

## ИЗ ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ АВАРЦЕВ-ГИДАТЛИНЦЕВ: СИНКРЕТИЗМ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ И ИСЛАМА<sup>1</sup>

Руслан Сефербеков, Магомед Шехмагомедов

Институт истории, археологии и этнографии  
Дагестанского научного центра РАН, Махачкала

### *Abstract*

This article is an attempt to reconstruct the traditional religious system of the Hydatlyans, a sub-ethnic groups of the Avars, based on their traditional calendar and family-household rituals, mythology, folklore, vocabulary and phraseology. The article also gives a brief historical outline of the formation of the Hydatlyans' Union of Free Societies and the history of their Islamization. It particularly analyses how the local pre-Islamic beliefs, interwoven into Islamic outlook, have shaped a syncretic tradition, which elements can be observed on different levels in the so called folk or everyday Islam.

*Keywords:* Dagestan, Avar-Hydatlyans, Folk Beliefs, Mythology, Folklore, Folk Pantheon, Demonology, Folk Islam

### *Аннотация*

В статье на основе календарной и семейно-бытовой обрядности, мифологии, фольклора, лексики и фразеологии реконструируется традиционная религиозная система гидатлинцев – одной из субэтнических групп аварцев. В статье дан краткий исторический очерк образования Гидатлинского союза вольных обществ и история исламизации гидатлинцев. По мнению авторов, несмотря многовековую традицию исповедания гидатлинцами ислама, отголоски прежних верований органически вплетены в традиционную духовную культуру этого этноса, образуя так называемый синкретический «традиционный» или «бытовой ислам».

*Ключевые слова:* Дагестан, аварцы-гидатлинцы, верования, мифология, фольклор, народный пантеон, демонология

**Краткий исторический очерк.** Гидатлинцы – одна из субэтнических групп аварцев. До вхождения Дагестана в состав России гидатлинцы входили в состав Гидатлинского союза вольных обществ. В своем историческом развитии этот союз входил в разные государственные образования. Как и другие народы Дагестана, аварцы входили в состав древней Кавказской Албании (Атаев 1959: 40-41). После распада этого государства образовался ряд новых политических образований, в числе которых был и

---

<sup>1</sup> Публикация подготовлена в рамках поддержанного Отделением гуманитарных и общественных наук РФФИ научного проекта № 16-01-00038

Серир, возникновение которого исследователи относят к VI в. н.э. (Бейлис 1963: 250). Как считают исследователи, Серир занимал бассейн четырех рек Койсу, то есть территорию Нагорного Дагестана (Айтберов и др. 1986: 147). По мнению В.В. Бартольда, Серир соответствовал области, населенной аварскими народностями (Бартольд 1965: 410). В начале XII века царство Серир распалось, чему в немалой степени способствовало вторжение арабов в Дагестан (Атаев 1995: 75-76). На развалинах Серира возникло большое количество отдельных независимых союзов сельских обществ (История 2004: 197), в числе которых, возможно, был и Гидатлинский союз вольных обществ. До нашего времени дошли правовые нормы этого союза – «Гидатлинские адаты», составленные не позднее XVI в. (Гидатлинские адаты 1957).

Таким образом, первый этап истории образования этого союза сельских обществ был связан с распадом раннефеодального государственного образования Серир с одновременным выделением небольших удельных владений. Как считает Б.Г. Алиев, дальнейший этап развития Гидатлинского и других союзов сельских обществ был связан с упадком этих феодальных княжеств в результате ослабления опустошительных нашествий монголо-татар и войск Тимура, а также обострения классовых противоречий, приведший к выступлению усилившихся общин, уничтожению местных феодалов, реставрации общинных отношений и порядков. По его мнению, это стало причиной дальнейшего замедления социально-экономического развития союзов сельских обществ, образовавшихся не на базе родового строя, а более высокой общественной организации (Алиев 1999: 70).

Как указывает С.Х. Асиятилов, именно вслед за завоеваниями арабов появляются союзы сельских обществ и общинно-демократические формы правления. В результате этих завоеваний были разрушены раннефеодальные города предгорного Дагестана. На развалинах раннефеодальных государственных образований и городов образуются многочисленные поселения «родово-тухумного» типа. После образования мелких поселений, в которых усиливаются общинно-родовые тенденции, происходит формирование более устойчивых политических образований типа союза сел – «вольных обществ», что имело место в XII-XIII вв. Однако окончательное оформление «вольных обществ» произошло в XIV-XV вв. в связи с изменениями в экономической жизни – общинной собственностью на пастбищные угодья. Эти изменения сопровождалось уничтожением местных феодалов в Гидатле. Борьба с одним из них, по имени Олло, закончилась победой сельской общины (Асиятилов 1967: 7).

По данным исследователей, в XIV–XV вв. Гидатлинский союз был одним из наиболее сильных союзов вольных обществ Аварики (Алиев, Умаханов 2004: 199). Как считает Т.М. Айтберов, в XVIII – начале XIX в. Гидатль, «выйдя за древние племенные рамки, был крупным территориальным образованием Горного Дагестана. Это была горная зона, где функционировал общеаварский язык (*бол мацл*) при сохранении племенных наречий» (Айтберов 2012: 21). Это мнение подтверждает и Б.Г. Алиев (Алиев 2006: 152-153). По сведениям Хрисанфа, в первой трети XIX в. в

Гидатль входило 19 сел, в которых было 3869 дымов. Центром союза было селение Урада, имевшее 200 дворов (Хрисанф 1958: 273). Главным административно-должностным лицом общины был выбираемый на народном сходе старшина. Нередко старшины являлись и военачальниками. По мнению ряда историков, в XVIII – первой половине XIX в. старшины по своему положению сравнивались со знатью и фактически превратились в особое сословие. Такими старшинами в с. Урада являлись Муртазали и Потберов (Алиев 2006: 297-298).

После присоединения Дагестана к России Гидатль вошел в состав Гунибского округа (Козубский 1902: с. 17). В первые годы советской власти в Дагестане сохранялось прежнее деление на округа (Казанбиев 1970: 348-349). Постановлением 4-й сессии ДагЦИК 22 ноября 1928г. из части территории бывших Аварского, Андийского и Гунибского округов был образован Кахибский кантон с центром в с. Урада, в которое вошли 47 поселений с 17.952 жителями. По новому районированию 1929 г. был образован Кахибский район ДССР (Районированный 1930: 38-39). 26 сентября 1932 г. районный центр из с. Урада был перенесен в с. Кахиб. Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 14 сентября 1960 г. район был переименован в Советский с переносом районного центра во вновь образованный населённый пункт Советское. В 1994 году Указом Президиума Верховного Совета Республики Дагестан район переименован в Шамильский, а село Советское – в Хебда (Муниципалитеты 2015).

**Исламизация Гидатля.** Как и другие аварцы и дагестанцы, до принятия ислама гидатлинцы исповедовали язычество (Булатов 1990; он же 2004; Гаджиев 1991; Сефербеков-1 2009) и христианство (Атаев 1958: 161–182; Хапизов 2015: 36-45; Шихсаидов 1957: 54-76). По эпиграфическим данным, распространение ислама среди гидатлинцев связано с деятельностью миссионера, шейха Хаджи-Удурата из с. Чолода (Хапизов, Шехмагомедов 2016: 116-117). В соответствии с этими сведениями, гидатлинцы приняли мусульманскую религию в 880 г.х. или 1475-1476 гг. (Шихсаидов 1969: 208-209). Согласно сохранившейся легенде, процесс исламизации занял около 15 лет. За свою миссионерскую деятельность Хаджи-Удурат был убит братьями своей жены, которые так и не приняли ислам. По совету своей сестры, они подкараулили шейха на рассвете во время купания в бассейне для омовения у родника, известного как «Удуратил чал» («родник с бассейном Удурата») (Хапизов, Шехмагомедов 2015: 270).

Итак, по эпиграфическим и фольклорным данным, исламизация гидатлинцев завершилась к концу XV в.

Сходные процессы, связанные с исламизацией, происходили и в других частях Аварии (Хапизов, Шехмагомедов 2017: 70-81; Хапизов 2017: 22-31; Шехмагомедов и др. 2017: 32-35).

Несмотря на идеологический пресс и негативное отношение советской власти к мусульманской религии, ислам наложил большой отпечаток на культуру и быт гидатлинцев: в их среде довольно много верующих и совершивших хадж, шейхов и

алимов, обучающейся в религиозных учебных заведениях молодежи; действует множество мечетей, сохранились *зияраты* и другие культовые сооружения; они консервативны в ношении традиционной, особенно женской одежды и т.д.

**Зияраты Гидатля.** Исходя из нашего полевого материала и литературных источников, приведем некоторые из гидатлинских *зияратов*.

Наиболее ранним из сохранившихся мусульманских культовых сооружений, следует назвать *зиярат* уже упоминавшегося шейха Удурата. Он расположен на территории разрушенного поселения Чолода. Вблизи этого *зиярата* ежегодно на коллективные моления и обряда *зикр* собираются жители всего Гидатля.

В с. Мачада находится *зиярат* одного из первых тарикатских шейхов Дагестана – Магомед-шейха. В этом же селении находится *зиярат* Хадис-шейха (ум. в 1770 г.). Он – современник Ибрагима-хаджи Урадинского. Был идейным вдохновителем разгрома войск Надир-шаха.

В с. Урада находится *зиярат* одного из мюридов и наибов имама Шамиля – Муртузали (ум. в 1875 г.), который после окончания Кавказской войны был шариатским судьей в Темир-Хан-Шуре.

