

**ДАГЕСТАНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РАН  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ**

*На правах рукописи*

**Акиева Петимат Хасолтовна**

**АРХЕТИПИЧЕСКОЕ В ЭТНОКУЛЬТУРЕ ИНГУШЕЙ  
(на материале мифологии, нартского эпоса  
и обрядов жизненного цикла)**

Специальность 07.00.07  
– Этнография, этнология и антропология

**Диссертация**  
на соискание ученой степени доктора исторических наук

*Научный консультант:*  
доктор исторических наук  
профессор М.А. Агларов

**Махачкала  
2016**

## Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Архетипические основы ингушских мифологических представлений.....	23
1.1. Концептуальная модель картины мироустройства.....	24
1.2. Пространственная картина мира.....	28
1.3. Космогонические представления о времени.....	35
1.4. Архетипические образы в фольклоре и нартском эпосе ингушей.....	50
1.4.1. Первообраз – Птица.....	51
1.4.2. Первообраз – Рыба.....	66
1.4.3. Первообраз – Великаны.....	74
1.5. Нарты-великаны.....	90
1.6. Творение человека и его субстанциональная сущность.....	105
1.7. Бинарная система представлений.....	119
1.8. Архетипы цветовидения ингушей.....	126
Глава 2. Универсалии языческих представлений.....	131
2.1. Архетип женского божества – Матери.....	136
2.2. Архетип Предок – Ерда – скала.....	171
2.3. Архетип Оплодотворитель / Производитель – Гал – бог неба, времени и солнечного огня.....	178
2.4. Архетип Мудрец – Тха – демиург, законодатель.....	184
2.5. Архетип Судьба – Дяла – всевышний, бог времени и пространства.....	201
2.6. Архетип Защитник – Села – громовержец.....	210
2.7. Архетип Смерти – Элда – владыка царства мертвых.....	220
2.8. Солнце, Луна, Звезды (астральные божества).....	231
Глава 3. Архетипическое сквозь призму обрядов жизненного цикла ингушей.....	246
3.1. Рождение.....	247
3.1.1. Охранительные действия в процессе беременности и после рождения ребенка.....	249
3.1.2. Роды и магические действия по принятию родов.....	265
3.1.3. Социализация матери и новорожденного.....	271

3.2. Свадебный обрядовый комплекс .....	282
3.2.1. Смотрины .....	283
3.2.2. Сватовство .....	285
3.2.3. Свадьба.....	296
а) Обряд шуточного сватовства .....	308
б) Обряд «Вождение невесты вокруг очага» .....	312
в) Символика приобщения невесты к дому жениха.....	317
г) Обряд «Вывод невесты к роднику».....	331
3.2.4. Умыкание в ингушской среде .....	335
3.3. Погребальный обрядовый комплекс .....	341
3.3.1. Обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умершего .....	351
3.3.2. Обряды, выполняемые с момента выноса покойника до момента возвращения с похорон .....	359
3.3.3. Обряды, соблюдаемые после похорон до годовщины смерти.....	361
Заключение .....	369
Библиография.....	382
Приложение .....	425

## **Введение**

### **Актуальность темы диссертационного исследования.**

Современное социокультурное пространство характеризуется наличием тенденций интеграции и универсализма, проявляющихся во всех сферах общественной жизни. В культурном аспекте они приводят к нивелированию локального этнокультурного своеобразия, которое с каждым годом становится все более выраженным. Смещение специфики традиционной культуры этноса в сферу культурного универсализма «происходит параллельно с процессом изменения картины мира, с утратой ее адаптивных свойств».<sup>1</sup> Обратной стороной процесса все чаще становится обращение к традиционным культурам, как хранилищам ценностно-смысловых структур, которые определяют самобытность и аутентичность того или иного этноса. Двусторонние процессы универсализации и диверсификации культур придают особую актуальность исследованию архетипических основ традиционной культуры.

Актуализирует заявленную проблему и фактор многонациональности населения Российской Федерации, где одним из ведущих направлений государственной политики является поиск эффективных путей равноправного сосуществования и развития этнических культур. В условиях поликультурности российского общества необходимо «правильное отношение к другому, что требует понимания иных культурных моделей».<sup>2</sup> Определение архетипических основ этнокультуры ингушей позволит обозначить возможности позитивного культурного взаимодействия на уровне российского и северокавказского пространства. Кроме того, исследование архетипического в этнокультуре ингушей дополнит существующие научные выводы об основе «родового единства человечества в архаике..., наработанные в области решения проблемы основания диалога культур в современном мире».<sup>3</sup> Таким образом, настоящая работа по выявлению и исследованию архетипических основ этнической культуры представляется актуальной в контексте возможности более эффективного взаимопонимания, а также использования их как базиса межкультурной коммуникации и диалога.

Принципиально важным автор диссертационного исследования считает прикосновение к истокам ингушской традиционной культуры, включение духовного

---

<sup>1</sup> Арутюнов С.А. Адаптивное значение культурного полиморфизма // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 42.

<sup>2</sup> Тимощук А.С. Традиционная культура: сущность и существование // Автореф. дисс. канд. филос. н. Нижний Новгород. 2007 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/traditsionnaya-kultura> (Дата обращения 12.07.2016)

<sup>3</sup> Пятков Н.А. Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и мифомышлению как онтологическая проблема // Автореф. дисс. канд. филос. н. Екатеринбург, 2011.

наследия ингушей в контекст современной культуры человечества. Прояснение специфики духовной составляющей этнокультуры ингушей позволит подойти к анализу особенностей, идеалов, мотиваций и поведенческих стратегий этого народа.

Необходимость такого исследования продиктована также социально-культурной трансмиссией архетипического, с помощью которой этнос «передает себя по наследству» своим новым членам, прежде всего детям.<sup>4</sup> Этот воспитательный потенциал традиционной культуры этноса позволяет увековечить свою самобытность в последующих поколениях, что важно в контексте сохранения культурного многообразия многонациональной России. Вторая сторона процесса трансляции культурных универсалий, диктующих определенные идеалы, нормы, ценностные ориентиры, модели поведения, традиции и обычаи и т.д. связана с этнической социализацией. «Архетипы постепенно преобразуются в „культурный канон“, установленный данной конкретной общиной, и таким образом индивидуум адаптируется к нормальной жизни».<sup>5</sup>

Актуален и сам процесс перерастания архетипических универсалий в культурные, морально-нравственные каноны, являющиеся как базисом устойчивости любого этноса, так и определяющие его самобытность. Интерес к их содержанию и социальной значимости усиливается в период общественных катаклизмов, когда общество, пытаясь защититься и найти опору, обращается к своему культурному наследию. «И тогда вдруг обнаруживается, что некоторые архаичные формы культуры по-прежнему играют в жизни современного человека значительную роль, обеспечивают совместно с другими аспектами жизнедеятельности выживание, самосохранение и развитие этноса».<sup>6</sup> Эти социокультурные универсалии одновременно были и образом мира и ценностно-смысловыми установками, позволившими ингушскому народу пройти через исторические события, потенциально угрожающие существованию самого этноса, без них и сегодня невозможно функционирование ингушской культуры и общества в целом.

Архетипы (греч. *archetypos* – древний, начальный вид, образ, облик)<sup>7</sup> – это «базисные концепты культуры, формирующие константные модели духовной жизни общества».<sup>8</sup> Являясь концентрацией первичных форм знаний, они порождали творческую активность человека. В наиболее целостном виде символическое мировосприятие,

---

<sup>4</sup> Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R. Cross-cultural psychology Research and applications. Cambridge, 1992. P. 17.

<sup>5</sup> Нойман Э. Леонардо да Винчи и архетип матери // Психоанализ и искусство. К.Г. Юнг, Э. Нойман. М., 1998. С. 104.

<sup>6</sup> Триль Ю.Н. Ритуал в традиционной культуре // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. № 61. 2008. С. 264 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/ritual-v-traditsionnoy-kulture> (Дата обращения 30.01.2013).

<sup>7</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1997. С. 29.

<sup>8</sup> Глеуж А.Д. Этнокультурные архетипы адыгского народа: опыт философско-культурологического осмысления // Автореф. дисс. докт. филос. наук. Краснодар, 2007. С. 15.

объединяющее мир коллективного (космического) и индивидуального духовного существования, представлено в «мифологическом, архаическом, религиозно-мистическом пластах человеческой культуры, получивших название “коллективного бессознательного” (или “коллективных представлений”)).<sup>9</sup> Исследуя данные феномены духовной жизни с позиции этнографии, антропологии, этнологии, истории культуры, социологии и других наук был сформулирован вывод о том, что «архетипические, мифологические, мистические характеристики коллективного мышления не связаны только с онтологией первобытных, примитивных сообществ; они неуничтожимы и присущи в той или иной степени, в той или иной форме и современным сообществам, природе человеческого сознания в целом».<sup>10</sup> «Для обществ архаического типа характерно нерасчлененное, синкретическое состояние духовной культуры. Фольклорные формы, в том числе и те, которым была свойственна эстетическая функция в ее архаических разновидностях... были теснейшим образом переплетены с разнохарактерными комплексами, в ходе исторического развития породившими самые различные ветви духовной культуры – обряды, верования, религию, мифы, исторические представления, науку, песни, нарративные жанры и т.д.».<sup>11</sup>

Архетипы, обладая глубокой смысловой наполненностью, выступают универсалиями «...единого общечеловеческого мифологического алгоритма мироупорядочения»,<sup>12</sup> они «отражают смысл культуры в целом, ее генезис».<sup>13</sup> Архетипы тождественны культурным первообразам, «представлениям-символам о человеке, его месте в мире и обществе; это нормативно-ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей, “проросшие” через многовековые пласты истории и культурных трансформаций и сохранившие свое значение и смысл в нормативно—ценностном пространстве современной культуры».<sup>14</sup> Таким образом, архетипическое в этнокультуре представляет собой константы национальной духовности, которые раскрывают и определяют ключевые свойства этноса.

---

<sup>9</sup> Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). СПб., 1999. С. 347.

<sup>10</sup> Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. (Синергетика и теория социальной самоорганизации). СПб., 1999. С. 347–348.

<sup>11</sup> Чистов К.В. Фольклор и культура этноса // Советская этнография. 1979. №4. С. 4.

<sup>12</sup> Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной самоорганизации. СПб., 1999.

<sup>13</sup> Методы исследования этнического сознания (на примере этносов, проживающих в различных географических условиях). Учебно-методическое пособие. Составители: А.Е. Меняшев, С.Ю. Панкова. Южно-Сахалинск, 2012. С. 141.

<sup>14</sup> Моница Н.П. Понятие «культурный архетип» в современной культурологии // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях: материалы международной научно-практической конференции 5-6 марта 2010 года / Ред. Б. А. Дорошина. Пенза-Ереван-Прага. 2010. С. 37

Исследовательская категория архетипическое, таким образом, в диссертации рассматривается как совокупность базисных концептов, смысловых кодов этнокультуры ингушей, которые нашли свое выражение в мифах, устном народном творчестве, обрядово-ритуальной практике, нравственных устоях и жизненных порядках. Указанная совокупность символических образований, детерминирующих специфику ингушской этнокультуры, определяет научное поле нашего исследования.

Интересы автора направлены на исследование сущностного базисного уровня этнокультуры. Содержание номинации этнокультура в контексте диссертационного исследования включает в себя социально-культурный опыт, позволяющий этносу приспосабливаться к исторически меняющимся условиям бытия, «который кристаллизуется в виде совокупных материальных и духовных ценностей, норм и стереотипов поведения, отражающих внутренние и внешние взаимодействия этноса...».<sup>15</sup> При характеристике традиционной культуры<sup>16</sup> используются данные по свадебным, родильным, погребальным обрядам, главная составляющая которых, выраженная в сплетении регламентированных действий, символов, вербальных и невербальных формул, содержит ключи к пониманию культуры в целом как системы.

**Объектом** исследования является комплекс духовного (мифологические, фольклорные, религиозные представления, верования, обряды жизненного цикла) в этнокультуре ингушей, являющийся источником и хранилищем коллективных смыслов, ценностей и норм.

**Предмет исследования** составляет функционирование (роль) целостной сферы архетипического – архаических смысловых кодов, сущностных концептов этнокультуры ингушей, транслируемых из поколения в поколение.

**Цель работы** заключается в выявлении архетипического на основе изучения мифологии, нартского эпоса, языческих представлений, культово-обрядовой практики, обоснование его роли и параметров существования в этнокультуре ингушей.

Данная цель предопределила следующие **задачи исследования**:

— рассмотреть и систематизировать накопленный этнографической наукой материал о духовной культуре ингушей в контексте поиска оснований архетипического;

— выделить содержание архетипического базиса в мифологии, нартском эпосе, языческих верованиях, в формах обрядовой практики (календарных праздниках, обрядах

---

<sup>15</sup> Узлов Ю.А. Этнокультура и ее трансформация в современном мире // Теория и практика общественного развития. 2009. № 1.

<sup>16</sup> Понятие традиционная культура разработано в отечественной науке Ю.В. Бромлеем //Бромлей Ю.В. Этнос и этнография /АН СССР. ИЭ. – М.: Наука, 1973; Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983

родильного, свадебного и похоронно-поминального циклов) и в нравственно-этическом комплексе ингушей;

— провести систематизацию архетипических оснований этнокультуры ингушей;

— определить функциональность и место архетипического в этнокультуре ингушей;

— раскрыть специфику аксиологической модальности и смысловые доминанты архетипических универсалий;

— выявить семантику архетипического в мифо-религиозных представлениях, пространственно-временных и цветовых категориях, сакральных образах, обрядах жизненного цикла;

— проанализировать корреляции архетипического в процессе исторического развития ингушского этноса и их воплощение в социальной практике и нравственных устоях.

**Методологические основания исследования** обусловлены спецификой объекта и предмета исследования, проводившегося с учетом фундаментальных положений, разработанных отечественной этнологической наукой по проблематике архетипического в этнокультуре и материала историков, этнографов, языковедов и культурологов по проблеме духовной культуры ингушей.

В качестве методологической основы исследования выступают принципы познания общественных явлений: историзм как составляющая современной теории социального познания, системность, комплексность, принцип целостности и единства исторического и логического и др. В связи с закрытостью для метода наблюдения архетипического под многоуровневыми наслоениями традиционной культуры ингушей, в настоящей работе использовались методы интерпретации и типизации. Наряду с указанными методами, специфика исследовательской проблемы обусловила использование аналитического, агрегативного методов,<sup>17</sup> а также метода полевых этнографических исследований.

Для выявления архетипического в обрядах жизненного цикла методологически большое значение имела теория «обрядов перехода»,<sup>18</sup> в которой акценты ставятся на механизмах преодоления критических рубежей человеком с помощью «правильных» форм ритуальной коммуникации, имеющих символический характер.

**Научная новизна** работы заключается в функционалистском прочтении этнографии ингушей, что является тенденцией современной исторической науки. Главная задача состояла в анализе религиозно-мировоззренческих представлений, обрядово-ритуальной

---

<sup>17</sup> Анализ разрозненных фактов из различных типов источников.

<sup>18</sup> См.: Байбурин Б.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993; Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Восточная литература РАН, 1999.



практики и ценностно-нравственных ориентаций, подчиненном определению начальных смыслов или архетипических кодов. В диссертационной работе этнокультура ингушей анализируются с позиции выявления исторически сложившихся первичных «смысловых кодов»,<sup>19</sup> фундаментальных архетипических универсалий, заложенных в сознании народа и возникающих под влиянием мифологии, культов, обрядов, представлений и нравственных устоев, задающих типизированный шаблон этнических ценностей и социального взаимодействия.

Проблема архетипического в этнокультуре ингушей до сих пор не являлась предметом специального изучения и освещалась различными авторами лишь постольку, поскольку это было необходимо для решения основной задачи того или иного исследования. Несмотря на имеющиеся исследования, посвященные этнографии ингушей, такие вопросы, как архитектоника ингушских мифологических представлений, символика, функции и атрибутика структурных, «правильных» переходов человека из одного статуса в другой, формы ритуальной коммуникации, а также архетипические коды духовного и социального в пространстве этнокультуры ингушей, до настоящего времени не становились предметом специального и комплексного изучения в отечественном кавказоведении. Научная новизна диссертации определяется тем, что в настоящее время отсутствуют работы, содержащие объективно-полную характеристику этнокультуры ингушей, с точки зрения заложенных в ней фундаментальных архетипических смыслов.

Проведенный в исследовании анализ был подчинен задачам семантической реконструкции ингушской архаики в мифо-религиозных представлениях, обрядах жизненного цикла, нравственных канонах в целом и прояснению некоторых общих механизмов организации языка, культуры. Кроме мифологии и языка, больше всего архаики, которая к тому же приобретает символическое значение, обнаруживается в обрядовой сфере. «Духовная культура – это практическое проявление коллективной идеологии этнической общности, система форм ее сознания и самосознания. Именно поэтому своеобразие этнических процессов в области духовной культуры определяется, помимо иных факторов, теснейшей связью большинства форм духовной культуры (прежде всего фольклора) с языком».<sup>20</sup> Наличие постоянных моделей, передающихся из поколения в поколение, являющихся мотивационно-сюжетным базисом этнокультуры ингушей позволяет формировать устойчивые структуры национального самосознания, что расширяет горизонты для дальнейших исследований.

---

<sup>19</sup> Термин, используемый в работе В.В. Васильковой / Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб., 1999.

<sup>20</sup> Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986. С. 24.

Данная работа является первым комплексным исследованием, в котором акцентируется внимание на выявление роли архетипического, процессе его эволюционирования в культурные, морально-нравственные каноны и проявления в фольклоре, верованиях, обычаях жизненного цикла, запретах, поверьях, устойчивых языковых выражениях и т.д.

**Теоретическая значимость исследования** состоит во введении в научную разработку глубинных характеристик, архетипического своеобразия этнокультуры ингушей. Данные и выводы диссертации способствуют не только верному пониманию морально-нравственных канонов и ценностей этнической культуры ингушей, но и дальнейшему теоретическому осмыслению универсальных архетипических концептов.

Материалы, положения и выводы диссертации представляются важными с точки зрения имеющегося в них научно-практического и образовательного потенциала. Они могут способствовать правильному прочтению социального действия, пониманию этнического менталитета ингушей, что немаловажно в решении современных проблем межэтнического взаимодействия и взаимопонимания. Теоретическая значимость работы заключается в возможности использовать ее положения и выводы при исследовании поведенческих практик, в поиске средств общественной консолидации.

**Практическая значимость диссертационного исследования** заключается в том, что полученные результаты можно использовать при разработке государственной национальной политики, региональных программ идеологической и духовно-нравственной направленности, образовательной деятельности, при подготовке лекций, семинаров и спецкурсов. Собранный и систематизированный в диссертации фонд разнообразных источников, а также введенный в научный оборот полевой материал может быть использован для сравнительных исследований по этнографии, этнологии, культурологии, нартоведению, кавказоведению, для специалистов, занимающихся вопросами конкретного и сравнительного религиоведения в локальном, региональном и кросс-культурном масштабе.

**Основные положения, выносимые на защиту:**

1. Архетипическое в этнокультуре ингушей проявляется на мифологическом, эпическом и религиозно-бытовом уровнях.
2. В основе архетипического в этнокультуре ингушей лежат космогонические представления, первообразы благодатного времени – Рыба и Птица, сюжетообразующие мотивы которых находят множественное семантическое и ритуальное проявление.
3. Концептуальное пространство и время в традиционной культуре ингушей иллюстрирует четкую организованность и определенность качественных характеристик.

Оно наделялось культурными границами, обладало смысловым и структурным наполнением. Категоризация пространства имеет четкую антропометрическую ориентацию по сторонам света, аксиологическое и семантическое вертикальное и горизонтальное членение.

4. Многомерность пространства выступала в виде символических числовых констант в континуальном и мерном времени, обладающем аксиологическим маркированием. Архаика представлений о магической семерке, отразившаяся в семеричной многомерности Вселенной, семеричном временном упорядочивании мира и его цикличности; в семеричности божества первого поколения Ерда / Арда (скала, место выхода/рождения божеств) и второго – бога времени и пространства Дяла (судьба), в наличии семи богинь матерей, в благопожеланиях и проклятиях, в качестве сакрального отрезка времени в обрядах жизненного цикла, в продолжительности существования рода и т.д.

5. Субстанциональная сущность человека продуцируется материальной оболочкой – кровью и божественной – душой, каждая из которых характеризуется архетипическими свойствами. Понимание сущности человека преломлялось через призму мифо-религиозных аксиологических представлений

6. Основной жестко регламентированной системы функционирования ингушского общества, скреплявшей этнос и служившей источником выживания, противостояния внешним угрозам, явились вариации архетипической оппозиции «свой – чужой». Регламентированность была обусловлена принципом долженствования, которое гарантировало дальнейшее существование коллектива, а также человека в этом и потустороннем мире.

7. Проводимые ингушами охранительные и магические действия в обрядах жизненного цикла (родильном, свадебном, похоронном) являлись проекцией устойчивых архетипических мировоззренческих установок. Матрица архетипического мышления, ритуально выразилась в механизмах перехода: рождение – жизнь /свадьба – смерть, в которой каждый виток движения по спирали – петли времени – замыкался в самом себе. Определение символического значения каждого действия, предмета и слова в обрядовой практике ингушей иллюстрирует наличие пространственно-временных параметров; гендерных и цветовых противопоставлений; амбивалентность стихий огня и воды; осторожной магии, основанной на почитании тотемных животных и священных предметов; сакрализации прошлого, вылившегося в культ предков, в ритуал вождения невесты вокруг очага; благодатной сущности ветра / воздуха / семени проявившейся в обряде смотрин, ритуале вывода невесты к роднику и т.д.

8. Архетипическое в этнокультуре ингушей проявляется в этико-эстетических и морально-нравственных ценностях, образцах коллективного и индивидуального социально-правового поведения.

9. Глубина ретроспекции архетипического в этнокультуре ингушей иллюстрирует тесную связь с древнейшими очагами религиозно-мифологических представлений цивилизациями Древнего Востока.

#### **Апробация результатов исследования.**

Основные результаты, полученные при исследовании данной темы, были изложены в докладах на международных, российских и региональных научных конференциях: 2012 – 2016 гг.:

Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения. Этнология, история, археология, культурология. (МАЭ РАН, Санкт-Петербург, май 2012, 2013, 2014, 2015, 2016 г.); «Нартоведение на рубеже XX–XXI вв.: современные парадигмы и интерпретации» (СОИГСИ им. В.И. Абаева. Владикавказ, октябрь 2013); Четвертые Ахриевские чтения (ГБУ «ИнгНИИ», Магас, май, 2014); «Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия» (Министерство культуры РФ, РНИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева, Геленджик, апрель 2015); «Актуальные проблемы кавказоведения в XXI веке» (ГБУ «ИнгНИИ», Магас, ноябрь, 2015); «Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения» (ГБУ «ИнгНИИ», Магас, январь, 2016); Всероссийские историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора Магомедова Расула Магомедовича (ИИАЭ ДНЦ РАН, апрель 2016); III Иналиповские чтения (Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа и Академия наук Абхазии, октябрь 2016); «Ингушетия в контексте научных проблем и перспектив изучения Кавказа (к 90-летию Ингушского научно-исследовательского института» (ГБУ «ИнгНИИ», Магас, ноябрь, 2016).

По теме диссертации опубликовано 15 статей в журналах, входящих в Перечень рецензируемых изданий по списку ВАК, 30 статей по материалам различных конференций, научных чтений и форумов, также 2 монографии.

Работа обсуждена и одобрена на заседании Отдела этнографии ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН.

**Структура и объем работы.** Работа состоит из введения, трех глав, заключения, библиографии и списка информантов.

В первой главе выявляются архетипические основы в мифологических представлениях ингушей, прослеживается их присутствие и семантическое развертывание в эпическом творчестве, в архитектонике цвета и системе бинарных представлений.

Вторую главу составляют универсалии языческих представлений, в которой проводится анализ дальнейшей эволюции архетипического в сакральных божественных образах, посредством определения их семантической наполненности, функциональной и социальной значимости, а также положения в божественной иерархии. В третьей главе архетипическое рассматривается сквозь призму обрядов жизненного цикла.

### **Степень разработанности проблемы**

Методологическую базу анализа этнокультуры ингушей на предмет осмысления архетипического составили работы Э. Кассирера, Э. Дюркгейма и К.Г. Юнга. Э. Кассирер определял реальность как систему, построенную на определенных культурологических принципах – символах.<sup>21</sup> В исследованиях К.Г. Юнга ставится проблема архетипов как праформ человеческого мышления. Это коллективные универсальные «паттерны»<sup>22</sup>, «бессознательно воспроизводимые и обретающие содержание в сновидениях, фантазиях, мифах, ритуалах, а также в художественном творчестве».<sup>23</sup> Архетипические образы присутствуют в человеке подобно инстинктам. Проекцию этих архетипических образов, которые создает и воспринимает человек, можно обнаружить в различных символических системах – в культуре, искусстве, архитектуре и др. «...Есть много символов, которые не единичны, а коллективны в своей природе и происхождении; они являются общественным представлением, проистекающим из первобытных мечтаний и созидательных фантазий».<sup>24</sup> Вслед за К.Г. Юнгом теория архетипов излагалась в трудах его последователей: Э. Ноймана,<sup>25</sup> Дж. Кэмпбелла,<sup>26</sup> Дж. Фрезера,<sup>27</sup> М. Элиаде,<sup>28</sup> В. Франкла,<sup>29</sup> В. Стюарта,<sup>30</sup> Дж. Хендерсона,<sup>31</sup> А. Голана<sup>32</sup> и др. Среди отечественных исследователей проблематики архетипического в культуре следует назвать Е.М. Мелетинского,<sup>33</sup> В.Л. Топоркова,<sup>34</sup> Я.В. Чеснова,<sup>35</sup> Е.М. Щепановскую,<sup>36</sup> И.И. Маремшаову<sup>37</sup> и др.

<sup>21</sup> Cassirer E. The Myth of State. New Haven: Vail. Univ. Press. 1946. XII. 303 p.; Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris: Paris. CNRS Éditions, 2008. 639 p.

<sup>22</sup> Паттерн (от англ. «pattern») – шаблон, образец, модель мышления.

<sup>23</sup> Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. М.: Совершенство, 1997. С. 58.

<sup>24</sup> Человек и его символы / Под ред. К.Г. Юнга Пер. с англ. М., 1997. С. 55.

<sup>25</sup> Юнг К.Г., Нойман Э. Психоанализ и искусство. М., 1998.

<sup>26</sup> Кэмпбелл Дж. Изменяющая облик // Психология религиозности и мистицизма / сост. К.В. Сельченко. Мн.-М., 2001.

<sup>27</sup> Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1998.

<sup>28</sup> Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. М., 2005; Он же: Мифы современного мира // Психология религиозности и мистицизма / сост. К.В. Сельченко. Мн.-М., 2001.

<sup>29</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

<sup>30</sup> Стюарт В. Работа с образами и символами в психологическом консультировании / пер. с англ. Н.А. Хмелик. М., 2003.

<sup>31</sup> Хендерсон Дж. Древние мифы и современный человек // Человек и его символы / под ред. К.Г. Юнга. Пер. с англ. М., 1997.

<sup>32</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1993.

<sup>33</sup> Мелетинский Е.М. Структурно-типологическое изучение сказки // Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.

В диссертации использовался ценный материал, посвященный выявлению основополагающей роли мифологии в возникновении и развитии фольклора разных народов как первого источника общечеловеческих ценностей, выработанного человеческим разумом,<sup>38</sup> как центрального явления культурной истории человечества, господствовавшего «над его духовной жизнью в течение десятков тысяч лет».<sup>39</sup> Продолжением сравнительной методологии изучения мифологии со смещенным аспектом исследования в область этнографии, религии и фольклористики явились работы А.А. Потебня,<sup>40</sup> Л.Я. Штернберг,<sup>41</sup> Б.А. Рыбакова,<sup>42</sup> Ж. Дюмезиля,<sup>43</sup> С.А. Токарева,<sup>44</sup> А.Ф. Анисимова,<sup>45</sup> В.Я. Проппа,<sup>46</sup> М. Гимбутас<sup>47</sup> и др.

Изучение истории, этнографии и культуры ингушского народа имеет определенную историографическую традицию.

Представляя собой «неисчерпаемый источник для всевозможных исследований», уже с начала XIX века «кавказское племя обратило на себя внимание»<sup>48</sup> не только путешественников и ученых, но и официальных кругов. Реалистичное восприятие культуры, быта и нравов ингушей в сознании русской общественности было основано на произведениях декабристов, русских писателей и поэтов XIX века. В числе популяризаторов Кавказа признавались «Пушкин и Марлинский, любимейшие писатели своего времени»,<sup>49</sup> Л.Н. Толстой, М.Ю. Лермонтов, Н.А. Добролюбов, Н.Н. Раевский и др.

---

<sup>34</sup> Топорков В.Л. Предвосхищение понятия «архетип» в русской науке XIX века // Литературные архетипы и универсалии / Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 2001. С. 156.

<sup>35</sup> Чеснов Я.В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М., 2007.

<sup>36</sup> Щепановская Е.М. Архетипы Юнга и астромифология // Послесловие к переводу книги К.Г. Юнга «Алхимия снов». СПб., 1997.

<sup>37</sup> Маремшаова И.И. Архетипы кавказской ментальности в межэтническом диалоге // Кавказ сквозь призму тысячелетий. Парадигмы культуры. Материалы Первой международной научно-практической конференции (10–13 мая 2004). Нальчик, 2004. С. 125–127.

<sup>38</sup> Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 9–10; Эсалнек А.Я. Архетип // Русская словесность. 1997. № 5. С. 24.

<sup>39</sup> Дьяконов И.М. Архаические мифы востока и Запада. М.: Наука. 1990. С. 9

<sup>40</sup> Потебня А.А. Теоретическая поэтика. М., 1990; Он же. О мифическом значении некоторых поверий и обрядов // Чтения в императорском обществе истории и древностей при Московском университете. М., 1865.

<sup>41</sup> Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

<sup>42</sup> Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита / Советская археология. 1965; Он же: Язычество древних славян. М.: Наука. 1981.

<sup>43</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология (Исследования по фольклору и мифологии Востока). Пер. с франц. А.З. Алмазовой. М., 1977.

<sup>44</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964; Он же. Истоки этнографической науки. М., 1978.

<sup>45</sup> Анисимов А.Ф. Исторические основы первобытного мышления. М., 1971.

<sup>46</sup> Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.

<sup>47</sup> Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы / Пер. с англ. М.С. Неклюдовой. М.: 2006

<sup>48</sup> Берже А.П. Краткий обзор горских племен на Кавказе. Тифлис. 1858. С.1.

<sup>49</sup> Кавказ. 1888. №76.

Тем не менее, одной из тенденций дореволюционной историографии было исследование культуры северокавказских народов, посредством доминирования обобщенного названия «горцы», «горские народы», причем ингушский народ подразумевался также и в контексте этнонима «чеченцы». При таком как бы безликом подходе ингуши как народ долгое время рассматривались, исходя из достаточно абстрактной модели. Во-вторых, пропагандируя цивилизаторскую роль европейской культуры, в которой главной целью было желание «...помочь нашим новым согражданам выбраться из темного угла их полудикой жизни и приобщить их к свету и простору, открытому для европейской семьи народов»,<sup>50</sup> традиционная культура северокавказских народов минимизировалась и упрощалась. В-третьих, вплоть до конца XIX века изучение народов Северного Кавказа было подчинено задачам упрочения военно-политического господства России в регионе.<sup>51</sup> В конце 20-х и первой половине 30-х годов по заданию правительственных органов и Кавказского военного командования был выполнен ряд значительных кавказоведческих работ, в которых особое внимание уделялось географическому, военно-топографическому описанию его районов и характеристике экономического состояния.<sup>52</sup> В результате к середине XIX века появляются обобщенные историко-этнографические исследования народов Кавказа. В подавляющем большинстве это работы лиц, участвовавших в военных действиях и походах русских войск на Кавказе или занимавших военные и военно-административные должности в армии и местном колониальном аппарате России.<sup>53</sup>

Большой фонд сведений об истории, экономике, быте и занятиях жителей, природных богатствах края, описание народонаселения и т.д. содержится в публикациях кавказской периодической печати, серийных изданиях и журналах различных научно-просветительских обществ с начала XIX века.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Тифлис. 1868. С. 1-2.

<sup>51</sup> См.: Дубровин И. История войны и владычества русских на Кавказе. М., 1870; Дроздов И. Последняя борьба с горцами на Западном Кавказе / Кавказский сборник. 1877. Т. 2.; Берже В.П. Выселение горцев с Кавказа. 1858–1865 гг. / Русская старина. 1882. Т. 33, 36; Башенев Н. Пятидесятилетие покорения Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Тифлис, 1914; Эсадзе С. Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Тифлис, 1914; Исторический очерк распространения русской власти на Кавказе / Кавказский календарь. Тифлис, 1913 и др.

<sup>52</sup> См.: Обзорение Российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях. В 4-х ч. СПб. 1856; Гюльденштедт И.А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. Из Путешествия г-на академика И. А. Гильденштедта чрез Россию и по Кавказским горам, в 1770, 71, 72 и 73 годах. СПб. 1809; Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое и этнографическое описание Кавказа. Нальчик. 1999 и др.

<sup>53</sup> См.: Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1772 по 1803 гг. в 3 частях. СПб. 1869; Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским. Ч.1-2. М. 1825; Сокольский В.В. Архаические формы семейной организации Кавказских горцев // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1881.

<sup>54</sup> Издания различных научно-просветительских обществ («Отчеты Общества восстановления православного христианства на Кавказе», «Известия Кавказского Общества истории и археологии», «Записки Кавказского

Если в первые годы становления советской власти изучение ингушей было подчинено задачам выявления историко-культурных параллелей с соседними народами кавказского региона или с уже исчезнувшими цивилизациями,<sup>55</sup> то с 40-х годов в историографии утвердился подход, согласно которой ингуши трактовались как сравнительно молодой этнос, в то время как глубинно-исторические контексты существования ингушей практически не подвергались изучению. При этом принадлежность ингушей к репрессированным народам не позволяла проводить беспристрастные научные исследования, поэтому вплоть до последнего времени культуре ингушей не отдавалось должного внимания.<sup>56</sup> С 50-х годов XX века, по возвращении ингушского народа из депортации, в работах, посвященных изучению его истории и культуры, приоритетными были проблематика революционных событий, вопросы классовой борьбы, гражданской войны, участия в Великой Отечественной войне, советского строительства и роли мусульманского духовенства.<sup>57</sup>

Несмотря на идеологическую конъюнктуру, в советское время выходят в свет исследования, в которых акцент делался на специфике культурной регуляции,

---

Отдела Императорского Русского Географического Общества» и др.), журнал по истории, археологии и этнографии и библиографии «Кавказская старина», который издавался в 1872 г.; «Кавказский сборник», издаваемый военно-историческим отделом при штабе Кавказского военного округа с 1876-1912 гг.; «Кавказский календарь» - официальное ежегодное издание Канцелярии Кавказского наместника, издававшийся с 1845 г.; Акты кавказской археографической комиссии 1866-1885 гг. (АКАК), «Сборник сведений о кавказских горцах» (ССКГ) издавался Кавказским Горским управлением с 1868 по 1881 гг., Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). Тифлис. 1881-1915. Вып. 1-44; Махачкала. 1926-1929. Вып. 45-46.

<sup>55</sup> Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при различных случаях // Кавказ. 1846. № 28; Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929; Труды Ф.И. Горепекина. Материалы ПФА РАН / Сост. М. С-Г. Албогачиева. СПб.: Ладога, 2006; Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931; Пчелина Е. Краткий историко-археологический очерк Ирон-Хусар (Южная Осетия). 1923; Семенов Л.П. Археологические и этнографические изыскания в Ингушетии в 1925-1932 гг. Грозный. 1963; Захаров А.А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана // ИИНИИК. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2; Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. 1930. Т. 5. С. 681–761; Марр Н.Я. К истории Кавказа по данным языка. Тифлис. 1933; Джавахишвили И.А. Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи // Вестник древней истории. М.; Л. 1939. № 4 и др.