В с. Урада находится также *зиярат* Ибрагим-хаджи Урадинского (умер в 1771 г.), сыгравшего значительную роль в научной и общественно-политической жизни Дагестана конца XVII – XVIII в. Научная биография этого *алима* и его ближайших родственников приведена Т.М. Айтберовым (Айтберов 2012).

В с. Тидиб находится *зиярат* Ибрагим-Халила Мухаммада (он же – Хафиз-Аппанди) (1895-1985 гг.).

В с. Тлях находится *зиярат* Хамзат-аппанди (ум. в 1977 г.). Уже в наши дни в честь этого шейха в с. Тлях предприниматель и меценат Хочбар Газимагомедов из с. Гента построил мечеть.

Сведения о других шейхах Гидатля приводятся и другими авторами. Например, Б. Аджаматов приводит данные о Меселасул Мухаммад-афанди (1909-1987 гг.) из с. Хучада (Аджаматов 2005: 196).

Следует отметить, что, несмотря на более чем пятисотлетнее исповедание ислама, а ранее – в IX-XIV вв. и христианства, в культуре и быту гидатлинцев сохранилось немало реликтов язычества, о чем свидетельствуют календарные и аграрные праздники, обряды и обычаи, некоторые поверья, жанры фольклора, определенная лексика и фразеология.

**Обряд «связать пасть волку».** Одним из бытующих до нашего времени древних ритуалов гидатлинцев является обряд «бацIил кIал бухъизе» («связать пасть волку»). Его проводят в том случае, когда вечером домой с пастбища не возвращалась домашняя скотина и была опасность, что ночью ее могут задрать волки. В таких случаях хозяева домашних животных обращались к особым людям, которые проводили магический обряд по связыванию пасти волка. В с. Тидиб в прошлом «связывал пасть волку» житель этого селения, *алим* Ахбердило (ум. в 1961 г.). В с.

Гента этот обряд до сих пор проводит сельский *дибир* Гитинамагомед Хандаев. В с. Мачада этот обряд так же проводит сельский *дибир* Магомед Гусейнов. Читая про себя определенный *аят* из Корана, он завязывает 9 узелков на веревке. После того, как скот утром находили невредимым, узелки развязывали, так как «в противном случае волк может умереть с голоду, а это – грех». Этот обряд бытует и в других гидатлинских селах.

**Олицетворяемые небо, небесные светила и атмосферные явления. Персонифицируемые небо, солнце и луна.** В прошлом аварцы обожествляли природу, почитали ее объекты. У них существовал культ неба, небесных светил и атмосферных явлений, многие из которых персонифицировались. Подтверждением этого являются сохранившиеся у гидатлинцев клятвы и проклятия, связанные с небом («зоб»), солнцем («бакъ»), луной («моцI»), громом («зоб гъугъай») и молнией («пири»): «Зоб хIарамлъиги!» («Да будет (мне) небо запретным!»), «Бакъ хIарамлъиги!» («Да будет (мне) солнце запретным!»), «Бакъ дида чIвале къотIи батогоги!» («Да не коснется меня солнце!»), «Бакъул канлъи бехъогоги!» («Да не увидишь ты солнечный свет!»), «Зоб гъугъайги дуда!» («Да прогремит над тобой небо!»), «Пири шваги дуда!» («Да поразит тебя молния!»). Непослушное и доставляющее много хлопот в стаде животное проклинали следующими словами: «Аллагъас мун пири речIчIемо чIваяб!» («Чтобы *Аллах* тебя убил ударом молнии!»). При первом весеннем громе рекомендовалось потереться спиной об угол дома или дерево – «чтоб спина не болела».

В мифологических представлениях гидатлинцев солнце («бакъ») представлялось в образе девушки, а луна («моцI») – юноши. Девичью красу сравнивали с солнцем, а мужскую – с луной: «БакъикIваде – яс, моцIкIваде – вас» («Солнцеподобная девушка, луноподобный юноша»), – говорят гидатлинцы.

Существовали приметы, основанные на сновидениях: если приснится солнце или луна – к добру (с. Мачада, Тидиб), если приснится солнце – к переменам, а если луна – мечты сбудутся (с. Тидиб), если приснится солнце – родится девочка, а если луна – сын.

Затмение солнца предрекало войны и прочие общественные и природные катаклизмы. При заходе солнца говорили, что «солнце домой зашло», «солнце в гости к матери зашло».

Итак, как это видно, солнце и луна олицетворялись в образе девушки и юноши, у которых есть дом и мать.

С небом, солнцем и луной была связана и определенная табуация: стрелять в них нельзя – это грех. Можно было стрелять в небо лишь в крайних случаях, например, оповещая односельчан о рождении сына или при пожаре.

По существующим в народе поверьям, пятна на луне появились после того, как Каин убил Авеля («Къабилд Гъабил чIвараб мехаль») (с. Урада).

Если какой-либо человек совершал поступок, которого от него не ожидали, то говорили: «Бакъ чВанараб бакIих гIуж чIвай!» («Поставьте отметину туда, куда не доходят лучи солнца!»).

**Персонализируемые гром и молния.** Как полагали гидатлинцы, молния чаще всего попадает в «то место, в котором находится железо» («махх бугаб бакI»). Они считали, что молния поражает грешников, которых таким образом Всевышний наказывает за их грехи. Пораженного молнией человека можно было спасти, если сразу же после грозового разряда закопать его в землю.

**Персонализируемая радуга.** Радуга у гидатлинцев называется *Нуральул хIуби* («Радужный столб»). Ее представляли в виде моста, с которым человек связывал осуществление своих желаний (с. Мачада). Как полагали в с. Урада, в радуге четыре цвета – красный («багIараб»), зеленый («гIуршинаб»), желтый («мачIаб»), синий («хъехIелаб»). В с. Тидиб считали, что в ней имеются все цвета кроме белого и черного. Радугу считали «милостью Аллаха» («Аллагъасул цIоб») (с. Тидиб).

При появлении радуги дети напевали песенку:

«*Нуральул хIуби,*  
хIежалъул миxъи,  
де – ажан!».  
«Радужный столб,  
голубь хаджа,  
мне – рай!».

По поверьям, под концами радуги находятся золотые ножницы («меседил кIвекъмахх») (повсеместно), ожерелье («маххал»), золото («месед»), серебро («Гарас»), драгоценности («хазина») (с. Урада).

С радугой были связаны многочисленные приметы: появление радуги – к ясной погоде, частое появление радуги – к дождливому лету, если один конец радуги находился в реке – к дождю. Если радуга появлялась в момент рождения чьего-либо ребенка, то у него сложится счастливая жизнь. Если она появлялась в момент чьей-либо смерти, значит, он был хорошим человеком и попадет в рай.

Верования, связанные с радугой, имелись и у других народов Дагестана (Сефербеков 2006: 71-76).

#### «Мать ветра»

Персонализировали гидатлинцы в образе «Матери ветров» и ветер. Так, во время сильного ветра играющих на улице детей запугивали следующими словами: «Гьорол эбел *Гингуле* егъина, лъута!» («Мать ветра» *Гингуле* идет, бегите!») (с. Урада), «Гьорол эбел *Ингуле* егъина, нуж цадахъ рачина» («Придет «Мать ветра» *Ингуле* и заберет вас») (с. Тидиб).

Итак, как это видно, формулы запугивания детей донесли до нас имя «Матери ветров» у гидатлинцев – *Гингуле* // *Ингуле*.

Была и другая формула запугивания: «Гьорол чо бегьина мун хамле» («Прискачет ветряная лошадь тебя похитить») (с. Урада). «Ветряной лошастью» («гьорол чо») гидатлинцы называют и детскую игрушку типа вертушки, а также болтунов и лгунов.

Аналогичные мифологические представления имелись и у других народов Дагестана. Так, лакцы «хозяйку ветров» представляли в виде антропоморфного существа *Чассажи*. Ее образ сохранился в сказочном эпосе. По представлениям лакцев, *Чассажи* была старой женщиной с длинными растрепанными волосами, обитающей в уединенном безлюдном месте в собственном доме (Халидова 1984: 80). Интересно отметить, что лакцы называли ветер «боевым конем *Чассажи*» (Халилов 1984: 103).

Некоторые верования гидатлинцев были связаны с сильным ветром. Во время сильного ветра женщины как бы в шутку говорили детям: «Энге, Гьорол эбелалгьул гордо кьай!» («Иди и закрой окно «Матери ветров»!») (с. Мачада, Тидиб), из чего, в соответствии с антропатическими верованиями гидатлинцев, следует, что она имела дом, из окон которого дул ветер. В с. Тлях при сильном ветре говорили: «Найти бы ветряной вход («гьорол кIалтIу») и закрыть его». В с. Урада имелось представление о «ветряном рте» («гьорол кIал»).

Существовала примета, что «вслед за сильными ветрами обязательно пойдут дожди» («гьорол кIалдибе цIад бана») (с. Урада).

При сильном ветре (и других стихийных бедствиях), обращаясь к Всевышнему, женщины заклинали: «Я, *Аллагь*, балагьаллгьул рощоге!» («О, *Аллах*, убереги нас от бед!») и приговаривали: «Балагьалдаса цIунаги! Гьури гIодоб буссун аги!» («Сохрани (нас) от бед! Ветер, стихни!»).

Несмотря на наносимый жилищу и хозяйству сильным ветром ущерб (сорвал крышу сарая, повали стог сена), его не ругали и не проклинали, боясь гнева Всевышнего.

Итак, мифология, фольклор, лексика и фразеология гидатлинцев сохранили представления о «Матери ветров» *Гингуле // Ингуле*, «ветряной лошади», «ветряном окне», «ветряном входе» и «ветряном рте».

### **Будулаал**

Как и у других аварцев (Сефербеков, Алигаджиева 2007: 366), у гидатлинцев бытуют представления о *Будулаал* – мифологических персонажах, покровительствующим диким животным и охоте. В обряде вызывания дождя их считали посредниками между людьми и *Аллахом* (с. Гента). Они были антропоморфны, ходили в белом. В с. Урада считали, что по внешнему облику они подобны людям и бывают мужского и женского пола. В с. Гента полагали, что *Будулаал* – только мужского пола. В с. Мачада верили, что своим видом они напоминают ангелов («малаикал») и подчиняются только *Аллаху*. В с. Гента считали их рабами *Аллаха*.

Обитали *Будулаал* высоко в горах, «в чистых местах». Одно из таких мест – покрытая снегом и льдом вершина горы «Льамилазья-мегIер», на которой будто бы

расположена их мечеть – «*Будулазул мажгит*». Говорят, что на вершине этой горы, на льду и снегу видели следы их босых ног.

Считается, что *Будулаал* добродетельны животным и людям. Верующим («муьминал») и тем, кто часто поминает *Аллаха*, *Будулаал* помогают во всем, а в затруднительных ситуациях – буквально «ведут за руку» («квер хьумо вачина») (с. Мачада). Сбившемся с пути в горах или в лесу путнику они помогают найти дорогу. Стоило им только крикнуть: «Я, гИбадаЛлагь!» («Эй, рабы *Аллаха*!»), как *Будулаал* тут же появлялись в облике людей и выводили их на дорогу (с. Тидиб). Говорят, что *Будулаал* помогали хозяевам находить потерявшуюся в горах домашнюю скотину (с. Тлях).

Впрочем, в случае какой-нибудь беды в горах гидатлинцы, помимо *Будулаал*, обращались и к мусульманским святым. Когда была опасность падения человека или животного в пропасть, произносили: «Я, Хизри! Я, Ильяс!» (О, Хизри! О, Ильяс!) и эти мусульманские святые (Пиотровский-1 1994: 506; Пиотровский-2 1994: 576) будто бы внезапно появлялись и оказывали помощь попавшим в беду (с. Мачада).

По поверьям, *Будулаал* невидимы для обычных людей и видимы для отдельных избранных, «чистых» людей, праведников. Таковым, например, считали Магомеда Хайбулаева (ум. в 1990-х гг.) из с. Тидиб. По его рассказам, *Будулаал* обитают на горе «Зобиа», вершина которой заснежена и покрыта льдами. Летом при таянии этих снегов и льдов образовывалась речка «Комода». Как утверждал Магомед Хайбулаев, *Будулаал* купаются в этой речке и тем, кто хотел получить их благодать, он всем советовал пить ее воду. Умер Магомед неожиданно, когда пас овец на хуторе недалеко от с. Тидиб. Говорят, что когда несли его тело в селение, люди слышали голоса *Будулаал*, произносящих нараспев имя *Аллаха*, как это происходит во время обряда «зикр».

К ним же обращались и в тех случаях, когда был необходим дождь в засушливую погоду (с. Гента). В с. Мачада вплоть до 20-х гг. XX в. женщины во время засухи ходили босиком на вершину горы «Льамилазья-меГер». Путь туда был неблизким и занимал половину дня. Возбравшись на вершину этой горы, они совершали обряд «зикр» в «мечети *Будулаал*», после чего будто бы обязательно шел дождь.

По народным поверьям, *Будулаал* – хозяева диких животных. Олени и туры – это «скот *Будулаал*» («*Будулаъбизул боЦи*»). Они следят за тем, чтобы охотники не убивали диких животных сверх меры, а нарушителей этого правила наказывают, насылая на них лавины и камнепады.

Особенно почитали в народе туров, которых старались не убивать без особой необходимости. Бытовала примета, что, если убьешь тура, то это – к несчастью. Говорят, что несколько лет назад один юноша из с. Тидиб пошел охотиться на туров. Во время охоты к нему неожиданно подбежал тур, ударил своими рогами и сбросил в пропасть, в результате чего юноша погиб.

При острой необходимости охотнику разрешалось убить тура, но разделявая его тушу и употребляя в пищу мясо, нельзя было ломать кости. Их нужно было



оставлять целыми, так как, по существующим представлениям, *Будулаал* собирают эти кости в шкуру убитого животного, а затем оживляют его. Считалось, что охотник убивает то животное, мясо которого, не повредив костей, уже отведали, а затем оживили *Будулаал*.

Сохранились былички о пребывании в гостях у *Будулаал* путников и охотников. Рассказывают, что одного заблудившегося в горах путника они будто бы пригласили к себе в гости. Угостив гостя мясом дикой козы, *Будулаал* собрали все кости, положили их в шкуру, а затем оживили животное. Во время очередной трапезы гость незаметно спрятал кость ноги убитого животного. Как и раньше *Будулаал* собрали все кости, но обнаружив отсутствие одной из них, заменили ее веткой дерева. После того как козу оживили, она хромая побежала в горы (с. Гента).

Однажды два охотника ночью наткнулись в горах на людей, сидевших у костра и варивших в казане мясо оленя. Это были *Будулаал*. Они пригласили охотников к огню и угостили олениной, предупредив, чтобы те не ломали костей. В ходе трапезы один из охотников припрятал ребро оленя. *Будулаал* собрали все кости в шкуру, а вместо не хватающего ребра вставили деревянное. Оживший олень убежал в горы. Проснувшись утром, охотники никого не обнаружили у костра. Отправившись затем на охоту, они подстрелили оленя. Каково же было их удивление, когда разделывая тушу, они обнаружили деревянное ребро (с. Тлях).

Патроны диких животных и охоты, аналогичные *Будулаал*, имелись в верованиях и других народов Дагестана (*Seferbekov* 2012: 301-307).

Говорят, что в прошлом у гидатлинцев бытовал обычай *азарбешей* («отпустить тысячного»), согласно которому владельцы скота отпускали на волю каждого тысячного барана из отары в качестве дара *Будулаал* (с. Урада). Однажды поймали такого одичавшего барана и зарезали его. При разделке туши обнаружилось, что у барана три деревянных ребра, что приписали действиям *Будулаал* (с. Гента). Приведенная информация может свидетельствовать и о том, что наряду с патронажем диких животных, *Будулаал* покровительствовали и домашнему скоту.

Наряду с функциями посредников между *Аллахом* и людьми в обряде вызывания дождя и патронажа диким животным и охоте, *Будулаал* были одновременно и демонами-антагонистами беременных. По поверьям, в ночное время они крали четырехмесячный плод из утробы у отдельных богобоязненных и благонравных женщин, оставляя при этом на подоконнике одну (с. Урада), две (с. Тидиб) или несколько капелек крови (сс. Тидиб, Мачада, Гента) или же кровавый отпечаток детской ноги (с. Гента). Женщина обнаруживала отсутствие плода только утром. Боли при этом она не чувствовала.

То обстоятельство, что капельки крови находили на подоконнике, свидетельствует о том, что в данном случае окно являлось модусом, через которое *Будулаал* проникали в жилище. Подоконник здесь выполнял ту же функцию границы миров, что и порог жилища.

В с. Урада считали, что женщина, у которой украли плод, в дальнейшем сможет иметь других детей, а в с. Гента, наоборот, – что беременностей у нее больше

не будет. В с. Тидиб имелась примета, что, если капельки крови обнаружены за пределами жилища (неосвоенное человеком пространство), то детей у женщины больше не будет. В с. Мачада верили, что *Будулаал* крадут плод только мужского пола.

Украденный плод они будто бы уносили на вершину обитаемой ими горы, где он со временем превращался в *Будулаал*. В каждом селении бытуют рассказы о женщинах, у которых *Будулаал* похитили плод. Например, в с. Тидиб еще в 60-х гг. XX в. они будто бы украли плод у Патимат Хадовой. Бытует мнение, что такие женщины после смерти попадают в рай.

Аналогичные персонажи имелись в мифологических представлениях других аварцев (Алигаджиева 2012: 36-37) и дагестанцев (Абдинова 2010: 67-98; Мусаева 2006; Мусаева 2007: 29-54).

Таким образом, можно отметить полифункциональность и амбивалентность исламизированных мифологических персонажей *Будулаал*, которые в обрядах вызывания дождя были медиаторами между Всевышним и людьми, покровительствовали диким животным и охоте, а также являлись антагонистами беременных.

**Обряды вызывания дождя и солнца.** Персонификацией божества дождя у гидатлинцев был ряженный – *ццудул хлама* («дождевой осел»). В этой роли выступала девушка – единственная дочь родителей. Ее рядили в стебли травы и кустарника «хьон». В с. Гента в сопровождении других жителей села во главе с муллой она шла к «Темному озеру» («Бесхор») в местности «Бурухинда». Здесь устраивался обряд «зикр» («помянуть *Аллаха*»). Женщины водили ряженую вокруг озера, обливали ее водой, напевая при этом песенку следующего содержания:

Дур ццобгимо ццад кье, *Аллагь!*

Дур ццобгимо рахІмат кье, *Аллагь!*

Хер кьеамо кьагІрал руго!

Кьех кьеамо лымал руго!

Твоей милостью и дождь дай, *Аллах!*

Твоей милостью и благодати дай, *Аллах!*

Ягнята просят травы!

Дети просят толокна!

В завершении обряда в качестве жертвоприношения *Аллаху* резали черного барана, кровь которого должна была стечь в озеро. Здесь же варили ритуальное блюдо «гьи» – варево из смеси злаковых и бобовых культур, которым угощались все участники обряда. По поверью, как только пар от «гьи» дойдет до небес, сразу же пойдет дождь.