<sup>56</sup> Бушуев С.К. Из истории внешнеполитических отношений в период присоединения Кавказа к России (20–30 гг.) XIX в. М., 1955; Смирнов Н.А. Политика России на Кавказе в XVI–XIX вв. М., 1958; Фадеев А.В. Россия и Кавказ первой трети XIX в. М., 1960; Материалы научной сессии по вопросам истории Чечено-Ингушетии (1860–1940). Грозный, 1964; Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе, 1970; Проблемы истории и культуры народов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1985; Культура и быт народов Северного Кавказа. М., 1968; Котиков С.Б. К вопросу о присоединении Ингушетии к России. Грозный, 1972; Взаимоотношения народов Чечено-Ингушетии с Россией и народами Кавказа в XVI – начале XX в. Грозный, 1981 и др.

<sup>57</sup> См.: Взаимоотношения народов Чечено-Ингушетии с Россией и народами Кавказа в XVI – начале XX вв. Сб. статей / Грозный, 1981; Бушуев С.К. Из истории внешнеполитических отношений в период присоединения Кавказа к России (20–30 гг. XIX в.). М.: Изд-во МГУ. 1955; Абазатов М.А. О вреде пережитков шариата и адатов в Чечено-Ингушетии и путях их преодоления. Грозный, 1963; Религиозные секты на территории ЧИАССР и актуальные проблемы атеистического воспитания. Грозный, 1987; Социально-политические процессы в дореволюционной Чечено-Ингушетии. Грозный. 1991; Из истории ислама в Чечено-Ингушетии. Грозный, 1992 и др.



мусульманском характере и статусном распределении в традиционных ингушских обществах и т.п.<sup>58</sup> Привлекают внимание исследователей и проблемы языкознания, в которых, опираясь на лингвистические особенности нахских (ингушского, чеченского, бацбийского) языков, определялось, каким этносам родственны ингуши.<sup>59</sup> К следующему направлению можно отнести исследования культурно-антропологического и этнографического характера.<sup>60</sup> Особенный размах приобретают археологические исследования Северного Кавказа и в частности Ингушетии.<sup>61</sup> К советскому времени относится появление обобщающих комплексных исследований<sup>62</sup> и солидных кавказоведческих работ.<sup>63</sup>

Начиная с 90-х годов XX века, появляются работы Ю.Ю. Карпова, Б.Г. Габисова, Ф.И. Кудусовой, Ф.Ю. Албаковой, Д.Д. Межидова, И.Ю. Алироева, А.Х. Танкиева, И.А. Дахкильгова, в которых ингушская культура становится предметом пристального

---

<sup>58</sup> Харадзе Р.Л. Некоторые стороны сельско-общинного быта горных ингушей; Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И. Характер сословных отношений в Горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Вып. II. Тбилиси, 1968; Акаев В.Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. Грозный, 1994; Ислам на территории бывшей Российской империи. М., 1998

<sup>59</sup> См.: Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963; Мальсагов З.К. Грамматика ингушского языка. Грозный, 1963; Нахские языки и культуры. Грозный, 1978; Вагапов Я.С. О языке Зеленчукской надписи // Вопросы вайнахской лексики. Грозный, 1980; Его же. Об одной вайнахской фразе в сочинении готского историка VI в. Иордана // Вопросы вайнахского синтаксиса. Грозный, 1981; Абдоков А.И. Введение в сравнительно-историческую морфологию абхазо-адыгских и нахско-дагестанских языков. Нальчик, 1981; Сборник трудов по сравнительному языкознанию в Северокавказском регионе: совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. М., 1985; Абдукеримов Н.Н. Историческая морфология нахского языка. М., 1993; Климов Т.А. Современные проблемы кавказского языкознания. Киев, 1994 и др.

<sup>60</sup> См.: Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVII–XX вв. М.: Наука, 1989; Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии Горной Ингушетии. Вып. II. Тбилиси, 1968; Ужахов М.Р. Годичные циклы сельскохозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный, 1979; Хасиев С.А. К традиционному отсчету времени у вайнахов. Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981; Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М., 1983; Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991; Виноградов В.Б. Вайнахо-аланские историко-культурные параллели (на материалах горной Ингушетии) // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Сб. науч. трудов. Орджоникидзе. 1985; Великая Н.Н., Виноградов В.Б., Хасбулатова З.И., Чахкиев Д.Ю. Очерки этнографии чеченцев и ингушей. Грозный, 1990 др.

<sup>61</sup> Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960; Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971; Марковин В.И. Чеченские средневековые памятники в верховьях р. Чанты-Аргуна // Древности Чечено-Ингушетии. М., 1963; Марковин В.И. В стране вайнахов. М.: Искусство, 1969; Марковин В.И. Склепы эпохи бронзы у сел. Эгикал. Советская археология, 1970; Багаев М.Х. Раннесредневековая материальная культура Чечено-Ингушетии. Автореферат дисс. канд. ист.н. М., 1970; Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии. Грозный, 1977; Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. Грозный, 1979; Памятники эпохи раннего железа и Средневековья Чечено-Ингушетии. Под ред. М.Б. Мужухоева. Грозный, 1981; Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе, 1985; Новое в археологии и этнологии Ингушетии. Нальчик, 1998 и др.

<sup>62</sup> История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917 г.) М., 1988; История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988

<sup>63</sup> Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979; Он же. Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб, 1994; Лавров Л.И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924–1978 гг.) Л.: Наука. 1982; Анчабадзе З.В. Очерки народов Северного Кавказа в средние века. Тбилиси. 1982; Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история Северного Кавказа XVI – XIX века / Серия «Народы и культуры». Вып. 27. М., 1993; Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX в. М. 1974 и др.

внимания.<sup>64</sup> Так, например, в монографии Ю.Ю. Карпова раскрывается специфика, значение и формы функционирования такого социально-исторического феномена в жизни народов Кавказа как мужские союзы. Ф.Ю. Албакова анализирует динамику знаково-символических контекстов традиционной культуры ингушей. И.Ю. Алироев рассматривает национальные традиции, обычаи и нравы ингушей в плане их социально-философского изучения. Проблема взаимосвязи языка, истории и этнографии чеченцев, ингушей и бацбийцев и отражение происхождения ингушского народа в их языке раскрывается в работе и Б.Г. Габисова. Вопросы семейной обрядности освещались в работах Ф.И. Кудусовой. В трудах А.Х. Танкиева на материалах фольклора анализируется процесс развития народных философских понятий ингушей о героическом, возвышенном и комическом. В монографии И.А. Дахкильгова автор предлагает читателю собранный и систематизированный им в течение многих лет мифолого-легендарный пласт устного народного творчества, раскрывая религиозные представления ингушей.

Таким образом, предметом исследования в указанных работах становились различные аспекты этнической культуры ингушей. В результате необходимые сведения и материалы (как сами тексты, так и их комментарии), остаются рассеянными по многочисленным изданиям.

Изменение вектора исследовательских парадигм на рубеже XX – XXI вв. в сторону социально-культурологического осмысления этнографических и исторических данных привело появлению соответствующих работ кавказской проблематики.<sup>65</sup> В перечень современных работ, в которых внимание исследователей было направлено на научное исследование ингушской культуры, обрядов жизненного цикла в историческом, этнографическом и философском осмыслении следует назвать работы М.М. Зязикова, М.С.-Г. Албогачиевой, З.М.-Т. Дзараховой, Л.Т. Агиевой.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб.: МАЭ РАН. 1996; Габисов Б.Г. Чеченцы и ингуши (проблема происхождения). Грозный, 1991; Алироев И.Ю. История и культура чеченцев и ингушей. Грозный, 1994; Танкиев А.Х. Свет народного сознания вайнахов. Грозный, 1990; Он же: Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997; Он же: Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011; Албакова Ф.Ю. Проблемы развития традиционной культуры вайнахов. М., 1999; Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991; Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный, 1991

<sup>65</sup> Карпов Ю.Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана / Отв. ред. В.А. Кисель. СПб., 2007; Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. – СПб., 2001; Дмитриев В.А. Отношение к пространству и времени в культуре народов Северного Кавказа. СПб. 2009; Цароева М.Г. Следы древних цивилизаций в языках и культуре ингушей и чеченцев. М.: Изд-во Триумф. 2016; Она же: Пантеон ингушей. М.: Изд-во Триумф. 2016; Она же: Древние верования ингушей и чеченцев (на фр. яз.). Париж, 2005

<sup>66</sup> Зязиков М.М. На рубеже веков. М., 2011; Зязиков М.М. Традиционная культура ингушей: история и современность. Ростов-на-Дону, 2004; Албогачиева М. С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII – первой трети XX в. СПб. 2011; Дзарахова З. М.-Т. Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. Ростов-н/Д, 2010; Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп, 2011.

Тем не менее, вопрос о мировоззренческой архаике, о сущности обрядов жизненного цикла как хранителях архетипических универсалий, и, следовательно, культурного ресурса современности остается открытым. Богатый материал этнографического характера о традиционной культуре ингушей на предмет выявления архетипических смыслов, их проекции в сакральных образах и обрядово-ритуальных действиях остается неизученным.

### **Источниковая база исследования**

Неизученность архетипического в этнокультуре ингушей заставило нас обратиться к обширному кругу источников, которые позволили бы не только выявить, но и определить дальнейшие формы его бытования. Если об истории, обычаях и обрядах, предметном мире ингушей в настоящее время существуют публикации, то исследований, посвященных их семантической дешифровке, выявлению архетипического базиса, реконструкции ингушской архаики практически нет.

В диссертационной работе привлекались источники нескольких видов: архивные материалы и сборники официальных документов, этнографические и исторические материалы, ранние фольклорные тексты, содержащиеся в кавказоведческой литературе и нарративные сведения.

Выделяя архетипические коды в этнокультуре ингушей, автор, помимо вышеперечисленных, обращался к работам ученых-кавказоведов Н.Я.Марра, Л.И. Лаврова, А.В. Гадло, Е.В. Крупнова, В.П. Алексеева, Н.Г. Волковой, Ю.Ю. Карпова, Б. Бгажнокова, А.Д. Тлеужа, Р. Ханаху и др.<sup>67</sup>

Базовыми источниками для темы нашего исследования стали этнографические материалы и полевые данные рубежа XIX – XX вв., мифологические и эпические фольклорные тексты. Использовался фонд публикаций, содержащий информацию о мифологии и верованиях ингушей, т.о. введен в научный оборот массив тех сведений, которые представляли полевые данные некоторое время назад, когда сведения о мировоззренческой архаике являлись частью реального обыденного сознания народа.

---

<sup>67</sup> Марр Н.Я. *Japhetica jaqond* – осетинских сказок и яфетический термин *jasqund* – «маг», «вестник», «вещающая птица» // Известия Российской Академии наук. 1918. №18; Лавров Л.И. О происхождении народов Северного Кавказа / Сборник статей по истории Кабарды – Нальчик, 1954; Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV-X вв.Л.,1979; Он же. Этническая история Северного Кавказа X-XIII вв. - СПб, 1994; Крупнов Е.В. Древняя история Северного Кавказа – М., 1960; Он же: Средневековая Ингушетия – М., 1971; Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа: Краниологическое исследование – М., 1974; Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа – М., 1973; Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа – СПб., 1996; Он же: Женское пространство в культуре народов Кавказа – СПб., 2001; Он же: Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана – СПб.,2007; Бгажноков Б.Х. Адыгский этикет – Нальчик, 1978; Тлеуж А.Д. Этнокультурные архетипы адыгского народа – Краснодар, 2007; Ханаху Р. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени (социально-философский анализ) – Майкоп, 1997.

В числе исследований имеющих важное значение и используемых в контексте заявленной проблематики, следует назвать работы Ф.И. Леонтовича,<sup>68</sup> М.М. Ковалевского,<sup>69</sup> С.А. Белокурова,<sup>70</sup> Б.К. Далгата,<sup>71</sup> Н.В. Яковлева,<sup>72</sup> Г.К. Мартиросиана<sup>73</sup> и др. Этнографические исследования рубежа XIX – XX вв., содержащие тексты мифов и эпических сказаний, сведения о верованиях, быте, обычаях и традициях, позволили с достаточной степенью реконструировать религиозную архаику ингушей. Фактологический материал, используемый в диссертации, черпался из работ ученых-путешественников, описывавших различные стороны традиционной жизни горских народов (Ю. Клапрота,<sup>74</sup> И. Бларамберга,<sup>75</sup> Ф. де Монпере,<sup>76</sup> К. Коха,<sup>77</sup> Я. Рейнегтса<sup>78</sup> К. Гана<sup>79</sup> и др.).

Ценные эмпирические материалы для диссертационного исследования были обнаружены в трудах Ф.В. Миллера,<sup>80</sup> В.Б. Пфаффа,<sup>81</sup> Е.М. Шиллинга,<sup>82</sup> Шегрена,<sup>83</sup> Ф.И. Горепекина,<sup>84</sup> Б.К. Далгата,<sup>85</sup> Н.Ф. Грабовского,<sup>86</sup> Л.П. Семенова,<sup>87</sup> А.В. Лилова,<sup>88</sup>

---

<sup>68</sup> Леонтович Ф.И. Адамы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Ч.1-2. Одесса. 1882-1883.

<sup>69</sup> Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. Т.1-2. М. 1890.

<sup>70</sup> Белокуров С.А. Сношение России с Кавказом. М. 1889.

<sup>71</sup> Далгат Б. Первобытная религия чеченцев и ингушей // Терский сборник. Владикавказ. 1893; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей / Подгот. изд., введение У.Б. Далгат. М., 2004; Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Владикавказ, 1930; Он же: Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1982–1894 гг. М., 2008.

<sup>72</sup> Яковлев Н.В. Вопросы изучения ингушей и чеченцев. Грозный, 1927; Он же: Ингуши. СПб., 1925

<sup>73</sup> Мартиросиан Г.К. История Ингушии. Орджоникидзе, 1933.

<sup>74</sup> Юлиус фон Клапрот. Путешествие на Кавказ и в Грузию предпринятое в 1807 и 1808 годах / Извлечения. Пер. с нем. Б.Д. Газиков // Архивный вестник ГАС РИ. Вып. II. Назрань, 2005; Бларамберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь: Кн. изд-во, 1992.

<sup>75</sup> Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое и этнографическое описание Кавказа. Нальчик, 1999; Он же: Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992.

<sup>76</sup> Монпере Ф. Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазцам, в Колхидию, Грузию, Армению и в Крым // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Сост. В.К. Гарданова Нальчик. 1974.

<sup>77</sup> Кох К. Путешествие через Россию к кавказскому перешейку в 1837 и 1838 гг. Штутгарт. Т. I–II. 1842–1843 // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Сост. Б.А. Калоев. Орджоникидзе. 1967.

<sup>78</sup> Рейнегтс Я. Общее историко-топографическое описание Кавказа // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Сост. Б.А. Калоев. Орджоникидзе. 1967.

<sup>79</sup> Ган К. Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей // Кавказский вестник. Тифлис, 1900

<sup>80</sup> Миллер В.Ф. Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедицией Императорского Археологического общества, снаряженной на Высочайше дарованные средства. Вып. I. – М., 1888; Он же: Осетинские этюды. – Владикавказ, 1992.

<sup>81</sup> Пфафф В.Б. Материалы для древней истории Осетии / ССКГ. Тифлис, 1871. С. 3–34; Принятие осетинами мусульманской веры / ССКГ. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 84–87; Путешествие по ущельям Северной Осетии / Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 67–93; Этнологические исследования об осетинах / Сборник сведений о Кавказе. Т. 2. Тифлис, 1872.

<sup>82</sup> Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931; Он же: Культ Тушоли у ингушей // Известия ЧИНИИ. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2; Он же: Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М.; Л., 1931.

<sup>83</sup> Шегрен А. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. М., 1847.

<sup>84</sup> Труды Ф.И. Горепекина. Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб., 2006.

<sup>85</sup> Далгат Б. Первобытная религия чеченцев и ингушей // Терский сборник. Владикавказ. 1893; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей / Подгот. изд., введение У.Б. Далгат. М., 2004; Далгат Б.

И.А. Гюльденштедта,<sup>89</sup> Г.А. Вертепова,<sup>90</sup> А.Н. Генко<sup>91</sup> и др. В исследовании диссертант обращается к работам археологов и этнографов,<sup>92</sup> разнообразный материал которых позволил в определенной мере прийти к анализу истоков формирования этнокультуры ингушей.

Значительно расширило источниковедческую базу исследования привлечение опубликованных материалов Актов Кавказской археографической комиссии, Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа, Сборника сведений о Кавказе, Сборника сведений о кавказских горцах. В контексте исследуемой проблемы особое значение имели первые историко-этнографические описания ингушей из числа ингушской интеллигенции,<sup>93</sup> а также работы ученых-энтузиастов, увлеченных этим краем.

В работе использовались также исследования современных ингушских ученых, в которых освещается определенный спектр вопросов культурологии и этнографии, а также сводное 10-ти томное издание ингушского фольклора.

Нарративные материалы, приведенные в диссертации, включают в себя полевые записи автора, воспоминания и рассказы информантов (мемораты). Учитывая глубину ретроспекции, а также широкое бытование в ингушском обществе межпоколенной и

---

Материалы по обычному праву ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Владикавказ, 1930; Он же: Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1982–1894 гг. М., 2008.

<sup>86</sup> Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа. Вып. 3. Тифлис, 1870.

<sup>87</sup> Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре. Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Т. 1. Вып. 1. История. Грозный, 1959; Он же: Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1930–1932 гг. Орджоникидзе, 1935; Он же: Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1927 гг. // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Т. 1. Владикавказ, 1928.

<sup>88</sup> Лиллов А.В. Очерки быта кавказских горцев. СМОМПК. Вып. 22. 1892.

<sup>89</sup> Гюльденштедт И.А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. СПб., 1809.

<sup>90</sup> Вертепов Г.А. Ингуши: Историко-статистический очерк // ТС. Владикавказ. 1892. Кн. 2.

<sup>91</sup> Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов, 1996; Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. V. Л. 1930.

<sup>92</sup> См.: Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1927 гг. / Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Т. 1. Владикавказ, 1928; Мартиросиан Г.К. Нагорная Ингушетия. (Социально-экономические очерки) / Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1928; Генко А.И. Из культурного прошлого ингушей // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Л., 1930; Марковин В.И. Чеченские средневековые памятники в верховьях р. Чанты-Аргуна // Древности Чечено-Ингушетии. М., 1963; Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971; Багаев М.Х. Некоторые черты материальной культуры вайнахских племен в раннем средневековье // Материалы по археологии и древней истории Осетии. Т. 3. Орджоникидзе, 1975; Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии. Грозный, 1977.

<sup>93</sup> Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VIII. Тифлис, 1875; Этнографический очерк ингушского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872. № 27–32, 43, 45, 46; О характере ингушей // Терские ведомости. 1871. № 30; Базоркин А. Горское паломничество // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VIII. 1875.

кровнородственной связей дополнительной информационной базой служат семейные исторические хроники.

Авторские полевые материалы, нацеленные на сбор информации в контексте определения семантики обрядово-ритуальных и магических действий, по тематическому содержанию можно разделить на три группы: сведения о родильной обрядности, о свадебном и похоронном обрядовых комплексах. Сбор начался в 2007 году и продолжался до 2015 года в большей части сельских населенных пунктах современной территории Республики Ингушетия.

## Глава 1. Архетипические основы ингушских мифологических представлений

Архетипическими основами мифологии любого народа являются мифы о сотворении. Именно космогония составляет «ядро мифологической модели мира».<sup>94</sup> Она выступает отдельным циклом социокультурного бытия как первое семантическое поле, в котором человек вырабатывает систему отношений с реальностью. Онтология мифа помогала человеку семантически выстраивать действительность и одновременно воспринимать себя как часть сакрального Космоса.

Одними из субстанциональных элементов мифологической реальности, сохраняющихся и транслирующихся в течение длительного времени, являются архетипы. «Архетипы и символы выражают уникальное содержание коллективной памяти народа, и поэтому их выделение и исследование позволяет раскрыть многие специфические стороны эволюции менталитета и культуры каждого этноса».<sup>95</sup>

Е.М. Мелетинский справедливо подчеркивал, что «для правильного понимания природы мифа необходимо рассмотрение мифологии в наиболее типичных, так сказать, “классических” формах, которые свойственны не только и не столько “классической древности” (вопреки многовековой популярности греко-римской мифологии в сфере европейской цивилизации), сколько обществам более архаичным, чем античное».<sup>96</sup>

В этом контексте культурно-символический аспект мифологического творчества ингушей, генетически связанный с пластами культуры предков автохтонных народов Кавказа, представляет особенный интерес. Мифология явилась основой, предопределившей языческие верования, обычаи, нормы поведения, и в более широком плане – характер традиционной культуры ингушей.

---

<sup>94</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000. С. 172.

<sup>95</sup> Хоконов М.А. Субстанциональные мифологемы в этнокультурных темпоральных представлениях // Культура, искусство, образование на рубеже веков: Материалы третьей Международной научно-практической конференции. Нальчик, 2009. Вып. 4. С. 162–167.

<sup>96</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000. С. 163.

## 1.1. Концептуальная модель картины мироустройства

Миф, как исторически первая и весьма долго господствовавшая форма духовного освоения действительности, заложил те исходные традиции в понимании и трактовке всех основных сфер жизни людей, с которыми в дальнейшем не могли не считаться история, искусство, религия, философия.

Отмечая основной принцип архаичной символики – точное воспроизведение представления древнего человека о мире и силах природы, А.А. Потебня писал: «Мифический образ не выдумка, не сознательно произвольная комбинация имевшихся в голове данных, а такое их сочетание, которое казалось наиболее верным действительности».<sup>97</sup> Пытаясь дать характеристику миропонимания ингушей, «мы должны учитывать, что... в идеологии горцев явно преобладали весьма архаичные элементы древней первобытно-языческой религии», которой было «пронизано все мировоззрение горца».<sup>98</sup>

Задавая схему разворачивания всего, что есть в пространстве и времени, ингушские мифы описывают создание мира из пустоты, рассказывают о строении Вселенной и о великих силах, участвовавших в ее создании. Так, например, в 1875 году одним из первых ингушских просветителей Ч. Ахриевым был записан миф «Земля, человек, горы», в котором прямо указывается, что «Земля образовалась прежде Бога; она имеет вид яйца и стоит на доске, доска – на море, а море – на какой-то “темноте”».<sup>99</sup>

Стоит выделить тот факт, что Ч. Ахриев, записывая тексты на русском языке во второй половине XIX в., был предельно добросовестным в научном плане, что отмечает, например, Г. Вертепов: «Наибольшую достоверность имеют предания, записанные местным уроженцем, ингушом по происхождению, Ч. Ахриевым...»<sup>100</sup> Так, применительно к выделенному фрагменту сказания Ч. Ахриев использует понятие «темнота» в кавычках. В ингушском языке «темнота / мрак» (инг. боадо) имеет такое же смысловое наполнение, что и «пустота», понимаемые, как отсутствие чего бы то ни было. Дополнением к сказанному является указание, объясняющее эту пустоту: «прежде на Земле не было ни тумана, ни дождя, ни грома, ни молнии, ни землетрясения, ни ветра».<sup>101</sup> Таким образом, учитывая, что такие дефиниции, как пустота/темнота/мрак, определяют

<sup>97</sup> Потебня А.А. О доле и сродных с нею существах // О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914. С. 203.

<sup>98</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 197–180.

<sup>99</sup> Земля, человек и горы // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 19.

<sup>100</sup> Вертепов Г. Ингуши. Историко-статистический очерк // Терский сборник. Кн. 2. Владикавказ, 1892.

<sup>101</sup> Туман, гром, молния, дождь, землетрясение, мороз // Антология ингушского фольклора / Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 28.



онтологический смысл хаоса, можно говорить о его изначальности в мифологических представлениях ингушей.

Во многих архаических культурах (в шумерской, вавилонской, древнеегипетской, древнегреческой и др.) мир рождается из хаоса, который ассоциировался с первородным океаном. «Хаос» и «океан», будучи равнозначными понятиями, существовали до эпохи творения, которое ограничило эту стихию во времени и пространстве. В ингушской космогонии мир также рождается из воды: «Когда-то очень и очень давно в мире было только кипящее море...»,<sup>102</sup> «в самом начале было только море».<sup>103</sup> Эманацией хаоса/водной стихии стала небесная сфера: «в те времена на свете ничего не было, кроме неба и моря».<sup>104</sup> Причем вода и небо мыслились некоей единой субстанцией.

Космическая упорядоченность рождается с первым космогоническим актом – выделением суши из воды. В ингушском мифе «Центр Земли» говорится: «...в мире было только кипящее море. На нем стала образовываться пена. Она стала сгущаться, и образовался клочок земли...»<sup>105</sup> Процесс создания земли был не единовременным актом: «море многие годы взбивало пену, и из нее со временем образовалась земля».<sup>106</sup> Или в другом мифологическом варианте упоминается, что «из сгущавшейся морской пены постепенно образовывалась земля».<sup>107</sup> Стоит выделить важный факт, что земля не вытаскивается на поверхность, а сама «выходит / появляется», поэтому первичный холм/гора обожествляется и в известном смысле отождествляется с божеством, либо с местом обитания бога.

Вторым космогоническим актом, организующим пространственно-временной континуум, является появление новой стихии – ветра / воздуха, который привел к отделению неба от земли. Это отделение привело к представлению о троичной системе мироустройства, в которой земная стихия заняла срединное положение.

В вышеупомянутом ингушском мифе «Устройство мира» говорится: «Земля стоит на море, море опирается на ветер».<sup>108</sup> Сведения о появлении ветра мы находим в мифе, записанном в 1871 году Ч. Ахриевым. Некоторые исследователи связывают этот миф с огнепоклонничеством, уточняя при этом, что он стоит «особняком».<sup>109</sup> Это сказание об «ученейшем человеке» Магале, который обладал вещами, «представлявшими свою

---

<sup>102</sup> Центр земли // Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991. С. 98.

<sup>103</sup> Устройство мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 21.

<sup>104</sup> Орел и рыба // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 48.

<sup>105</sup> Центр земли // Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991. С. 98.

<sup>106</sup> Об устройстве мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 20.

<sup>107</sup> Устройство мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 21.

<sup>108</sup> Устройство мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1.

<sup>109</sup> История Ингушетии. Ростов-на-Дону. 2012. С. 71.

важностью и драгоценностью предмет зависти и почтения, как других ученых, так и всех соплеменников». К числу этих священных предметов, хранившихся в «крепком сундуке», относятся: «разумная», говорящая «по-человечески» и владеющая «многими чудодейственными секретами» «белая змея», с которой напрямую была связана «драгоценная и замечательная (мудрая. – П.А.) “звезда ветров”», и «весьма замечательная священная книга», из которой Магал черпал «свою мудрость и знания».<sup>110</sup> Сюжет повествует, что в результате несчастья, из открытого сундука «звезда ветров» «быстро поднялась и улетела на небо, после чего «в горах начали дуть почти ежедневно сильные ветры, между тем как прежде их никогда не бывало (курсив мой. – П.А.)».<sup>111</sup>

Интереснейший материал дает нам миф «Орел и рыба», в котором в числе первообразов, населяющих мир, по представлениям ингушей, появляются орел и рыба: «В те времена на свете ничего не было, кроме неба и моря. В небе летал орел, а в воде плавала рыба». При этом дается существенное уточнение, что «каждый день рыба всплывала наверх, а орел спускался ближе к воде. Они вели между собой беседы», и лишь потом орел увидел, как «посреди моря появилась земля».<sup>112</sup>

Наглядными представителями небесной сферы в архаичном мировоззрении были птицы, а подземного царства – змея / рыба (ящерица, лягушка). Первообразы рыбы и птицы получили свои многочисленные и вариативные выражения в духовной и материальной культуре ингушей.

Представляя собой воплощение бога потустороннего мира, образ змея имел хтонический характер. В силу этого ему приписывались такие свойства, как мудрость, бессмертие, благодать, целительная сила и т.п.

В исторической науке отмечены «прочные узы, которые связывают нартские предания с хуррито-урартской мифологией»,<sup>113</sup> а ряд авторитетных ученых прямо говорят, что «родство нахско-дагестанских языков с хуррито-урартами в настоящее время считается уже доказуемым»,<sup>114</sup> – это дает нам основание в исследовании архетипических ингушских представлений проводить параллели и использовать в трактовке данные хуррито-урартской, хеттской и шумерской мифологий.

---

<sup>110</sup> Магал // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 130.

<sup>111</sup> Магал (О Звезде ветров) // Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсальгов. Назрань, 2000. С. 142.

<sup>112</sup> Орел и рыба // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 48.

<sup>113</sup> См.: Бакаев Х.З., Дударев С.Л. К вопросу об истоках нартского эпоса // Кавказ и цивилизации Древнего Востока. (Материалы Всесоюзной научной конференции). Орджоникидзе, 1989. С. 73.

<sup>114</sup> См.: Чикобава А.С. Проблемы родства иберийско-кавказских языков // Тезисы докладов национальной конференции. Историко-лингвистические связи народов Кавказа. Махачкала, 1965. С. 7; Марр Н.Я. Язык клинописных надписей на основе яфетического языкознания. Л., 1935; Меликишвили Г.А. Урартские клинописные надписи. Тбилиси, 1960; Джаукян Г.В. Взаимоотношения индоевропейских хурритско-урартских и кавказских языков. Ереван, 1967.

В ингушском языке «хий» – вода / река, а «санскритское ahi – змей».<sup>115</sup> У ингушей бытует убеждение, что «лягушка очищает воду... имя ее упоминается в клятвах».<sup>116</sup> Одним из древнейших символов, известных человечеству, репрезентирующих бесконечность и цикличность природы, чередование жизни и смерти, является знак уробоса – свернувшийся в кольцо змей, кусающий себя за хвост.<sup>117</sup> Аналогом символа уробоса – свастикой – пропитана вся материальная культура ингушей.

Что касается второго первообраза – птицы, то космогонические мифы ингушей с ее образом связывают появление жизни на земле. Так, из экскрементов огромной белой птицы, спустившейся однажды на землю, которая представляла собой плоскую, безводную твердь, без растений и живых существ, впоследствии возникли вода и семя, а из семени, разнесенного ветром, появились различные растения.<sup>118</sup>

Таким образом, ингушская мифология демонстрирует древнейшие пласты космогонических представлений о концепции изначальности пустоты и моря, появления земли из моря, появления ветра и исчезновения благодати, первообразы небесной сферы в виде птицы и иного мира – рыбы/змеи и др., уходящие корнями в мифологические представления народов древнего мира.

---

<sup>115</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 79.

<sup>116</sup> См.: Виноградов В.Б. Место египетских амулетов в религиозно-магической символике кавказцев. АЭС. Т. 2. 1962. С. 49.

<sup>117</sup> Murphy, Derek. Jesus Didn't Exist! The Bible Tells Me So. Lulu.com. 2006. P. 61.

<sup>118</sup> См.: Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

## 1.2. Пространственная картина мира

Пространство является одной из первичных форм духовного освоения окружающего мира. Этот важнейший качественный и конкретный атрибут бытия продуцировал осознание зависимости человека, которая обуславливалась их характеристиками – единство, динамичность, целостность, бинарность центра и периферии, упорядоченность и др.

Пространство, будучи одной из самоочевидных категорий, имеет фундаментальную историю осмысления. Данная проблематика становилась предметом исследования филологов, фольклористов, литературоведов и этнографов. Основной исследовательский акцент изучения категории пространства в мифе, эпосе, устном народном творчестве, литературе и искусстве был сделан в русле семиотического метода, сторонниками которого выступали Ю.М. Лотман, Е.М. Мелетинский, Т.В. Цивьян, С.Ю. Неклюдов и др.<sup>119</sup> Из современных работ, рассматривающих проявление пространственных категорий в традиционной культуре народа, в том числе и в эпосе, следует назвать исследования Ю.Ю. Карпова,<sup>120</sup> В.А. Дмитриева,<sup>121</sup> М.А. Кумахова, З.Ю. Кумаховой,<sup>122</sup> З.Д. Джапуа<sup>123</sup> и др.

Согласно архаическим представлениям древнего человека, мир состоял из профанной (мир повседневный) и сакральной (мир мистический, священный, загадочный, божественный, иррациональный) частей. Многослойность представлений о мироустройстве отмечал Ю.М. Лотман, выделяя ее мифологический, научный и бытовой уровни. «При этом у обычного человека эти (и ряд других) пласты образуют гетерогенную смесь, которая функционирует как нечто единое».<sup>124</sup> Профанный мир человека хронотопичен. «Хронотоп – динамично развивающееся ценностно-смысловое пространство человека, имеющее свое прошлое, настоящее, будущее...»<sup>125</sup>

---

<sup>119</sup> Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин, 1992; Неклюдов С.Ю. Время и пространство в былинке // Славянский фольклор. М., 1972. С. 18–44; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 163–262; Цивьян Т.В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 13–17.

<sup>120</sup> Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

<sup>121</sup> Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа. Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. СПб., 2010.

<sup>122</sup> Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М.: Наследие, 1998. 312 с.

<sup>123</sup> Джапуа З.Д. Абхазские эпические сказания о Сасрыкуа и Абырыкиле (Систематика и интерпретация текстов. Тексты и переводы). Сухум: Алашара, 2003. 378 с.

<sup>124</sup> Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Уч. зап. Тарт. ун-та. 1987. Вып. 754. С. 29 .

<sup>125</sup> Некрасова Е.В. Подход к исследованию хронотопических характеристик жизненного мира человека // Сибирская психология сегодня. Сборник научных трудов. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2002.

Пространственная картина мира ингушей фиксирует ее организацию в русле архаических представлений, дошедших до настоящего времени в мифологии, героико-эпических сказаниях, в ингушском нартском эпосе и языке. К числу таких архаичных пространственно-временных черт следует отнести:

- 1) представление о рождении мира из хаоса;
- 2) деление Космоса на миры божеств и людей;
- 3) сакрализацию Центра;
- 4) бинарность Центра и периферии;
- 5) иерархию пространства, выраженную в горизонтальной («центр – периферия») и вертикальной («верх / середина / низ») стратификации, а также дифференциации сторон света;
- 6) парадигму начальных времен;
- 7) аксиологическое содержание пространственных категорий.

Пространственная архитектура Вселенной, согласно первичным представлениям предков ингушей, многомерна. Космогонические мифы демонстрируют разделенность Вселенной на семь миров. «В центре Вселенной находится Земля – Солнечный мир (инг. Маълхе. – П.А.). Над землей расположено семь небес одно над другим (инг. ворхI сигле, ворхI лаьтта. – П.А.). Солнечный мир – это мир живых».<sup>126</sup> Так, например, птица орел летает «за семь морей» (т.е. на край Вселенной) и приносит оттуда в Солнечный мир «исцеляющую воду».<sup>127</sup>

Приведем еще один мифологический вариант, также включающий в себя множественность миров в представлениях ингушей. Так, в мифе об устройстве мира говорится: «Имеется восемь раев и семь адов. Все они созданы для людей. Те из них, кто хорошо вел себя, попадут в рай, а те, кто вел себя плохо, в ад... Земель восемь и небес восемь. Под землю текут реки, стоят моря, много и других чудес».<sup>128</sup> Здесь необходимо отметить, что первоначально функции этих миров были символически объединены.

В традиционной концепции пространства можно вычленив горизонтальную и вертикальную оси координат, явившиеся итогом взаимодействия мифологического моделирования Космоса и представлений эпического времени. Стоит отметить, что вертикальная пространственная ось в эпосе воплощает мифологические представления, а горизонтальная в большей степени приближена к социальной сфере. В нартском эпосе ингушей прослеживается троичная вертикальная система строения Вселенной. Уровень

<sup>126</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа: Сб. ст. и материалов о народной культуре. Саратов, 1997. С. 12.