В с. Мачада аналогичный обряд проводили у «Озера на озере» («ХІорьахІор») с той лишь разницей, что вместо одной ряженной в обряде участвовало несколько девушек-ряженных.

В с. Урада этот обряд проводили на вершине горы «Ракдаа». В конце обряда резали барашка, кровь которого должна была стечь в расщелину этой горы.

Резали черного барашка при засухе и в с. Тидиб. Чаще всего для вызывания дождя женщины с хуторов этого селения отправлялись на вершину горы «Зобиа». На вершине этой горы находилось полукруглое каменное сооружение без крыши, внутри которого проводились обряды. С собой женщины несли «панкълал» – тонкие чуду с разнообразными начинками. Дойдя до места назначения, они произносили «цIадал дугIа» – специальную молитву о дожде, после которой якобы вскоре выпадали осадки.

Обряды метеорологической магии, в которых принимали участие ряженные, существовали и у других народов Дагестана (*Seferbekov* 2014: 47-50).

Помимо обряда с ряженым имелись и другие приемы вызывания дождя. Например, в с. Мачада при сильной засухе все жители этого села во главе с муллою направлялись на гору «Гичикьадино». На вершине этой горы они вынимали наполовину из футляров особые посохи («ГIанса»), принадлежавшие трем шейхам. Их никогда не вынимали из футляров полностью, ибо, в противном случае, будто бы выпадали ливни.

В прошлом бытовали обряды, в которых участвовали все гидатлинцы. Так, вплоть до 50-х гг. XX в., совершив ритуальное омовение и надев чистую и нарядную одежду, гидатлинцы собирались недалеко от могилы шейха Удурата, на поляне, в местности «Чолода». Здесь проводили обряд «зикр». После него, как утверждали старожилы, сразу же шел дождь. Дождевую воду собирали, разбавляли ею толокно, которое раздавали всем участникам обряда как милостыню «садакъа». Туда же мужчины приносили посох («ГIанса») шейха Удурата и втыкали его в землю. Он был обмотан зеленой материей. Верхнюю часть посоха немного разматывали, «чтобы не выпало слишком много дождей».

Как уже отмечалось выше, в некоторых обрядах вызывания дождя гидатлинцы применяли один или три посоха шейхов. Эти посохи были обмотаны зеленой материей, которую разматывали лишь наполовину, опасаясь выпадения слишком большого количества осадков.

Следует отметить, что символика посоха в мифологиях многообразна. Это – универсальный символ духовной власти пастыря, знак высокого социального положения, богоизбранности (Вовк 2006: 353-354). Он «олицетворяет мужскую силу, власть, достоинство, магическую силу, путешествия, паломничество», это символ Солнца и мировой оси (Купер 1995: 256). Посох рассматривался и как магический атрибут странника, пастуха (Щепаньская 1996: 74). Со временем посохи, как ритуальные и культовые атрибуты, трансформировались в шаманские жезлы (Окладникова 1984: 135). По мнению А.М. Смирнова, посохи и жезлы во многих случаях проявляют себя и как религиозная инсигния, используются, как сакральные атрибуты в религиозных ритуалах и функционально связаны с плодородием, «проявляя это качество либо непосредственно в обрядах, либо через прослеживаемую связь с женским божеством, обеспечивающим плодородие» (Смирнов 2004: 90).

Итак, применение посохов шейхов в обрядах вызывания дождя у гидатлинцев можно связать с символикой духовной власти пастыря, знаком высокого социального положения, олицетворением магической силы, паломничества. Посох здесь можно трактовать как религиозную инсигнию, используемую как сакральный атрибут в религиозных ритуалах и функционально связанную с плодородием.

Наряду с обрядами вызывания дождя существовали ритуалы по предотвращению нежелательных осадков и вызыванию солнца. Особые приемы гидатлинцы применяли для прекращения затяжных дождей, ливней и града. В таких случаях выбрасывали во двор сковороду («кьоно») вверх дном, а также очажную треногу («махх») вверх ножками, а вовнутрь нее сыпали золу. Возможно, что эти обычаи восходят к культуре железа и огня и ее производной – золы, как апотропея.

Помимо этого пожилые женщины, сняв с себя головной платок («чаба-Гюрк») выходили во двор под дождь и град. В повседневном быту гидатлинская женщина никогда не появлялась на людях простоволосой. Появление ее без головного платка подчеркивало экстраординарность ситуации и, вероятно, должно было побудить небесные силы, управлявшие погодой, прекратить нежелательные атмосферные осадки, могущие нанести вред крестьянскому хозяйству.

Был и другой прием прекращения затяжных дождей и ливней – привязывали конским волосом друг к другу вшу и блоху и подвешивали их к водосточному желобу под крышей.

В с. Тлях для того, чтобы предотвратить выпадение ливней и града на это селение и его окрестности на глиняных черепках («шугИл мичИир») писали особые *аяты* из Корана. Затем эти черепки клали меж камней в оградах вокруг полей и садов по всему периметру села. Говорили, что эти черепки также способствовали урожайности полей. В с. Мачада их клал под камни и скалы на границах села *алим* Магомед Муртазалиев (ум. в 1994 г.). Эти исписанные *аятами* из Корана глиняные черепки вместе с монетами как обереги клали и в фундамент по трем углам строящегося жилища.

Аналогичные приемы применяли и другие аварцы. Например, андалальцы с. Шулани «дощечки для предотвращения града» («кьапал») изготавливали из древесины дикой груши. Раскаленным на огне гвоздем на них писали *аяты* из Корана. Потом эти дощечки помещали в бязевые чехлы и клались женщинами в пещеру в местности «КустарагI», где имелась могила шейха. В с. Бацада «дощечки для предотвращения града» подвешивали на деревья по всему периметру села (Сефербеков-1 2009: 53).

Итак, обряды вызывания дождя и солнца у гидатлинцев демонстрируют многообразие магических приемов и персонажей, восходящих к метеорологической и апотропеической магии, магии продуцирования, оролатрии, культам железа и огня, фетишизму.

**Ряженные.** Ряженные принимали участие не только в ритуале вызывания дождя, но и в других праздниках, свадебных обрядах и проведении досуга гидатлинцев. Например, они были обязательными персонажами праздника первой борозды «Ос бай», свадеб и

выступлений канатоходцев. Ряжеными бывали и мужчины, и женщины. Ряженный мужчина, участвующий во всех указанных праздниках и обрядах, назывался *Къохъо бер* («Кожный глаз»), а ряженая женщина, принимавшая участие только в свадьбе называлась *КӀочӀо бахӀаре* («Мини невеста») (ср. Урада, Мачада). В с. Тидиб ее называли *ЧиртӀил бахӀаре* («Тряпичная невеста»), а в с. Гента – *ГъаракӀо*. Мужчина-ряженный надевал на себя бурку, а на голову – маску с войлочными рогами и прорезями для глаз. Маска женщины-ряженой также скрывала лицо выступавшей в этой роли. Иногда шутки и веселья ради женщины рядились в одежды мужчин (ритуальное переодевание), приделав к лицу усы и обмазав его сажей для того, чтобы не быть узанными.

Следует отметить, что ритуальное переодевание женщин в мужскую одежду и наоборот – явление широко распространённое в обрядах, связанных с культом плодородия (Абрамян 1983). С точки зрения культурологии, оно, как и другие карнавальные обряды, является «одним из случаев нейтрализации оппозиции мужской – женский» (Иванов 1977: 65). В ритуале и мифе это равновесие достигается благодаря особым посредникам или путём объединения обоих полюсов в едином целом. Недаром двуполые существа, андрогины, всюду считались богами или «сверхлюдьми» (Токарев 1994: 358).

Возвращаясь к ряженным у гидатлинцев, отметим, что они старались быть неузнанными, но так как в этой роли выступали, как правило, одни и те же люди, то зрители, присутствовавшие на празднике или свадьбе, по их поведению догадывались, кто скрывался за маской *Къохъо бер*. Например, в с. Мачада им долгое время был Кодое Гусейнов (ум. в 2011 г.), а в с. Гента – Магомед Гусейнов. Женщину-ряженую обычно не узнавали. Ряжеными бывали люди среднего и старшего возрастов, а женщина-ряженая – обычно вдова, но могла быть и замужней женщиной. Все свои действия мужчина-ряженный производил молча (магия молчания), а женщина-ряженая в одних селах молча танцевала с каждым выходящим танцевать (с. Гента), в других – пела и танцевала (ср. Урада, Тидиб).

Атрибутами ряженого являлась палка («хӀунс») и кожаная сумка («тарпа»), наполненная золой (повсеместно) и опилками (с. Мачада). Ряженого сопровождал осел. Интересно отметить, что в обряде вызывания дождя ряженный назывался «дождевой осел». Участие осла в календарных и семейно-бытовых обрядах неслучайно, если учесть, что во многих мифологиях мира – это священное животное, одна из ипостасей божества, объект культа. В мусульманской традиции осел – одно из животных неба (Топоров 1994: с. 265).

Основной функцией ряженого на гидатлинских праздниках, свадьбах и других зрелищных мероприятиях было поддержание веселья. Их присутствие объясняли и тем, что на свадьбе они не давали сглазить жениха и невесту, а на выступлении канатоходцев – самого канатоходца.

Ряженные били в шутку провинившихся палкой, обсыпали зрителей золой и опилками, обливали водой (с. Тлях), обжигали пучком прикрепленной к палке крапивы (с. Мачада). Их шутки и проказы зачастую переходили всякую границу, были

непристойными. Но на них не принято было обижаться. Плату ряженные не получали. Их угощали едой со стола жениха и невесты. Во время выступления канатоходцев («палъган») ряженные всячески подшучивали над теми, кто не платил за представление, за что канатоходец, специально нанимавший их, оплачивал их услуги.

Ряженные принимали участие в календарных, аграрных, семейно-бытовых и общественно-бытовых праздниках и обрядах и у других народов Дагестана. Их можно рассматривать как персонификацию божеств продуцирования, покровительствующих семье и браку, а также аграрному воспроизводству (Seferbekov 2009: 116).

К этой же категории олицетворяемых божеств, связанных с плодородием, домашним изобилием и благополучием можно отнести куклу «ясакло», которую изготавливали из теста и выпекали в хлебной печи. Дарили куклу только девочкам, что подчеркивает женский облик божества и суть – воспроизводство и плодородие. Подобного рода кукла – «начи», которую так же дарили только девочкам, имелась и у даргинцев-цудахарцев (Омаров, Сефербеков 1996: 119-120).

Гидатлинцы выпекали и другие виды обрядовых фигурных хлебов. Так, во время праздника Ураза-байрам, когда ходили по гостям, по количеству детей в доме, в который наносили визит, было принято дарить «русемекI» – фигурные хлеба в виде полумесяца, обмазанные сверху мучной халвой «бахъухъ». Помимо них для детей изготавливали «квер» – хлеб в форме руки, также обмазанный сверху мучной халвой или урбечом. Во время выпечки хлеба в хлебной печи «кор» из остатков теста для детей же выпекали хлеб в виде куропатки («мокъокъ»). Во время праздника первой борозды, свадебных и похоронных (при безвременной смерти молодого человека) обрядов гидатлинцев эту куропатку насаживали на вершину особого ритуального дерева «канакро». На это деревце навешивали фрукты и сладости, а его ствол и ветви обкладывали медовым тестом. Победителя на скачках во время спортивных состязаний на празднике первой борозды награждали «гор» – хлебом-баранкой, в который перед тем как его испечь втыкали горох.

Итак, как это видно, обрядовая культура гидатлинцев демонстрирует многообразие фигурных обрядовых хлебов.

Аналогичные обрядовые хлеба бытовали и у других народов Дагестана (Сефербеков, Алиев 2009: 242-244).

**Верховные боги.** Как и другие аварцы, гидатлинцы до принятия монотеистических религий почитали своих древних богов. После принятия ислама прежние божества были преданы забвению, но память об отдельных из них сохранилась в названиях некоторых обычаев и обрядов, в фольклоре, лексике и фразеологии. В особенности это касается былых верховных богов – *Цюба* и *Бечеда*. Эти теонимы зафиксировал еще в 70-х годах XVIII в. И.А. Гильденштедт. Приводя номенклатуру верховных богов народов Кавказа, он указывает, что у андийцев он назывался Tzow, у анцухцев, джарцев, дидойцев – Bedschet, у хунзахцев – Bedschas (Гильденштедт 2002: 334–335, 350–351). После принятия ислама, *Цюб* у аварцев трансформировался в понятие «божья милость» (Агларов 1988: 70).

Имена прежних верховных божеств сохранились в основном в лексике и фразеологии, например, в выражении «*Бичасул Цюб* («*Бечеда* милость»), в поговорках – «*Аллагъяс цюб лъеги!*» («Да придёт (с нами) милость *Аллаха!*»), «*Аллагъясул цюб рахІмат!*» («Да придёт (с нами) милость и благодать *Аллаха!*»), «*Бичас* башани, *Аллагъяс* хвамо батани!» («Если *Бечед* позволит, а *Аллах* подпишет (то это случится!)»), «*Бичас* хван батогоги!» («Не дай *Бечед* (чтобы это случилось!)»), в благопожелании путнику – «*Дуньяльгули, ахираталгул талихІ кьеги! Балагъалдаса цунаги! Бичас* балагъ, бешогоги! *Аллагъясул цюб, алхІамдулилагъ!*» («Да получишь ты счастье в обоих мирах! Да сохранит тебя (Всевышний) от бед! Да не допустит *Бечед* испытаний! Милость *Аллаха* и хвала Ему!»), в проклятии – «*Аллагъяс цюб лъогоги!*» («Чтоб *Аллах* отказал в милости!»). Собирающимся поссориться или подрасться, советовали: «*Бичасе* гюло те!» («Прекратите, ради *Бечеда!*»).

Выпадение осадков, произрастание трав, кустарников, злаков и деревьев, а также рождение детей гидатлинцы связывали с *Цюб*. Они припоминали имена *Цюба* и *Бечеда*, начиная любое действие и тогда, когда хотели добиться покровительства и помощи *Аллаха*.

Итак, лексика и фразеология, паремиология гидатлинцев донесли до нас имена их былых божеств *Цюба* и *Бечеда*, которые после принятия ислама, под его влиянием, подверглись определенной трансформации.

**Демонология – «Домовая змея».** Традиционная мифологическая система гидатлинцев включала в себя не только божественные персонажи, но и демонологию. Исходя из критериев локусности и этических категорий, выраженных в бинарных оппозициях «близко – далеко», «злокозненность – добродетельность», возглавляют ее так называемые «домовые змеи». По поверьям, в каждом доме имеется «домовая змея» *ригъил бурухъ* (с. Урада) или «фундаментная змея» *кьучІдал бурухъ* (с. Тидиб). С пребыванием этой змеи в доме – в кладовой или фундаменте – связывали наличие в нем достатка и изобилия («баракат»). Ее ни в коем случае нельзя было убивать – к бедам и несчастьям в семье и доме.

Сохранились былички о контактах местных жителей и *алимов* с «домовыми змеями». Говорят, однажды застали спящим одного такого *алима* – шейха Ибрагимхалила Мухаммада Хапиз-апанди (ум. в 1985 г.) из с. Тидиб. На его груди, свернувшись клубком, лежала змея. Шейха разбудили и хотели сбросить с его груди змею и убить ее, но он не разрешил этого сделать. Вскоре змея сама уползла. В другой раз нашли эту же змею лежащей на его книгах. И на этот раз шейх попросил не трогать змею, которая так же вскоре уползла. Как считал Хапиз-апанди, это была не обычная змея, а – *кьучІдал бурухъ* и ее убийство навлекло бы несчастье на дом, в котором она обитала. По мнению местных жителей, тот факт, что она сворачивалась клубком и спала на груди *алима* и на священных книгах, не доставляя им зла, свидетельствует о ее сакральности.

Несмотря на то, что мусульманская мифология отрицательно относится к змеям (змея помогала Шайтану совращать Адама и Хавву) (Басилов 1994: с. 184),

подобные рассказы демонстрируют примеры почтительного отношения местного населения и их религиозных авторитетов к «домовой змее».

Вера в «домовых змей» бытовала в мифологиях и других аварцев (Сефербеков 2014: 145-150) и дагестанцев (Алиханова 1978: 158; Булатов 1990: 130; Халидова 1991: 268-269).

**Карж.** Наряду с довольно скудными представлениями о «домовой» или «фундаментной змее» у гидатлинцев сохранились верования, связанные с другой, так же обитавшей в жилище змеей – *Карж*. Вот как описывает ее, побывавший у гидатлинцев в 1927 году известный российский и советский этнограф Г.Ф. Чурсин: «Внешний вид *Каржа* в различных местах представляется различно; несколько различно и отношение к *Каржу* со стороны жителей различных районов. В ауле Тидиб (Гидатль) говорят, что, по старым сказаниям, в каждом доме живет *Карж*. Он является то в виде барашка, то в виде петушка или курочки, больше всего любит сидеть на посуде с бузой в нижней половине дома. Обычно он сидит на бузе, свернувшись в комок. Если за бузой ходит постоянно один человек, в одной одежде, с одним и тем же кувшином, *Карж*, зная его, остается спокойно сидеть на месте, и буза становится неисчерпаемой. Если же за бузой будут приходить разные люди, *Карж* исчезает, а вместе с ним пропадает и благосостояние дома (с. Мачада). В ауле Гочоб *Каржа* чаще всего видят в виде белого петушка, издающего странные звуки. От присутствия в доме *Каржа* благосостояние дома увеличивается, скот умножается и проч. Если же *Карж* уйдет из дома, благополучие дома пострадает, «баракат» (изобилие) уйдет (с. Согратль, Гочоб, Мачада). Убить хранителя домашнего благополучия *Каржа* – значит, по мнению аваров, навлечь на дом неизбежное несчастье (с. Хочода), умрет кто-либо из домашних (с. Мачада), благосостояние дома погибнет. Поэтому *Каржа* ни в каком случае не убивают» (Чурсин 1995: 56-57).

Интересно проследить сейчас, спустя 90 лет, эволюцию представлений гидатлинцев о *Карже*. Как считают в народе, он – пестрого (с. Урада) или серого (с. Тидиб) цвета. Обычно *Карж* невидим для окружающих (с. Гента), но иногда он появляется на глаза домочадцев (с. Тидиб). *Карж* показывается на глаза не каждому (с. Мачада), а лишь избранным людям (с. Урада). Он заводится только в том доме, хозяин которого, живет плодами честного труда (с. Глях). В доме, где есть кошка, *Карж* не обитает (с. Тидиб).