<sup>127</sup> Пятнадцатый сын // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 147–148.

<sup>128</sup> Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 21.

первый – «это собственно Земля со своими морями и реками, горами и равнинами», «мир человека и животных», второй – «небо, покрывающее первую сферу в виде свода», где «обитают божества, духи, солнце, луна, звезды», и третья – «подземный мир, обитель усопших».<sup>129</sup>

Каждое из представленных вертикальных пространств имело в представлении предков ингушей общие свойства, но различалось по качественным характеристикам. Загробный мир (построенный за семь лет) в представлениях ингушей был аналогичен миру живых (построенному за три года), отличие состояло в одном – в загробном мире «жизнь» кипела ночью.

Верхнее пространство – небесный мир «Сигале» – связывалось с белым цветом, среднее – земной/солнечный мир «Мялхе» – с красным, и нижнее – потусторонний мир «Эл» – с темно-синим цветом. Для ингушского общества спектрально чистые цвета – белый, красный, синий / черный, будучи наполненными ритуальной, обрядовой, этносоциальной и прочей символикой, являются своеобразными знаковыми опорами миропонимания ингушского народа.<sup>130</sup>

«Стержнем мироздания мыслилось гигантское дерево, корни которого уходят в нижний мир, а ветви – в верхний».<sup>131</sup> В ингушском варианте подобные древние представления о связующем стержне дожили до настоящего времени в фольклорном образе золотой цепи, спущенной с неба на землю. «В прежние времена с неба свисала цепь. При любых тяжбах люди ходили к этой цепи и там разрешали свои споры...»<sup>132</sup>

Образ «божественной цепи», например олицетворявший связь между землей и небом, имеет мифологические корни, о чем свидетельствует его бытование еще во время первотворения: «В то старое время весь мир был еще благодатным. Во вселенной не знали, что такое дуновение ветра. С неба свисала нитка, на конце которой были лоскутки. Они никогда не колебались. Люди жили в спокойствии».<sup>133</sup> Эти мифологические представления коррелируются с вышеизложенным космогоническим актом появления ветра, отделившего небо от земли, с одновременным исчезновением благодати.

Модель пространственного структурирования мира, как в мифологическое, так и в эпическое время, предками ингушей предполагала наличие космического Центра и неорганизованной периферии. Обладая особой сакральной значимостью и в то же время

<sup>129</sup> Кантария М. Познание мира у вайнахов // Лавровские чтения. Сборник статей. СПб., 2010. С. 446–447.

<sup>130</sup> Акиева П.Х. Архетипы цветовидения ингушей. Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 13–15 мая 2013 года в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург). Международная конференция «Культура народов Кавказа и Центральной Азии».

<sup>131</sup> Кантария М. Познание мира у вайнахов // Лавровские чтения. Сборник статей. СПб., 2010. С. 446–447.

<sup>132</sup> Радость сердца. Фрунзе, 1957. С. 235. (На инг. яз.)

<sup>133</sup> Там же.

абсолютной реальностью, Центр пространства в представлениях предков ингушей был отмечен не только горой как символическим маркером, но и цепью / крестом / деревом. Исследователь Н.А. Пятков, отмечая, что «центр есть основа мира», пишет: «Появление уже в памятниках верхнего палеолита изображений креста, окружности и креста в круге могло быть связано, кроме представлений о Солнце, также и с осознанием себя и своего коллектива в центре всего сущего. Любое повторение космогонии связывается с символикой центра... Все прочие символы Абсолютной Реальности (Древо Жизни и Бессмертия, Источник юности и т.д.) также являются олицетворением центра».<sup>134</sup>

В Ингушетии кресты, кресты в круге, спирали встречаются повсюду – в святилищах или башенных петроглифах. Они встречаются и в виде орнамента ритуальных лепешек, предметов быта, декоративно-прикладного искусства и т.д. Следует отметить, что петроглифы в виде креста, найденные на территории Ингушетии, в основном интерпретируются учеными как относящиеся к христианской религии. Однако мы склонны не согласиться с этим тезисом. В архаическом сознании крест связан с представлением о центре вселенной и четырех сторонах света, он моделирует пространство, сакрализованное там, где оно наполнено древними мифопоэтическими и религиозными образами. «Одним из древнейших выразителей идеи пространства... был знак креста, зафиксированный (за несколько тысяч лет до возникновения христианства) у древних земледельцев энеолита», – пишет Б.А. Рыбаков.<sup>135</sup> Крест, с его открытыми в вечность четырьмя векторами и центром вселенной на их пересечении, является архетипическим символом и проходит через всю историю человечества. Только впоследствии он постепенно приобрел в христианстве сакральное значение. В древних графемах с изображением креста наглядно воплощена идея центра и ведущих от него или к нему четырех основных направлений, обусловленных дихотомической структурой сознания (справа – слева, внизу – вверх) и пространственной ориентацией (юг – север, запад – восток).

Таким образом, за знаками креста, круга / спирали, кольчатого трикетра шифровалось символическое изображение пространства и времени. А. Голан убежден, что кольчатый трикетр выражает трехстадийный календарный цикл, или единство неба и земли, пребывающей в трех состояниях: весеннем, летне-осеннем и зимнем.<sup>136</sup> Кольчатый трикетр является не только солярным знаком, также имеющим широкое бытование в культуре ингушей, но и символом природы, меняющейся по трехсезонному циклу. Эта

<sup>134</sup> Пятков Н.А. Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и мифомышлению как онтологическая проблема // Автореферат кандидата философских наук. Екатеринбург, 2011.

<sup>135</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 48–49.

<sup>136</sup> См.: Голан А. Миф и символ. М., 1994. С. 145.

природная триада изменений предопределила матрицу архетипического мышления, ритуально выразившуюся в механизмах перехода: рождение – жизнь – смерть (рождение – свадьба – смерть). Каждый виток движения по спирали, в понимании древнего ингуша, замыкался в самом себе. «Свойство цикличности (повторяемости) времени, подпитываясь повседневным бытом и практикой хозяйственной деятельности (суточные, месячные, сезонные, годовые, двенадцатилетние и прочие циклы), постепенно глубоко закрепляется в сознании человека и фиксируется в различного рода календарных и сезонных ритуальных праздниках, основанных на воспроизведении событий мифического прошлого, поддерживающих порядок и гармонию мирового целого».<sup>137</sup>

Периферия пространства, или край земли, представлено как потенциальное зло. Будучи чуждым, но одновременно и хранящим благодать, являлся именно подземный мир, в противовес которому небесный мир был божественен, и собственно земной / солнечный – привычно нейтрален. Ценностное маркирование края земли прослеживается в том, что он расположен на западе, т.е. в стороне заходящего солнца. Солнце, по представлению ингушей, начинает свое движение с восточного края Вселенной – «малхбоале» – (досл.: место восхода солнца) и заканчивает свой дневной путь на западе – «малхбузе» (досл.: место полноты солнца).

При этом ингушские мифы довольно четко демонстрируют представление о пребывании солнца в ночное время в потустороннем мире, а также символической связи моря / потустороннего мира / запада. Так, например, Б.К. Далгат приводит ингушское сказание, записанное им в начале XX в., в котором говорится, что «Солнце утром выходит из моря и вечером вновь в него погружается; когда оно поднимается на горизонт, то от него отделяется что-то черное; это, говорит народ, море сливается с солнца».<sup>138</sup> Ученый упоминает также древнеингушское представление о солнечном мире, расположенном на востоке (Мялхе) и потустороннем / нижнем мире, находящемся на западе (Эл).<sup>139</sup> Другие варианты космогонии ингушей также иллюстрируют подобные представления: «солнце утром выходит из моря и вечером вновь в него погружается»<sup>140</sup> или «солнце днем освещает этот свет, а ночью – загробный мир... на закате оно погружается в море».<sup>141</sup>

Четко обозначенная в ингушских мифах связь Солнца и моря, мотив поглощения подземными водами небесного светила прослеживается «и в других мифах о Солнце, а

---

<sup>137</sup> Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. Серия Технологии культуры. М.: Академический проект, 2007. С. 189.

<sup>138</sup> Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Кн. 2. С. 53; Солнце и Луна // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 16.

<sup>139</sup> См.: Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 40.

<sup>140</sup> Солнце и Луна // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 16.

<sup>141</sup> Небо, солнце, звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 25.



также в хеттских гимнах Солнцу. Очевидно, эти мифологические представления основаны на предположении, что Океан поглощает заходящее Солнце, которое возвращается утром, спасенное Богом Плодородия».<sup>142</sup>

Считаем, что отрицательная окраска потустороннего света в представлениях ингушей является кажущейся на первый взгляд. Этому выводу имеется ряд подтверждений. Во-первых, именно потусторонний свет является вместилищем благодати, именно отсюда нартские персонажи крадут такие ее атрибуты, как водяная мельница, игла, ножницы, наперсток, точильный брусок, а также злаковые культуры.<sup>143</sup> Во-вторых, медные врата в потусторонний свет (инг. Иел – потусторонний мир) охраняет Ешаш – антропоморфное, андрогинное, «девятиглазое, девятирукое, клыкастое»<sup>144</sup> чудовище, сосущее кровь людей и имеющее «сияние»,<sup>145</sup> которое не пропускает в свой мир ни нартов, ни людей. Расположившись у границы, «у медных ворот, ведущих в Эл», Ешаш выполняет свою основную функцию – не пропускать живых в иной мир: «В эти ворота не входил живой человек, он может войти лишь после своей смерти; вошедший же никогда не возвратится...»<sup>146</sup> Но если согласиться с отрицательной трактовкой того света, то Ешаш, по логике вещей, должна стеречь ворота изнутри, дабы никого не выпускать, а не наоборот. Зачем надо было Ешаш не пропускать людей на тот свет, если только он не был той самой настоящей реальностью, миром благодати?

В-третьих, в сознании ингуша и сегодня прошлое является наиболее понятной субстанцией, чем будущее или настоящее. Именно к прошлому обращены мысли, поступки, совершаемые в настоящем, а также философия человеческого существования вообще. Именно древнее прошлое является священным, сакральным временем, в котором заложены основы его существования, созданные предками, и именно с ним напрямую связана земная жизнь людей. Из этого циклического движения времени будущее рассматривалось как эквивалент прошлого, к которому рано или поздно всегда возвращаются – к месту отсчета. Именно поэтому движение по жизненному циклу ингуш производит лицом к этой точке,<sup>147</sup> акту творения, источнику благодати.

Таким образом, семи- и трехзвенная пространственная картина мира предков ингушей фиксирует ее организацию в русле архаических представлений. Концептуальное пространство традиционной культуры ингушей иллюстрирует четкую организованность и

---

<sup>142</sup> Иванов В.В. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. М., 1977. С. 263.

<sup>143</sup> Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 130.

<sup>144</sup> Спор, разрешенный в царстве мертвых // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 52.

<sup>145</sup> Джантельг // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 58–60.

<sup>146</sup> Спор, разрешенный в царстве мертвых // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 53.

<sup>147</sup> Чеснов Я. Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. 2007. № 2. С. 70–100.

определенность качественных характеристик. Оно наделялось четкими культурными границами, обладало смысловым и структурным наполнением. Категоризация пространства имеет четкую антропометрическую ориентацию по сторонам света, его аксиологическое и семантическое вертикальное и горизонтальное членение, а также сакрализацию центра.

### 1.3. Космогонические представления о времени

В мифологическом творчестве ингушей начальное время – это время первотворения: появление воздуха / ветра, отделившего небо от моря;<sup>148</sup> рождение земли из пены морской; появления солнца, луны и звезд; гор, которые придают «Земле устойчивость»<sup>149</sup> и разделяют ее «на две равные части»;<sup>150</sup> образование из экскрементов огромной белой птицы воды и семени, а из семени, разнесенного ветром, появление растительности<sup>151</sup> и т.д.

Именно парадигмы первовремени задавали рамки и являлись источником существования мира.<sup>152</sup> Мифическое чувство «начальных времен» наиболее четко прочитывается в вышеупомянутом ингушском космогоническом мифе: «В то старое время весь мир был еще благодатным. Во вселенной не знали, что такое дуновение ветра».<sup>153</sup> В образной форме центр мира – это точка начала во времени, т.е. времени творения, благодатного времени. Это первовремя в ингушских представлениях связывается с абсолютной благодатью, золотой эпохой. «В основе характеристики золотого века лежит идея мировой благодати – “дунен беркат” («мялхен фарал». – П.А.)».<sup>154</sup>

Особо выделим тот факт, что именно древнее прошлое для ингушей является священным, сакральным временем, в котором заложены основы его существования, созданные предками, и именно с ним напрямую связана земная жизнь людей. Именно поэтому ингуш обязан был видеть источник начала времени, «быть лицом к лицу с ним».<sup>155</sup> Разделенность времени в ингушских представлениях на так называемое переднее время («хьалхара ха», т.е. время, которое прошло перед лицом) и заднее («тIайоагIа ха», т.е. время которое идет сзади) обуславливало движение человека вперед спиной. Любопытно в этом контексте имеющееся в ингушском языке выражение: «если смотреть вслед за прошлым временем» (инг. яхача хана тIехьа хьажача). Стоит добавить, что ингуши в своем языке сегодня используют семь времен, из которых только одно относится к настоящему, четыре – к прошедшему, «заднему» времени и два варианта соответствуют будущему, «переднему» времени. При этом в ингушском языке

<sup>148</sup> Орел и рыба // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 48.

<sup>149</sup> Об устройстве мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 20.

<sup>150</sup> Земля, человек и горы // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 19.

<sup>151</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

<sup>152</sup> Милетинский Е.М. Поэтика мифа. (Исследования по фольклору и мифологии Востока) М.: Наука, 2004. С. 107.

<sup>153</sup> Радость сердца. Фрунзе, 1957. С. 235. (На инг. яз.)

<sup>154</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 13.

<sup>155</sup> Чеснов Я. Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. 2007. № 2. С. 86.

сохранились отдельные понятия к каждому из пяти будущих дней: «кхоана» – завтра, «ломма» – послезавтра, «цІул» – первый день, идущий за послезавтра, «цІумоака» – второй день, идущий за послезавтра, «цІул-цІумоака» – третий день, идущий за послезавтра; и к трем прошедшим дням? «селхан» – вчера, «самарди» – позавчера, «самар хьалхарди» – первый день за позавчера.

Исследователи отмечают, что «первоначально отсчет дней велся по пятидневкам, что соответствовало числу пальцев на руке», который впоследствии сменился на семидневную неделю.<sup>156</sup> В числе принадлежащих более древней пятидневной неделе дней З.А. Мадаева упоминает вторник, среду и четверг. «...До нашего времени в народе сохранился ряд названий пятидневной недели: второго – вторник (инг. шинара), считалось, что в этот день нельзя запрягать двухгодовалого бычка; третьего – среда (инг. кхаьра или кер-сели, т.е. “третий день бога Сели”<sup>157</sup>), в этот день не разрешалось давать что-либо займы, особенно это касалось огня, так как свое название этот день недели получил в честь громовержца Сели; четвертого – четверг (инг. ера)»,<sup>158</sup> («“огой-ер”, в этот день раньше бывали празднества в честь Огоя»<sup>159</sup>).

Свидетельством использования пальцевого счета считаются отпечатки ладоней на стенах пещер в палеолите, позднее получившие графическое выражение с помощью простой линии, ямки, точки, полулунной зарубки. Замена пальцевого обозначения графическим привела к объединению бирок и «народных календарей» в одну группу памятников, являющихся прямым доказательством наличия «фактора времени».<sup>160</sup> Перечисленные темы – отпечатки ладоней, солярные знаки, линии, резы и т.д. – широко представлены в пиктографии Кавказа и не раз обращали на себя внимание ряда исследователей.<sup>161</sup> Так, например, В.И. Крупнов и Л.П. Семенов отмечали, что назначение многих знаков так и осталось неразгаданным.<sup>162</sup> Например, свастика «появляется на

<sup>156</sup> Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши /отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Маргазанов, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 333.

<sup>157</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 96.

<sup>158</sup> Мадаева З.А. Народный календарь чеченцев и ингушей в конце XIX – начале XX в // СЭ. 1980. № 6.

<sup>159</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 96-97.

<sup>160</sup> Фролов Б.А. У истоков архаической космологии. С. 93–152 //nounivers.narod.ru>bibl/numb3.htm (Дата обращения 02.03.2014).

<sup>161</sup> См.: Крупнов В.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 188–189; Марковин В.И. Древности Чечено-Ингушетии. М., 1963. С. 276; Мартиросян А.А., Исраэлян А.Р. Наскальные изображения Гепамских гор. Ереван, 1971. С. 51–53; Котович В.М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976. С. 37; Prolov V.A. Aspects mathematiques dans l'art Prehistorique. Valcamonica Symposlum. Brescia, 1970. P. 477; Ужахов М.Р. Годичные циклы сельскохозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный, 1979. С. 81; Марковин В.И. Чеченские средневековые памятники в верховьях р. Чанты-Аргун // Древности Чечено-Ингушетии. М., 1963. С. 260; Труды Ф.И. Горепекина. Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб.: Ладога, 2006. С. 130; Голан А. Миф и символ. М., 1994; Хан-Магомедов С.О. Дагестанские лабиринты. М., 2002, и др.

<sup>162</sup> Крупнов В.И. Средневековая Ингушетия. М. 1971 С.188.

Северном Кавказе в эпоху бронзы», встречаясь «на кобанских изделиях начала I тыс. до н.э.»<sup>163</sup>

Первые знаки, состоявшие из прямых линий и применявшиеся при счете: «черты» и «резы», с помощью которых «можно было сосчитать и записать сумму налога, составить календарь», часто называют попытками создания письменности.<sup>164</sup> Ф.И. Горепекин, исследовав с 1900 по 1930 гг. архитектурные памятники горной Ингушетии, пришел к выводу о наличии древнего письма у ингушей, которым владели жрецы. Имеются свидетельства и о выделении временных отрезков посредством ритуальных зарубок на древках жреческих посохов. «На этих палках после каждого жертвоприношения делались надрезы, как на деревьях ныча. Палка составляла родовую собственность и переходила по смерти отца к старшему в семье... Каждый старший в роду делал свои надрезы на определенной грани, следовательно, многогранная форма и обилие надрезов указывали на продолжительность существования рода, а количество надрезов (по числу принесенных жертв) составляло видимое покровительство своего ццу».<sup>165</sup> В детальном описании знамени – ныча, хранившемся внутри эльгаца Мага-Ерды, также отмечаются временные ритуальные зарубки: «знамя (нычь) представляло собой длинную, до сажени палку с подвешенными на ней медными колокольчиками и белым куском материи (флагом). Верхняя часть древка заканчивалась тремя одинаковыми сучками, выходящими из одного места, а само древко было украшено симметрично расположенными нарезками», которые «делались после каждого жертвоприношения».<sup>166</sup> Следует отметить особую значимость, придававшуюся этому знамени – оно являлось вещественным символом самого божественного покровителя. Так, из святилища (инг. эльгаца) его выносили только в трех случаях: во время неурожая, для установления земельных границ и для снятия вины перед божественным покровителем.<sup>167</sup>

Общепризнанным считается мнение о том, что «лунный период является самой древней календарной единицей».<sup>168</sup> Луна, являясь одним из самых крупных небесных тел, претерпевает видимые изменения. Это способствовало определению древним человеком наглядных временных границ. Лунный месяц принимался за 28 дней и распадался на два цикла: 14 дней Луна растёт до полного диска, остальные 14 – убывает.

---

<sup>163</sup> Голан А. Миф и символ. С. 120.

<sup>164</sup> Латышина Д.И. История педагогики (История образования и педагогической мысли). Учебное издание. М., 2005. С. 203.

<sup>165</sup> Ццу (инг. ццу.) – боги-покровители, общие как для всего племени, так и для аула и даже рода. См.: Труды Ф.И. Горепекина. С. 173, 178.

<sup>166</sup> Труды Ф.И. Горепекина. СПб., 2012. С. 176, 178.

<sup>167</sup> Там же. С. 176.

<sup>168</sup> Паннекук А. История астрономии // Пер. Н.И. Невской, под ред. В.В. Кукаркина и П.Г. Куликовского. М.: Наука, 1966. С. 19.

Следующий этап эволюции абстракции связан с выделением числа 7 посредством разделения отрезка из 14 суток на две равные части. Почитание «магической семерки» отмечено у многих древних народов Двуречья и Малой Азии. Тот же смысловой контекст – космос, цикличность, время – связывали с семеркой и предки ингушей.

Относя к ингушским племенам мичкизов, или кистов, являющихся «остатками реальных алан», П.С. Паллас пишет: «В Морском журнале (Перипле), извлеченном в основном из сочинений Арриана и Скимна Хиосского, Таврический город Феодосия называется по алано-таврискки “Ардадуа”, что на языке алан означает “семь богов”. Это имя с тем же значением до сих пор употребляется на языке кистов (ингушей. – П.А.), у которых “уар” означает “семь”, а “дада” – “отец” или “бог”». <sup>169</sup> Вряд ли мы ошибемся, если отнесем к явлениям одного порядка, хотя и относящиеся к разным этапам генезиса представлений, указанный сюжет о семибожии (инг. ворхИдада) и имеющиеся в ингушском пантеоне божеств семь великих матерей (У-нана – Мать болезней, Мехка-Нана – Мать страны, Аза / Мялха-нана – Мать Солнца, Бетта-нана (Кинч) – Мать Луны, а также Фурки (воздух / ветер), Дардза-нана (гром, молния, вьюга), Химиха-нана – Мать воды и ветров); представления о семи небесах и семи землях; о потустороннем свете, который «является более массивным; его Бог строил... семь лет»; <sup>170</sup> о семи братьях-нартах, сыновьях бога Тга (инг. Тхья / Ткья), <sup>171</sup> и о «Созвездии семи братьев», <sup>172</sup> представленных в образе звезд Большой Медведицы, об обновлении земли после землетрясения за семь лет, <sup>173</sup> и волшебной шашке, которая «при ударе удлинялась, а когда ее отводили, укорачивалась, кованной «семь дней и семь ночей» <sup>174</sup> и др.

Измерение расстояния до края земли, широко представленное в мифологии и ингушском эпосе, также равнозначно числу «семь»: «перешли они семь гор и семь морей... пришли они на край света...», <sup>175</sup> «за теми семью горами находится невиданно страшный вепрь... через семь лет, сожрав семь гор, он доберется до нашей горы» <sup>176</sup> и т.д. Обязанностью каждого ингуша по настоящее время является знание своих предков, как правило, до седьмого и четырнадцатого колена. К числу самых тяжких ингушских

---

<sup>169</sup> Паллас П.-С. Путешествие по южным провинциям российской империи в 1793 и 1794 гг. // В.М. Атталиков Наша старина. Приложение. Нальчик, 1996. С. 248; См.: Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003. С. 147.

<sup>170</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 176; См.: Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 21.

<sup>171</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. С. 105.

<sup>172</sup> Созвездие семи братьев // Ингушский нартский эпос. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2012. С. 42.

<sup>173</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия ингушей. М., 2004. С. 166.

<sup>174</sup> Как победили черного вампала Неге // АИФ. Т. 4. С. 162.

<sup>175</sup> Ингушский нартский эпос // Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: ООО Тетраграф, 2012. С. 68–81.

<sup>176</sup> Сятал и лесной вепрь // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. С. 193.

проклятий относятся выражения с использованием чисел 7 и 14: «Пусть умрет семеро у твоего отца!» (инг. ВорхI вала хьа даь!), «Пусть умрет четырнадцать у твоего отца!» (инг. Вийтта вала хьа даь!).

Таким образом, архаичная космология ингушей, базируясь на семимерных (14- и 28- мерных) отрезках лунного месяца – явлениях космоса, – не только отражает и трактует «карту» звездного неба, но и демонстрирует взаимосвязанную ориентацию нахских племен во времени и пространстве.

Несмотря на то, что «лунным календарем руководствовались священнослужители при определении времени проведения религиозных праздников»,<sup>177</sup> он постепенно утрачивает свое значение из-за несовпадения с циклом сельскохозяйственных работ, и не только. Смеем предположить, что именно благодаря своей основной характеристике, которая прослеживается во многих мифологических, фольклорных и эпических текстах – эзотеричности – знание как таковое утрачивается. Таинственность или закрытость знания для непосвященных, многократно усиленная в историческом времени, с одной стороны, консервировала теократические формы организации общества, с другой – приводила к потере священного знания в результате войн, миграций и болезней. «В исследованиях об ингушах допускалось то положение, – пишет Ф.И. Горепекин, – что народ мог потерять своих руководителей – знатоков письма, кои были главным образом жрецы». <sup>178</sup>

Вопрос об эзотерической стороне для любой традиции очень важен, так как в культурно-историческом аспекте «имеет непосредственное отношение к этническому менталитету».<sup>179</sup> Вторая попытка внедрения лунного календаря относится ко времени исламизации (по Вахушти – XVII – XVIII вв.) и заканчивается с периодом активной исламизации ингушского народа (с начала второй половины XIX в.), когда «ингуши считают свои месяцы по новолунию и старые названия забываются». <sup>180</sup>

Далгат Б.К., анализируя первобытную религию чеченцев и ингушей, пишет, что «названия месяцев даются по названиям празднеств или приуроченных к тому или другому времени сельскохозяйственных работ».<sup>181</sup> Календарные циклы ингушей были тесно связаны «с земледелием и скотоводством, основывались на большом практическом опыте народа, астрономических наблюдениях и математических расчетах».<sup>182</sup> На

<sup>177</sup> Зязиков М.М. На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX – начале XX в. С. 233.

<sup>178</sup> Труды Ф.И. Горепекина. Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб., 2006. С. 130.

<sup>179</sup> Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Chesn/20.php](http://gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/20.php) (Дата обращения 01.07.2012).

<sup>180</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 98.

<sup>181</sup> Там же. С. 85.

<sup>182</sup> Великая Н.Н., Виноградов В.Б., Хасбулатова З.И., Чаккиев Д.Ю. Очерки этнографии чеченцев и ингушей. Грозный, 1990. С. 80.

некоторых возвышенностях по особым меткам в виде стел и камней жрецы определяли путь солнца, устанавливали дни зимнего и летнего солнцестояния.<sup>183</sup> Посредством гадания «жрец узнает причину несчастья с человеком и волю богов... они были наставниками народа и, как боги, верно давали толкование сновидениям и объясняли болезни...»<sup>184</sup> Представления о магической силе знания астрологических объектов систематизировались в звездных книгах – «седкъа жайнаш», содержание которых хранились в глубокой тайне.<sup>185</sup>

Схематическое распределение дней семидневной недели сегодня у ингушей выглядит следующим образом: Оршот – понедельник, Шинари – вторник,<sup>186</sup> Кхари – среда, Еари – четверг, Периска – пятница, Шуота – суббота,<sup>187</sup> Киран-де – воскресенье / недельный день (совр. оршотта, шинара, кхабра, ера, паьраска, шоатта, киранди). Стоит выделить тот факт, что названия большинства дней недели соответствуют ингушскому счету с добавлением частицы родительного падежа «ра»: «шинара»: «ши» – два, «кхабра»: «кхоь» – три, «ера»: «йиь» – четыре, что соответствует простейшему способу пальцевого счета, используемому в палеолитической графике. Поэтому неудивительным выглядит соответствие ингушских числительных названию дней пятидневной недели. К числу архаичных, помимо вторника, среды и четверга, упоминаемых З.А. Мадаевой, следует отнести также и ингушское название пятницы и понедельника.

В настоящее время среди ингушей распространено название пятницы – «паьраска», объясняемое от заимствованного из грузинского языка «параскеви». Однако Б.К. Далгат указывает еще одно, более древнее название пятницы у ингушей – «пхеро»,<sup>188</sup> которое соответствует названию числа пять («пхоь»; в современном ингушском варианте – «пхиь»). Далее, название воскресенья «киринде, т.е. “недельный день” (слово заимствовано у грузин) считается Божьим днем; прежде он праздновался всеми ингушами».<sup>189</sup> В ингушском фольклоре сохранился божественный образ Воскресенья, который «господствует над временем».<sup>190</sup> «Ч. Ахриев упоминает о боге времени, – пишет Б.К. Далгат, – господствующем над ним [временем] и называемом Периска – Воскресеньем; он олицетворяет собою время, и в честь него ингуши почитают

<sup>183</sup> Зязиков М.М. На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX – начале XX в. Ростов-на-Дону, 2011. С. 228.

<sup>184</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 152.

<sup>185</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

<sup>186</sup> Вторник – день быков. Считалось, что в этот день нельзя их запрягать. (инг. Шинара – двухгодовая телка.) См.: Далгат Б.К. Указ. соч. С. 96–97.

<sup>187</sup> Суббота считается днем волков (бердзы-сотт – досл.: суббота волков), и кто будет почитать ее, у того волк не будет таскать овец. См.: Далгат Б.К. Указ. соч. С. 178.

<sup>188</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 44.

<sup>189</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 97.

<sup>190</sup> Елта. Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 118.



Воскресный день».<sup>191</sup> При этом Б.К. Далгат уточняет, что «верование в это божество (воскресенье. – П.А.) сложилось у ингушей позднее под влиянием христианства, а затем, по забвению первоначального происхождения его, могли по аналогии с прочими днями, являющимися у ингушей олицетворениями богов, приписать Воскресенье особому богу того же наименования».<sup>192</sup> Подтверждение гипотезы о том, что верование в божество Воскресенье сложилось много позже, мы находим в исследовании Б.М. Алборова. Сравнивая древнее ингушское божество Галь-Ерды с осетинским богом Аларды, он доказывает, что ингушский Галь-Ерды предстает богом производительных сил природы, связанных с уменьшением и увеличением силы солнца (празднование два раза в год, во время зимнего и летнего солнцестояния). «У вайнахов пик зимнего времени отводился верховному божеству природы Галь-Ерды, “ведавшему” погодой и временем».<sup>193</sup> Таким образом, принимая во внимание эти свидетельства, можно сделать вывод, что первоначально божеством, олицетворяющим и управляющим временем, был Галь-Ерды, а недельным днем, т.е. днем окончания пятидневной недели, считалась пятница – «пхеро» (в современном варианте должно было произноситься – «пхера», как и «шинара», «кхабра» или «ера»).

Примечательно, что последнее воскресенье года, называемое «козлиным», посвящалось божеству Тамаж-Ерд. В этот день проводились соревнования по каменным мишеням с особыми отметками – «бодж» (козел),<sup>194</sup> победителю которых вручались ритуальные пироги («боджольг»). Ритуальные пироги боджольг, связанные с культом козла, символизировали календарный год ингушей, состоявший из 360 дней (пятнадцатидневные недели солнечного календаря), к которым жрец ежегодно добавлял пять дней специальными треугольными знаками на своем шесте нычь.<sup>195</sup> Впоследствии ценностно-смысловое наполнение пятницы перешло на воскресенье семидневной недели. Именно этим можно объяснить уточнение Б.К. Далгата, данное в 1893 году, о том, что пятница «ничем не ознаменовывалась».<sup>196</sup>

---

<sup>191</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 171.

<sup>192</sup> Там же.

<sup>193</sup> Алборов Б.М. Ингушское «гальерди» и осетинское «аларди»: К вопросу об осетино-ингушских культурных взаимоотношениях // Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе, 1979. С. 72–73.

<sup>194</sup> Султыгова М. Хозяйственная магия ингушей (по фольклорным материалам) // Международная научная конференция. «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси. 25–27 июня 2009 года. Тбилиси: Меридианы, 2010. С. 641.

<sup>195</sup> Цит. по: Кодзоев Н.Д. Языческий пантеон ингушей // Вестник Орловского государственного университета. Серия «Новые гуманитарные исследования». 2013. № 4. С. 238.

<sup>196</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 98.

О значимости пятницы в древности говорит еще одно обстоятельство: «в языческие времена отсчет дней начала месяца и начала недели всегда велся с пятницы».<sup>197</sup> Имеющаяся в ингушской среде поговорка: «Это будет, когда встретятся две пятницы» (инг. Ши пӕабраска цхъан деча хургда из), означающая, что сказанное вообще не случится, также иллюстрирует древнее смысловое наполнение пятницы. М.Р. Ужахов, доказывая наличие при семидневной неделе сдвоенной пятницы, которая бывала один раз в 15 дней, пишет: «В старину эта поговорка имела прямое значение, в дни сдвоенных пятниц совершали сделки, проводили свадьбы, решали общественные дела, чинили суд и др... Кроме того, в языческие времена отсчет дней начала месяца и начала недели всегда велся с пятницы».<sup>198</sup>

Что касается ингушского названия понедельника – оршот, то, по сообщению того же Б.К. Далгата, он был посвящен ветрам: «(“день ветров”)... свободен от полевых работ».<sup>199</sup> Примечательно, что золотой век благодати (инг. фарал), согласно религиозно-мифологическим представлениям ингушей, исчез с появлением западного ветра. Запад – это сторона захода Солнца, сторона потустороннего света. Вспомним, что и архаичные атрибуты персонификации ветра, сохранившиеся в ингушской мифологии – змея / звезда / богиня Миха-нана, заключенная в пещеру,<sup>200</sup> являются символическими образами потустороннего света. Именно поэтому в этот день существовал запрет на работы. Таким образом, в древних представлениях ингушей идейно-ценностный смысл понедельника имел отрицательные свойства и был связан с моделированием его как некоего рубежа предначала, предвременья и, следовательно, неопределенности и неизвестности.

В большинстве работ отмечается прямое заимствование названия понедельника («оршот») из грузинского языка.<sup>201</sup> В переводе как с грузинского («оршабати»), так и с армянского (йеркушабти) языков это слово буквально переводится как “два (дня) от субботы”»,<sup>202</sup> т.е. второй день после субботы. Отметим, что К. Ганн, описывая быт ингушей в 1897 году, писал: «Хотя ингуши, как магометане, начинают неделю с пятницы, все-таки понедельник у них называется “оршут”, т.е. *первый* (курсив мой. – П.А.)...»<sup>203</sup> М.Р. Ужахов определяет название первого дня недели «оршабат цхъана» у чеченцев и

---

<sup>197</sup> Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей (XIX – начало XX в.). Грозный, 1979. С. 85–91.

<sup>198</sup> Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей (XIX – начало XX в.). Грозный, 1979. С. 3–91.

<sup>199</sup> Там же. С. 44, 165.

<sup>200</sup> Матери-богини // Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 8.

<sup>201</sup> См.: Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа. Автореферат. СПб., 2010. С. 25.

<sup>202</sup> Понедельник [Электронный ресурс] Режим доступа: [ru.wikipedia.org](http://ru.wikipedia.org) (Дата обращения 02.01.2014).

<sup>203</sup> Ганн К. Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей // Кавказский вестник. 1900. № 6. С. 75.

ингушей «цаI» (от бацбийцев).<sup>204</sup> И обоих случаях понедельник был назван начальным или главным днем, причем во втором варианте приводится сочетание грузинского названия и ингушского числительного «один». Учитывая, какое огромное символическое значение в мифолого-религиозных представлениях ингушей имела такая стихия, как ветер, можно предположить, что до современного «оршотта» использовалось другое ингушское название понедельника – «цаI (ра) », которое понималось как первый, главный, начальный день.