Местом обитания *Каржа* являлся обычно фундамент (с. Тидиб), а чаще всего – кладовая, где он лежал на ларе с мукой, сосудах с маслом или бузой, других продуктах (мясо, толокно, хинкал, каша и др.). Продукты, на которых лежал *Карж* не иссякали, сколько бы их не брали. О человеке, у которого не иссякают продукты, несмотря на частую и значительную их трату, например, в связи с приемом многочисленных гостей, говорят: «*Карж* чëмо буго» (с. Гента), «*Карж* ч'ан» (с. Глях), «*Карж* ч'омо» (с. Мачада), что переводится как «*Карж* сел (на эти продукты)» и является иносказанием изобилия. Иногда говорят, что у такого человека дома имеется «яма *Каржа*» («*Каржил* гунд») (с. Гента).



С *Каржем* связана и определенная табуация. Например, нельзя было говорить посторонним, что у тебя дома водится *Карж* или что ты его видел. В противном случае *Карж* будто бы уползал из жилища, а продукты иссыкали. Хозяин дома или любой другой домочадец, первый увидевший *Каржа* в кладовой, должен был постоянно ходить туда за продуктами. Если в этот момент его вдруг окликали с улицы, а он отвечал на оклик, или же, если в кладовую заходил посторонний – *Карж* исчезал (с. Мачада). Существует убеждение, что, если *Карж* уползет из дома, его благополучие и достаток уйдут вместе с этой змеей. Поэтому гидатлинец никогда не убивал заползшую в дом змею, а также любое другое земноводное или насекомое, а выбрасывал ее за порог со словами: «Сон бегье!» («Вчера приходи!»).

В некоторых гидатлинских селах пигментные пятна на теле у человека считали «следами *Каржа*» («*Карж*альул шатI») (с. Гента), в других – следствием того, что «*Карж* наступил (на это место)» («*Карж*ид бох чIан») (с. Тидиб, Мачада) или «*Карж* сел (на это место)» («*Карж* кьад чIему») (с. Гента). Считалось, что люди с такими пятнами являются носителями благодати. С этим мифологическим персонажем у гидатлинцев связано и благопожелание: «*Карж* чIаги нужер рукьаа!» («Чтоб *Карж* сел (поселился) в вашем доме!») (с. Гента) (Сефербеков 2004: 73-74).

Представления о *Карже* существовали и в мифологиях других аварцев – андалальцев, каралальцев, тленсерухцев (Алигаджиева, Сефербеков 2013: 49-53). Этот сложный и амбивалентный персонаж мифологии аварцев совмещал в себе черты домового, патрона жилища, семьи, детей и домашнего скота. Некоторые его негативные функции свидетельствуют о трансформации этого образа и превращения его в демона-антагониста детей и скота.

**Домовой.** Мифологический персонаж, которого условно можно отнести к категории домовых, у гидатлинцев называется *Садраахан*, что переводится как «Владыка ночи» (для сравнения: библейского дьявола, сатану, духа тьмы, врага рода человеческого называют «Князь тьмы»). Он невидим для людей, аморфный, хотя иногда появляется в зооморфном облике птицы или кошки (с. Мачада). При описании этого мифологического персонажа, употреблялись следующие эпитеты: «на ощупь что-то жирное» (с. Гента), «тяжелый, как дом» (с. Мачада), «тяжелее свинца и мягче перины» (с. Тидиб).

Где обитает *Садраахан* – неизвестно. Он проникал в дом извне, после полуночи (в мифологиях народов мира полночь и полдень считаются моментами таинственными и критическими) (Зеленин 1991: 418), через дымоходное отверстие (вход из одного мира в другой) (с. Гента), окно или дверной порог (границы миров) – «был слышен шум дверного засова, которым запирают дверь» (с. Глях), «слышали, как он раскрывал створки дверей» (с. Тидиб).

Проникнув в жилище, *Садраахан* наваливался всей своей тяжестью на спящих одиночно на спине пожилых людей, сковывал тело и дыхание, давил и душил их. В с. Мачада считали, что *Садраахан* чаще всего наваливался на женщин, а в с. Гента – на мужчин, и не на всяких, а лишь на хороших.

Говорили, что его визит в дом был доброй приметой последующего достатка и изобилия («баракат») (ср. Гента, Мачада), а человека, на которого он наваливался, ждала в будущем обеспеченная жизнь («бечелъи») (ср. Гента, Тидиб). Данные обстоятельства наводят на мысль о связи домового с благом, изобилием и достатком.

В с. Мачада полагали, что у *Садраахана* одна часть тела состоит из мяса, другая – из рыбы. Если он наваливался на человека той частью тела, что была из мяса – это к добру, а если из рыбы – человек вскоре умрет.

Существовало представление, что, если в тот момент, когда *Садраахан* навалился и душит, человек смог пошевелить какой-нибудь частью своего тела (например, пальцем руки или ноги) или издать крик, то он сползал с него и исчезал (ср. Тидиб, Мачада). Говорили также, что, если в тот момент, когда домового сползал с человека, попросить его о чем-либо, то он исполнял желания (с. Мачада).

Домовой обычно был безмолвен («немота в фольклоре признак принадлежности к миру мертвых») (Серов 1983: 48), но некоторых людей, прежде чем навалиться на них, он спрашивал: «Две щиб?» («Тебе чего?»). Если человек не пугался домового и высказывал ему свои желания (денег, скота, красивую невесту), *Садраахан* исчезал и исполнял их (с. Мачада).

Волшебными атрибутами домового являлись мешок с серебром («Гарсол тарпа») – символ неиссякаемого богатства, а также украшенная серебром шапка («Гарас бокъараб къугъур»), помогавшая ему оставаться невидимым. Говорят, что, прежде чем навалиться на человека, *Садраахан* клал свои волшебные предметы в нишу над дверным проемом, в которой имеется отверстие для дверного засова («нуцил къоно таминаб каратл») (ср. Урада, Тидиб). Бытовало поверье, что, если сумеешь выскользнуть из-под навалившегося домового, схватить мешок с серебром или украшенную серебром шапку и успеешь добежать с ними до порога мечети (граница миров), то эти волшебные предметы достанутся тебе. Но, как говорят, совершить это никому не удалось, так как домового настигал похитителя, отбирал свои волшебные предметы и с размаху бил лапой по задку человека. На этом месте навсегда оставался отпечаток от пятерни домового, и его невозможно было скрыть ничем, даже железной одеждой (с. Мачада) – ткань там постоянно рвалась (с. Урада). И сейчас, если видят на ком-либо порванную одежду, спрашивают: «*Садрааханаль* хатиш къабура?» («*Садраахан* пятерней ударил что-ли?») (ср. Глях, Мачада, Тидиб). В с. Тидиб так вопрошают, когда обнаруживают утром, что за ночь в доме что-то было поломано или разрушено.

*Садраахан* не имел пола, однако, судя по его мужскому имени, наличию среди его волшебных предметов украшенной серебром шапки, в нем угадываются мужские черты.

Несмотря на положительную характеристику домового (его визит – к благу, достатку и изобилию, он наваливается только на хороших людей, исполняет желания, обладает волшебными атрибутами – символами богатства), люди старались избежать контакта с ним. Для того чтобы *Садраахан* не приходил в дом – закрывали дымоход (повсеместно), мужчины в качестве оберега клали под подушку нож, а женщины –

ножницы (с. Мачада). Кроме того, в стенку над дверным проемом и в оконные занавески втыкали иголки (с. Тидиб). Оберегом от домового служила и мусульманская молитва «Къулгъу» (сс. Урада, Тидиб).

Как это видно, в качестве амулетов использовались острые и железные предметы (нож, ножницы, иголки), что, вероятно, восходит к культуре железа, а также вербальные обереги.

Следует указать на некоторую условность причисления *Садраахана* к категории домовых, учитывая, прежде всего то, что локусом его обитания был не дом, в который он приходил извне. Он не обладал выраженной антропоморфной ипостасью, были слабы его патронажные функции.

Вера в домового бытовала в мифологиях и других народов Дагестана (*Seferbekov* 2015: 139-144).

**«Голодный дух».** Как и у других аварцев (*Сефербеков* 2015: 226-229), у гидатлинцев существовала вера в «Голодного духа» – *Бакъараб рухI*. По поверьям, это – дух недавно умершего человека, по которому его близкие родственники во время поминок не раздали в полной мере причитающуюся милостыню «садакъа». Неприкаянный «Голодный дух» являлся во сне своим родным и близким в белом или черном одеянии. В таких случаях его родственники тут же проводили соответствующие обряды. Кроме того в сакральные для мусульман дни (четверг вечером и пятница) раздавали соседям «панкъал» – тонкие чуду с разнообразными (мясной фарш, творог, зелень, тыква) начинками. Каждый раз, завершая прием пищи во время поминок, было принято говорить следующую фразу: «ХIваразул рухIалье швайги!» («Пусть насытятся души усопших!»).

**Ведьма.** Среди демонологических персонажей гидатлицев определенное место занимает образ ведьмы *Хартиле // Харте // Хъарту // Хатие // Хату*. Ее представляли в образе женщины-великанши. По поверьям, она обитала в лесу, в горах, «за тремя горами». Ходит большими шагами, одним шагом может перешагнуть гору. Не переходит реку (граница миров) – «боится воды». Она крадет детей, которые гуляют вечером на улице, и глотает их. Ее появлением пугали непослушных детей вечером: «*Хартиле* егъина!» («*Хъартиле* придет!»). В с. Тлях детей пугали и по иному: «Мегеж халатид хъуна!» («Длиннобородый схватит!»). Формулы запугивания существовали и у других народов Дагестана (*Сефербеков* 2001: 115-116).

Верили в существование ведьм и другие народы Дагестана, например, даргинцы (*Исрапилова, Сефербеков* 2010: 85-88).

**Джинны и шайтан.** Как и остальные мусульмане (*Басилов* 1994: 186), гидатлинцы верили в существование персонажей исламской мифологии – джиннов и шайтана. Джинны делились на добрых, мусульманских и злых, неверовавших в *Аллаха*. В народе не делали особых различий между злыми джиннами и шайтаном. По мнению гидатлинцев, по внешнему облику нечистая сила почти не отличается от человека,

только разрез глаз у них не вдоль, а поперек и зрачки удлинённые и расположены вертикально.

По всеобщему представлению, джинны и шайтаны обитали как в обжитом (в хлеву, на мельнице, на хуторах), так и в необжитом и враждебном человеку пространстве (в лесу, горах, пещерах, ущельях, оврагах). Например, в с. Тидиб считали, что они водятся на окраине селения, в ущелье «Гъосал хитI», в которое сбрасывали бытовой мусор. В с. Мачада верили, что нечистая сила водится в ущелье на краю села, в местности «Гарсо лъарах»; недалеко от их сельского хутора, в местности «Магъано»; на поляне и в ущелье на границе с с. Гента, в местности «Гъеноб».

По общепринятому мнению, наиболее излюбленным местом обитания злых джиннов и шайтана была мельница. Людей запугивали тем, что на мельнице они встретят шайтана, поэтому с ночевкой туда ходили обязательно вдвоём.

Основным назначением злых джиннов и шайтана было всячески вредить человеку. Они заводили путников к краю пропасти, насыпали на человека разные беды, несчастья и болезни.

Существовали меры предосторожности, направленные на то, чтобы избежать контакта с нечистой силой. Например, воду после омовения при намазе нельзя было выливать ночью на улицу. Если все же нужно было это сделать, то несколько раз плевали на то место, куда выливали воду. Так же поступали и в том случае, когда нужно было вечером помочиться на улице. Если люди не придерживались этих правил, джинны и шайтан могли наказать их, наслав болезнь или ударив по лицу, отчего у человека наступал паралич лица. Про таких людей говорили, что «их по щеке ударил шайтан» («шветIаналь хунхиль хат къабун»).

Сохранились былички о контактах человека с нечистой силой. По словам Айшат Алиевой из с. Тидиб, однажды поздно вечером она пошла с сеном в хлев задать корм скоту и обнаружила там женщину, которая сидела перед лампой спиной к входу и расчесывала волосы. Вначале Айшат удивилась присутствию в хлеву незнакомки, но потом испугалась и издала возглас удивления: «Иби! Иби!». Незнакомка обернулась к ней и спросила: «Кинаб иби, иби?» («Где иби, иби?»). Испугавшись, Айшат бросила сено и убежала домой. По ее словам, разрез глаз у этой женщины был не вдоль, а поперек, а зрачки были вертикальные и удлинённые.

Так же, будучи еще маленькой девочкой, в 1960-е гг., Айшат пошла на хутор в нескольких километрах от с. Тидиб, где в местности «БегIел колох» пася у речки принадлежащий ее отцу осел. Подойдя к этой местности, она увидела на противоположной стороне речки женщину, которая лежала на сене спиной к ней. Как только Айшат выдернула из земли кол, к которому был привязан осел, женщина тотчас исчезла. Испугавшись, Айшат тотчас прибежала на хутор. По ее мнению, эта женщина была шайтан.

Следует отметить, что рядом с указанным хутором находится скала, с вершины которой падает небольшой ручей. Падая вниз, вода этого ручья издает шум

работающей мельницы, поэтому эту скалу в народе прозвали «ШветІабазул гьобо» («Мельница шайтанов»).

В народе существует мнение, что отдельные люди общаются с джиннами и шайтанами, а некоторым из них нечистая сила помогает в выполнении домашних и хозяйственных работ. Например, в с. Тидиб считали, что они помогали по ночам убирать урожай пшеницы и косить сено их односельчанину – Магомеду Хайбулаеву. В с. Мачада такое мнение («ШветІабизул рекьел буге чІужо. ШветІабиз кумак гьубуне чІужо» – «Женщина, которая в ладах с шайтанами. Женщина, которой помогали шайтаны») сложилось о жительнице их села Омаразуле Патимат (ум. в начале 2000-х гг.). Говорили, что она общалась с шайтанами и даже присутствовала на их свадьбе, где ее угощали змеиным мясом и мертвечиной. По ее словам, шайтаны одеты в лохмотья, а их женщины носят низко надвинутые на лоб платки, из-за чего не видно лиц. Шайтаны будто бы помогали ей при уборке урожая пшеницы и косьбе сена, а также нести тяжелую поклажу от хутора до села. Они якобы просили Омаразуле Патимат, чтобы та не рассказывала о них людям. Однажды они избили ее до синяков.

Иногда сами шайтаны обращались за помощью к людям. Например, бытует предание, что у шайтанов никак не могла разродиться одна из их женщин. Тогда они обратились за помощью к одной женщине-повитухе. Повитуха помогла женщине-шайтану родить сына. В благодарность за это шайтаны насыпали в подол повитухи горсть серебра. Придя домой, женщина обнаружила в подоле древесные стружки.

Некоторым людям народная молва приписывала одержимость дьяволом. Например, в с. Мачада считали, что в жительницу этого села по имени Иля-ГПайша (ум. в 1996 г.) вселился шайтан. Доказательством этому было ее необычное поведение: она постоянно ругалась с шайтанами, отбивалась от них палкой, плевалась, просила оставить ее в покое, не узнавала ни кого, даже собственного сына. За ее лечение никто не брался.

При описании потустороннего мира джиннов и шайтанов обращает на себя внимание его зеркальность и несуразность: у них разрез глаз не вдоль, а поперек и зрачки вертикальные и удлинённые. Они одеты в лохмотья, их еда – змеиное мясо и мертвечина. Основное время, когда они активны – темное время суток. Основными локусами их обитания являются неосвоенное человеком пространство, а также хлев, мельница и места выброса мусора и нечистот. То, что у них серебро, в нашем мире – древесные стружки. Нередко их застают сидящими или лежащими спиной к человеку, что, исходя из бинарных оппозиций *зад – перед, этот мир – иной мир*, также подчеркивает их потусторонность.

Для того чтобы нечистая сила не могла причинить зла человеку, применялись обереги. Чтобы воспрепятствовать проникновению в жилище шайтана, а также для того, чтобы дети во сне не вздрагивали от испуга («гьинкь»), под подушку девочкам клали ножницы, а мальчикам – нож.

Для того чтобы предотвратить козни нечистой силы, сглаз и при частой болезни ребенка проводили обряд «техьен» («заклинание»). Брали угольки (производное огня – оберег) и, произнося определенные заклинания и мусульманские

молитвы, бросали их в горячую воду. Эту воду затем брызгали по четырем углам жилища и на перекрестке трех дорог (с. Мачада).

Если шли в те места, где, по всеобщему мнению, водились шайтаны, в качестве оберега с собой брали кость черной кошки.

Если вдруг начинал кричать осел, считали, что он увидел шайтана. Как полагают старожилы, сейчас шайтанов нет, потому что они вселились в души людей (с. Тидиб).

Мифологические представления о джиннах и шайтане имелись и у других народов Дагестана, например, у даргинцев (Исрапилова 2013: 69-71).

### **Заключение**

Таким образом, рассмотрение истории образования Гидатлинского союза вольных обществ и его исламизации, а также календарной и семейно-бытовой обрядности, мифологии, фольклора, лексики и фразеологии гидатлинцев показало, что их традиционная духовная культура испытала большое влияние исламской религии. Это влияние ощущается в многочисленности *зияратов* на территории Гидатля, *алимов* и шейхов, обращениях за помощью к *Аллаху*, в отождествлении с ним былых верховных божеств, участии во многих ритуалах мусульманских священнослужителей, проведении обряда «зикр» с раздачей милостыни «садакья». Несмотря на то, что в религиозной системе гидатлинцев сохранились представления о персонажах былого пантеона и пандемониума, значительное место в ней занимают персонажи мусульманской мифологии. Это обстоятельство позволяет нам говорить о синкретизме местной формы «традиционного» или «бытового ислама», отличающегося от его канонического прототипа.

### **БИБЛИОГРАФИЯ**

- Абдинова, А.Г. (2010), *Реликты домонотеистических верований в семейной обрядности народов Дагестана (XIX – начало XX в.)*, Махачкала.
- Абрамян, Л. (1983), *Первобытный праздник и мифология*, Ереван.
- Агларов, М.А. (1988), “Из верований народов Западного Дагестана (божество Цюб)”, *Проблемы мифологии и верований народов Дагестана*, Махачкала: 67–71.
- Аджаматов, Б. (2005), *Святыни Дагестана*, Махачкала.
- Айтберов, Т.М./ Гасанов, М.Р./ Алиев, Б.Г. (1986), “Материалы по хронологии и генеалогии”, *Источниковедение средневекового Дагестана*, Махачкала: 134-169.
- (2012), *Ибрагим-хаджи Урадинский (XVIII в.): Новые страницы биографии*, Махачкала.
- Алигаджиева, З.А. (2012), *Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX – начале XX в.*, Махачкала.
- / Сефербеков, Р.И. (2013), “Об одном мифологическом персонаже аварцев – Каж/Карж”, *Вестник Дагестанского научного центра*, Махачкала, №. 50: 49-53.
- Алиев, Б.Г. (1999), *Союзы сельских общин Дагестана в XVIII – первой половине XIX в.*, Махачкала.