Некоторые исследователи отмечают наличие «девятидневной недели у вайнахов», которая «выступает настоящей системной единицей солнечного года, так как в году было сорок девятидневных недель»,<sup>205</sup> однако применительно к ингушской традиционной культуре мы не нашли таких свидетельств. Имеются лишь свидетельства о наличии в древности у ингушей 15-дневных недель, которых в году насчитывалось 24, что в итоге давало 360 дней. Именно поэтому в конце годового цикла солнечного календаря добавлялась одна пятидневная неделя, получившая название «бодж» (козел).<sup>206</sup>

По солнечному календарю ингушей год состоял из 365 дней. «Каждый четвертый год был полным, включал 366 дней и считался ими [ингушами], в отличие от многих других народов, счастливым». <sup>207</sup> Ингушский год (инг. шу) делился на две части – летнюю и зимнюю, на сезоны – зима (инг. Ia), весна (инг. бIаьсти), лето (инг. ахк), осень (инг. гийре) и состоял из 12 месяцев (инг. шера шийтта бутт ба). Каждое время года состояло из месяцев (инг. бутт соответствует названию луны).<sup>208</sup>

Отсчет времени начала календарного года ингушей в поздней вариации начинался с 22 декабря. Первый, самый холодный месяц получил название Наджиганцхой.<sup>209</sup> В это время проводились «праздники Гоанцхой и Ноджой... тщательное исследование этого вопроса показало, что в прошлом эти два праздника отмечались вместе и относились ко времени зимнего солнцестояния, с которого велось и начало нового солнечного года». <sup>210</sup> Со временем поста связано наименование месяца Мархи-бутт (инг. марх – древнее название солнца),<sup>211</sup> который в настоящее время соотносится с мусульманским месяцем обязательного поста – Рамадан. Месяц кукушки – Бекарг, во время которого ингуши не

<sup>204</sup> Ужахов М. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей (XIX – начало XX в.). Грозный, 1979. С. 19.

<sup>205</sup> Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа: региональный аспект // Социология и социальная антропология. 2007. Том X. № 4. С. 156.

<sup>206</sup> Мадаева З.А. Народный календарь чеченцев и ингушей в конце XIX – начале XX в // Советская этнография 1980. № 6; Зязиков М.М. На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX – начале XX в. С. 228.

<sup>207</sup> Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный: Книга, 1990. С. 7.

<sup>208</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С. 245–246.

<sup>209</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 85.

<sup>210</sup> Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990. С. 20–21.

<sup>211</sup> Ужахов М.Р. Указ. Соч. С. 64–65.

справляли свадьбы.<sup>212</sup> В честь богини весны, плодородия и деторождения Тушоли (22 марта – 22 апреля) был назван апрель.<sup>213</sup> А.Тутаев дает еще одно название этого периода – «Галгай мархий бутт» (месяц поста ингушей), который многими исследователями соотносится со временем христианского поста.<sup>214</sup> Однако, несмотря на то что «Галгай мархий бутт» и соответствует времени христианского поста, непосредственно с христианской религией он никак не связан. Объяснение этому названию мы находим в работе Е.М. Шиллинга. «Несмотря на общенародное почитание Тушоли, ингуши различают две ее разновидности: Тушоли – божество группы лучших и сильных фамилий Галгай, другая же производная от первой – Тушоли феаппинцев (одно из ингушских обществ), божество группы второстепенных родов, подпавших под власть галгаев и находящихся в экономической зависимости от них (Мецхальское общество), – пишет Е.М. Шиллинг, – поэтому в Хамхинском обществе мест почитания шесть, а в Мецхальском – только три». По мнению Шиллинга, это свидетельствует о древности социальной дифференциации в Ингушетии, а в контексте нашего вопроса говорит в пользу того, что второе название апреля – «Галгай мархий бутт» (месяц поста галгаев<sup>215</sup>) – имеет прямое отношение к Тушоли как божеству привилегированных фамилий Галгайского общества, которые были приняты остальными ингушскими обществами. При этом следует иметь в виду, что сам андрогинный образ богини Тушоли относится наукой к эпохе неолита и началу железного века.<sup>216</sup>

Отметим, что из всех названий месяцев ингушского календаря нет ни одного, который хоть как-то в смысловом плане был приближен к христианской религии. Л.А. Чибиров, выделяя отличительную особенность ингушского календаря, пишет, что «по солнечному календарю год у ингушей составлял 365 дней и, в отличие от некоторых других народов Северного Кавказа, например осетин, долгое время использовавших лунный календарь, год начинался со дня “рождения” Солнца».<sup>217</sup>

Следует согласиться с М.Р. Ужаховым, который выдвинул предположение о более древнем времени начала отсчета нового года у ингушей – 25 марта («Галгай мархий бутт» – месяц поста галгайцев). Он пишет: «Есть основания думать, что пост у древних

---

<sup>212</sup> Зязиков М.М. На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX – начале XX в. Ростов-на-Дону, 2011. С. 150.

<sup>213</sup> Захаров А.А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана // ИИНИИК. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2; Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей // Изв. ЧИНИИ. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2.

<sup>214</sup> Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши /отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Маргазанов, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 335.

<sup>215</sup> Галгаи (инг. галгай) – древнее название представителей одного из обществ, распространившееся впоследствии на всех ингушей.

<sup>216</sup> Марковин В.И. В стране вайнахов. М.: Искусство, 1969. С. 30–31.

<sup>217</sup> Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008. С. 281.

вайнахских племен имел прямое отношение к солнцу».<sup>218</sup> Таким образом, солнечная календарная система ингушей формировалась задолго до появления христианства на Центральном Кавказе.

Суточное время нахи «определяли различными способами: по вершинам гор (гора Гуьйре-Дукъ в обществе Терлой), по солнечным часам (селение Химой), по специально установленным каменным стелам, по зарубкам на стенах башен или входных и оконных арках».<sup>219</sup> Знания о чередовании времени, приобретаемые посредством постоянных наблюдений, сложились в представления о четырех частях, составляющих сутки (инг. дийса), каждая из которых разделялась на временные отрезки.

<b>Части суток</b>	<b>Временные отрезки</b>
Утро (Ийре)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Анаюхе сабелгалдоала ха (время появления на горизонте первого света)</li> <li>2. Анаюхе сабелгалдаьнна ха (время после первого появления на горизонте света)</li> <li>3. Саттассалехъа хьалха (время до рассвета)</li> <li>4. Саттосса ха (рассвет)</li> <li>5. Саттассар (первое время после рассвета)</li> <li>6. Марта ха (время завтрака)</li> <li>7. Малх хьалбалалехъа (время до восхода солнца)</li> <li>8. Малх хьалгЮтташ (время, когда встает солнце)</li> <li>9. Малх хьалбаълча (время после восхода солнца)</li> </ol>
Время полудня (Делкъе)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Делкъа ха хилалехъа (время до обеда)</li> <li>2. Ийже ха (время ровного полдня)</li> <li>3. Делкъа ха (обеденное время)</li> <li>4. Делкъел тЕхьагІа (время после обеда)</li> </ol>
Вечер (Сейре)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Малх чубизалехъа (время перед заходом солнца)</li> <li>2. Малх чубуза ха (время захода солнца)</li> <li>3. Малх чубизача (первое время после захода солнца)</li> <li>4. МаьркІижа ха (время после захода солнца)</li> </ol>
Ночь (Бийса)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Пхьера ха (время ужина)</li> <li>2. Пхьерийла тЕхьагІа (время после ужина)</li> <li>3. Ахбийса ялалехъа (время до полуночи)</li> <li>4. Ахбийса йоалаш (время полуночи)</li> <li>5. Ахбийса яълча (после полуночи)</li> <li>6. Ийкъа ха (время перед рассветом)</li> <li>7. Харц Ийре (неверное утро)</li> </ol>

Наиболее дробное деление получило утреннее время. Это обстоятельство свидетельствует не только «об особой важности его для людей, занимающихся

<sup>218</sup> Ужахов М.Р. Указ. Соч. С. 64–65.

<sup>219</sup> Ильясов Л. Культура чеченского народа. М., 2009. С. 64.

сельскохозяйственным трудом»,<sup>220</sup> но и о сакральности утреннего времени, символизирующего начало, зарождение и продолжение жизни. Поэтическое изложение представлений об утреннем времени присутствует в ингушском фольклоре. Так, в героико-исторических песнях вайнахов – илли – есть такие строки:

В то время еще не взошло золотое солнце,  
В то время убегают утренние звезды,  
В то время звездный свет ослабевает,  
В то время появляющиеся до восхода солнца  
лучи красивыми становятся...<sup>221</sup>

Ниже приводится схематическое распределение календарных месяцев и зафиксированное в разное время разными авторами их описание. Изложение календарной системы в таком виде целесообразно, так как позволяет сопоставить имеющиеся трактовки, увидеть ее дохристианское и доисламское происхождение.

Соврем. даты	Ингушский календарь	Описание	Примечание
22 декабря – 22 января	Наджиган-цхой <sup>222</sup> (вариант «Нодж-ган-цЙей») <sup>223</sup> Вариант – Агой. <sup>224</sup> Вариант – чилланбут (время волчьих ночей)	Время зимнего солнцестояния, с которого велось начало нового года. Месяц начала зимы («Іан хьалхара бутт»)	На последние 9 дней зимнего календарного цикла чиланбут приходились так называемые волчьи ночи (инг. берз Іазал). <sup>225</sup> В это время отмечались праздники Гоанцхой и Ноджой. <sup>226</sup> Нодж-ган-цЙей проводился ингушами в зависимости от зимнего солнцестояния 25 декабря <sup>227</sup>
22 января – 22 февраля	Марх <sup>228</sup> или «Аьккхий мархий бутт» (месяц поста акинцев) <sup>229</sup>	Месяц поста Месяц середины зимы – («Іан юкьера бутт»)	В это время был семидневный «отцовский пост», длился 7 дней с начала месяца. <sup>230</sup> Непосредственно конец января – начало февраля назывался

<sup>220</sup> Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный: Книга, 1990. С. 9.

<sup>221</sup> Там же.

<sup>222</sup> Далгат Б.К. Указ. Соч. С. 98; Зязиков М.М. Указ. Соч. С. 229 и др.

<sup>223</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа: сб. ст. и материалов о народной культуре. Саратов, 1997. С. 76.

<sup>224</sup> Тутаев А. Выписки из галгаевского календаря // Яндиева М.Д. Ингушетия и ингуши. Назрань; М., 1999; Акиев Х.А. Календарь. Священные птицы, почитаемые ингушами. 2002.

<sup>225</sup> Хасиев С.А. О некоторых древних чеченских оберегах (к вопросу о пережитках первобытных культов у вайнахов) // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1969. Т. 3. С. 188–189.

<sup>226</sup> Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный: Книга, 1990. С. 20–21.

<sup>227</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа: сб. ст. и материалов о народной культуре. Саратов, 1997. С. 76.

<sup>228</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. С. 98.

<sup>229</sup> НКО НБ РИ. К. 6. Д. 2. Л. 96 (сведения А. Тутаева); Ужахов М.Р. Указ. Соч. С. 64–65.

			«чилла» (инг. пороша) <sup>231</sup> К этому месяцу относится время появления черемши – «хьонк боала ха»
22 февраля – 22 марта	Бекарг	Месяц кукушки Месяц конца зимы («Іан тІехъара бутт»)	Непосредственно начало марта называлось «истара муІ яттІа ха» (время разрыва колец на рогах)
22 марта – 22 апреля	Тушол или «ГІалгІай мархий бутт» (месяц поста галгайцев) <sup>232</sup>	Время прилета священной птицы удода, атрибута богини Тушол. (вар. Тушоли) Месяц начала весны («бІаьстан хьалхара бутт»)	Период перед пахотой – «цІера хьашк (или «кІаьрг») лъаттах кхийтта ха» – время, «когда в землю ударила огненная головешка бога Села», т.е. земля достаточно прогрелась и начинает парить (вариант «цІеркІаьга лъаттах даха ха»). По народным представлениям, зима в это время убегает в горы <sup>233</sup>
22 апреля – 22 мая	Сели	Села – бог грома и молнии Месяц середины весны («бІаьстан юкъера бутт»)	К этому месяцу относится время цветения (инг. зиза тоха ха), а также появления крапивы – «нитташ боала ха»
22 мая – 22 июня	Мангал	Месяц покосов Месяц конца весны («бІаьстан тІехъара бутт»)	22 июня – время летнего солнцестояния, которое называлось «время, когда солнце достигло дома» (чеч. Малх цІакхаьчна хан); «время выхода солнца из дома» (инг. Малх цІара боала ха). В прошлом летнее солнцестояние отмечалось жертвоприношениями, общественными трапезами, состязаниями и др. К концу XIX века празднование летнего солнцестояния ограничивалось принесением жертвы солнцу (малха сагІа) <sup>234</sup>
22 июня – 22 июля	Мяьтцели (вариант Мятсиели, состоящее из двух слов Мят (гора Мяты, Столовая	Посвящен богу плодородия, земледелия и благополучия золотому Мятцели. Месяц начала лета	В этом месяце ингуши выделяли время жатвы («кІимарса ха»), а также время июльского зноя («тов ха»). З.А. Мадаева этот период времени относит к названию

<sup>230</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 99.

<sup>231</sup> Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши. Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Маргазанов, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 336.

<sup>232</sup> НКО НБ РИ. К. 6. Д. 2. Л. 96 (сведения А. Тутаява).

<sup>233</sup> Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши. Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Маргазанов, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 336.

<sup>234</sup> Мадаева З.А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX – начало XX в.) // Хозяйство и быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983. С. 29.

	гора) и Сиели (Сели – бог грома и молнии) <sup>235</sup>	(«ахкан хьалхара бутт»)	месяца «Мангал-бутт» и пишет о праздновании во время летнего и зимнего солнцестояния праздников, посвященных божествам с солнечной атрибутикой Маго-Ерды и Галь-Ерды <sup>236</sup>
22 июля – 22 августа	Мяцхали	Месяц середины лета («ахкан юкьера бутт»)	Согласно исследованию Б.К. Далгата этот месяц «Маьткали-бутт, назван тоже по празднеству». <sup>237</sup> В этом месяце выделялось время появления кукурузных початков («хьажлашта кIудж боала ха»)
22 августа – 22 сентября	Тау (вариант «Этинг бутт» – месяц коровы) <sup>238</sup>	«Месяц отавы, или вторичной травы после покоса». <sup>239</sup> В это время сено заготавливается для крупного рогатого скота. Месяц конца лета («ахкан тIехьара бутт»)	У кистин праздник сенокоса носил название «этинга». Этот праздник, имея аналоги почти у всех кавказских народов, относится к группе древнейших <sup>240</sup> и имеет чисто нахское происхождение <sup>241</sup>
22 сентября – 22 октября	Ардари	Месяц молотьбы Месяц начала осени («гийрен хьалхара бутт»)	В этом месяце выделялось время стрижки овец («жа лорга ха») и сбора орехов («Бараш гулду ха»)
22 октября – 22 ноября	Орхи <sup>242</sup> (варианты: Ори-бутт <sup>243</sup> или ЭрхI бутт – месяц случки <sup>244</sup> )	В этот месяц проводят празднество в честь Метер-Ерда. Месяц середины	Праздник, связанный со случкой овец, отмечался в середине данного периода и назывался «ка лаллар» (букв.: загонять барана) <sup>245</sup>

<sup>235</sup> Там же. С. 33.

<sup>236</sup> Мадаева З.А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX – начало XX в.) // Хозяйство и хозяйственный быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983. С. 30.

<sup>237</sup> Там же.

<sup>238</sup> Акиев Х.А. Календарь. Священные птицы, почитаемые ингушами. 2002; Мадаева З.А. Указ. соч. С. 37.

<sup>239</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 85.

<sup>240</sup> По мнению В.И. Абаева, праздник сенокоса восходит к имени христианского св. Афиногена // См.: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М; Л., 1958. С. 8. Однако у осетин он называется «атынаг», что имеет более схожие черты с другими названиями этого праздника: «атынах» – у абхазов, «атангеноба» – у грузин, «атианаг» – у адыгов, «этинг» – у ингушей. Соответственно, осетинское название праздника, как само празднование и его атрибутика, были переняты последними у своих ближайших соседей – ингушей. При этом добавим, что именно в это время заготавливается сено для крупного рогатого скота. Поэтому месяц получил название – месяц коровы (инг. этинг бутт) и не имеет никакого отношения к христианству.

<sup>241</sup> Мадаева З.А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX – начало XX в.) С. 37.

<sup>242</sup> Далгат Б.К. Указ. соч. С. 99.

<sup>243</sup> НКО Национальная библиотека РИ. К. 6. Д. 2. Л. 96 (сведения А. Тутаева).

<sup>244</sup> Мадаева З.А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX – начало XX в.) С. 40.

<sup>245</sup> Там же.



		осени («гийрен юкьера бутт»)	
22 ноября – 22 декабря	Агой	Проводят празднество Агой, как правило, в четверг, называемый агой-ери. Месяц конца осени («гийрен тӀехьара бутт»)	Время забоя скота. По сообщениям А. Тутаева, название связано с легендарными птицами Агой, прилетающими в начале ноября <sup>246</sup>

Таким образом, символы «очеловеченных» пространства и времени, свидетельства сложных отвлеченных представлений сохранились не только в научных описаниях, но и в архитектурно-этнографической современности ингушей. Выбивая на скалах четко определенные группы условных знаков, предки ингушей создавали простейшие топографические карты-схемы окружающей местности, фиксировали определенные периоды календарно-астрономических циклов. Календарная система ингушей иллюстрирует дохристианское и домусульманское происхождение. Временные ритмы предков ингушей были наполнены континуальными отрезками в 5, 7, 14 дней. Результатом воздействия поздних хронометрических систем стал переход начала годового круга времени с марта на декабрь. Фиксируемые предками ингушей годовые периоды времени образовывали ассоциации в несколько десятилетий. Смысл таких ассоциаций заключался в создании своеобразной летописи, состоящей из мерного времени, отрезки которого определялись посредством засечек положения Солнца на небосклоне.

<sup>246</sup> Тутаев А. НКО НБ РИ. К. 6. Д. 2. Л. 77–78.

#### 1.4. Архетипические образы в фольклоре и нартском эпосе ингушей

Классическое научное понимание мифа трактует его как архаичные представления древнего человека об окружающем мире, времени творения космоса, о первых существах, деяниях богов и героев и т.д. Архаичные религиозно-мировоззренческие представления об окружающем мире в ходе исторического развития нашли свое отражение в мифологии, героическом эпосе, в устном народном творчестве народа. Особенность мифопоэтической мысли отражать социальные категории через образы и связывать природные отношения с социальными особенно актуальна, так как позволяет провести ретроспективно-исторический анализ, определить, как «миф существенно видоизменился в сравнении с первоначальным вариантом».<sup>247</sup> «Любое построение отвлеченной мысли, – отмечает А.Ф. Лосев, – которое является только отражением действительности для мифологии, является самой действительностью со всеми ее материальными и вещественными свойствами, со всеми ее чувственными качествами, в виде живых существ или живых предметов».<sup>248</sup> Учитывая, что «в идеологии горцев явно преобладали весьма архаичные элементы древней первобытно-языческой религии», которой было «пронизано все мировоззрение горца»,<sup>249</sup> в данном параграфе мы предполагаем провести анализ древнеингушским первообразами – птицы, рыбы и великана.

Являясь составной частью системы космогонических мифов, антропогонические мифы занимают в ней особое положение. Если первые описывают условия, в которых происходит жизнь человека: пространственно-временные параметры, структуру мира, определение состава мироздания и всех объектов в цепи творения и т.д., то антропогонические рассказывают о происхождении человека и общества. Б.К. Далгат, анализируя первобытную религию чеченцев и ингушей, приходит к выводу, что «чеченец (ингуш. – *П.А.*) – антропоморфист, каковы и все дети, каковы и дикари, а отчасти и наши поэты»: увидев «кошку, скачущую лошадь или какой-нибудь предмет вообще, чеченец может принять их за оборотней, т.е. приписывает им душу человека, антропоморфизует их, и это случается легко всякий раз, когда на помощь этому является какое-нибудь необъяснимое, либо поражающее его воображение событие или когда он увидит это во сне».<sup>250</sup> Антропоморфизм обнаруживает себя в восприятии космоса, живой и неживой природы, небесных тел, мифических созданий и божеств как подобных самому человеку.

<sup>247</sup> Фпад К. Политический миф. М., 2004. С. 27.

<sup>248</sup> Лосев А.Ф. Мифология // Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 458.

<sup>249</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 197–180.

<sup>250</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 85.

### 1.4.1. Первообраз – Птица

Одним из первообразов в архаичных представлениях предков ингушей являлась птица. Сохранившиеся мифологические и эпические сюжеты первообраза – птицы – иллюстрируют значимость этого персонажа в ингушском народном творчестве. В первую очередь следует назвать огромную белую птицу, которая, согласно ингушскому космогоническому мифу, подарила жизнь – воду и семя – плоской и безводной земной тверди.<sup>251</sup> Отметим, что в мифе белая птица отличается огромными размерами и самостоятельна в своих действиях. В других, более поздних мифологических сюжетах уже указывается на божественное участие, как в создании птицы, так и в ее действиях: «еще до сотворения людей бог создал птиц»,<sup>252</sup> «до появления людей в мире были птицы».<sup>253</sup>

Отметим, что гигантские птицы были характерны для многих древних культур: персидская невидимая взору птица Семиург (Saeno Авесты, ср.-перс. Сенмурв, которая гнездится на горе Каф / Альбурз / Эльбрус, являющейся, согласно древнейшим мифологическим константам, исторической сценой конца света), египетская птица возрождения и бессмертия Феникс (Бен-Бен или Бенну, что означает «сиять», являлась душой бога солнца Ра), арабская Рух (Ruhk), белый орел, восседающий на плече у Зевса и наблюдающий за вратами мира, домусульманская птица рассвета, совершенства Анка (Canka). Все перечисленные мифические персонажи похожи на орлов, обладают способностью перемещаться в мирах и даром предвидения, имеют двойственную натуру (добрую и вредоносную половинки) и выступают хранителями мира. При этом исследователи отмечают мифологическую связь этих образов. Например, «мусульманская традиция отождествляла Анка с Симургом в иранской и Гарудой в индийской мифологии».<sup>254</sup> «Анка отождествлялась с египетским фениксом, а также со знаменитой птицей Рух».<sup>255</sup> Н.Я. Марр провел сравнение образа в грузинском, армянском и осетинском фольклоре, где это орлообразное существо, способное переносить человека в «светлый мир», обозначается Анка, Симург или Паскунди. Выводы Н.Я. Марра сводятся к разделению образа птицы-пророка – божественного вестника, являющегося духовной

---

<sup>251</sup> См.: Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

<sup>252</sup> Девушка, юноша и филин // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 33.

<sup>253</sup> Бог сотворил человека; Прегние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 3. Нальчик, 2003. С. 29–30.

<sup>254</sup> Мифы народов мира. Сост. М.Б. Пиотровский. Т. 1. М., 1980–1982. С. 50.

<sup>255</sup> Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. 2-е изд. Т. 1. М., 1988. С. 99.

сущностью нижнего мира и посредником между мирами, с которым сопоставимы маги древнейших религий, и существом иного мира – «птицей-душой».<sup>256</sup>

Ингушская мифическая птица также является существом нижнего горного мира (на территорию ее обитания можно попасть через «отверстие в земле», где «на черной горе»<sup>257</sup> она вьет гнездо). Имея возможность перемещаться в мирах, ингушский мифический персонаж – огромная белая птица – не только является причиной появления благодати на земле (рождает воду и семя), но и обладает способностью вещать. Так, в другом ингушском сюжете повествуется о большой белой птице, сообщающей представителю солнечного мира новости из мира мертвых: «...Каждую ночь князь посылает меня на могилу узнать, как дела у брата на том свете. На могилу прилетает и садится большая белая птица. Она мне рассказывает, а я передаю вести князю».<sup>258</sup> В комментариях к данному сюжету И.А. Дахкильгов указывает, что «большая птица – в данном случае... птица-вещунья, являвшаяся связующим звеном между миром живых и миром мертвых».<sup>259</sup>

Если самые важные субстанции жизни – вода и семя, – согласно ингушскому варианту, рождаются из экскрементов огромной белой птицы, то в древней части Авесты, сохранившей дозороастрийские представления, они являются производными ««Древа всеисцеляющего», с которого птица Сенмурв, взлетая, рассыпала семена», другая «птица относилa семена к источнику, из которого пила звезда, осыпаящая землю дождями».<sup>260</sup> В данном случае ингушский вариант представляется упрощенным, т. е. более древним: он еще не усложнен образом мирового дерева (хотя этот архетип присутствует в ингушской мифологии и эпосе в виде золотой цепи), птица является тем первообразом, что рождает на плоской и безводной земной тверди первоэлементы – воду и семя. Сюжетная канва этого космогонического мифа имеет и более поздние вариации. Так, в другом мифологическом сюжете повествуется: «...В те времена неизвестно откуда налетели белые птицы. Их было много, как саранчи. Как снег покрывает горы, так и они покрыли все склоны... Белые птицы задержались недолго. Люди поковыряли их помет. В нем не было ничего грязного, а были одни семена деревьев – яблони, груши, чинары, липы, орешника и других».<sup>261</sup>

---

<sup>256</sup> Марр Н. Я. *Japhetica jaqond* – осетинских сказок и яфетический термин *jasqund* – «маг», «вестник», «вещая птица» // Известия Российской Академии наук. 1918. № 18. С. 2081.

<sup>257</sup> Золотые листья. Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 155–158.

<sup>258</sup> Бятар и девушка. Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 140–141.

<sup>259</sup> Там же. С. 141.

<sup>260</sup> Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1977. С. 14, 26.

<sup>261</sup> Как появился лес в наших краях. Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 44–45.

Представленные Н.Я. Марром сопоставления мифологем «вещая птица/вестник богов» и «маг» находят свое подтверждение в ингушской фольклорной традиции. Так, в мифологии ингушей активно присутствуют персонажи «зираки» (инг. зирак [zirk] – мудрецы), имеющие прямое отношение к наблюдениям за небом и звездами, этимология которых до настоящего времени не исследована. В ингушском нартском сказании «Как изжили обычай цет», чтобы найти похитителя нарт, Патарз обратился к зираку за помощью: «Зирак предложил ему вернуться на следующий день, а сам ночью взобрался на высокую гору и стал следить за звездами. Он умел с ними разговаривать... наконец взошла утренняя звезда (Венера). Когда зирак обратился к ней, она ему ответила...»<sup>262</sup> В сказании «Как Кинда Шоа похитил девушку» главный герой в доме нарта Сеска Солсы встречает «зирка»,<sup>263</sup> который оказывает такую же помощь. А.-М. М. Дударов называет зираков юридическими советниками, а также приводит устойчивое ингушское выражение, используемое в отношении не по годам развитых детей: «Бесспорно, он выучил это подобно зираку» (инг. Зирако мо-м, даъра, Юмадаъд цо из).<sup>264</sup> Смысловое сочетание с данным персонажем имеет и древнее устойчивое ингушское выражение – «ма зе», которое обладает двойным смыслом ощутить / познать / наблюдать сущность объекта и непознаваемое / ненаблюдаемое.<sup>265</sup>

Сведения о зираках обнаруживаются и в сообщениях Б.К. Далгата. Он пишет, что в «прежние времена во всей Чечне было много знахарей и знахарок; к ним все относились с почетом и при каждом затруднительном случае, при болезнях и вообще несчастьях, прибегали к посредству, прося их узнать причину несчастья и дать совет, как от него избавиться... назывались они дзырык».<sup>266</sup>

Едва ли можно было бы говорить о какой-то конкретности, историчности этого мифического персонажа до того момента, пока не обнаруживаются соответствующие этнонимы. Так, возможным видится сопоставление ингушских зираков с племенем сираков, бытовавшим в средний сарматский период, т.е. с начала II века до н. э. и до середины I века н. э. Известно, что «ядром, рожденных на Кавказе алан, в первую очередь, были сарматские племена Центрального Предкавказья – “аорсы” и, очевидно, “сираки” (зираки. – П.А.), а также иранизированное аборигенное население и остатки скифов этого

---

<sup>262</sup> Как изжили обычай цет // Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 178.

<sup>263</sup> Как Кинда Шоа похитил девушку // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 92.

<sup>264</sup> Дударов А.-М.М. К вопросу о расселении ингушей в позднем средневековье: ГІалгІай коашке // Дударов А.-М. М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 134.

<sup>265</sup> Акиева П.Х. Первообраз птицы в культурно-исторической традиции ингушей // Актуальные проблемы кавказоведения в XXI веке. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 165-летию Ч.Э. Ахриева. Назрань, 2015. С. 25.

<sup>266</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 152–153.

региона», – пишет Ю.С. Гаглойти.<sup>267</sup> Известно, что на боспорской государственной службе находился целый штат переводчиков с аланского языка, среди которых в начале III века известен некий Ирак (зирак. – *П.А.*), занимавший должность «главного аланского переводчика».<sup>268</sup>

М.М. Блиев и Р.С. Бзаров в учебнике по истории Осетии, представляя сарматское общество в виде союза кочевников и оседлых племен, пишут: «Наибольшим богатством отличались аорсы, однако не они, а сираки первыми создали государство. Это можно объяснить тем, что сираки установили господство над многочисленными племенами меотов, которые имели развитое хозяйство и высокую культуру».<sup>269</sup> Несмотря на то, что В.А. Кузнецов пишет, что именно «сираки стали основой формирования дигорской группы осетинского народа»,<sup>270</sup> считаем более перспективным рассматривать их как одно из автохтонных кавказских племен. Недружелюбие между данными племенами В.Б. Виноградов объясняет тем, что объединение аорсов «включало в себя племена Поволжья и Приуралья, степей Казахстана и Средней Азии, в то время как сиракский союз в своей основе имел местные предкавказские корни...».<sup>271</sup> Такое предположение подтверждается не только выводами некоторых историков о принадлежности сарматов к иберийско-кавказской семье языков,<sup>272</sup> но и отсутствие этимологии данного этнонима в историко-этимологическом словаре В.И. Абаева присутствует однозвучное *siṛag*, переводимое как «иноходец» (конь).<sup>273</sup> Сеем предположить, что именно благодаря имеющимся знаниям сираки / зираки первыми создали государство, имели «развитое хозяйство и высокую культуру».

Отмеченные в ингушских мифах и сказаниях зираки черпали свои знания, наблюдая за астральными объектами. Представления о магической силе знания астрологических объектов зирками – магами и жрецами – систематизировались в звездных книгах – «сэдкѡ жайнаш». «Их содержание хранилось в глубокой тайне от непосвященных и толковалось “хѡежнах” (астрологами). По преданиям, еще широко бытующим среди вайнахов, только хѡежсаг (наблюдающий человек, ясновидец – зирак. – *П.А.*) мог правильно толковать явления, связанные с небесным сводом. Для непосвященных же

---

<sup>267</sup> Гаглойти Ю.С. К вопросу о первом упоминании алан на Северном Кавказе // Аланы и Кавказ. Владикавказ, 1992. С. 13.

<sup>268</sup> Блиев М.М., Бзаров Р.С. История Осетии. Владикавказ, 2000. С. 86.

<sup>269</sup> Там же. С. 74.

<sup>270</sup> Кузнецов В.А. Древности Северной Осетии – Алании. Ростов-на-Дону, 2013. С. 21.

<sup>271</sup> Виноградов В.Б. Сиракский союз племен на Северном Кавказе // Советская археология. №1. 1965

<sup>272</sup> Джавахишвили И.А. Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи. ВДИ. 1939. № 4. С. 44.

<sup>273</sup> В словаре имеется однозвучное *siṛag*, переводимое как «иноходец» (конь) // Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л. 1979. С.112-113

подобные попытки считались безнадежным и небезопасным занятием. Хъежсаг наделялся загадочной колдовской силой». <sup>274</sup> А.Х. Танкиев уточняет, что «человек, сосчитавший все эти звезды, станет могущественным и может исполнять любое свое желание». <sup>275</sup>

Закрытость священного знания от непосвященных четко показана, например, в вышеупомянутом мифе об «ученейшем человеке» Магале, который был самым авторитетным среди других образованных соплеменников и черпал «свою мудрость и знания» из «весьма замечательной (мудрой. – П.А.) священной книги». «Мудрая, священная книга», «драгоценная “звезда ветров”», «белая змея» <sup>276</sup> – весь этот трехэлементный ряд, представленный в мифе, символизирует мудрость, благодатность священного знания как такового. В мифе знание эзотерично: оно хранится «в крепком сундуке, который не могли разбить никакие инструменты». Вопрос об эзотерической стороне для любой традиции очень важен, так как в культурно-историческом аспекте «имеет непосредственное отношение к этническому менталитету». <sup>277</sup>

Возникает вопрос, каким образом зираки – маги / провидцы / жрецы могут, согласно схеме Н.Я. Марра, быть сопоставлены с мифологемой «вещая птица/вестник богов»? В представленных примерах нетрудно было заметить их связь со звездами, ночным небом, а также корневую основу «зи» / «зе». Аналогичный корень обнаруживается в названии мифологического персонажа – синей птицы зехап. В ингушской традиции считалось, что ветер, гром и молнии порождаются взмахами крыльев мифической птицы зехап: «есть на свете синие птицы – зехап. Во время дождя они летают в тучах, с большой силою машут крыльями и этим производят гром». <sup>278</sup> «Способность летать и метать гром и молнии, подниматься так высоко, чтобы превосходить и разрушать более низкие силы, является, без сомнения, основной характеристикой всей символики орла... Он является териоморфной бурей, “буревестником” далекой древности – образ, происходящий из Месопотамии, а оттуда распространившийся по Малой Азии». <sup>279</sup> Отметим, что цветовое различие приведенных примеров, как то: белая и синяя птица – коррелируется с одной из основных функций этого образа: осуществление связи между мирами (белый – цвет неба, синий / черный – иного мира). <sup>280</sup>

---

<sup>274</sup> См.: Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 56.

<sup>275</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

<sup>276</sup> Магал // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 131.

<sup>277</sup> Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. [Электронный ресурс] Режим доступа: [gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Chesn/20.php](http://gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/20.php) (Дата обращения 01.07.2012).

<sup>278</sup> Туман, гром, молния, дождь, землетрясения, мороз // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 2; См.: Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 164.

<sup>279</sup> Керлот Х.Э. Словарь символов. М., 1994. С. 363.

<sup>280</sup> О символике цвета см. ниже.

Широкое бытование такого персонажа, как орел / коршун, в ингушском фольклоре не вызывает сомнения. Изображение орла / коршуна позднее прослеживается на каменных и надмогильных плитах – чуртах, в башенной архитектуре, украшениях по всей территории Ингушетии. В самом слове «орел» на ингушском языке – «эрзи / арзи» – присутствует указанное выше корневое «зи» в значении «наблюдать» (инг. аре – поле, степь + зи – наблюдать). Стоит обратить внимание на то, что однокоренное ингушскому термину «орел» обнаруживается в урартских текстах, в которых отмечено «выдающееся достижение урартского царя»: «В местности Сигкех, к северо-востоку от Вана... был найден камень с коротким клинообразным текстом: “Менуа, сын Ишпуини, говорит: с этого места конь по имени Арциби (“Орел”) под Менуа прыгнул 22 локтя”». <sup>281</sup> По сообщению Ч. Ахриева, бронзовая фигурка орла начала VIII в. <sup>282</sup>, найденная в ингушском селении Арзи, служила гербом ингушского аула, который «как знак власти, был передаваем из рода в род старшему члену семьи». <sup>283</sup> Ч. Ахриев пишет, что «родоначальник кистинского общества» Кист, <sup>284</sup> согласно народному сказанию ингушей, «от постоянных нападений арабов и турок... принужден был убежать отсюда (из Грузии. – П.А.) в неприступные Кавказские горы и поселиться в одном из ущелий Северного Кавказа, недалеко от верховьев Терека. Здесь он основал аул Арзия – слово, значащее в переводе на русский язык «орел». «При этом он, вероятно по примеру своих предков, избрал герб с изображением орла». <sup>285</sup>

В летописи, опубликованной в конце XIX века, говорится о том, что предки чеченцев в 682 году переселились из «Нахчувана» в «Арзуман». <sup>286</sup> На карте, составленной Н.А. Карауловым (по сведениям арабских ученых и путешественников IX–X вв.), этнос «Арзан» и город «Арзан» расположены на границе верховья реки Тигр (левого берега) и юго-западного побережья озера «Халат» («Ван». – П.А.) к северо-западу от общества «курдь». К северо-западу от указанной нами территории, в верховьях реки Раас (Кура. – П.А.) обозначены города «Арзан – Рум», Карабулак, <sup>287</sup> находившиеся под управлением Византии. Город «Арцерум» и этнос с одноименным названием отмечены на карте, составленной Г.Д. Максимовичем в 1820 году, – город в верховьях реки Карса (притока Куры) и этнос «Арцерум», по хребту горы Арарат. Гора «Арцхой» была одним из трех

<sup>281</sup> Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 111.