- (2006), *Традиционные институты управления и власти Дагестана. XVIII – первая половина XIX в.*, Махачкала.
- /Умаханов М.-С. К. (2004), *Дагестан в XIV-XV вв. (вопросы исторической географии)*, Махачкала.
- Алиханова, А.А. (1978), “Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги”, *Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане*, Махачкала: 156-161.
- Асиятилов, С.Х. (1967), *Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX – первая половина XX в.)*, Махачкала.
- Атаев, Д.М. (1958), “Христианские древности Аварии”, *Ученые записки Института ИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР*, Махачкала, Т. 4.:161-182.
- (1959), “Дагестан и Кавказская Албания”, *Тезисы докладов научной сессии Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы Даг. филиала АН СССР, посвященной археологии Дагестана*, Махачкала: 40-41.
- Атаев, М.М. (1995), *Авария в X-XV вв.*, Махачкала.
- Бартольд, В.В. (1965), *Сочинения*, Т. III, М.: Наука.
- Басилов, В.Н. (1994), “Мусульманская мифология”, *Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд.*, Гл. ред. С.А.Токарев, Т. 2, М.: 183-187.
- Бейлис, В. М. (1963), “Из истории Дагестана VI-XI вв. (Сарир)”, *Исторические записки*, Т. 73: 249—266.
- Булатов, А.О. (1990), *Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в.*, Махачкала.
- (2004), *Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX – XX в. – Пуцуино*.
- Вовк, О.В. (2006), *Энциклопедия знаков и символов*, М.: Вече.
- Гаджиев, Г.А. (1991), *Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана*, М.: Наука.
- Гидатлинские адаты / Подгот. к печати Х.М. Хашаев и М.С. Саидов. – Махачкала: Институт истории, языка и литературы им. Г. Цадасы Дагестанского филиала АН СССР, 1957.
- Гильденштедт, И.А. (2002), *Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг.*, ред. Ю.Ю. Карпов, СПб.
- Зеленин, Д.К. (1991), *Восточнославянская этнография*, Пер. с нем. К.Д. Цивиной, М.: Наука.
- Иванов, В. (1977), “К семиотической теории карнавала как инверсии двоичных противопоставлений”, *Труды по знаковым системам*, Тарту, Вып. 8: 45–65.
- Исрапилова, З.А. (2013), “Представления даргинцев о некоторых персонажах мусульманской мифологии: джинны и шайтан”, *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики*, Тамбов, № 2. Ч. 1: 69-71.
- / Сефербеков, Р.И. (2010), “Образ ведьмы в мифологических представлениях даргинцев”, *Культурная жизнь Юга России*, Краснодар, № 2: 85-88.
- Османов, А.И. (Отв. ред.) (2004), *История Дагестана с древнейших времен до наших дней*, Т. 1, М.: Наука.
- Казанбиев, М.А. (1970), *Создание и укрепление национальной государственности народов Дагестана*, Махачкала.

- Козубский, Е.И. (1902), *Дагестанский сборник. С этнографической картой Дагестанской области, составленной Е.И. Кондратенко. В 2-х вып. – Темир-Хан-Шура: «Русская типография В.М. Сорокина», Вып. 1. XXIX с. Отд. II.*
- Купер, Дж. (1995), *Энциклопедия символов*, М.
- Муниципалитеты Дагестана: Шамильский район (Электронный ресурс) // Портал «Дагестан»; <http://dagmo.ru/shamilskiy-rayon> (дата обращения: 03.11.2015).
- Мусаева, М.К. (2006), *Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей*, Махачкала.
- (2007), “Этнография детства народов Дагестана (Традиции народов Равнинного и Южного Дагестана)”, Махачкала.
- Окладникова, Е.А. (1984), “Шаманские петроглифы Сибири”, *Этнография народов Сибири*, Новосибирск: 131-135.
- Омаров, И.И./ Сефербеков, Р.И. (1996), *Аул Купна: Историко-этнографические очерки. XIX – XX вв.*, Махачкала.
- Пиотровский, М.Б. (1994), “Ильяс”, *Мифы народов мира: Энциклопедия*, В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев, Т. 1, М.
- (1994), “Хадир”, *Мифы народов мира: Энциклопедия*, В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев, Т. 2, М.
- Районированный Дагестан (Административно-хозяйственное деление ДССР по новому районированию 1929 г.). – Махачкала, 1930.
- Серов, С.Я. (1983), “Календарный праздник и его место в европейской народной культуре”, *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев*, М.: Наука: 39-55.
- Сефербеков, Р.И. (2001), “Бранные выражения и формулы запугивания как источник по реконструкции мифологических персонажей народов Дагестана”, *Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов*, СПб.: 115-116.
- (2004), “К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев”, *Вестник Дагестанского научного центра*, Махачкала, № 17: 69-76.
- (2006), “Мифологический образ радуги в верованиях народов Дагестана”, *Вестник Дагестанского научного центра*, Махачкала, № 25: 71-76.
- (2009), “Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев”, *Этнографическое обозрение*, № 4: 51-67.
- (2009), *Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации)*, Махачкала.
- (2014), “Мифологический образ «домовой змеи» в верованиях аварцев”, *Вестник Дагестанского государственного университета*, № 4, Махачкала: 145-150.
- (2015), “Мифологический образ «Голодного духа» *Бакъараб рухI* в верованиях аварцев”, *Международная научно-практическая конференция, посвященная В.П. Дзагуровой: Сборник трудов*, Махачкала, Вып. XIII: 226-229.
- / Алигаджиева, З.А. (2007), “Мифологические персонажи пантеона и пандемониума аварцев”, *VII Конгресс этнографов и антропологов России: доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г.*, Саранск.



- /Алиев, М.О. (2009), “Фигурные обрядовые хлеба народов Дагестана”, *Лавровский сборник: Материалы XXXIII среднеазиатско-кавказских чтений 2008-2009 гг.: К 100-летию Л.И. Лаврова: Этнология, история, археология, культурология*, СПб.: 242-244.
- Смирнов, А.М. (2004), “Изображения посохов на антропоморфных изваяниях эпохи энеолита в Северном Причерноморье и Средиземноморье: Аналогии, интерпретации”, *Памятники археологии и древнего искусства Евразии: Сборник статей памяти В.В. Волкова*, М.: 65-92.
- Токарев, С.А. (1994), “Двуполые существа”, *Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А.Токарев*, Т. 1, М.: 358-359.
- Топоров, В.Н. (1994), “Осел”, *Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А.Токарев*. М.: *Российская энциклопедия*, Т. 2: 264-265.
- Халидова, М.Р. (1984), “Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана”, *Мифология народов Дагестана*, Махачкала: 99-118.
- (1991), “Демонологические рассказы”, *Традиционный фольклор народов Дагестана*, М.: Наука: 267-279.
- Халилов, Х.М. (1984), “Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев”, *Мифология народов Дагестана*, Махачкала: 63-81.
- Хапизов, Ш.М. (2015), “Ругуджинская надпись (о распространении христианства и ислама в Аварии)”, *Вестник Дагестанского научного центра*, Махачкала, № 56: 36-45.
- (2017), “К вопросу об исламизации Сарира и личности Абуमुслима ал-Хунзахи”, *Вестник Дагестанского научного центра*, № 64, Махачкала: 22-31.
- / Шехмагомедов, М.Г. (2015), “К вопросу об исламизации центра горной Аварии в XV в., на примере биографии хаджи Удурата из Гидатля”, *Кавказоведческие разыскания*, Тбилиси, Вып. VII: 266-270.
- (2016), “Кладбище поселения Чолода как источник по истории и антропониимии Горной Аварии”, *SAUCASO-CASPICA: Труды Института автохтонных народов Кавказско-Каспийского региона*, Под ред. Г. Асатряна, Ереван: Российско-Армянский (Славянский) университет, Вып. 1: 113-124.
- (2017), “Суфийский орден Халватийа в горной Аварии: новые страницы истории суфизма в средневековом Дагестане (XVI–XVII вв.)”, *Исламоведение*, Т. 8. № 1: 70-81.
- Хрисанф, (1958), “Сведения об Аварском ханстве. 1828 г.”, *История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв: архивные материалы*, Под ред. М.О. Косвена, Х.-М. Хашаева, М.: 265-275.
- Чурсин, Г.Ф. (1995), *Авары: Этнографический очерк. 1928 г.*, Науч. ред. Р.И. Сефербеков, Махачкала.
- Шехмагомедов, М.Г./ Абдулмажидов, Р.С./ Хапизов, Ш.М. (2017), “Эпиграфические памятники из селения Глярата как источник по истории распространения ислама в Нагорном Дагестане”, *Вестник Дагестанского научного центра*, № 64, Махачкала: 32-35.
- Шихсаидов, А.Р. (1957), “О проникновении христианства и ислама в Дагестан”, *Ученые записки Института ИЯЛ Даг. филиала АН СССР*, Т. 3, Махачкала: 54-76.
- (1969), *Ислам в средневековом Дагестане (VII-XV вв.)*, Махачкала.

- Щепанская, Т.Б. (1996), “Власть пришельца: Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX-начало XX в.)”, *Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции*, СПб.: 72 – 101.
- Seferbekov, R.I. (2009), “Sceptre of Masker (On Some Folk in Dagestan)”, *Iran and Caucasus*, Vol. 13, Leiden-Boston: 111-116.
- (2012), “Patron Deities of the Hunt and Wild Animals in Dagestan”, *Iran and the Caucasus*, Vol.16, Leiden-Boston: 301-307.
- (2014), “Herbaceous Characters in the Popular Beliefs of the Peoples of Dagestan”, *Iran and the Caucasus*, Vol. 18/1, Leiden-Boston: 47-50.
- (2015), “The House-Spirit (*Domovoj*) in Dagestan”, *Iran and the Caucasus*, Vol.19, Leiden-Boston: 139-144.