<sup>282</sup> Дьяконов М.М. Арабская надпись на бронзовом орле из собрания Государственного Эрмитажа // Эпиграфика Востока. IV. М.-Л., 1951. С. 25.

<sup>283</sup> Ахриев Ч. Ингуши. Их предания, верования и поверья // ССКГ. Вып. VIII, отд. 1. Тифлис, 1875. С. 1.

<sup>284</sup> Ахриев Ч. Ингуши (Их предания, верования и поверья) // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996. С. 13.

<sup>285</sup> Там же. С. 13.

<sup>286</sup> Семенов Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895. С. 213–217.

<sup>287</sup> Караулов Н.А. Карта кавказского края... Приложение № 1.



главных религиозных центров кистинского общества ингушей<sup>288</sup> и тагаурцев, которые до конца XIX века продолжали ходить на поклонение к языческим богам на Столовую гору.<sup>289</sup> Во всех представленных примерах выявляются общие морфемы «ар+зи».

Любопытно, что аналогичный по своим функциональным особенностям, смысловому наполнению, а также корневой основе образ птицы обнаруживается в шумерско-аккадской мифологии. Так, первое существо на земле, рожденное в начале времен землей и небом, была птица Зу (вар. Анзуд – «тот, кто знает», «мудрец»), которая представлялась в виде огромного синего орла с головой львицы, рождающего своими когтями молнии-бури.<sup>290</sup> В источниках отмечается, что почитание орла у хеттов было столь же распространено, как и почитание их традиционного двустороннего топора – секиры. Кроме того, одно из племен хеттов именовалось «арзава», т.е. «орлы». Следовательно, тотем орла древних ингушей мог быть унаследован ими от хеттов (арзава).<sup>291</sup>

Суммируя характеристики ингушского первообраза птицы, можно выделить следующие: 1) это огромная белая / синяя птица – орел; 2) сущность ее амбивалентна: она может рождать как благо (вода, семя), так и зло (ветер, гром и молнии); 3) являясь сущностью нижнего мира, она выступает посредником между мирами, божественным вестником, вещей птицей.

Стоит предположить, что амбивалентность первообраза птицы возникла позднее, первоначально он выступал как символ небесной сферы (вспомним о космогоническом мифе, в котором до сотворения земли существовали только рыба и птица). С усложнением мифологической системы представлений птица становится духовной сущностью иного мира и при этом получает возможность существовать в разных мирах, т.е., сохраняя элементы небесной благодати, мудрости, знания, она в то же время становится птицей-буревестником, рождающей ветер / воздух, что является причиной исчезновения / смещения солнечной благодати в иной мир. Как пишет А. Голан, «некоторые птицы (например, орел) соотносились с богом преисподней. Образ бога земли в виде птицы возник в связи с представлениями о том, что он мог подниматься на небо».<sup>292</sup> Птица орел сама становится носителем благодати, при этом является посредником, соединяющим небесную, солнечную / земную и иную сферы, на образ орла переходит роль громовержца.

---

<sup>288</sup> Ахриев Ч. Указ. Соч. С. 53.

<sup>289</sup> Базоркин А. Горское паломничество // Ингуши. С. 139, 140.

<sup>290</sup> Крамер С. История начинается в Шумере. М.: Наука, 1991. С. 179–180.

<sup>291</sup> Базоркин М.М. История происхождения ингушского народа. Нальчик, 2002. С. 240.

<sup>292</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 174.

Недаром атрибутом бога войны, грозы, молнии и бури Села ингушского языческого пантеона выступает птица орел.

Мифический орел широко отмечен в обрядово-культурной жизни не только ингушей, но и большинства северокавказских народов. Символичным, в связи с вышеизложенным, выглядит наименование самого сурового месяца в году, дошедшее до нашего времени в осетинской лексике: «...они (осетины. – П.А.) называют январь “анзур”»<sup>293</sup> (инг. «ан» – «горизонт» + «зур» – «тот, кто наблюдает; наблюдающий»). Отметим, что В.И. Абаев не этимологизирует это понятие, а приводит лишь варианты на anz / az / azar в значении «год / день / беда».<sup>294</sup>

В культурной традиции карачаевцев мифический орел выступает как «добыватель солнечного тепла во время отсутствия светила»,<sup>295</sup> он охраняет «от злых духов родник, расположенный на макушке священной горы Эльбрус, из которой бьет ключевая вода вечности».<sup>296</sup> На заповедном Алатырь-камне / Эльбрусе выводит детей и стережет родник мертвой и живой воды также птица орел. Одна из легенд, зафиксированная в 1887 году топографом М.К. Голомбиевским, говорит, что «между вершинами Эльбруса, пониже седловины, есть родник с теплой водой, выходящей наружу двумя струями, одна из которых дает живую воду, другая – мертвую. Стережет этот родник особого вида орел, который на всякого дерзкого, взбиравшегося на вершину, сначала напускает метель, а если это не заставит его вернуться, выклеывает ему глаза».<sup>297</sup>

Известно, что Эльбрус является высшей точкой Европы и в прошлом был грандиозным действующим вулканом. Современная геология утверждает, что последнее извержение вулкана Эльбрус произошло примерно за 500 лет до н.э., то есть во вполне исторические скифские времена, когда предки могли видеть раскаленный лавовый поток, огненного змея, перегородившего реку Кызылсу,<sup>298</sup> и отобразить его в своем творчестве, как «черную гору». Ведь именно «на черной горе свила гнездо орлица», птенцов которой «поедает большая змея»,<sup>299</sup> именно птица орел, обладающая «оживляющими перьями», летает «за семь морей» (т.е. на край земли) и приносит оттуда в солнечный мир

---

<sup>293</sup> Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 160.

<sup>294</sup> См.: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.-Л., 1958. С. 95–96.

<sup>295</sup> Кубанов А.Х. Ассия и Асгард на Кавказе, или по следам Т. Хейердала. С. 33.

<sup>296</sup> Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М.: Наука, 1995. С. 90–94.

<sup>297</sup> Голомбиевский М.К. Попытки восхождения на Эльбрус в 1887 и 1888 годах и топография этой горы и ее окрестностей // Известия Кавказского отделения Русского географического общества. 1903. Т. XVI. № 3.

<sup>298</sup> Кызылсу, или русский вариант – Гизель, интерпретируется учеными только с тюркского в значении «красный». При этом не обращается внимание на ингушское название реки «Пазалхи», что в переводе с ингушского языка означает – «жестокость» («хи» – «вода»). См.: Дударов А.-М.М. К вопросу о расселении ингушей в позднем Средневековье: ПаллГай Коашке // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 144.

<sup>299</sup> Золотые листья. Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 158.

«исцеляющую воду».<sup>300</sup> Гора, как и мировое дерево, является синонимичным архетипом древних мифологий, выполняет роль структурной основы вселенной, связующей все миры. Ее подножие, обозначенное пресмыкающимся – змеем, согласно представленным примерам, следует соотносить с нижним миром.

Определенное место в народном творчестве ингушей отведено таким ночным птицам, как сова, филин, которые являются представителями темной стороны, всегда проигрывающей богу / солнцу / мудрецу.<sup>301</sup> В числе других пернатых персонажей в мифологической и обрядово-культурной жизни ингушей следует обозначить «фаэра хазильг» – благодатную птичку; «тушол-котам» – курицу Тушол, или удода, вестника весны, связанного с культом плодородия; легендарных птиц Агой, именем которых назван месячный период с 22 ноября – 22 декабря;<sup>302</sup> голубя, который утоляет жажду умирающему Сеска Солсе,<sup>303</sup> и исцеляющую ласточку,<sup>304</sup> гонца верховного божества, а также представителей семейства ястребиных (отряда соколообразных): «сокола счастья» (инг. ираз кер), принадлежащего верховному божеству Даьла, «который был из серебра, а глаза у него были из золота»,<sup>305</sup> коршуна (инг. макхыл [mæqæɫ]), от которого произошли гидроним Махал-дон (река Армхи) и один из этнонимов ингушей «маккалон», т.е. «люди-коршуны»,<sup>306</sup> грифа (инг. дарт, где корень – «арт» и классный показатель «д»). Отметим, что все представленные персонажи несут в себе элемент благодати (исключение составляют ночные птицы – совы, филины).

На надмогильном памятнике – чурт, обнаруженном в 30-х годах прошлого века в с. Ведено П.Л. Лысенковым, была изображена птица сокол «в окружении надписей, представляющих рельефное украшение поверхности... очертания птицы поражают своим четким, уверенным рисунком, простой и в то же время замечательно выразительной моделировкой оперенья... Надпись сделана арабскими буквами на чеченском языке, а рисунок сокола вписан в арабскую вязь».<sup>307</sup> В числе археологических находок, сделанных И.П. Щерблыкиным и Л.П. Семеновым в 1925–1930 годах в Ингушетии и Северной Осетии

<sup>300</sup> Пятнадцатый сын. Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 147–148.

<sup>301</sup> См. например: Клятва совы; Спор солнца и совы; Девушка, юноша и филин // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 33–36.

<sup>302</sup> Туттаев А. НКО НБ РИ. К. 6. Д. 2. Л. 77–78.

<sup>303</sup> Ахриев Ч. Избранное // Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 12.

<sup>304</sup> Если она прикоснется кончиком своего язычка к черепу окаменевшего Чеченца Исы, то он сейчас же превратится в живого человека. См.: Ахриев Ч. Избранное. Назрань, 200. С. 28–29.

<sup>305</sup> Окаменевший великан. Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 113.

<sup>306</sup> Коршун по-осетински – «циусур». Считаю, что представленные факты более объективно показывают историю возникновения данного гидронима, несмотря на то что В.И. Абаев связывает «Махал» с осетинским [mik'i] – птицей, «живущей в горах» и издающей «тоскливые звуки во время сенокоса». См.: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1973. Т. II. С. 95.

<sup>307</sup> См.: Лысенков П.Л. Заметки о памятниках материальной культуры и об изобразительном искусстве Чечено-Ингушетии // Записки Чечено-Ингушского НИИЯИЛ. Т.1. Грозный, 1938.

(в святилищах Майрем близ селения Цей, Реком и в одном из склепов с. Хамхи), имелись деревянные изображения птицы, которые предположительно могли обозначать голубя.<sup>308</sup>

Наиболее активно в мифологии и нартском эпосе представлены «фаэра хазильг» – благодатная птичка, «тушол-котам» – курица Тушол и голубь предводителя нартвов Сеска Солсы.

Курицей богини Тушоли, или «тушол-котам», принято считать птицу удода, в апрельские дни возвращения которой из теплых стран ингуши отмечали праздник весны «Тушоли», когда начиналась пахота и выгонялся скот на пастбища. Любопытным выглядит использование в отношении птицы удода, особенно в плане наличия в ингушском языке своих терминов для обозначения представителей окружающей природы, термина «котам», т.е. «курица». Возникает вопрос: почему в качестве глашатая одного из главных и древнейших ингушских божеств Тушоли, почитаемых всем народом «без исключения»<sup>309</sup> как божество плодородия и чадородия, предки ингушей использовали термин «курица»? Будучи атрибутом богини плодородия и чадородия Тушоли, птица удода сама являлась символическим подателем благодати. В частности, в ингушском мифе «Море» рассказывается о том, как один «знаменитый», «умный и честный человек, ему подчинялись все животные», отправился со своим войском в места, «где не было воды». Когда у войска совсем не осталось сил, ученый человек стал просить Бога о помощи. Для спасения людей была отправлена птица «тушол-котам», которая «стала клевать землю», после чего появилась вода.<sup>310</sup>

Связь птицы с термином «курица» иллюстрирует не только порождающую сущность богини Тушоли, но и материнскую заботу и руководство. В сочинении персидского поэта-суфия Фарид-аль-Дин-Аттара «Парламент птиц»/«Совет птиц» предводителя человечества символизирует удода, который избран руководить остальными птицами в поисках таинственного Короля Симурга, живущего на горе Каф (Кавказские горы, Эльбрус, которые представлялись краем земли).<sup>311</sup> Сюжет произведения иллюстрирует процесс прохождения птиц через различные испытания любви, разлуки, знания, единения и т.д., который в конце концов заканчивается пониманием того, что Симург – это каждый из них, что частица этого мифического существа стала жить в их очищенных сердцах. Несмотря на то, что произведение средневекового поэта Фарид-аль-Дин-Аттара является художественным, оно явно имеет мифологическую основу. Символически птица удода

---

<sup>308</sup> См.: Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1930–1932 гг. Орджоникидзе, 1935. С. 161.

<sup>309</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ, 1893. С. 119.

<sup>310</sup> Море // Антология ингушского фольклора. Т. 1. 2003. С. 27.

<sup>311</sup> Борхес Х.Л. Семиург и Орел / Десять эссе о Данте. Вопросы философии. 1994. № 1.

здесь выполняет управленческую функцию, эта птица охраняет остальных, она ведет и управляет ими.

Аналогичную функцию родительской / материнской любви выполняет и «курица фараона» – гриф/коршун, являвшийся атрибутом древнеегипетской богини Верхнего Египта – Мут. Сопроводительные тексты именуют богиню Мут – «Мут-Исида-Нехбет, мать великая, владычица», и изображается она в своей триумфальной андрогинной форме<sup>312</sup> – «в виде женщины с тремя головами – львицы в короне шути, женщины в короне па-схемти и самки коршуна в короне дешрет; при этом богиня имеет львиные лапы, крылья и фаллос». Имя этой богини писали иероглифом «гриф / коршун», который для египтян был «курицей фараона».<sup>313</sup> Прочтение представленных вариантов «курица фараона» или «курица Тушол» возможно не только в связи с понятием управления / власти, но и в большей степени как символического объекта, сопутствующего / порождающего жизнь. Вспомним, что, согласно большинству архаичных версий космического устройства, в том числе и ингушской, Земля представлялась яйцом,<sup>314</sup> «само яйцо, является олицетворением начинающейся жизни».<sup>315</sup> В этом видится еще один символический подтекст птицы удода – как курицы, несущей яйца, т.е. дающей жизнь, а значит, власть тому, кто ею владеет.

В упоминаемом ингушском мифе «Море» именно курица Тушоли стала причиной появления воды, тем самым спасла и войско, и его предводителя. «Тушол-кутам прилетела на то место, где было войско, и стала клевать землю. После этого из земли стала появляться вода. Впоследствии вода прибывала и прибывала так много, что образовалось море, которое заняло целую треть поверхности всей Земли».<sup>316</sup>

Отметим, что ингушское слово «форд» в русском языке имеет два значения – «море» и «океан». Учитывая, что указанная в мифе вода заняла 1/3 часть поверхности Земли, то, несомненно, речь здесь идет об океане. Указание в ингушском мифе на направление похода – «в места, где нет воды» – говорит о пустыне. Эти факты вызывают множество вопросов, если учесть, что территориальное проживание нахских племен со времени

---

<sup>312</sup> Так как, по поверьям египтян, среди коршунов не бывает самцов, а есть только самки, которые могут зачать в полете от ветра и кормят своих птенцов собственной кровью, то Мут трактовалась как олицетворение андрогинности. Отметим, что в ингушской культуре сохранилось выражение в отношении женщин, которые очень часто рожают: «мух хьокхбелча берах хулаж» – понести от прикосновения ветра.

<sup>313</sup> См.: Солкин В.В. Солнце властителей. Древнеегипетская цивилизация эпохи Рамессидов. М., 2000. С. 119; Бадж Уолесс Э.А. Египетская книга мертвых. Папирус Ани. М., 2003. С. 129–154.

<sup>314</sup> «Земля образовалась прежде Бога; она имеет вид яйца...» или «Если Бог захочет, то он уложит всю землю в яйцо». См.: Земля, человек и горы // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 19; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 177.

<sup>315</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 167–169.

<sup>316</sup> Море // Антология ингушского фольклора. Т. 1. 2003. С. 27.

раннего Средневековья ограничиваются Центральным и Северо-Восточным Кавказом, где, как известно, нет пустынь.

Любопытно, что данный сюжет частично соотносится с шумерским мифом о Лугальбанде, где главный герой, известный воин, будущий царь Урука, отправляется в поход во главе войска. Во время похода главный герой неожиданно заболевает, и войско оставляет его в одиночестве в пещере, в которой, после долгой мольбы, он выздоравливает. Далее Лугальбанд долго плутает по пустыне в поисках воды и находит мировое дерево Энки, где «в листе “малая пташка” свила гнездо, отложила яйца, там в ветвях орел Анзуд гнездо устроил, орленка вывел...» Миф заканчивается благосклонностью птицы птиц, вершителя судеб Анзуда к Лугальбанду: он наделяет человека сверхспособностями в ответ на хороший присмотр за его птенцом.<sup>317</sup>

В этом же мифе обнаруживается и другой известный ингушский мифический персонаж – «фаъра хъазилыг» – благодатная птичка (инг. фар – благодать, хъазилыг – птичка). В шумерском варианте «малая пташка» откладывает яйца в ветвях мирового дерева. В дозорострийской версии птичка относит семена, рассыпанные птицей Симурв к источнику, «из которого пила звезда, осыпая землю дождями»,<sup>318</sup> а в ингушском варианте образ этой пташки связан с сюжетом о приобретении урожайности земли после прикосновения к ней крыла птички.<sup>319</sup> Все указанные вариации символически рожают жизнь малогабаритной птичкой и связаны с распространением «фар / фарал», т.е. благодати. Возможно, со временем благодатная пташка приобрела конкретные черты и стала ассоциироваться с курицей (фараонов и Тушоли) – удоом, который отличается своими малыми размерами.

Данные сравнения особенно актуальны, так как позволяют показать некие общие представленные истоки древних народов, к числу которых следует относить и предков ингушей – нахоязычные общества. «Они могут быть объяснены предполагаемым генетическим родством хуррито-урартского и хаттского с восточнокавказскими и западнокавказскими языками».<sup>320</sup>

Представленные мифологические сравнения приобретают еще большее обоснование в связи с особым почитанием богини Тушоли, ареал распространения которой «простирается от Ингушетии через Закавказье и уходит своими корнями в древнюю

---

<sup>317</sup> Немировский А. И. Мифы и легенды Древнего Востока. М., 1994. С. 12–14.

<sup>318</sup> Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1977. С. 14, 26.

<sup>319</sup> Благодатная птичка // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 113.

<sup>320</sup> Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 159, 161.

Месопотамию и Анатолию»,<sup>321</sup> а также генетическим родством с подобными ей древними культурами Передней Азии и Ближнего Востока.

Согласно исследователям клинописных текстов хурритского языка, образ богинь-матерей «ассоциировался с кошачьими – чаще всего с львицей и пантерой (parza-na)».<sup>322</sup> Опираясь на указанный термин «parza» возможно понять, о каком чудовище идет речь в устойчивом ингушском выражении – «аз п̄араз валлалца еттаргья хьона» – «я побью тебя до состояния п̄араз», т.е. чудовища, описание которого на сегодняшний момент утеряно. В обоих вариантах прочитывается общие «пар / п̄ар / фар» и «за / аз», объединение которых указывает на амбивалентность существа, являющегося как носителем благодати, так и потенциальным злом соответственно, т.е. птицы-льва. Напомним, что в шумеро-аккадской мифологии вышеуказанный первообраз вершителя судеб, разрывающего когтями небо и превратившего человечество в глину, – Зу – был амбивалентным. Эта огромная птица-чудовище изображалась в виде орла с головой львицы, причем ее лапы стояли на двух гривастых львах.<sup>323</sup> Если принять во внимание выводы Туманова об этнолингвистической связи шумерского «zi» с нахским «“ци” (инг. ц̄ий) со значением крови»,<sup>324</sup> то становятся вполне объяснимыми некоторые ингушские топонимы и анимизмы. Так, в упомянутом ингушском нартском сказании «Нарты Майра и Болат» указывается, что склон, где были зарыты железные клюв и когти орла, «огромного как туча», и воздвигнут могильник-склеп, «в который положили Болат», его соратником нартом Майри, был назван Цай-пхеда (инг. ц̄ай – божественное / святое / праздник + пхеда – центр. – П.А.) – город мертвых в Мелхистах».<sup>325</sup> При этом божественная / священная гора, на которой расположен трон бога грома, молнии и войны Селы, имеет название Цай-лоам, ущелье носит название Цайское ущелье.

Ингушские анимистические представления связаны и с «цол – вредными духами», которые бывают «только красного цвета» (т.е. цвета крови) и «только от них исходит жар».<sup>326</sup> Любопытно, что эти вредные духи принимают облик совы. Так, в ингушской легенде «Необычная сова» рассказывается, что однажды на крышу дома Бази ночью села большая птица, а когда она улетела, под утро, издох его бык. Когда же птица прилетела следующей ночью и села на крышу дома, Бази застрелил ее: «Покатилась она с крыши.

<sup>321</sup> Цароева М. Тушоли – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов-на-Дону, 2012. С. 58.

<sup>322</sup> Цит. по: Цароева М. Богиня-мать Тушоли. (Ингушские легенды) [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://euingush.com/index.php?newsid=1494> (Дата обращения 10.07.2014).

<sup>323</sup> Анзуд [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://ru-wiki.org/wiki/%D0%90%D0%BD%D0%B7%D1%83%D0%B4> (Дата обращения 13.04.2015).

<sup>324</sup> Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 46, 50.

<sup>325</sup> Нарты Майра и Болат // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 176–177.

<sup>326</sup> Необычная сова // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 167.

При свете огня Бази глянул и увидел красную сову величиной с собаку. Взял он ее за крыло, но тут же обжег руку... Они сказали, что это была не сова, а был «цол» – вредный дух в облике совы, потому что лишь он бывает красного цвета и только от него исходит жар».<sup>327</sup> Символично, что вредных цолаш, «которые подкрадывались к горе Цай-лоам», рубит огромным мечом Села.<sup>328</sup> Отметим присутствие в ингушском ономастиконе мужского имени Цол (инг. Цол), а также фамилия Цолоевых (инг. Цолой), являющихся производными от «цол».

Таким образом, сохранившиеся характерные элементы первообраза – птицы – иллюстрируют не только значимость этого персонажа в ингушском мифотворчестве, но и его эволюцию. Первичным является образ белой огромной птицы – мудрой вещуньи, символа небесной сферы, рождающего жизнь на земле. Эта птица, явившаяся в земной мир прежде всех других существ, сама была олицетворением благодати начала времен, золотой эпохи еще не усложненной божествами и субъективными представлениями о добре и зле. Поэтому мудрость и знания древнеингушского образа белой птицы основаны на простой целесообразности.

В связи с усложнением мифологической системы представлений птица становится духовной сущностью иного мира и приобретает амбивалентность: она становится буревестником, персонификацией ветра, грома и молнии, приобретает орлиные черты и синий окрас. При этом к функциям пророческой птицы и подателя благодати прибавляются роль хозяина источника мертвой и живой воды и способность осуществлять посредничество, т.е. возможность перемещаться в мирах. Отметим, что и амбивалентность и обладание этим источником, т.е. возможность даровать или лишать жизни, как, впрочем, и сам ингушский термин «орел» – («Аьрзи»), а также стоящие в одном синонимичном ряду понятия «зираки», «зехап» и др., в семантико-смысловом плане близки с шумерскими представлениями о «вершителе судеб» – мифической птице Зу. Такие же аналогии можно провести между мифическим древнеингушским образом «фаьра хьазильг» – «благодатной птичкой», дарующей урожайность земле и шумерской «малой пташкой», откладывающей яйца в ветвях мирового дерева. Эта связь прослеживается не только на смысловом уровне – благодатность / плодородие, но и на анатомо-физиологическом – малые размеры. Указанные характеристики отличают и упоминаемую в ингушских мифах и нартских сказаниях «Тушол-котам» – курицу богини плодородия Тушоли. Считаю, что образы «фаьра хьазильг» и «Тушол-куотам» следует рассматривать в едином смысловом контексте. Причем «фаьра хьазильг» является

---

<sup>327</sup> Необычная сова // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 167.

<sup>328</sup> Могучий Села // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 121.



отправным образом, который, приобретая конкретные черты, стал ассоциироваться с удо́дом и получил красочный эпитет курицы богини Тушоли. Основанием такому заключению послужил не только аналог «благодатной птички» с шумерской «малой пташкой», но и обстоятельство, что птица удо́д фигурирует в мифах и нартском эпосе ингушей не самостоятельно. Если благодатная птичка выступает посланницей абстрактного (безымянного) Бога, то удо́д является атрибутом конкретной богини. Прочтение образа «курица Тушоли» возможно не только в связи сущностью богини, дарующей плодородие, как объекта сопутствующего / порождающего жизнь (проще говоря, как курицы, несущей яйца), но и в контексте материнской, родительской заботы / руководства, следовательно, управления и власти.

#### 1.4.2. Первообраз – Рыба

В религиях народов различных континентов можно найти некое «начало в образе рыбы / змея, обитавшем в первичном океане».<sup>329</sup> Ингушский миф «Орел и рыба» не является исключением, в нем также повествуется о существовании первичного океана / хаоса / бездны – рыбы: «В те времена на свете ничего не было, кроме неба и моря. В небе летал орел, а в воде плавала рыба».<sup>330</sup>

Символическое единство двух первообразов древнеингушского мифа – птицы (неба) и рыбы (воды) – разрывается с появлением земной стихии: «Каждый день рыба всплывала наверх, а орел спускался ближе к воде. Они вели между собой беседы», и лишь потом орел увидел, как «посреди моря появилась земля».<sup>331</sup> Следующий космогонический акт – появление ветра / воздуха – еще больше отдаляет небесную и водные стихии и, соответственно, их символические образы – птицу и рыбу.

«Божество “низа” – это мифический змей, – пишет А. Голан, – поскольку его сферой были не только земля, но и земные воды, в древней мифологии нередко змея и рыба отождествлялись».<sup>332</sup> Он же отмечает, что в «шумерском письме иероглиф “рыба” выражал понятие “плодородие” и “размножение”... на резных камнях Дагестана и Чечни встречаются изображения рыб. Они есть и на ритуальных предметах кобанской культуры эпохи бронзы в Северной Осетии (на современной территории. – П.А.)».<sup>333</sup> Именно с древней символикой плодovitости рыбы можно объяснить привязку к этому образу ингушских представлений о красоте женщины, выраженной в старинном ингушском выражении: «Чкъаъра мо хоза я» – «Красива, как рыба».

Символично, что в упоминаемом выше мифе об утрате благодати в мире из-за появления ветра, хранившегося в сундуке «ученейшего человека» Магала, главный персонаж просит именно белую змею посодействовать возвращению «звезды ветров».

В архаических мифологиях мира образ змея, соединяющего небо и воду, является универсальным символом с ярко выраженной амбивалентностью: жизнь – смерть, добро – зло, сохранение – разрушение, но почти всегда змея олицетворяет хтонический мир, мудрость, вечность. Одним из древнейших символов, известных человечеству, репрезентирующих бесконечность и цикличность природы, чередования жизни и смерти,

<sup>329</sup> Горбовский А. Загадки древнейшей истории. М., 1971. С. 29.

<sup>330</sup> Орел и рыба // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 48.

<sup>331</sup> Там же.

<sup>332</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 77.

<sup>333</sup> Там же. С. 167–169.

является знак уробоса – свернувшийся в кольцо змей, кусающий себя за хвост.<sup>334</sup> Аналогом символа уробоса – свастикой – пропитана вся материальная культура ингушей.

Архаический образ змея с течением времени усложнялся и трансформировался, переходя из мифа в эпос и далее – в героико-эпические предания, в сказки и т.д. «Во многих сказках чудовище (иногда змей) обитает в водоеме: в море, озере или источнике. В других версиях им является змей или дракон, который захватывает источник в свои руки и дает пользоваться лишь при условии получения человеческой жертвы, – пишет Д.Д. Фрезер и продолжает: – было бы, вероятно, ошибкой видеть в их сказках простую выдумку».<sup>335</sup>

Интересно, что в ингушском фольклоре существо, изрыгающее огонь, обитающее в водоеме и требующее жертвы за пользование источником, которым оно владеет, обозначено как Сармак, т.е. «дракон». Сармак в ингушском нартском эпосе представлен как змееобразное существо, обитающее в озере,<sup>336</sup> имеющее возможность подниматься в небо («огромный сармак преследует Солнце с того дня, как бог пустил его по небу»<sup>337</sup>) и пожирающее Солнце.

В нартском сказании «Как Солса победил Сартала» царь Сартал имеет второе имя – Сармак. «Он днем имел человеческий облик, а ночью... облик дракона». Смерть Сартал-Сармак получил от руки Селы (бога грома и молнии), пронзившего своей стрелой (молнией) правый глаз дракона, где была спрятана его душа.<sup>338</sup> Стоит упомянуть известный антропоним Саурмаг (имя сына первого царя Грузии Фарнаваза), являющийся искаженным от ингушского Сармак.

Сюжетная канва ингушского нартского сказания о нарте Нясаре (имя которого дало название ингушскому обществу «наьсархой» – назрановцев, гидрониму Наьсар – Назранка, топонимам Назрань, Наьсаре, Насыр-Корт и т.д.), помимо собственно описания появления речки, включает фрагмент исчезновения благодати (воды) после ухода сармака. В мифе описываются неоднократные попытки избавить озеро от сармака с помощью «огромной черной тучи». И когда все-таки туча «подхватила из озера сармака и вознесла его на небо», «озеро почему-то стало мелеть, и сегодня от него остались одни болота».<sup>339</sup> В ингушской сказке «Сын стариков» «сармак... свиснув с неба, пускал струю слюны», причем ядовитую.<sup>340</sup>

<sup>334</sup> Murphy, Derek. Jesus Didn't Exist! The Bible Tells Me So. Lulu.com. 2006. P. 61.

<sup>335</sup> Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1998. С. 160.

<sup>336</sup> Появление речки Нясар // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 43.

<sup>337</sup> Сармак и солнце // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 17.

<sup>338</sup> Как Сеска Солса победил Сартала // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 27–30.

<sup>339</sup> Появление речки Нясар // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 43.

<sup>340</sup> Сын стариков // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 134.

Анализируя образ змея в египетской мифологии, последствия «перенесения» змея на небо, В.Я. Пропп выделяет следующие уровни развития этого мотива: «Змей... поглощает солнце»; «из управителя земных вод он превращается в управителя вод небесных. Он представляется тучей, задерживающей воду, дождь»; «там, где особенно развиты представления о солнечной стране мертвых... змей превращается в существо, охраняющее небесное обиталище мертвых».<sup>341</sup> Отметим, что указанные последствия «перенесения» образа змея имеют соответствия с древнеингушскими представлениями. Примеры из ингушской мифологии и эпоса иллюстрируют варианты образа змея/дракона как существа хтонического и в то же время благодатного, переносящегося в небо (или уносящегося тучей) и даже больше – преследующего Солнце по небу и его поглощающего: «...и вдруг все вокруг покрылось тьмою. Оказывается сармак-дракон проглотил Солнце, а затем прыгнул в глубокое ущелье... нутро у сармака горело от Солнца. Потому-то сармак лежал с открытым ртом. В него устремлялась горная река и где-то около хвоста вытекала и шла себе далее».<sup>342</sup>

Возникший, в связи с появлением пространственных представлений, мотив перенесения имеет несколько уровней развития, уточняет В.Я. Пропп: «В общих чертах можно установить этапы поглотителя, стоящего на месте в лесу (у народов, живущих замкнуто и изолированно), поглотителя, переплывающего большие пространства (у народов, достигших более высокой ступени культуры, знающих передвижение и не живущих исключительно лесной охотой), поглотителя, находящегося под землей (примитивное земледелие), и поглотителя, находящегося на небе (развитое земледелие, государственность)».<sup>343</sup> Применительно к древнеингушскому образу змея/поглотителя, преследующего Солнце по небу, данная классификация В.Я. Проппа позволяет определить народ, его создавший, как имевший развитую земледельческую культуру и государственность. Что касается указанной В.Я. Проппом функциональной особенности, условно говоря, высшего уровня образа змея / поглотителя, как существа охраняющего мертвых в солнечной небесной стране, то ее присутствие обнаруживается в древнеингушском образе Ешап.

Ешап – антропоморфное «девятиглазое, девятирукое, клыкастое»<sup>344</sup> чудовище, частью женского пола («старуха» и «колдунья»), сосущая кровь людей и имеющая

---

<sup>341</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998. С. 96–137.

<sup>342</sup> Хамчи Патарз и Мьяла Аза // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 137–138.

<sup>343</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. С. 96–137.

<sup>344</sup> Спор, разрешенный в царстве мертвых // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. Т. 4. С. 52.

«сияние»<sup>345</sup> частью мужского<sup>346</sup> или просто бесполое, охраняющее вход в потусторонний мир Эл. Ешап представлено существом благодатного времени: имеет огромные размеры, владеет водяной мельницей, иглой, ножницами, наперстком и также зернами злаков.<sup>347</sup> Во власти Ешап подземные богатства, располагающиеся за медной дверью, священная река, вытекающая на поверхность земли, вода, которая способна оживлять мертвых. Основной функцией древнеингушского образа Ешап, помимо хранения предметов благодатного времени, была охрана медных врат в потусторонний свет.

Правомочность сопряжения в едином контексте древнеингушских образов Сармака и Ешапа обоснована выводами о прямой связи последнего с урартийскими вишапами, статуи которых в виде змеи, дракона или чудовища-рыбы устанавливались у водных источников. «Они [вишапы] представлялись в образе быка, рыбы, но чаще всего – змеи. Вишапы связывались с земными водами. Им приписывалась способность вызывать грозу, бурю, подниматься в небо и спускаться на землю (или, чаще, в озеро)».<sup>348</sup>

По данным У.Б. Далгат, «первоначальное значение» слова «ешап» было «дракон, летящий змей».<sup>349</sup> «По звучанию, а в ряде случаев и по функции, ингушское “ешап” сродни грузинскому “гвелвешап” (“гвел” – змея), армянскому “вишап”, абхазскому “агулшьяп”».<sup>350</sup> Исследователи В.Г. Ваганян, Г.А. Ваганян объясняют «вишап» «формой множественного числа яфетического бога “веш” или “виш”».<sup>351</sup> Присутствующая в предложенном исследователями теониме общая морфема «иш» в значении «есть» (инг. [иеш] – нужный / необходимый) проявляется в ингушских понятиях «вош» – брат и «йиш» – сестра, в которых начальные звуки «в» и «й» являются классными показателями мужского и женского родов соответственно.

Мифологический образ ешапов «вероятно, относятся ко II-му тысячелетию до н. э»,<sup>352</sup> и уходит своими корнями в древневосточную цивилизацию Малой Азии. В VI в. до н. э. в Урарту у водных источников устанавливали статуи в виде змеи / дракона / рыбы, называемые вишапами, они же считались первопредками мидийских царей.<sup>353</sup>

---

345 Джантельг // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 58–60.

346 Сеска Солса и Патараз // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 134–135.

347 Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 130.

348 Голан А. Миф и реальность. М., 1993. С. 82.

349 Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. С. 414.

350 Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 57.

351 Ваганян В.Г., Ваганян Г.А. Ранние образы рыбы, вишапа, дракона и змеи в армянском наскальном искусстве VII–V тыс. до н.э. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.iatp.am/vahanyan/vishaps.htm> (Дата обращения 05.01.2015).

352 Ваганян В.Г., Ваганян Г.А. Ранние образы рыбы, вишапа, дракона и змеи в армянском наскальном искусстве VII–V тыс. до н.э. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.iatp.am/vahanyan/vishaps.htm> (Дата обращения 05.01.2015); См. также: Ваганян В.Г., Ваганян Г.А. Каменная летопись цивилизации. Ереван, 1993–2006. С. 42.

353 Темкин Э.Н., Эрман В.З. Мифы древней Индии. М., 1985. С. 253, 256.

В древности эти каменные стелы были связаны с культом божества плодородия и воды, которое позднее трансформировалось в злых духов, мифологических драконов.<sup>354</sup>

Таким образом, ингушская мифология и эпос иллюстрируют развитую систему представлений о рыбе / драконе / змее как страже небесного царства мертвых/входа в иной мир, которая характерна только для народов развитой земледельческой культуры и имевших в древности свою государственность. Эти образы в ингушских мифах и эпосе имеют единую смысловую составляющую. Ешп, охраняющий мертвых, представлен в ингушском эпосе как существо подземного мира, а Сармак – как змей / дракон, способный бывать во всех мирах (в воде и на небесах) и выполняющий функции охранителя мертвых – это позволяет нам применить упомянутый выше показатель развитости ингушской системы представлений о солнечной / небесной стране мертвых.

В свое время Б.К. Далгат привел полевую информацию одного из старожилов горной Ингушетии Ганыжа Абиевича Келигова-Фалханова, которая не привлекла внимания исследователей, однако как нельзя более соответствует нашему заключению: «В старину одни старики говорили, что тот свет находится под землей, но более опытные старцы считают, что он на небе».<sup>355</sup>

Дополнительным аргументом в пользу вывода о развитой системе ингушских представлений о солнечной / небесной стране мертвых, также можно рассматривать и то обстоятельство, что одними из самых распространенных ингушских погребальных строений были «маьлх кашамаш», что в переводе означает «солнечные могилы». Эти фамильные усыпальницы, играющие роль святыни, представляют собой каменные надземные сооружения, внутри которых располагались открытые полки, на которые укладывали умершего. Такие усыпальницы иногда представляли собой целый город, как, например, Цай-пхеда («город мертвых») в Мелхистах, и обязательно располагались на солнечной местности. В местности «Махате» «в каждом из них [могильников] виднеется не менее сорока черепов, есть могильники и со 100 и более черепами. Это место считается святым, и оно даже в непогоду “бывает освещено солнцем”; кто туда попадет по смерти, тот будет счастлив на том свете».<sup>356</sup>

Мифологический первообраз рыбы, символизировавший «плодородие», расщепляясь, получил символическое продолжение в образах змея / дракона Сармака и чудовища Ешапа, которые, несмотря на свои внешне отрицательные характеристики, сохранили элементы благодатности. Будучи сами по себе благодатными (их кровь

<sup>354</sup> См.: Пиотровский Б. Вишапы. Каменные статуи в горах Армении. Л., 1939.

<sup>355</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 56.

<sup>356</sup> Там же. С. 120–121.

обладала магической амбивалентностью), медное чудовище Ешп и способный днем превращаться в человека огнедышащий Сармак, являлись хтоническими существами. Они сохранили за собой функции охранителей царства мертвых, воды и огня.

К представленному перечню производных от первообраза рыбы стоит добавить и великанов – вамполов. Сопряжение в едином контексте ингушских вамполов и драконозмейобразных вишапов отнюдь не случайно. З.Д. Джапуа, сопоставляя приметы облика, манеру сна, физиологические особенности и др. адауа-великана, характеризует его «как существо иного мира», связывая с образом змея / дракона.<sup>357</sup> Сходные черты кавказских великанов с образом змея / дракона отмечают и другие исследователи.<sup>358</sup> Конечно, «сходные религиозно-мифические персонажи известны широкому кругу народов Древнего Востока и Средней Азии».<sup>359</sup> Однако интересное подтверждение гипотезе о единой корневой основе мифологических образов великанов и вишапов мы находим в описании эмегенов, сделанном в 1897 году Е. Барановым. Он пишет: «По преданиям горцев (балкарцев. – П.А.), за несколько сот лет до нашего времени в честь эмегенов пред их изваяниями приносились жертвы, чтобы расположить их к людям».<sup>360</sup> В 1875 году Ч. Ахриев фиксирует нартское сказание, в котором упоминается «Ешпор (бог жертв)», который встречает нартов на том свете и обладает способностью снимать скудость и даровать благодать.<sup>361</sup> Принесение человеческих жертвоприношений отмечается в других ингушских фольклорных текстах. Так, в из ингушских сказок говорится: «Их страной завладел дракон. Он потребовал привести ему на съедение дочерей...».<sup>362</sup>

Таким образом, выстраивается не только древность образов кавказских великанов – вамполов и вишапов, но и их символическое единство: оба персонажа имеют одно мифологическое ядро, символизировавшее когда-то божество плодородия Еш (Иш), имеющего воплощение в первообразе рыбы.

В пользу такого единства говорят также и физиологические особенности. К объединяющим образы ингушских вамполов и вишапов признакам стоит отнести,

---

<sup>357</sup> Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрьскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003. С. 55.

<sup>358</sup> См.: Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. М., 1972; Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957; Ардзинба В.Г. Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского государственного университета. Т. 5. 1987. С. 134; Он же: Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 168; Генко А.Н. Абхазско-русский словарь / Сухум, 1998. С. 338; Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1977. С. 73, и др.

<sup>359</sup> Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008.

<sup>360</sup> Баранов Е.З. Балкарские сказки. СМОМПК. 1897. Вып. 23. Отд. 3. С. 45.

<sup>361</sup> Сеска Солса и Патараз // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 134–135.

<sup>362</sup> Сын князя // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 106.

например, их многоголовость: «за девятой горой находится девятиголовый ешаш»,<sup>363</sup> «мы сейчас должны убить девятиглавого дракона»;<sup>364</sup> «он нанес ей (ешаш) восемь ударов и лишил ее восьми душ, когда у нее осталась одна душа...»<sup>365</sup> Однотипна как физиология женского ингушского персонажа великанши-вампола и ешапа, так и специфика деятельности: преувеличенные формы и перекинутые на спину груди, обязательное действие – прядение. Так, например, в ингушском нартском сказании «Сеска Солса и Вампал» говорится, что во время битвы вамполов близ селения Эшр в Ассинском ущелье, «женщина вампал сидела в стороне и спокойно прядла шерсть»;<sup>366</sup> в другом повествуется о сосущем человеческую кровь Ешаш (причем кровью самого существа Ешаш можно оживить мертвых).<sup>367</sup> Общеизвестно, что веретено символизировало женщину вообще, а в мифологии – богинь материнства.<sup>368</sup> В хеттской древности пряжа и прядение, как правило, связаны с женщиной<sup>369</sup> и воплощают жизнь, судьбу. Образы веретена из целого дерева, прялки из целого валуна (камня), вероятно, символизируют зачатие новой жизни.<sup>370</sup> При этом мифологические изображения «богини с преувеличенно пышной грудью или с множеством грудей являлись олицетворением плодородия».<sup>371</sup>

На изображениях змей является частым атрибутом почти всех древних женских божеств – великих матерей. Семантика змея почти всегда связывалась с беременностью. Стоит предположить, что в пору расцвета раннеземледельческой культуры змей уже почитается как символический податель животного плодородия, которому невинность приносилась в жертву. Такие обычные действия, как купание в воде, омовение, следует считать частью древнеингушского ритуала, связанного с поклонением великому богу первоначальных вод Еш.

Отметим тот факт, что архаичное состояние змея / дракона мыслилось как хтоническое божество плодородия, как благое существо, у которого «добываются все первые вещи, в том числе и огонь».<sup>372</sup> Именно змей-поглотитель в архаической мифологии ингушей выполняет функцию хранителя огня, выступает как хтоническое

<sup>363</sup> Золотые, серебряные дети // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 2. С. 86.

<sup>364</sup> Сын князя // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 107.

<sup>365</sup> Овдилг // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 46.

<sup>366</sup> Эшр – до 1944 года был небольшой хутор в Ассинском ущелье. Имеющиеся там остатки каменных построек глубокой древности свидетельствуют о том, что некогда здесь было мощное заградительное укрепление. См.: Сеска Солса и Вампал. Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 75–76.

<sup>367</sup> Джантельг // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 60.

<sup>368</sup> Иванов В.В. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. 1977. С. 262.

<sup>369</sup> Топоров В.Н. Пряжа // Мифы народов мира: Энциклопедия в 2 т. 2-е изд. М., 1988. Т. II. С. 343-344; Иванов В.В. Комментарии // Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии / Пер. с древнемалоазиатских языков, вступ. ст. и коммент. В.В. Иванова. М., 1977. С. 262.

<sup>370</sup> Джапуа З.Д. Нартский сюжет о чудесном рождении героя на границе миров // Известия СОИГСИ [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://izvestia-soigsi.ru/archive> (Дата обращения 23.03.2016).

<sup>371</sup> Тресиддер Дж. Словарь символов / Пер. с англ. С. Палько. М., 1999. С. 68.

<sup>372</sup> См.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 216–280.



божество плодородия.<sup>373</sup> «Великан (или другое чудовище) мыслился... как хтоническое божество плодородия, как благое существо».<sup>374</sup>

Проведенный анализ показывает древность и символическое единство драконозмееобразных вишапов, оформление которых следует относить, возможно, к началу неолита. Усложнение общественных отношений неизбежно приводило к расщеплению единого мифологического представления, когда зооморфные образы уступили место богам, олицетворявшим какую-либо стихию или природное явление, а затем божество стало приобретать антропоморфные и еще позже социальные черты.

Анализ показал гармоническое развертывание исходного мифологического ядра первообраза рыбы в драконозмееобразного ешапа – хтоническое божество первозданных вод и плодородия Еш (Иш), являвшегося хранителем жизненных благ, перед изваяниями которых прежде автохтонное население Кавказа приносило жертвы.<sup>375</sup> Характерные особенности божества плодородия, нашедшего свое воплощение в виде рыбы, были разделены и частично дублируются в ингушских мифологических образах великанов, вишапов и Сармака. Поэтому, сохранив такие общие архаичные черты, как масштабность, многоголовость, благодатность, андрогинность, ингушский ешاپ приобрел свойства кровососущего, охраняющего вход в подземное царство существа, Сармак – изрыгающего пламя дракона, обитающего в двух мирах – небесном и водном / ином мире и поглощающем солнце, а вампол – двуротого и огнедышащего великана. Сопряжение в едином контексте этих мифо-эпических образов позволило реконструировать их символическую сущность как андрогинного хтонического божества плодородия Еш (Иш), хранителя благодати вообще, у которого добываются все первые вещи.

---

<sup>373</sup> Образ вишапов (драконов) воплощался в виде каменных стел изображающих рыб, которые устанавливались в горах у источников. См.: Ваганян В.Г., Ваганян Г.А. Каменная летопись цивилизации. Ереван, 1993–2006. С. 207.

<sup>374</sup> Джапуа З.Д. Нартский сюжет о чудесном рождении героя на границе миров // Известия СОИГСИ[Электронный ресурс] Режим доступа: <http://izvestia-soigsi.ru/archive> (Дата обращения 23.03.2016).

<sup>375</sup> Образ вишапов (драконов) воплощался в виде каменных стел изображающих рыб, которые устанавливались в горах у источников. См.: Ваганян В.Г., Ваганян Г.А. Каменная летопись цивилизации. Ереван, 1993–2006. С. 207.

### 1.4.3. Первообраз – Великаны

В древнеингушских космогонических мифах в качестве первообразов выступают птица и рыба. Следующими созданиями мира в представлениях предков ингушей были вамполы (варианты: «вампал», вамположж): «до появления людей в мире были птицы, затем бог создал вампалов».<sup>376</sup> В народном видении образ вамполов обладал следующими характеристиками: это были «огромные чудовища, обладающие сверхъестественной силой, которые имели несколько голов»,<sup>377</sup> гендерное различие, огромный рост, были двуротыми и одноглазыми.

Основная особенность мифических вамполов – масштабность является характерной для времени абсолютной благодати, первовремени или времени творения (инг. мялхен фарал – солнечная благодать). В этот первоначальный период жизни «всего было вдоволь и никто не испытывал нужды ни в чем. В лесах было много дичи, в реках – рыбы, трава была густой и такой высокой, как деревья, земля была до того жирной, что если сжать в руке горсть земли, то из нее капало масло... Это была эпоха великанов».<sup>378</sup> В.И. Абаев связывал представления о племени гигантов, предшествовавших нынешним людям, с легендами «о золотом веке, когда люди не сеяли и не жали, а могли жить просто “соком земли”».<sup>379</sup>

Вамполы, являясь существами золотого века (или солнечного времени), сами несли в себе печать благодати. Так, Б.К. Далгат сообщает о «народе вампол», имевшем необыкновенную величину («два аршина длины берцовая кость»), кости которых, помещенные в речку, приносили дождь.<sup>380</sup>

Отметим тот факт, что в благодатное время параллельно вамполам существовала разнообразная флора и фауна, способная удовлетворить их биологические потребности. В основном сюжеты устного народного творчества ингушей иллюстрируют два варианта: либо соседство вамполов с людьми и нартами, либо ситуация развивается посредством их останков (как правило, это череп вамполов или вообще кости).

Исчезновение благодати в ингушской космогонии связано с актом, организующим пространственно-временной континуум – разведением неба и земли посредством ветра. О прямом противопоставлении благодати и западного ветра (освобожденного из пещеры

---

<sup>376</sup> Бог сотворил человека; Прежние великаны // Антология ингушского фольклора Т. 3. Нальчик, 2003. С. 29–30.

<sup>377</sup> Мифы народов мира: Энциклопедия в 2 т. 2-е изд. Т. 2. М., 1988. С. 30.

<sup>378</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 13.

<sup>379</sup> Абаев В.И. Нартовский эпос. Дзауджикау. 1945. С. 84.

<sup>380</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 125.

или сундука) имеются многочисленные указания в мифах и нартских сказаниях ингушей.<sup>381</sup> Исчезновением благодати, а точнее, как мы считаем, ее смещением в потустороннюю / иную часть мира объясняется последующая деградация вамполов, выражающаяся в поедании себе подобных. Если до появления ветра всего на земле было вдоволь, то затем «их [вамполов] огромные тела не удовлетворялись обыкновенной пищей, и при случае они поедали друг друга».<sup>382</sup>

Здесь стоит говорить именно о деградации, так как постепенно этот отличающийся благородством мифический образ стал приобретать антропоморфные характеристики. «Последующие поколения (великанов. – П.А.) становились все мельче и мельче, но хитрее. Они действовали больше умом, чем физической силой».<sup>383</sup>

Образ жизни, обычаи этих мифических существ, отмечаемые в поздних фольклорных текстах, также соответствуют человеческим. Так, например, в нартском сказании «Нарт Хамча и его сын Патарз» описывается обряд молочного усыновления женщиной-вамполем: «Встав на цыпочки, он [нарт Хамча] еле дотянулся до соска ее груди и быстренько пососал его...»<sup>384</sup> или упоминается о сословном делении: «мой брат является князем над вампалами».<sup>385</sup> Ч. Ахриев указывает, что «вамполы... вели борьбу с кабардинцами за обладание горами, сражаясь камнями, стрелами и ружьями... Это были одноглазые люди, жившие в лесу, наподобие диких зверей... При встрече с ингушами вамполы нападали на них и съедали».<sup>386</sup> В горной Ингушетии, в некогда наиболее заселенной ее части, расположено ущелье под названием «Аьхки вампала чЮдж», т.е. «Летнее ущелье вампалов»,<sup>387</sup> что, как справедливо заметил И.А. Дахкильгов, позволяет предположить наличие и зимнего местожительства.<sup>388</sup>

Ингушские вамполы ведут себя согласно нормам поведения, соответствующим ингушским обществам, что подтверждает принцип невыделенности, как и принцип вовлеченности. Если для современного мира характерен индивидуализм и приоритет человека над природой, то жизнь протоингуша – это постоянный диалог с окружающей действительностью. Эта погруженность и вовлеченность человека, когда каждый

---

<sup>381</sup> Матери-богини // Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 8; Туман, гром, молния, дождь, землетрясение, мороз; Устройство мира // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 28; С. 21; Магал (О Звезде ветров) // Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсальгов. Назрань, 2000. С. 142, и др.

<sup>382</sup> Прежние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 3. С. 30.

<sup>383</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

<sup>384</sup> Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 149.

<sup>385</sup> Там же. С. 150.

<sup>386</sup> Кобычев В. П. Из этногенетических преданий Ингушей // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М., 1971. С. 119.

<sup>387</sup> Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Л., 1930. Т. 5.

<sup>388</sup> Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 465.

поступок сопрячен миру, объясняется неразделенностью последнего, на сакральный и не сакральный. Мир всецело сакрален, так как освящен предками. И в древних мифах существа – вамполы-великаны – обладают групповой индивидуальностью. Это коллективное мышление личности, выраженное в ингушской мифологии, являлось главной чертой общинной организации.

Человеческие характеристики образа вампола являются поздними вариациями. Свидетельством тому могут служить такие детали описаний вамполов, как огромная величина, гиперболизация отдельных частей тела, наличие нескольких голов, двуротость и т.д. Так, например, в ингушском нартском сказании «Сеска Солса и Вампал» описывается момент победы над врагом: «У оставшегося в живых вампала между лопаток показались изображения солнца и луны».<sup>389</sup> В другом нартском сказании ингушей вампол описывается так: «Седло приросло к коню, сам прирос к седлу, изо рта пламя бьет – так ездил черный вампал Неге».<sup>390</sup> Чернота вампола и изрыгание пламени связывает его с архаичным образом змееобразного дракона – Сармака. Об этой же семантической связи говорит обладание способностью перемещаться на небо: «навстречу ему шел вампал... он поднимался в небо и опускался на землю».<sup>391</sup>

Красочен и женский образ вампола. В ингушском нартском сказании «Нарт Хамча и его сын Патарз» говорится: «У реки сидит великанша вампал. Она пряла шерсть, к веретену у нее вместо пряслица был приделан огромный жернов. Чтоб не мешали работать, она груди свои перебросила через плечи, и они свисали у нее сзади до поясницы».<sup>392</sup> Данное описание вампол, как огромной, словно «скала», женщины с большими грудями, соответствует как характерным чертам женского образа Ешап, так и изображениям богини матери, или так называемых «палеолитических Венер».

К сказанному стоит добавить, что искусство прядения и изготовления тканей было одним из приобретений человечества в эпоху неолита.<sup>393</sup> Искусство прядения было известно племенам Северного Кавказа на рубеже VII–VI тыс. до н. э., «что подтверждается находками отпечатков плетения на глиняных изделиях».<sup>394</sup> Таким образом, физиологические особенности и специфика деятельности вамполов дает возможность отнести окончательное оформление этого образа к началу неолита – рубежу VII–VI тыс. до н. э. Вымирание вамполов сопряжено с насланием на них страшной

---

<sup>389</sup> Сеска Солса и Вампал // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 75–76.

<sup>390</sup> Как победили черного вампала Неге // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 163.

<sup>391</sup> Храбрый Пахтат // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 61.

<sup>392</sup> Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 149.

<sup>393</sup> См.: Голан А. Миф и символ. С. 171.

<sup>394</sup> История Ингушетии. С. 38.

болезни.<sup>395</sup> Учитывая, что «на рубеже X–IX тыс. до н. э. верхний палеолит сменяется периодом мезолита, или среднекаменного века, характеризующегося завершением процесса оледенения, охватывавшего всю горную часть Северного Кавказа»,<sup>396</sup> стоит предположить, что упоминаемая болезнь есть не что иное, как голод. Возможно, что именно мезолитический ледниковый период был временем вымирания вамполов из-за голода, приведший к поеданию себе подобных, а затем и к гибели.

Сведения об этимологии слова «вампол» [vampol] достаточно скудны. Часто языковеды считают его производным от скифо-сарматско-иранского «соратник» («bal» – «дружина» и «ham» – «со») либо возводят к арабскому «hammal» – носильщик, раб. Представленные этимологические объяснения недостаточны, так как имеют лишь лингвистический разбор слова «вампол». При этом отсутствует какое-либо соответствие со смысловым наполнением этого мифического образа.

Единственное такого рода объяснение было высказано Д.Я. Лавровым и В.П. Кобычевым, связывавшими ингушских вамполов с тюркскими вампирами через мифологию некоторых славянских племен. Так, одна из отличительных особенностей вамполов – двуротость – объяснялась имевшимися, например, у поляков или словенцев представлениями о наличии во рту вампиров двух рядов зубов.<sup>397</sup> Такая связь возможна, особенно в виду тех обстоятельств, что только «в 70-х гг. IV в. Северный Кавказ подвергается нашествию орд кочевников из Центральной Азии – гуннов»; авары в степях Предкавказья появляются и создают свой каганат в VI в., и в это же время создается Тюркский каганат, «в который были включены территории от границ Китая на востоке до Северного Причерноморья на западе».<sup>398</sup> Сложение ингушского мифического образа вамполов относится к палеолитическому времени, соответственно становится возможным заимствование этого образа тюркоязычными племенами, которыми он затем был перенесен в мифологию славян.

Возможно, стоит согласиться с версией Д.Я. Лаврова и В.П. Кобычева, объясняющих двуротость вамполов физиологическими чертами кровососущих вампиров, имевших два ряда зубов. Ведь ингушский ешап является кровососущим многоголовым

---

<sup>395</sup> Бог сотворил человека; Прегние великаны // Антология ингушского фольклора Т. 3. Нальчик, 2003. С. 30–32.

<sup>396</sup> История Ингушетии. С. 36–37.

<sup>397</sup> См.: Лавров Д.Я. Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. 1874. № 25; Кобычев В.П. Из этногенетических преданий Ингушей // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М., 1971.

<sup>398</sup> История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2013. С. 114.

чудовищем, а кровь издревле считалась средоточием и символом жизни, обиталищем души.<sup>399</sup>

Однако считаем, что возможно и другое прочтение. Так, достаточно известным является факт, что в мифологии змея имела как гендерное различие, так и могла самовоспроизводиться. Она являлась «эмблемой всех самопорождающих божеств, символизируя также силу плодородия земли».<sup>400</sup> Так, процесс рождения египетских богов, мира и людей начался от бога Ра: «упало семя в мой собственный рот».<sup>401</sup> Любопытно, что в Талмуде люди представлены двуротыми – верхний (собственно рот) и нижний (половые органы).<sup>402</sup> В мировой мифологии рот символизирует пожирающую ипостась неолитической андрогинной матери-богини, это вход в подземный мир, бездна, хаос и в то же время материнское лоно, из которого рождается новый миропорядок.

Ингушский образ рыбозмеедраконообразных ешап также андрогинный, а порой и бесполой. Ешап – это и Ешпор – бог жертв, и мифическое женское существо с преувеличенными грудями, перекинутыми за спину, прядущее шерсть, и бородастое существо, которого герой привязывает «за усы... во дворе к столбу».<sup>403</sup> Учитывая мифологическое единство образов вампола и ешапа, являвшегося когда-то божеством плодородия и символически выразившегося в виде рыбы / змеи / дракона, смеем предположить, что двуротость вампола не что иное, как андрогинность.

Предлагаем свое толкование термина «вампол»: [v+am+pol] состоит из двух корней: «ам / ан» («горизонт / небо») <sup>404</sup> и «бол/ боал» («плодородие») + «в» – гендерный показатель мужского рода в значении «есть».<sup>405</sup> Доказанное выше первоначальное единое мифологическое ядро вамполов и ешапов, образы которых являются производными от первообраза рыбы – синонима плодородия, позволяет объединить два древнейших понятия «горизонт» и «плодородие». Мифопоэтически это объединение вылилось в образе бесполой существ «анбол», которые «были настолько велики ростом, что, проходя под солнцем, нагибались, чтобы не сшибло с них папахи и не обожгло головы».<sup>406</sup> Впоследствии со сменой исторических эпох (с помощью гендерного показателя мужского

---

<sup>399</sup> Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014. С. 88.

<sup>400</sup> Двуполые существа // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 358–359.

<sup>401</sup> Двуполые существа // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 358–359.

<sup>402</sup> Два рта [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://murzim.ru/jenciklopedii/jenciklopedija-otnositel'nogo-i-absoljutnogo-znanij/4758-dva-rta.html> (Дата обращения 12.02.2015).

<sup>403</sup> Чайтонг – сын медведя // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 175.

<sup>404</sup> Можно привести множество примеров из современного ингушского языка с использованием понятия «ан» в значении «горизонт». Так, один из старейших политических центров Ингушетии Ангушт означает, по мнению специалистов, «место, откуда виден горизонт».

<sup>405</sup> Первое «в» является классным показателем мужского рода разумных денотатов (т.е. разумных существ). При этом «м» и «н», «б» и «п» являются взаимозаменяемыми.

<sup>406</sup> Прежние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 29–30.

рода «в») они приобрели мужское прочтение. Отметим, что и ешап, и вампол во всех имеющихся фольклорных текстах несут в себе печать благодатности / плодородия.

«Ан» интерпретируется в ингушских представлениях как край или начало горизонта, линия, отделяющая Землю от Неба.<sup>407</sup> Это ингушское божество первого поколения, так как именно с появлением солнечного света / сияния / линии было осуществлено символическое разделение единого мира на две субстанции – Землю и собственно Небо. Семантика дальнейшего расширения пространства между ними произошла посредством персонификации ветра / воздуха, широко представленного в ингушских фольклорных и мифологических текстах.<sup>408</sup> Отметим, что данные акты упорядочивания мира характерны и для шумерской, аккадской, хеттской, ханаанейской мифологий. Морфема «бол / боал» присутствует в имени архаичного божества земного плодородия Белла / Балла (при произношении на ингушском языке «е» не слышится и произносится как «а»).

Таким образом, указанные в ингушских мифах и нартских сказаниях существа вамполы, первоначально являлись бесполоми существами, олицетворявшими дыхание бога горизонта Ана. В окончательно оформленном варианте, приобретя антропоморфные черты и гендерное различие (возможно, при историческом переходе от материнского рода к патриархату), вамполы [vampol] становятся существами божества земного плодородия Бол / Бал. Отметим, что гендерное противопоставление образов на мужские и женские «выявляет себя лишь на последних стадиях развития мифологии».<sup>409</sup>

Учеными признается типологическая близость мифических великанов из нартиад кавказских народов: ингушского вампола, адыгского иныжа, карачаево-балкарского эмегена, абхазского адау, осетинского уайюга и др. Признавая схожесть идейной нагрузки великанов, ученые расходятся в определении приоритета нартиады одного народа над другим. Так, персонажи северокавказских народов – ингушский вампол, адыгский иныж, карачаево-балкарский эмеген, абхазский адау, грузинский дэв и осетинский уайуг, – несмотря на разные названия, обладают такими сходными чертами, как внешняя уродливость, глупость, многоголовость, одноглазость, огромная сила, изрыгание пламени и гендерное отличие. Кроме того, появление великанов сопровождается громом и молнией, они страдают каннибализмом, прожорливостью, а также всегда соперничают с нартами и людьми.

---

<sup>407</sup>Мадаева З.А. Модель мира в мифологии вайнахов // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических исследований 1984–1985 годов. Тезисы докладов. Йошкар-Ола, 1986. С. 218.

<sup>408</sup> См.: Матери-богини // Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 8; Магал // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 130; Магал (О Звезде ветров) // Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсальгов. Назрань, 2000. С. 142; Семь сыновей выюги // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: Эль-фа, 2003. Т. 1. С. 105.

<sup>409</sup> Щепановская Е.М. Архетипы Юнга и астромифология // Послесловие к переводу книги К.Г. Юнга «Алхимия снов». СПб., 1997. С. 326–337.

При этом каждый из представленных мужских персонажей обладает и некоторыми дополнительными характеристиками. Так, в числе особенностей карачаево-балкарского эмегена следует назвать всеокрушающую, чудесную, амбивалентную (исцеляющую или умертвляющую) силу его крови (а также мяса, пищевода, спинного мозга, кишок, жил и т.д.). Они являются хранителями огня, воды и богатства,<sup>410</sup> обитают в пещерах и ущельях, т.е. подземном / морском царстве.<sup>411</sup> В абхазском нартском эпосе адау также являются хозяевами огня и водного источника, при этом появление адау сопровождается ураганом, громом, молнией.<sup>412</sup> У Адау-великана только жилы обладают смертельной силой. Адыгские иныжи – это огнедышащие великаны, людоеды и кровопийцы (причем кровь высасывается через пятку жертвы).<sup>413</sup> Отметим, что ингушский Ешап также кровососущее существо: «Тогда в окно вползла какая-то женщина и начала пить кровь дочери князя с пальца ее ноги».<sup>414</sup> Причем символическое место проникновения Ешап в дом напрямую связано с тяжестью последствий. Так, в ингушской сказке «Овдилг» Ешап спрашивает: «Войти в окно и взять твою душу или войти в дверь и взять твоей крови?»<sup>415</sup>

Отличительной особенностью осетинского уайуга от своих кавказских собратьев называют выполнение «функции стража царства мертвых».<sup>416</sup> К числу отличий уайюга следует отнести и синонимичность самого понятия с осетинским чертом («хсгйрсгг») или грузинским дэвом.<sup>417</sup>

Женщина-эмегенша, так же как и иныж, и женщина-вампол, представлена громадной, с перекинутыми за спину грудями, имеющей железное веретено, «огромное, как столб, прясло... величиной с мельничный жернов», живет в пещере и орудует «железной палкой вместо иголки и арканом вместо нитки».<sup>418</sup> В одном ингушском нартском сказании говорится: «У реки сидит великанша вампол. Она пряла шерсть, к веретену у нее вместо пряслица был приделан огромный жернов. Чтоб не мешали

---

<sup>410</sup> Так, в сказке «Черный орел» старый охотник спасает и отпускает на волю черного орла (трехголовый эмеген), который в благодарность одаривает его богатством. См.: Черный орел. Карачаевские народные сказки. М., 1981. С. 35–43.

<sup>411</sup> Хаджиева Т.М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 8–66.

<sup>412</sup> Мифы народов мира / Под ред. С.А. Токарева. М., 1987. Т. 1. С. 138.

<sup>413</sup> Как Патерез убил иныжа и спас Уон; Саусэрыко и Пшимаф // Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998.

<sup>414</sup> Сказка о Султানে // Ахриев Ч. Избранное. С. 33.

<sup>415</sup> Овдилг // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 45.

<sup>416</sup> Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008.

<sup>417</sup> См.: Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008; Хуссар Ирыстон фольклор (фольклор Южной Осетии). Цхинвали, 1936. С. 433–434.

<sup>418</sup> См.: Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985.



работать, она груди свои перебросила через плечи, и они свисали у нее сзади до поясницы».<sup>419</sup>

Любопытно, что великан «иныж», который этимологизируется с адыгского как «ины» – большой, «жъ» – элемент оттенка пренебрежительности,<sup>420</sup> имеет свое прочтение с ингушского: «энжий» называют человека грубого, резкого, «неотесанного», того, кто грубо использует свою большую силу.<sup>421</sup> Считается, что об имени карачаево-балкарского великана – эмеген (который на языке балкарцев означает «старуха-людоедка»<sup>422</sup>) «можно говорить только с позиций его связи с монгольским эмегельджи», при этом потерявшим не только такие свои функции, как божественность «типа богини-матери», покровительницы детей, их счастья и здоровья,<sup>423</sup> но и свое изначальное имя. Стоит указать на присутствие великана «иныжа» в ингушской нартиаде, описание которого соответствует описанию «адау»: «В полночь засверкала молния, загремел гром, задрожала земля. Удивленный Овдилг (дурачок. – П.А.) увидел энджала. От скрипа его зубов гремел гром, от искр – вспыхивала молния. Под его ногами земля превращалась в жидкую кашу».<sup>424</sup>

Данное описание вампола, иныжа, эмегенши как огромной, словно «скала», женщины с большой грудью соответствует изображениям богини-матери или так называемых «палеолитических Венер», олицетворяющих плодородие.

Признавая схожесть идейной нагрузки кавказских великанов, ученые расходятся в определении приоритета нартиады одного народа над другим. Так, Ю.С. Гаглойти пишет, что «некоторые из балкарских и карачаевских сказаний обнаруживают столь поразительную близость к осетинским, что кажутся копиями последних».<sup>425</sup> М.В. Рклицкий же, говоря об инновациях в осетинском эпосе, писал, «что испорченные... несуразностями места сказаний (осетин. – П.А.) восстанавливаются до некоторой степени в наиболее сохранившихся от этих влияний сказаниях балкарцев».<sup>426</sup> По мнению В.И. Абаева, многие «образы героев осетинского нартского эпоса проникли в осетинскую среду из очень древнего кавказского субстрата».<sup>427</sup>

---

<sup>419</sup> Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 149.

<sup>420</sup> Мижаев М.И. Образ иныжа в адыгском эпосе. 1983.

<sup>421</sup> ПМА. Информатор: Дударов Абдул-Мажит Муратович, 1962 г.р., с. Кантышево, РИ.

<sup>422</sup> Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Ч. 4. СПб., 1883. С. 703.

<sup>423</sup> Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008.

<sup>424</sup> Овдилг // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 43.

<sup>425</sup> Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии Нартского эпоса. Цхинвал, 1977. С. 102.

<sup>426</sup> Рклицкий М.В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях // Известия Осетинского НИИ краеведения. Владикавказ, 1927. Вып. 2. С. 28.

<sup>427</sup> Абаев В.И. Проблема нартского эпоса // Нартский эпос. Сб. ст. Орджоникидзе, 1957. С. 30.

Наукой признается наличие единого автохтонного этномассива или кавказского субстрата (для неавтохтонов), являющегося фундаментом ныне существующих народов Кавказа. З.В. Анчабадзе, проводя сравнительно-исторический анализ нартского эпоса и его национальных вариантов «в связи с историей народов Кавказа – носителей эпоса», делает вывод о том, что «географический ареал формирования нартского эпоса – это центральная и западная часть Северного Кавказа, а также северо-западная часть Закавказья (Абхазия и, возможно, некоторые районы к югу от нее)». <sup>428</sup> Е.И. Крупнов подчеркивает главный тезис о том, что «героический нартский эпос – это результат самобытного (а не заимствованного) творчества сугубо местных кавказских племен, носителей родственных языков, развившихся на основе древнего и единого кавказского субстрата. Поэтому не случайно нартский эпос возник и развивался в таких районах Северного и Западного Кавказа, на территории которых на рубеже бронзового и железного веков бытовали морфологически близкие между собой, так называемые археологические культуры – кобанская, прикубанская и колхидская». <sup>429</sup>

Учеными считается уже доказанным формирование кавказской группы популяций, занимавшей район Центрального Кавказа, Западный Кавказ, а также центральный Дагестан «в результате консервации антропологических особенностей древнейшего населения, археологические культуры которого с эпохи ранней бронзы в науке получили общее наименование северокавказская культурно-историческая общность». <sup>430</sup> «Распад собственно большой нахской общности, занимавшей территорию современной Чечни, Ингушетии, Осетии, Кабарды, Балкарии, Карачая, части Ставрополя и горной Грузии, начался, скорее всего, на рубеже I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.». <sup>431</sup> Появление тюркоязычия и ираноязычия исследователи относят ко времени позднего средневековья: «Антропологические наблюдения демонстрируют непрерывную последовательность поколений от местных популяций древности, говоривших, бесспорно, на каких-то кавказских языках, к современным тюркоязычным народам Северного Кавказа и осетинам... Переход их предков на тюркскую и иранскую речь имел место не раньше, чем

---

<sup>428</sup> Анчабадзе З.В. Выступление на Всесоюзной научной конференции нартоведов в Сухуме. Ноябрь 1963 г. К вопросу о времени и условиях возникновения нартского эпоса // Анчабадзе З. В. Избранные труды (в двух томах). Том II. Сухум. С. 262.

<sup>429</sup> Крупнов Е.И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 19–20.

<sup>430</sup> Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа. М., 2009. С. 5; См. также: Арсанукаев Р. Вайнахи и аланы. Грозный, 1990. С. 83.

<sup>431</sup> Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 53.

в эпоху позднего Средневековья, то есть представляет собой заведомо позднее явление».<sup>432</sup>

Весомым аргументом в определении приоритетности нартского эпоса является известная политизированность его исследования. Достаточно привести известный факт, отмеченный В.А. Шнирельманом, о создании в ноябре 1940 г. под руководством В.И. Абаева и И.В. Джанаева Государственного комитета для руководства изучения и издания «Сказаний о нартах». «Ведь за отсутствием письменных источников о ранних периодах истории осетин, – пишет В.А. Шнирельман, – ее создатели отводили большую роль фольклорной традиции».<sup>433</sup> О достаточно вольной интерпретации нартских сказаний делал выводы известный филолог-фольклорист В.Я. Пропп: «К основным недостаткам книги относится отсутствие документации (где, когда, кем и от кого был записан текст), так как слепая подача материала в наши дни недопустима ни для академических, ни для популярных изданий. В переводах поданы не элементы народной поэтики, а поэтика самого переводчика».<sup>434</sup>

В связи с вышесказанным считаем более перспективным провести анализ мифического образа великана, привлекая сведения из нартиад кавказских народов, с целью выявления их фундаментальной общности. При этом приводимые доказательства влияния и заимствования в кавказских нартиадах элементов из эпического творчества тюрко-монгольских народов считаем относящимися к общефольклорным мотивам, сюжетам.

Косвенным подтверждением правильности предлагаемого подхода является любопытная деталь, указанная в адыгском предании. В нем великаны представлены светловолосыми: «...знает Тха-птиц, что найдет на него Тха великий светловолосых иныжей, и иныжи покорят владения – высоты горные, скалы серые».<sup>435</sup> Думается, что указанная особенность является отнюдь не выдумкой, а производной реального мира, отражением антропологического типа кавказиан. Именно историчность нартского эпоса как и его мифологический базис, отмечались В.И. Абаевым как бесспорная истина: «Если мифологическая основа нартской эпопеи не вызывает сомнений, то столь же бесспорна ее историчность».<sup>436</sup>

---

<sup>432</sup> Алексеев В.П. Этногенез. М., 1986. С. 101.

<sup>433</sup> Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М., 2007. С. 96.

<sup>434</sup> Цит. по: Кубанов А.Х. Ассия и Асгард на Кавказе, или По следам Т. Хейердала. М.; Ставрополь, 2004. С. 172.

<sup>435</sup> Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998 [Электронный ресурс] Режим доступа: [arigi.adygnet.ru/socio/mir\\_kult\\_all.pdf](http://arigi.adygnet.ru/socio/mir_kult_all.pdf)

<sup>436</sup> Абаев В.И. Нартский эпос осетин [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://biblio.darial-online.ru/text/Abaev\\_V\\_I/index\\_...](http://biblio.darial-online.ru/text/Abaev_V_I/index_...) (Дата обращения 02.02.2015).

Историчность присутствует в следующей детали, указанной Ф.М. Таказовым при характеристике уайюга. Приводятся сведения, что «уайюги ведут постоянную борьбу с нартами, царциатами и героями Даредзановских сказаний...»<sup>437</sup> Ответ на вопрос, кто такие «царциаты», с которыми ведут борьбу великаны, мы находим в работе 1925 года Г.Ф. Чурсина. Он пишет: «...в Нагорной части нынешней Юго-Осетии, до водворения осетин, жил неизвестный народ, который осетины называют “царциаты” или “царцаты”... По существующему среди южных осетин представлению, царциаты погибли каким-то необыкновенным и ужасным способом, поэтому и теперь обо всем необычайном, вызывающем удивление, осетины говорят: “чудо царциата”, “царциатское чудо.” <...> Название “царца” встречается и в Северной Осетии... По осетинским преданиям, осетины заняли южные склоны Главного Кавказского хребта после гибели царциатов...»<sup>438</sup> В заключение Г.Ф. Чурсин делает следующий вывод: «Имея в виду, что, с одной стороны, по народным сказаниям, осетинам предшествовали нарты, с другой – на занимаемой осетинами территории раньше жили царциаты, что и те и другие погибли чудесным образом, можно допустить, что царциаты и нарты если не один и тот же народ, то два народа, жившие одновременно на территории нынешней Осетии...»<sup>439</sup>

К аналогичному выводу, ссылаясь на указание В. Миллера о том, что царциатский народ, или Цанарки, проживал близ Дарьяльского ущелья, приходит и Е. Пчелина. «В разных местах современных поселений иронов, – пишет она, – сохранились географические названия вроде Ерцо, Цона и развалины больших древних поселений с башнями, фундаментами и стенами домов, сложенных из тесаных камней, и плотно утрамбованными правильными улицами. По преданию, они принадлежали народу Царциат. Развалины Царциатских поселений лежат в аулах Эдисси, Челиат (Хол Бобот), Хвце (Царциат-Кядзях)... Название цанов, цоев обозначают тушин, говорящих на своем древнем чеченском языке, и можно сказать, что предки тушин занимали те места, где теперь живут ироны-хусары. Иначе говоря, арианизированные яфетиды вытеснили чисто яфетическое племя чеченской ветви».<sup>440</sup>

Таким образом, в нартском эпосе как результате духовного творчества «сугубо местных кавказских племен» нашел символическое прочтение исторический факт бытования племени цанар, о которых арабский ученый ал-Масуди писал: «Между...

---

<sup>437</sup> Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008. С. 89.

<sup>438</sup> Чурсин Г.Ф. Осетины (этнографический очерк). Тифлис, 1925. С. 43.

<sup>439</sup> Там же.

<sup>440</sup> Пчелина Е. Краткий историко-археологический очерк Ирон-Хусар (Южная Осетия). 1923.

упомянутой крепостью “Аланские ворота” лежит царство Санария (Цанар)».<sup>441</sup> Уайюги «воевали» с исторически существовавшими в VI в. н.э. царциатами – «союзом нахских племен», «локализуемым в районе Центрального Кавказа».<sup>442</sup> «Вне всяких сомнений, – заключает Г.Д. Гумба, – царциатами в осетинских сказаниях обозначаются горцы – автохтоны Кавказа, обитавшие в этих местах еще со времен кобанской культуры. Об этом свидетельствует, например, то, что в осетинских сказаниях царциаты неизменно выступают как искусные металлурги, умевшие даже вставлять медные пластины в переломленные черепа воинов».<sup>443</sup> Я.З. Ахмадов замечает, что «людской потенциал и наличие управленческого слоя позволяли им [цанарам] оказывать сопротивление даже крупным силам халифата».<sup>444</sup> Стоит согласиться и с версией, согласно которой фонетические и грамматические нормы осетинского языка привели к передаче нахского этнонима дзурдзуки (дардза) как царциаты (в котором «ц» употребляется вместо нахского «дз»)<sup>445</sup> Таким образом, по-новому прочитываются сведения о борьбе уайюгов с нартами, царциатами и героями Даредзановских сказаний.

В силу сказанного упоминаемая учеными типологическая близость представленных образов великанов является более глубокой, нежели «“стандартное” мифологическое мышление древних народов».<sup>446</sup> Причина близости мифических образов великанов скорее лежит в плоскости принадлежности нартского эпоса творчеству единого автохтонного нахского этномассива, который «во второй половине I тысячелетия до нашей эры... занимал территорию Центрального Предкавказья от Приэльбрусья (по течению реки Малка) на западе до Андийского хребта (по течению реки Аргун) на востоке»,<sup>447</sup> являющегося фундаментом части ныне существующих народов Кавказа.

Об ингушском народе как составляющей большой древненахской общности однозначно писал Е.И. Крупнов: «Совокупностью антропологических, археологических, исторических, лингвистических и этнографических данных подтверждается давнее и сугубо местное происхождение и развитие этнического ядра, которое в наши дни

---

<sup>441</sup> Бакаев Х. Забытая война забытого народа // Костры на башнях. № 5. 6 апреля. 1993. С. 3; Ксенофонт Анабасис. Историки Греции. М., 1976. С. 326, 328.

<sup>442</sup> Гумба Г. Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Кандид. дис. Ереван, 1988. С. 140.

<sup>443</sup> Гумба Г.Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тысячелетие до н.э.). Сухум. 2016. С. 117

<sup>444</sup> Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 182.

<sup>445</sup> Гумба Г.Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории. С. 116.

<sup>446</sup> Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008.

<sup>447</sup> Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Кандид. дис. Ереван, 1988. С. 137; См. также: Мужухоев М.Б. Ингуши. Саратов, 1995. С. 8.

именуется ингушским народом, составляющим одно из слагаемых так называемого нахского этнического массива Кавказа». <sup>448</sup>

В русле такого взгляда по-новому выглядят некоторые общие детали исследуемых образов. Так, кавказские великаны не всегда выглядят неразумно: инуж легко справляется с задачами, которые предлагает Саусэрыко, <sup>449</sup> точно так же как и адау. <sup>450</sup> Победа над великанами одерживается хитростью. Именно хитрость «во всех основных версиях нартского эпоса... (в мотивах вызывания ненастья, похищения огня, замораживания водоема)» <sup>451</sup> весьма характерна. В.И. Абаев считает, что «хитрость... в понимании древних – то же колдовство». <sup>452</sup> Хитрость, проявляемая героем, «отражает древнюю стадию героического эпоса, когда герой выступал в роли волшебника». <sup>453</sup>

По мнению Е.И. Крупнова, «циклы нартских сказаний о Курдалогоне, о Сафе, о Тлепше – это гимны, певшиеся предками народов Центрального Кавказа железному веку, веку “топора и меча”, определившему их дальнейшее развитие в условиях уже железоделательного производства, что... приходится на начало I тыс. до н. э.». <sup>454</sup>

В связи с этим смеем предположить, что мифологическая победа над великанами явилась следствием как изменения общественной жизни, когда охрана и обеспечение жизнедеятельности общества являлись главными критериями оценки и возвышения тех или иных родов / личностей, которые вследствие исполнения ими важной общественной функции становились «предводителями бойцов», <sup>455</sup> так и изменения ценностных ориентаций. В начальный период этические ценности носили природный характер, так как жизнь общества зависела от природного ритма, от необходимости коллективных усилий в производительной сфере и др., соответственно, эти ценности или нормы морали обеспечивали жизнедеятельность всего коллектива как целого организма. Социальные изменения, приведшие к возвышению «предводителей бойцов», предопределили изменения ценностные: так, великаны из существ прямых, однозначных, бесхитростных превратились в глупых, которых главный герой побеждает не в открытом бою, а с помощью смекалки. Хитрость или смекалка становятся одним из критериев качественной характеристики предводителя эпохи военной аристократии. Впрочем, появление и

---

<sup>448</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 72.

<sup>449</sup> Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985.

<sup>450</sup> Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырыкиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003. С. 51–53.

<sup>451</sup> Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырыкиле (Систематика и интерпретация текстов. Тексты и переводы). Сухум, 2003. С. 56.

<sup>452</sup> Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982. С. 44.

<sup>453</sup> Генко А.Н. Этнография Кавказа (лекция № 11). 1940. С. 19.

<sup>454</sup> Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960. С. 375.

<sup>455</sup> Источниковедческие проблемы военной истории Грузии. Тбилиси, 1990. С. 167–169.

индивидуализация собственно самого героя, как и эпических сказаний, были явлениями второго порядка. Они явились следствием мифологии и зиждились на ее основе.

Если в прошлом царило изобилие и благодать, подчеркиваемая масштабностью и простотой, которые иллюстрируют принцип невыделенности, вовлеченности общества как единого организма в мифологический космос, то постепенно указанное в ингушских мифах обмельчание не что иное, как расщепление / усложнение единого целого, как изменение ценностных ориентаций. Именно поэтому последующие поколения в мифах становились все мельче и хитрее,<sup>456</sup> и именно поэтому простота и прямолинейность вамполов стала выглядеть глупостью. Именно поэтому, имея маргинальное положение в мире сотворенном, в эпической традиции они гибнут от руки культурного героя (причем тоже великана-богатыря, но уже нового времени).

Любопытно, что помимо общих черт с аналогичными персонажами из нартиад других кавказских народов: величина, сила, одноглазость, огнеизвергание, наличие нескольких голов (а также для женского образа – перекинутые на спину груди, прядение) – ингушский вампол обладает такой неповторимой особенностью, как двуротость. При этом части тела вампола только благодатны.

Таким образом, проведенный анализ мифического великана из нартиад кавказских народов проиллюстрировал их ранее существовавшее символическое единство. Принадлежностью нартского эпоса к творчеству единого автохтонного этномассива, распавшегося на рубеже I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. на отдельные племена, которые явились фундаментом части ныне существующих народов Кавказа, объясняется типологическая близость образов северокавказских великанов.

С усложнением мифологической картины мира хтонический первообраз рыба стал основой для возникновения мифологических существ – хтонических драконо-змееобразных ешапов и земных вамполов, которые сохранили в своих функциональных характеристиках и мифонимах первоначальные смыслы. Знаковая связь понятий «ветер» и «пространство», выразившаяся в деятельном заполнении первой субстанцией второй воплотилась в божественных категориях край света / горизонт / линии, отделившей Небо от Земли. Мифопоэтически этот космогонический акт отразился в образе бесполой существ, олицетворявших бога горизонта Ана. Впоследствии, приобретая антропоморфные, а затем и гендерные черты они становятся воплощением божества земного плодородия Бол / Бал.

Физиологические особенности и специфика деятельности вамполов дает возможность отнести окончательное оформление этого мифического образа к

---

<sup>456</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

палеолитическому времени (возможно, к неолиту – VII–VI тыс. до н. э.). Фигурирующую в ингушских мифах и эпосе болезнь великанов следует связывать с голодом, приведшим к поеданию себе подобных, а затем и к гибели. Групповая индивидуальность вамполов, соответствие их образа жизни и поведения ингушским обществам иллюстрирует время коллективной сопричастности человека окружающему миру, время общинной организации.

В большинстве национальных версий информация о проживании великанов и их исчезновении после появления нартов «передается в форме констатации эпического факта».<sup>457</sup> Тема очищения земли от великанов как характерная «для архаической стадии героического эпоса форма выражения коллективного пафоса»<sup>458</sup> присуща всем эпическим вариантам нартских сказаний.<sup>459</sup>

В ингушских мифах сохранились две причины исчезновения великанов-вамполов: первая – они умирают от «страшной болезни»,<sup>460</sup> и вторая – их уничтожают нарты. Учитывая древнюю мифологическую основу образа первосуществ-великанов, а также то обстоятельство, что «по времени своего возникновения героический эпос значительно моложе мифологии и стадияльно следовал за последней»,<sup>461</sup> считаем более поздними вариациями вторую причину исчезновения великанов, т.е. уничтожение их нартами. В первой части исследования обосновывался вывод, что болезнь, напавшая на великанов, было не что иное, как голод. Великаны являлись в представлении предков ингушей первосуществами эпохи изобилия и благодати. Появление ветра, отделившего небо от земли, привело к перемещению благодати в потусторонний мир, что в результате стало причиной болезни вамполов / великанов, т.е. голода. Недаром во всех сюжетах эпоса вамполы предстают чересчур прожорливыми существами, которые не могли уже насытиться пищей этого нового мира: «Их огромные тела не удовлетворялись обыкновенной пищей, и они при случае поедали друг друга».<sup>462</sup> В ключе поздних вариаций следует рассматривать также и представленные в ингушском нартском эпосе сюжеты о сосуществовании и великанов, и нартов, их антропоморфизм и особенности социальной жизни.

---

<sup>457</sup> Далгат У. Б. Вопросы научного анализа и критической оценки эпических текстов в экспедиционной работе // Фольклор – издание эпоса. М., 1977. С. 49.

<sup>458</sup> История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 47.

<sup>459</sup> Исключением можно назвать карачаевско-балкарский эпос, в котором уничтожение великанов-емегинов является главной миссией нартов // См.: Хаджиева Т.М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 8–66.

<sup>460</sup> Бог сотворил человека; Прегние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 3. Нальчик, 2003. С. 30–32.

<sup>461</sup> Шапиро А.Л. Архаическая мифология и архаический эпос – предшественники историографии // Историография с древнейших времен по XVIII век. Курс лекций. Л., 1982. С. 28.

<sup>462</sup> Прегние великаны // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1 С. 30.



Таким образом, с усложнением мифологической структуры, широким претворением общих представлений в чувственно-конкретной форме связано возникновение образа «вампола», как производного от первичного божественного «горизонт». Данный вывод коррелируется с такими особенностями этого образа, как масштабность, благодатность, принадлежность к золотому времени. Появление ветра разрушило космическое единство, иллюстрируемое принципом невыделенности, вовлеченности общества. В результате в мифологическом представлении происходит смещение благодати в потустороннюю часть мира; деградация общества, выражающаяся в обмельчании, расщеплении единого образа; постепенная антропоморфизация божественных образов, связанная с разрушением общинной коллективной организации.

Все большая и большая социальная дифференциация, выделение из общинного коллектива на основе новых ценностных предпочтений предводителей эпохи военной аристократии предопределили дальнейшую судьбу мифических первосуществ – великанов. Происходит постепенная утрата своих черт, антропоморфизация и социализация, в результате прямота и бесхитрость вамполов в эпической традиции стала интерпретироваться глупостью, а образ стал приобретать отрицательные характеристики. Уменьшение размеров и изменение ценностных ориентиров характеризуют постмифологический или эпический этап эволюции древнеингушских представлений, в котором получила консервацию реликтовая основа первообраза.

## 1.5. Нарты-великаны

Основные черты пространственных представлений ингушей, как важнейшие качественные и конкретные атрибуты бытия, заложенные в мифологии, впоследствии продуцировались в нартском эпосе. Функционируя в эпосе как некий духовный фундамент, ингушские мифы являются одновременно «логической и образиндуцирующей парадигмой».<sup>463</sup> Согласно концепции Э. Дюркгейма, древние мифы стали инструментами демонстрации универсальных принципов социальной организации, в которой известные архетипические образы и имагиналии<sup>464</sup> выступают у него как важнейшие факторы, укрепляющие социальную солидарность.<sup>465</sup>

Пространственная система играет важную роль в эпосе, так как определяет логику действий, взаимоотношений и атрибутов его героев. В традиционной концепции пространства можно вычленить горизонтальную и вертикальную оси координат, явившейся итогом взаимодействия мифологического моделирования Космоса и представлений эпического времени.

В нартском эпосе ингушей прослеживается троичная вертикальная система строения Вселенной. По мнению А. Голана, эта первобытная космогоническая концепция, связующее миры древо (а в ингушском варианте – спущенная с неба цепь), «существовала еще в палеолите»,<sup>466</sup> дожила в нартском эпосе и фольклоре ингушей до нашего времени.

Мифологическая картина космоса в виде космического центра (образы горы и небесной цепи) и неорганизованной периферии (иной / потусторонний мир) продолжает свое развитие в нартском эпосе. Так, горизонтальная ось в пространственной системе координат в нартских сказаниях кавказских народов манифестируется «в образе Мировой горы, как реальной – Эльбрус, Бештау, так и мифической – Черная гора, Харама-гора, Мирового древа – Золотое Дерево нартов, Драконья чинара и др., а периферия воплощена в виде инварианта Иного мира, также либо мифологического характера – Страна мертвых, Гумское ущелье, либо псевдореального – лес, дальняя горная гряда».<sup>467</sup>

---

<sup>463</sup> Хоконов М.А. Онтологические элементы в художественно-эстетическом пространстве адыгского нартского эпоса // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1. Вып. № 8. 2008. С. 61–67.

<sup>464</sup> Имагиналии – рисунки и записи на полях книг, рукописей, писем, содержащие комментарии, толкования, мнения относительно фрагментов текста или мысли, вызванные ими.

<sup>465</sup> Дюркгейм Э. Миф и психология. М., 2001.

<sup>466</sup> Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. С. 82.

<sup>467</sup> Луговой К.В. Ритуал в нартском эпосе народов Северного Кавказа. Автореф. дис. кандидат. ист. наук. М., 2006. С. 18.

Именно в таком центре расположена эпическая страна нартов – Саниба, куда всегда «возвращаются герои-нарты».<sup>468</sup> Всем известно, что писал о родине ингушских нартов Л.П. Семенов: «Санибанское ущелье, по ингушским преданиям, считается родиной ингушских нартов и самих ингушей».<sup>469</sup> Один из самых почитаемых ингушами древних ингушских храмов является Саниба-Ерда. По сведениям Ч. Ахриева, который также постоянным жительство ингушских нартов называл Санибу в Даргавском ущелье,<sup>470</sup> действия нартов локализируются в «западной части Галгаевского ущелья, по которому протекает река Асса».<sup>471</sup> В одном из сказаний указывается, что предводитель нартов Сеска Солса «жил со своей дочерью-красавицей в огромной пещере, находящейся в отвесной стене горного перевала Цейлам».<sup>472</sup>

Имеется множество исторических, этнографических и археологических свидетельств, иллюстрирующих принадлежность с древнейших времен данной территории, и, соответственно, культурного наследия ингушским обществам.<sup>473</sup> Именно Саниба являлась тем центром обитания ингушских обществ, откуда ведут свое происхождение ингушские роды. Духовная значимость этой земли прослеживается в топониме Саниба, который этимологизируется с ингушского языка как «для души» (инг. «са» – душа; «ни» – суффикс принадлежности, «ба» – есть / является / дом).

Отметим, что в научной литературе часто указывается бытование этногенетических преданий о приходе предков ингушей на Кавказ из Аравии. Так, в ингушских нартских сказаниях упоминается, что нарт Кинда Шоа происходил из Шамы,<sup>474</sup> Ч. Ахриев сообщает сведения о родоначальниках ингушских обществ, в частности о том, что Кист, родоначальник Кистинского общества, считается выходцем из Сирии, а Джерахмат, родоначальник Джейрахского общества, – из Персии.<sup>475</sup> Еще У. Лаудаев в 1872 г. писал об одном из них: «...какой-то шамский князь (Шам – Сирия), заслужив гнев своего

---

<sup>468</sup> Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 216.

<sup>469</sup> Семенов Л.П. Археологические и этнографические изыскания в Ингушетии в 1925-1932 гг. Грозный. 1963. С. 27.

<sup>470</sup> Ахриев Ч. Несколько слов о героях в ингушских сказаниях // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1871. Вып. 5. С. 6.; История Ингушетии. С. 80.

<sup>471</sup> Из кабардинских сказаний // Сборник сведений о кавказских горцах. 1871. Вып. 5. Отд. 2. С. 50.

<sup>472</sup> Сказание о нарте Соска Солсе // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 83.

<sup>473</sup> См.: Тменов В.Х. Несколько страниц из этнической истории осетин. Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе, 1989. С. 124; Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 годах. Грозный, 1963. С. 22–27; Газиков Б.Д. Взгляд в прошлое. Сборник статей по истории Ингушетии. Назрань, 2012; Акиев Х.А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. Лаг1аш. 1989. № 1; Кобычев В.П. Расселение чеченцев и ингушей в свете этногенетических преданий и памятников их материальной культуры // Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 176; Туганов М. Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977. С. 54–55; Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М., 2007, и др.

<sup>474</sup> Похищение дочери Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 90.

<sup>475</sup> Ахриев Ч. Ингуши. Их предания, верования и поверья // Избранное. Сост. А. Мальсагов. С. 127–128.

повелителя, бежал и поселился на Кавказе». И далее делает вывод, что «предание это ничем не подтверждается и есть, скорее всего, выражение тщеславия молодого народа, желавшего иметь своим родоначальником княжеского сына...»<sup>476</sup>

Возможно, и стоило бы согласиться с этнографом Лаудаевым в части отсутствия каких-либо подтверждений такого рода связей ингушей с арабским Востоком, однако, с «тщеславием» данные предания не связаны. Возникновение данной интерпретации можно объяснить двумя обстоятельствами, проходившими параллельно друг другу: во-первых, это потеря ингушского древнейшего центра обитания – Санибы, – произошедшая во второй половине XVI века (в связи с походом в 1562 году кабардинского князя Темрюка на Центральный Кавказ), и, во-вторых, распространение ислама. Ингуши, как и арабы, сегодня называют всю территорию Ближнего Востока – Сирию, Иорданию, Ливан и Палестину – «Шам». Знакомство ингушей с исламом произошло еще в Средневековье (а возможно, и ранее, учитывая некоторые сообщения древних и средневековых авторов<sup>477</sup>). Начало распространения ислама частью исследователей связывается «с пребыванием монголо-татар в плоскостных районах» Ингушетии, в частности «между Терекком и Сунженским хребтом».<sup>478</sup> М.Г. Джанашвили сообщает о покорении страны ингушей Тимуром и обращении их в ислам с назначением мулл среди них.<sup>479</sup> Так, посещая в 1745 году Ангушт, Вахушти Багратиони оставил такую запись: «Ангусти – большое селение... жители Ангусти похожи на черкесов, и они по вере магометане суннитского толка и имеют свои мечети».<sup>480</sup> В любом случае можно говорить о том, что к концу XVI – началу XVII века в большинстве ингушских обществ широко бытовал ислам с фрагментами древних, традиционных представлений. Именно в это время ислам становится той религией, которая, накладываясь на языческие представления, формировала духовный облик ингуша.

Потеря Санибы – духовного центра Ингушетии – одновременно с усилением мусульманского вероучения привела к переносу сакральности, святости этой земли на Шам – территорию, где жили и проповедовали многие из известных пророков. Сообщения о родоначальниках ингушей, пришедших из Шама, таким образом, следует рассматривать не в русле «тщеславия», а в контексте желания иметь некую точку духовной опоры, обладающей священностью.

---

<sup>476</sup> Чечня и чеченцы. Элиста, 1990. С. 78–79.

<sup>477</sup> См.: Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003

<sup>478</sup> Албогачиева М.С.-Г. Ислам // Ингуши (Серия «Народы и культуры»). М., 2014.

<sup>479</sup> Джанашвили М.Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1897. Вып. 22. С. 51.

<sup>480</sup> См.: Джанашвили М. Известия летописей и историков о Северном Кавказе и России.

Периферия пространства, или край земли, представлен в эпосе потенциально опасным. Несмотря на это, эпический герой отправляется именно на край света/в потусторонний мир, чтобы добыть / украсть благо: найти правду, украсть атрибуты благодати либо просто встретиться с родными. Так поступают в ингушском сказании нарты Сеска Солса и Бятар, которые отправляются к Элда (владыке, хозяину мертвых), чтобы узнать, кто из них сильнее: «Перейдя реку, пошли они дальше. Перешли семь гор и семь морей... пришли они на край света... увидели они лестницу, уходящую вниз от края земли...»<sup>481</sup> Измерение до края земли, широко представленное в ингушском эпосе, связано с преодолением сакрального числа «семь»: «перешли они семь гор и семь морей... пришли они на край света...»,<sup>482</sup> «за теми семью горами находится невиданно страшный вебрь... через семь лет, сожрав семь гор, он доберется до нашей горы»<sup>483</sup> и т.д.

Чуждым для нарта и одновременно хранящим благодать являлся именно подземный мир, в противовес которому небесный мир был божественно нейтрален и собственно земной/солнечный – привычен.

Картина границ миров в эпосе ингушей прослеживается через такие категории-символы, как река, пещера, лестница, отверстие в земле, синее озеро. Так, например, увидели однажды нарты «отверстие в земле, заглянули в него – одна темнота...»<sup>484</sup> В другом нартском сказании говорится о том, как «весело покатила коляска куда-то к уходящей в землю пещере и сквозь нее привезла их [Селу Сату и Боткий Ширтка] в подземный мир».<sup>485</sup> Через отверстие в земле попадает Бийдолг Бяре вместе с нартом Оршма, сыном Орзми, в подземный мир: «а затем на коне въехал в отверстие в земле».<sup>486</sup> Боткий Ширтка обладает способностью перемещаться из солнечного мира в подземный через «Синее озеро» («нырнул в Синее озеро и скрылся в его воде») или через глубокие проемы в земле («прыгнул в нору и скрылся под землей»<sup>487</sup>).

Причем перемещения в эпосе возможны не только из солнечного мира в потусторонний, но и в небесный / божественный. Так, в нартском сказании «Нарт Тох, Мялха Аза и их сын Моказ» есть следующие слова: «Тут с неба спустилась золотая лестница, по ней ушла Мялха Аза».<sup>488</sup> Причем этой же способностью обладал сын богини

---

<sup>481</sup> Ингушский нартский эпос. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2012. С. 68–81.

<sup>482</sup> Там же.

<sup>483</sup> Сятал и лесной вебрь // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. С. 193.

<sup>484</sup> Джантельг // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 59.

<sup>485</sup> Сноровистая Села Сата / Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 129.

<sup>486</sup> Сын Оршмы // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. С. 172.

<sup>487</sup> Сеска Солса и Боткий Ширтка // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 65.

<sup>488</sup> Нарт Тох, Мялха Аза и их сын Моказ // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 188.

Мялха Азы и нарта Тоха, Моказ, который мог каждый «год взбираться на небо и навещать свою мать».<sup>489</sup>

Вертикальная пространственная ось в эпосе воплощает мифологические представления, а горизонтальная (центр – периферия) в большей степени приближена к социальной сфере. Так, интересен сюжет о женитьбе Сеска Солсы на дочери Кинда Шоа, в котором Шоа разрешает прийти жениху в гости, при этом указывая: «По верху идти я тебе не разрешаю. По низу, вдоль реки, иди». Данное указание иллюстрирует социальное верховенство, как ни странно, Кинда Шоа над предводителем Сеска Солсой, в связи с приоритетом верха над низом. «Повсеместно в селениях верхние кварталы являлись более престижными участками селитьбы, чем нижние».<sup>490</sup> Практически на всем Кавказе в пространственных оппозициях главенствовал приоритет верха над низом: в поведении (человек, шедший со стороны гор, пользовался большим уважением, чем поднимающийся),<sup>491</sup> в выборе мест расселения,<sup>492</sup> когда авторитетными тейпами считались те, которые переселившись на равнину, имели родовые замки в горах.<sup>493</sup>

Приоритетность верха – горы, истока реки, центра башни, поселения и т.д., – над низом<sup>494</sup> его особая, сакральная ценность продемонстрирована в указании о наличии верхних нартов – одноглазых великанов и нижних нартов, «которых Тга поселил у подножия горы в тесной долине...»:<sup>495</sup> «Кроме них, обыкновенных людей-нартов, Великий Тга ранее создал необыкновенных одноглазых великанов и поселил их между собою и людьми... Он [Курко] не подозревал, что, кроме нижних нартов, на свете существуют еще и нарты верхние, которые ближе к Тга, чем сородичи Курюко».<sup>496</sup>

Такой же приоритет обнаруживается в сюжетах о противостоянии Колой-Канта и Сеска Солса. Мотив, по которому необыкновенной силы герой одиноко живет в пещере и пасет овец, впервые зафиксирован Ч. Ахриевым в сказании «О Колой-Канте».<sup>497</sup> Колой-Кант пасет на своей горе большое стадо овец и каждую ночь, загоняя его в пещеру,

---

<sup>489</sup> Там же.

<sup>490</sup> Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа // Автореферат дис. докт. ист. н. СПб., 2010 [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://kunstkamera.ru/files/doc/autoreferat\\_dmitriev.doc](http://kunstkamera.ru/files/doc/autoreferat_dmitriev.doc) (Дата обращения 02.05.2016).

<sup>491</sup> Чеснов Я.В. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // Этнографическое обозрение. 1994. № 5. С. 36.

<sup>492</sup> Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983. С. 24-26

<sup>493</sup> Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. VI. Тифлис, 1872. 12-21; Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. II. Владикавказ, 1893. С. 55

<sup>494</sup> Пространственный приоритет верха над низом являлся общераспространенным явлением и отмечается в работах многих исследователей. См.: Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. II. Владикавказ, 1893; Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983; Чеснов Я.В. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // Этнографическое обозрение. 1994. № 5 и др.

<sup>495</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 93.

<sup>496</sup> Там же. С. 99.

<sup>497</sup> Колой-Кант // Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 12.

прикрывает вход большим камнем, который Сеска Солса со своими шестьюдесятью Нарт-Орхустхой «не могут даже сдвинуть с места». Его другом является говорящий козел, которого тоже зовут Колой.

Образ пастуха является одним из самых древних и связан с мифом об умирающем и воскресающем боге, как, например, боге-пастухе Думузи (Таммуз), муже Иштар, который исследователями связывается с ингушским богом Тамаж-Ерда с теми же характеристиками.<sup>498</sup> Символ возрождения и умирания природы имеет прямую генетическую связь с главной мифологической чертой солнца – умирание и воскрешение. Именно поэтому плодородие является милостью солнца, а его отсутствие – негодованием, карой.

М. Цароева связывает персонаж Колой-Канта с культом пастушьего божества Козла-Тура, который «низведен народным воображением в ранг полубожества, а затем и эпического героя, сохранив при нем его прежнюю сущность в виде ближайшего друга и атрибута – говорящего и всевидящего козла».<sup>499</sup> Не вызывает сомнения наличие в прошлом ингушей культа Козла-Тура, что данные животные были тотемизированы. Возражением в части низведения «в ранг полубожества, а затем и эпического героя» Козла-Тура являются сведения из самого сюжета сказания – Колой-Кант семь лет прожил за счет своих братьев, укрепляя «свои телесные силы», а когда почувствовал «в себе значительные силы, тогда взялся за работу... и потому сделался пастухом».<sup>500</sup>

Указание на то, что для управления овцами нужно учиться семь (снова сакральное число) лет и необходимы «значительные силы»; что за двенадцать лет, которые Колой провел вдали от дома, «увеличилось овец настолько, что их нельзя было сосчитать, и если обзирать пространство, которое было занимаемо ими во время пастьбы, то невозможно было видеть конца стада», а также символическая ничья – обмен сестры Сеска Солсы на половину баранты – показывают значимость этого божества-предводителя и защитника своего племени. Солнечная ипостась образа пастуха-козла / первобытного быка / тура определяет его причастность к магии ритмов жизни, идее времени. Отметим, что крылатый бог солнца Тамаж-Ерды представлялся, так же как и Колой, – в виде белого козла, говорящего человеческим языком и превращающегося в эфир.

О такой же силе и магии пастуха говорится в сюжете сказания «Как победили черного вампала Неге», в котором герой Берза Дог (волчье сердце) получает обучение у трех братьев воспитателей – медведя, кузнеца и их старшего брата пастуха. Именно

<sup>498</sup> Цароева М.Г. Тушоли – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов-на-Дону, 2011. С. 30–35.

<sup>499</sup> Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в 21 веке: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас, 2016. С. 303.

<sup>500</sup> Колой-Кант // Ахриев Ч. Избранное. С. 12–13.

пастух превращается в коня, который, «с ветром споря», поднимался «в поднебесье, прикивал к земле, словно проливной дождь».<sup>501</sup> Представленные в этом отрывке образы – пастух, конь, дождь – обладают солярной символикой.

Способ, с помощью которого Сеска Солса удалось добиться породнения с обладающим огромной силой Колой-Кантом – хитрость / женщина, подсказанная лаской Боткий Ширтка. Данный мотив потери силы титаном посредством женского обольщения / приобщения к цивилизации аналогичен шумеро-аккадскому Энкиду, который преображается, окончательно прирученный женщиной.<sup>502</sup> Огромная сила Колой-Канта («Колой-Кант размахнул свои плечи и ударил всех орхустойцев (орхустхой. – П.А.) о стену пещеры, а Солсе дал такую пощечину, что тот закружился, как кубарь»<sup>503</sup>) роднит его с образом мифических великанов, в победе над которыми также использовалась хитрость. Таким образом, Колой-Канта следует связывать с верхними нартами, мифическими великанами и считать олицетворением солнечного бога Тха – властителя земного мира в виде белого козла.

В ингушском эпическом варианте прямо указывается основная сущность Сеска Солсы (вариант Соска Солса) – он добытчик, что характерно для эпохи железного века, в то время как Колой – предводитель-пастух: «Как-то Соска Солса крикнул в дыру, уходящую в землю:

– Выходи. Поедем за добычей!

Вышел оттуда Боткий Ширтка и сказал:

– Я не добытчик. Мое дело ходить в подземный мир мертвых, возвращаться в этот мир живых и посредничать между этими мирами. Также я могу предвидеть будущее...»<sup>504</sup>

Таким образом, в данном сказании выделяется еще один срез – борьба старого, «благодатного» времени и новой эпохи военной демократии. «Возникающий на этой ступени героический эпос расцветает в условиях военной демократии, так как война и организация для войны становятся регулярными функциями народной жизни, а воинская доблесть и воинские подвиги приобретают небывалые ранее значение и почет».<sup>505</sup> Образ нартов складывался в эпоху военной аристократии в постмифологическую эпоху более

---

<sup>501</sup> Как победили черного вампала Неге // АИФ. Т. 4. С. 161–163.

<sup>502</sup> Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Т. 1. В. 1. Серия «История». Грозный, 1959. С. 215; Мальсагов А.О. Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М., 1983. С. 64; Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии... С. 304.

<sup>503</sup> Колой Кант и Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 213.

<sup>504</sup> Соска Солса и Боткий Ширтка // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 64–65.

<sup>505</sup> Шапиро А.Л. Архаическая мифология и архаический эпос – предшественники историографии // Историография с древнейших времен по XVIII век. Курс лекций. Л., 1982. С. 29 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://readbookz.com/books/207.html> (Дата обращения 10.11.2015).



высокого уровня производства и знаний. Центральный Кавказ, предстающий перед нами в нартском эпосе, характеризуется наличием совершенных железных орудий, кузнечных лемехов, мельниц, повозок, башенными замковыми укреплениями, искусством виноделия и т.д. (например, имя одного из нартов Эшк этимологизируется как «железо»; «Из твоего сына [Сеска Солса] вырастет доселе невиданный нарт. Телом он булатный и потому неуязвимый», «мальчик одной рукою раздувал меха, а другую бил молотом по наковальне. К вечеру мальчик становился красным, что железо, накалившееся в горне»;<sup>506</sup> «железные клюв и когти огромного как туча» орла;<sup>507</sup> «собрав всю имеющуюся силу, ударил он [Сеска Солса] Ешап своим большим мечом. Раздался звон, будто меч ударился о твердый камень, издав “зоу”»;<sup>508</sup> «у него [Боткий Ширтка] была чудесная коляска из латуни. На ней он отправлялся то в подземный мир, то возвращался вновь в этот солнечный мир»;<sup>509</sup> «оседлав коня и взяв свой терсмайльский меч...»;<sup>510</sup> «захмелела Ешап, разыгралась... А ведь это была не жидкая каша, а непроцеженное пиво»;<sup>511</sup> «выбежал из пещеры железных дел мастер...»<sup>512</sup> и т.д.)

Типологически эпос разделяют на архаический тип, который характерен для раннеклассового, догосударственного общества, и классический, формировавшийся в условиях рабовладельческого и феодального государств. В ингушском нартском эпосе, несомненно обладающем элементами архаики мифологических представлений, присутствуют формы классицизма.

В противовес персонажам эпохи железа – нартам Сеска Солсе, Хамчи Патарзе, Нясарг, Эшка, Майра, Тох, Моказ, Орзми и т.д. – Колой-Кант является образом мифического медного времени. «Красная медь, олицетворяющая цвет солнца, почиталась у ингушей до конца XIX века».<sup>513</sup> У.Б. Далгат отмечает наличие характерного перечня медных предметов в сказаниях о гибели нартов. «Женщина наполняет мукой медный наперсток, в селе проживает не кузнец, а медник, нарт-орстхойцы пьют расплавленную медь и т.д. По всей вероятности, – пишет она далее, – сюжет о смерти эпических героев от выпитой расплавленной меди уходит в глубину истории человечества задолго до железного века... Тема гибели нартов от расплавленной меди, настойчиво развиваемая в вайнахском (ингушском. – П.А.) эпосе, совершенно уникальная и у других народов

<sup>506</sup> Как Сеска Солса победил Сартала // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 28.

<sup>507</sup> Нарты Майра и Болат // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006 С. 176–177.

<sup>508</sup> Спор, разрешенный в царстве мертвых // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 53.

<sup>509</sup> Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 128.

<sup>510</sup> Ачамза-курган (Сын Лоаман Ха) // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 104.

<sup>511</sup> Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 130.

<sup>512</sup> Как победили черного вампала Неге // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 162.

<sup>513</sup> Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения. Материалы международной научно-практической конференции. Магас, 2016. С. 252.

Кавказа не встречается».<sup>514</sup> М. Цароева также отмечает факты широкого почитания медных предметов. Приводя этнографические сведения обязательного наличия медных предметов в части «урду» – приданного ингушской невесты, использования медной утвари в обряде открытия нового года (когда начищенную до блеска посуду «выставляли и развешивали во дворе, чтобы привлечь Солнце, вышедшее из лона Матери-Земли»), а также использования понятия «медь» в обрядовых песнях свадебного цикла, она определяет взаимосвязь ингушского «урду» с шумерским «урду» (urdu) в значении меди.<sup>515</sup> «Древнеингушское название меди “урду”, – пишет М. Цароева, – было впоследствии заменено, возможно, с периода появления железа, на “цIаста”, на термин, состоящий из двух лексем “цIе” (красное) и “аьста” (“аста” альтерация “аьшка” (железо), обозначавшего одно из племен скифов, “ашкеназ”, производителей железа».<sup>516</sup> Однако автор упускает из вида, что в ингушском термине «цIаста» – медь, присутствует одна из самых архаичных, принадлежащих «к доисторическому языку»<sup>517</sup> лексем «цIи» (кровь / огонь / дом / красный / святой и т.д.)<sup>518</sup> А вторую лексему «аьста» совсем необязательно сводить к «аьшка», и тем более к скифам-ашкеназам, так как неясно, во-первых, зачем это, собственно, предкам ингушей было нужно объединять два одновременных понятия («кровь / красный» – первобытное время и «железо» – начало I тыс. до н. э) для обозначения материала, обладающего огромной сакральностью. Во-вторых, лексему «аьста» можно связать с «йист», в значении «около / рядом / крайняя часть», таким образом «цIаста» будет означать – «часть красного», часть божественного, красного Солнца.

Связь ингушского «урду» в значении «калым» с шумерским «урду» все-таки имеется, но в части жертвенной составляющей богу Солнца. Об этом говорят следующие детали: «красное» Солнце, открывавшее новый год, выходя из моря / хаоса / иного мира, перед которым женщины расставляли сосуды только из меди; медные врата в ином мире, которые стережет Ешп, и то, что само Ешп было из меди. Так, в эпосе балкарцев и карачаевцев дано описание эмегенши: «...рот ее был в один аршин, нижняя губа отвисла до груди, на лбу у нее один глаз, а на затылке ярко блестел другой глаз, величиной с

<sup>514</sup> Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М., 1972. С. 128.

<sup>515</sup> Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения. Материалы международной научно-практической конференции. Магас, 2016. С. 251–255.

<sup>516</sup> Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии. С. 275.

<sup>517</sup> Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 45–46.

<sup>518</sup> Подробнее об этом см. ниже.

человеческую голову. На красной, как медь, голове не было волос. Она была громадной, словно девять буйволов вместе. Ногти ее были длинными и острыми, как клюв орла».<sup>519</sup>

Взаимосвязь шумеро-ингушского «урду» в значении калым-медь видится в элементе жертвенности: плата за невесту приносилась в качестве жертвы богу Солнца в его потусторонней карающей красной версии. Так, чтобы умиловать «бога Елия, во власти которого были урожай и погода», осетинами приносились в жертву самые красивые девушки: «после купания самой высокой... [девушке] связывали косынкой руки, поднятые над головой...»<sup>520</sup> Данные действия были символическим жертвоприношением, имитацией существовавшего ранее принесения жертвы. Отголосками таких действий являются обычаи поедания ритуальных хлебов: например, на весеннем празднике поедались осетинские хлебные фигурки людей и животных,<sup>521</sup> конические абхазские хлеба,<sup>522</sup> треугольные ингушские «боджолыг» (инг. бодж – козел) и т.д.

Первоначально в жертву подземным богам приносились рабы и пленные, которые на шумерском назывались также «урду» (вариант: «эра(д)»), что означало примерно «нисшедший», «низведенный» (с гор).<sup>523</sup> Уже впоследствии человеческая кровь / жир были заменены символическими ритуалами, жертвенными животными и, конечно, медными предметами, связанными с женской сферой деятельности. Таким образом, медь, отмечаемая в нартском эпосе и фольклоре ингушей только в связи с женскими персонажами, являлась символическим эквивалентом «металла эпохи божественной благодати»,<sup>524</sup> металла времени господства неолитической карающей и рождающей богини-матери.

Именно поэтому железные, закаленные в огне нарты в ингушском эпосе умирают, выпив чаши с расплавленной медью. Символично отмеченное в эпосе соотнесение двух судьбоносных для человечества металлов разных эпох при этом гендерно отличающихся друг от друга – медь соотносилась с женским началом, как в древнеингушской культурной традиции, так, впрочем, и в культурах древних народов Малой Азии, а железо – с мужским веком военной аристократии. Это сведение разных времен / эпох в одну новую символическую точку нового отсчета прослеживается и в определении причины принятия нартами решения умереть.

---

<sup>519</sup> Алауган и Зинзиуар // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 401.

<sup>520</sup> Алрбов Б.А. Указ. Соч. С. 409, 410, 421, 422.

<sup>521</sup> Уарзиати В.С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990. С. 125.

<sup>522</sup> Там же.

<sup>523</sup> История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. М., 1983. С. 187.

<sup>524</sup> Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии С. 255.

Согласно ингушским нартским сказаниям, такой причиной стал снова голод. Так, в одном из сказаний Жер-Баба, у которой остановились Сеска Солса и нарты-орхустойцы, говорит: «Я готовлю пищу из той муки и из того мяса, которые были на земле до появления на свет Сеска Солсы и его нарт-орхустойцев (орхустхой – П.А.). Тогда на земле еще не было ветра и была одна благодать. Кто не видел Сеска Солсу – да не увидит его, кто однажды видел – путь не увидит больше! Появившись со своими нарт-орхустойцами, он унес благодать с нашей земли...»<sup>525</sup>

Символично и то, что Сеска Солса ищет спасения в камне и в водяной мельнице, являющихся маркерами нижнего мира: «Мать посоветовала Соска Солсе попросить пропитание у камня, из которого он вышел... Сколько бы нарты ни ели, ни пили, на камне все не иссякала пища. Но прошло два года, камень перестал кормить нартов... Спустился Соска Солса в тот [подземный] мир и увидел Батига Ширтку (Боткий Ширтка – П.А.), сидящего у водяной мельницы... Мельница была чудесной. Она без зерна давала помол, и какое-то время кормила Соска Солсу и его нартов... Наконец голод окончательно одолел нартов...»<sup>526</sup> Решением нартов было принять благородную смерть: «Пришли они к некоей большой пещере... “Чем будут наши трупы валяться по земле, чем будут о нас злословить, что скончались мы от голода, выпьем расплавленную медь и все помрем в этой пещере”».<sup>527</sup>

Вспомним, что такая же скудость или просто голод упоминается в сюжетах о вымирании мифических вампалов – верхних нартов. Мотив смещения благодати в иной мир в мифическое время связывается с появлением ветра, за которым последовал необратимый процесс обмельчания всего. Вторым временным рубежом земного оскудения условно можно считать появление эпических нартов эпохи военной аристократии, которым также стало нечем питаться.

Отметим главную особенность этого процесса обмельчания/оскудения: «Должно быть, плохо на свете, – сказал большой человек (вампал. – П.А.), – если вам на один раз идет столько хлеба, сколько нам шло на четыре месяца».<sup>528</sup> Из приведенного фрагмента становится понятным, что благодать земли понималась в некотором социальном разрезе: появление и индивидуализация собственно самого героя эпических сказаний, который уже не удовлетворялся небольшими прежними благами, а требовал/захватывал все больше и больше. То есть обмельчание человеческого мира следует рассматривать в прямой взаимосвязи с увеличением его потребностей.

<sup>525</sup> Как нарт-орхустойцы сгинули со света // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 25–256.

<sup>526</sup> Когда оживут нарты // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 261–262.

<sup>527</sup> Там же. С. 261–262.

<sup>528</sup> Соска Солса и тазовая кость // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 42.

Возможно поэтому, в отличие от шумеро-аккадского эпоса, в ингушской нартиаде именно равнинников Сеска Солсу и нарт-орхустойцев боги решают уничтожить, оставив в живых горца-пастуха мифического козла Колой-Канта и его племя.

Стоит особо отметить, что в сказании «Спор, разрешенный в царстве мертвых» раскрывается значение смысла настоящего мужества. Так, в споре между Бятаром и Сеска Солсой владыка иного мира Элда отдает предпочтение Бятару, сыну вдовы: «Если судить о мужестве по-твоему, то мужественнее тебя никого нет. По вашим ответам я понял, что слово “мужество” Бятар понимает вернее. Не из одной храбрости состоит оно и многое вбирает: рассудком определяется мужество».<sup>529</sup> Таким образом, хитрость, а отнюдь не мужество является еще одной существенной чертой эпического героя равнинника Сеска Солса.

Несмотря на то, что нарты названы в эпосе людьми-великанами,<sup>530</sup> отмечается их полубожественный статус. «Ингушская версия эпоса о нартах позволяет обнаружить в эпических героях-титанах древние божества, утратившие свои культы. Имена и деяния ингушских Нартов напоминают часто анатолийских и месопотамских мифических героев, паредрию “античных” божеств. Можно даже сказать, что древние шумеро-хурритские божества Нарата (“Паредрия божеств”) продолжили свою жизнь на Кавказе. Они нашли надежное убежище в мифологии ингушей, наиболее консервативных из кавказских народов, где со временем были низведены в ранг эпических героев, сохранивших, однако, свою долю божественности».<sup>531</sup>

Причастность к божественному генетическому коду прослеживается в сопряжении нартов с понятием «великаны», в деятельностном проявлении, а также в их функциональных способностях. Так, в сказании «Спор между Села Сатой и Мялха Азой» имеется прямое указание на их символическое местодействие: «Его шестьдесят три нарта столь долго ходили в походы по бескрайнему небу, что их одежда основательно пообносилась».<sup>532</sup> Некоторые из нартов обладают способностью, характерной, например, для бога Тха или Мялха Азы ослеплять / убивать солнечным лучом: «Берза Дог направил солнце из-под мышки на черного Неге, и тот ослеп от его сияния».<sup>533</sup>

Часть из нартов роднится с женщинами-вампалами либо с дочерьми представителей потустороннего мира. Так, нарт Хамча женится на единственной дочери «князя вампалов» Коке. Она хоть и относительно небольшого роста, как сам Хамча, которого «издали

---

<sup>529</sup> Спор, разрешенный в царстве мертвых // Антология ингушского фольклора. Т.4. С. 55

<sup>530</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Т.1. С. 93

<sup>531</sup> Цароева М.Г. Об ингушских полубожествах нартах //Кавказ: перекресток культур. СПб., 2015. С. 12-13

<sup>532</sup> Спор между Села Сатой и Мялха Азой // Антология ингушского фольклора. Т.4. С. 131

<sup>533</sup> Как победили черного вампала Неге //Антология ингушского фольклора. Т.4. С. 163

можно было принять за гору»,<sup>534</sup> но обладала огромной силой: давши «слово, что выйдет замуж только за того, кто ее одолеет в борьбе», она поддается «а так никогда бы Хамча ее не одолел». <sup>535</sup> Несмотря на то, что Села Сата считается «матерью нартов» (возможно, символической предводительницей),<sup>536</sup> упоминаемые в этом статусе женщины, как, например, мать нарта Эшка или мать Кинда Шоа, обладают особыми характеристиками. Они не только большого роста, но и силачки, ломающие «у человека любую часть тела, стоило только прикоснуться в нему»<sup>537</sup> («от прикосновения ломают плечевую кость Сеска Солсе»;<sup>538</sup> «Мать Шоа положила руку на плечо Солсы и сломала ему ключицу. Произнесла второе слово и сломала вторую ключицу»<sup>539</sup>). Указанные черты позволяют соотнести эти образы с образами женщин-вампалов.

В этом же ключе семантической связи с мифическими существами-вампалами стоит рассматривать сюжет о дочери Сеска Солсы, которая «срезала свои длинные косы и, с помощью друзей возлюбленного, крепко связала ими сонного отца [Соска Солса]... при малейшем усилии волосяные путы впивались в его крепкое тело и причиняли невероятную боль. И понял Соска Солса, что он обречен на медленную и голодную смерть».<sup>540</sup> Именно это представление вылилось впоследствии в обычай связывания проходов в могильники косами вдов.

Родственник нарта Сеска Солсы – Оршма – женится на сестре «всадника величиною с локоть и бородой с копну» Бийдолг-Бяре, который на коне «въезжает в отверстие в земле» и туда же просит привести свою сестру, «если она в чем-то провинится».<sup>541</sup> Отметим, что ребенок от этого союза обладает теми же характеристиками, что и «закаленные» Сеска Солса и Хамчи Патарз: «он положил мальчика в полу бурки – она сгорела»;<sup>542</sup> «Жока была в положении. Лишь только родила она мальчика, как он кубрем залетел в очаг, стал посередь него и начал нагребать на себя горячие угли».<sup>543</sup>

Во всех ингушских нартских сказаниях с рождением нарта Хамчи Патарза связан мотив потери благодати на земле. И хотя нартом предпринимаются всяческие попытки принять смерть (путем сожжения или утопления),<sup>544</sup> дабы исправить эту ситуацию, они не увенчиваются успехом. Думается, что функциональные особенности образа нарта Хамчи

---

<sup>534</sup> Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 149.

<sup>535</sup> Там же. С. 150.

<sup>536</sup> Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 128.

<sup>537</sup> Сеска Солса и Кинда Шоа // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 88.

<sup>538</sup> Эшк и Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 210.

<sup>539</sup> Как Кинда Шоа похитил девушку // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 93.

<sup>540</sup> Сказание о нарте Соска Солсе // Антология ингушского фольклора Т. 4. С. 83.

<sup>541</sup> Сын Оршмы // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 172.

<sup>542</sup> Там же. С. 173.

<sup>543</sup> Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 152.

<sup>544</sup> Солса и Патараз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 134.

Патарза объясняются основным его предназначением – убить дракона. Семантика дракона, как подателя вод и плодородия, хранителя небесной страны мертвых обуславливает, таким образом, скудость, пришедшую на землю от руки Патарза. Солярная сущность Патарза проявляется также и в том, что этот герой женится на Мялхе Азе – дочери бога Солнца.<sup>545</sup>

Таким образом, в эпическом повествовании представлена трехчастная вертикальная (небесный / солнечный / подземный миры) и горизонтальная (центр / точка отсчета – периферия / запад) оси пространственной системы координат. Вертикальная ось пространства соответствует мифологическим представлениям, а горизонтальная – социальной сфере.

Измерение расстояния от центра до края земли, широко представленное в ингушском эпосе, равнозначно числу «семь». Пространственные границы, которые пересекают нарты в эпосе, очерчиваются такими категориями-символами как река / пещера / лестница / синее озеро / отверстие в земле.

Одной из основных функций нартов является посредничество, через их действия осуществляется связь между различными уровнями пространства. В ингушском эпосе действие происходит в обществе нартов, обладающих полубожественными чертами.

В данной модели структурирования мира особой сакральной значимостью наделен центр – в виде образов горы и небесной цепи, эпической страны нартов – Санибы и неорганизованной периферии. Данное представление оформилось в приоритетность верха – горы, истока реки, центра башни, поселения и т.д., в том числе в указании о наличии верхних нартов – одноглазых великанов и нижних нартов. Эта идея прочитывается в символической борьбе горца-пастуха-козла (Калоя) первобытного медного времени, олицетворяющего умирающее и воскресающее Солнце бога Тха, и равнинника-добытчика железного Сеска Солсы.

Соотнесение двух существенных для человечества металлов разных эпох – меди и железа – в мотиве гибели нартов, обозначающих одну символическую точку отсчета нового времени – времени людей, объясняет как сам выбор способа смерти – питье расплавленной меди – донартвовского металла, т.е. символического красного карающего Солнца, так и постоянный процесс обмельчания / деградации / оскудения. Главный герой нарт Сеска Солса, происходит на свет уже после исчезновения благодати (инг. фарал), «жира» земли. Смена эпохи первых существ благодатного времени – великанов – эпохой нартов, а затем людей в нартском эпосе ингушей демонстрируется достаточно четко. При этом само появление нартов на свет явилось основой нового витка оскудения земли. И в

---

<sup>545</sup> Хамчи Патараз и Мялха Аза // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 139.

первом и во втором случае причиной смены героев явился голод. Понятие благодати рассматривается теперь больше в социальном контексте и связано с возрастающими потребностями человека, который уже не может удовлетвориться прежними благами. Именно поэтому в эпосе «последующие поколения становились все мельче и мельче, но хитрее».<sup>546</sup> Именно поэтому «люди пришли к убеждению, что нужно смириться, тем более, что нарты из поколения в поколение делались все мельче и слабее, пока не выродились в обыкновенных людей...»<sup>547</sup>

Приведенные аналогии и примеры взаимосвязи сюжетов и теонимов из ингушского нартского эпоса с древними мифологиями народов Малой Азии «свидетельствуют об отсутствии оснований для придания излишне большого значения сторонним влияниям на культуру собственно кавказского населения»,<sup>548</sup> а также о «прочных узах, которые связывают нартские предания с хуррито-урартской мифологией».<sup>549</sup> Историчность же нартского эпоса признается многими исследователями.<sup>550</sup> В эпосе о нартах отражена история кавказских племен, населявших склоны Кавказского хребта. В нем отражены реально имевшие место исторические события в жизни носителей кобанской, колхидской и прикубанской культур.<sup>551</sup>

---

<sup>546</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

<sup>547</sup> См.: Мифы и легенды вайнахов / Сост. Дахкильгов. Грозный, 1991. С. 162.

<sup>548</sup> Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 155.

<sup>549</sup> Бакаев Х.З., Дударев С.Л. К вопросу об истоках нартского эпоса // Кавказ и цивилизации Древнего Востока. (Материалы всесоюзной научной конференции). Орджоникидзе, 1989. С. 73.

<sup>550</sup> Ахриев Ч. Несколько слов о героях в ингушских сказаниях // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. 5; Инал-Ипа Ш.Д. Об абхазских нартских сказаниях // ТАИИЯЛ. Сухуми, 1949. Т. XXIII; Аншба А.А. Вопросы поэтики абхазского Нартского эпоса. Тбилиси, 1970; Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977; Дахкильгов И.А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, 1978; Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985; Танкиев А.Х. Свет народного сознания вайнахов. Грозный, 1990, и др.

<sup>551</sup> Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. С. 15–29; Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976. С. 77.



## 1.6. Творение человека и его субстанциональная сущность

Б.К. Далгат отмечает в качестве самого существенного в возникновении религиозной мысли «свойство человека вкладывать во все душу свою, антропоморфизировать явления природы и свои анимистические представления».<sup>552</sup>

Следующим за эпохой первотворения (изобилия и благодати), когда господствовали первосущества – орел, рыба и вамполы-великаны, стало время нартов, вслед за которыми началась эпоха людей. Творение человека стало кульминацией, последним божественным актом процесса установления миропорядка. Так, в мифе о центре земли, говорится: «...Чтобы укрепить землю, бог создал горы и холмы. Над землею создал небеса и назвал их крышею земли. Потом бог населил землю всякими существами и людьми...»<sup>553</sup>

Происхождение человека в ингушских мифах объясняется как изготовление божественным демиургом. Причем черты демиурга в ингушской космогонии никак не проявляются – он просто «бог»: «Бог сотворил человека из земли»<sup>554</sup> или «...бог сжал землю в одной руке – и образовалась женщина, сжал в другой – и образовался мужчина...».<sup>555</sup> При этом необходимо выделить указанную в одном из архаичных ингушских мифов первопричину «изобилия всего», т.е. благодати на земле, которая в виде воды (имеется в виду земной воды: морей, озер, рек) и семени (растения, животные и т.д.) произошла от огромной белой птицы. Мифологическое изобилие связано с двумя первоэлементами – водой (инг. хи) и семенем (инг. фу). Отметим, что в ингушском языке имеются два понятия, применимые к русскому слову «семя» – это «ги» в значении «зерна» применительно к растениям и «фу» в значении «потомство / порода» в отношении животных, людей и пчел. В данном случае считаем более верным второй вариант – «фу», тем более что земледелие является исторически сравнительно поздним изобретением человечества в сравнении с биологическим воспроизводством человеческого рода. В этом контексте любопытно сравнение, сделанное некоторыми исследователями данной древнеингушской модели, с философией Ферекида (VII либо VI в. до н.э.), «у которого семя также является одним из первоначал, из которого образовались вода, огонь и воздух». Авторы, приводя понятие «семя» на ингушском языке как «ги», далее указывают: «у Ферекида это семя Зевса, а в ингушской философии это семя принадлежит мудрой

<sup>552</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 56.

<sup>553</sup> Центр мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 3. С. 23.

<sup>554</sup> Бог сотворил человека; Прегние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 3. Нальчик, 2003. С. 30.

<sup>555</sup> Девушка, юноша и филин // Антология ингушского фольклора. Т. 3. С. 33.

белой птице».<sup>556</sup> Ферекид был ближе к истине в том плане, что именно божественное семя явилось тем первоэлементом, который в сочетании с водой создал благодать на земле. В ингушском космогоническом мифе белая птица являлась первым существом начала времен, эпохи установления миропорядка, первообразом, который в дальнейшем получил свое религиозное оформление в виде атрибута божества небесной сферы. Именно поэтому древнеингушское мифологическое представление коррелируется с греческим вариантом, лишь с тем отличием, что в позднем, греческом варианте семя становится принадлежностью уже конкретного божества.

Показанное в ингушских мифах и фольклорных текстах гендерное различие дополняется и пространственной символикой: так, женщина связывалась со стихиями воды и земли, являлась воплощением «низа», подземного / нижнего мира, была сотворена «на западе». Мужчина, как воплощение солнечного мира, оплодотворяющего землю своими лучами, был создан на востоке.<sup>557</sup>

Основой сотворения человека, согласно ингушской версии, общепризнанно рассматривается земля, что является довольно распространенным вариантом в представлениях древних народов. Происхождение женщины также в большинстве мифологических сюжетов связано с этой субстанцией, но имеются и поздние вариации на тему человеческого ребра: «Бог сотворил человека из земли, а из ребра человеческого сделал женщину».<sup>558</sup>

Стоит выделить тот факт, что первый божественный опыт творения человека в ингушской версии, как, впрочем, и во многих других мифологиях мира (например, шумерской), был неудачным: «Они [мужчина и женщина] некоторое время жили на земле но не оставили после себя потомков».<sup>559</sup> Причем, судя по тексту, человек был смертным, а также ущербным. И хотя ингушские мифы прямо не объясняют цели создания человека, исходя из этого указания, можно предположить, что основным его предназначением являлась способность иметь потомство.

Отметим, что, согласно мифу «Энки и Нинмах», боги вылепили человека из глины / ила / крови одного из первых божеств эпохи хаоса – бога подземного мирового океана Абзу (в шумерско-аккадской мифологии злого божества Зу). В ингушской версии человек также творится из земли. О том, что в данном случае речь идет именно о земле, равнозначном понятию «кровь», говорит как вывод К.Д. Туманова о шумерском «zi» как

---

<sup>556</sup> История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 69; Точиева М.Б. Человек в ингушской народной философии // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-кавказских чтений 2008–2009 гг. СПб., 2009. С. 331–332.

<sup>557</sup> См.: Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 40.

<sup>558</sup> Бог сотворил человека // Антология ингушского фольклора. Т. 3. Нальчик, 2003. С. 32.

<sup>559</sup> Там же.

нахском ««ци» со значением крови»,<sup>560</sup> так и то обстоятельство, что ингушское понятие «царне» – «ил», является производным от «цИи». Соответственно, можно предположить, что в ингушской версии человек был сотворен из ила (или самой плодородной части земли). В силу того, что кровь, из которой был сотворен человек, была кровью божества Абзу, существовавшего до установления порядка, она была потенциально негативна. Возможно, поэтому ингушский понятийный ряд на «зи» несет в себе отрицательную нагрузку, а само представление о крови амбивалентно, о чем будет сказано отдельно. Стоит сравнить и шумерское слово «Lu» (слуга, рабочий, помесь), встречающееся в эпосе «Когда боги подобно людям», согласно которому главное предназначение человека – трудиться на благо богов,<sup>561</sup> с ингушским словом «лей» в значении «раб».

В устном народном творчестве ингушей присутствует глубоко символический миф о сотворении человека. В нем говорится, что первая пара, явившаяся божественным творением, умерла, не оставив потомков, и «после их смерти из спинного мозга первого человека родился муравей, а из муравья со временем сделался новый человек...»<sup>562</sup>

Для ответа на вопрос о том, почему именно из муравья произошел первый человек, первая приемлемая социобиологическая особь, нужно обратить внимание на некую привилегированность этого насекомого по отношению ко всему миру животных (за исключением волков), насекомых и птиц (исключая семейство ястребиных). Особое отношение к муравьям демонстрируется и самим названием их королевы – «аьл», которое используется в ингушском языке и применительно к человеческому обществу в значении «царь / князь / бог». Причем аналогично именуется в ингушском языке королева еще одного вида социальных насекомых – пчеломатка. Думается, что использование одного термина для отображения таких знаковых понятий, как «царь / князь / бог», как и упоминание о том, что «из муравья со временем сделался новый человек», связано в первую очередь с общественным образом жизни этих насекомых, с четким распределением функций, системой взаимодействия и жизнеобеспечения.

Весомым в семантической расшифровке образа муравья в ингушском мифотворчестве является этимология самого ингушского понятия «муравей» – «зунгат», в котором обнаруживается уже упоминаемая корневая основа «зу» (инг. зу – наблюдать + «нг» – уменьшительный суффикс + «ат» – окаменевшее окончание). Шумеро-ингушское «зу/зе», включающее в себя такие понятия, как наблюдение, знание, мудрец, которые могут быть как благими, так и нести потенциальное зло, проявляется в представлении о

<sup>560</sup> Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 46, 50.

<sup>561</sup> См.: Конелес В.Ю. Сошедшие с небес и сотворившие людей. М., 1997. С. 222–223.

<sup>562</sup> Бог сотворил человека // Антология ингушского фольклора. Т.3. Нальчик. 2003. С. 32.

«зунгатах».

В историко-культурной традиции ингушей и в настоящее время практикуется уважительное отношение к муравью. С одной стороны, его считают мудрым, трудолюбивым и благородным созданием («Зунгатабар санна хьаькъал чулаца корта боаккха ба» – «Большая голова полна ума, как у муравья»; «Зунгатаяр санна эздий йиткъа юкъ а йолаш» – «С тонкой благородной талией, как у муравья»; «Зунгатадар санна хьинар долаш ва из» – «Он, словно муравей, настойчиво трудолюбив» и т.д. С другой – о принадлежности образа муравья к иному миру однозначно говорит и ингушское слово «боардз», используемое в значении «муравейник» или «надмогильный холмик».

Отметим, что представленные ингушские мифологические сюжеты о сотворении человека не противоречат друг другу, а взаимодополняют. Именно дополняют, так как, положив в основу вышеупоминаемый вывод о равнозначности шумерского «зи/зу» и нахского «зе / зу / ций», используемый в качестве исходного материала, землю следует рассматривать в значении «крови». Данное предположение подтверждается корневой основой термина «муравей» – «зу», который является основой создания человека, а также тем обстоятельством, что именно из крови/глины поверженного древнешумерского божества подземного мирового океана Абзу был сотворен первый человек.

Таким образом, творение человека стало кульминацией деятельности божественного демиурга в процессе установления миропорядка. Первоначально проба божественных сил в этом направлении показала нежизнеспособность человеческой пары в виду отсутствия потомства. Возникновение нового человека в ингушских представлениях связано с образом муравья. Считаем, что кровь / глина / земля, из которой был сотворен человек, будучи божественной субстанцией, и которая, соответственно, несла в себе некую упорядоченность, нашла свое символическое выражение в образе муравьев, которые, будучи частицами крови, проявили эту связь как самые социальные существа из нечеловеческого мира.

Сущность человека (инг. саг), по представлениям предков ингушей, состояла в синтезе двух начал – высшего, связанного с его душой и светом (инг. са) и низшего – крови (инг. ций), связанного с телесной сущностью человека. Представление о наличии двух составных частей человека – видимой телесной оболочки и души – позволяет говорить об их двойственной природе. «Свет и душа вайнахов обозначаются одним термином “са”. “Са” – это свет, который составляет всю духовную жизнь человека, а

“цИий” (кровь) организует его материальный облик... “Са” вообще есть признак и причина жизни и перемены состояний, в том числе и в природе...»<sup>563</sup>

Об обозначенном принципе двойственности свидетельствует и понятие о тараме (досл. похожий / схожий): «он живет там, где его хозяин, и бывает такой же на вид, каков и хозяин. Все, что происходит с человеком, в том же виде отражается и на его тараме; если заболел человек, то болеет и тарам его; если за ним люди ухаживают, то этим самым одновременно ухаживают и за его тарамом; умирает человек, вместе с ним умирает и его тарам; если он (человек) женится, то и тарам женится на тараме жены своего хозяина...»<sup>564</sup> Второе прочтение представления о тараме, зафиксированное Б.К. Далгатом, показывает его как духа – покровителя дома: «не может быть никакого сомнения, что этот домашний дух – не кто иной, как предок», которому «в прежнее время приносили жертвы, ему поклонялись и почитали».<sup>565</sup>

Само понятие «душа» (инг. са) в ингушском мировосприятии обладает огромной смысловой наполненностью. «В ингушском языке это слово многозначно: “свет”, “душа”, “угол”. Со словом “са” связаны слова “са тассар” – “рассвет”, “са довр” – “закат”, “сайре” – “вечер”, “сагар” – “зажечь”».<sup>566</sup> «Са» на нахских языках означает также «земля», «страна», «центральный угол».<sup>567</sup>

Идентичное корневое «са» наблюдается и в названиях каменных сооружений горной Ингушетии – «селиньги», сооружаемых в честь людей, убитых молнией. Селиньги считались божественными и представляли собой каменный столб с нишей для поминания. Они считались божественными, так как были убиты богом грома Селой. Название надгробных сооружений селиньги и имя ингушского бога грома, молнии и войны Села имеют один корень «се» идентичный значению слова «са» – душа.<sup>568</sup> Любопытно, что аналогичное представление о «са», как божественной жизненной субстанции, мы находим в египетской мифологии. Так, Уоллис Бадж пишет: «Египтяне верили в то, что каждый бог обладает такой магической силой, которая называется “Са Жизни” или “Са бога”».<sup>569</sup>

В ингушском языке присутствуют многочисленные устойчивые выражения, которые четко иллюстрируют представления о разных уровнях души. Так, например, выражения «са тассад» (досл.: разбросать душу; смысл.: ранний рассвет), «сабелгалдаьннад» (досл.:

<sup>563</sup> Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского народа С. 13–14.

<sup>564</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 83.

<sup>565</sup> Там же. С. 84.

<sup>566</sup> История Ингушетии. С. 81.

<sup>567</sup> Акиев Х.А. К вопросу об этимологии Ассы, Яссы, Осы. // Ингушетия на пороге нового тысячелетия. Тезисы докладов научно-практической конференции 29 апреля 2000 г. Назрань, 2000. С. 69–70.

<sup>568</sup> Там же.

<sup>569</sup> Уоллис Бадж Э.А. Египетская книга мертвых. М., 2003. С. 768.

признак души появился; смысл.: предрассветный момент), «са дайнад» (досл.: душа потерялась; смысл.: повечерело) и др. однозначно говорят о жизненной силе бога, о его душе, которая проявляется в окружающей природе.

Второй уровень – это собственно душа человека, которая составляет его сущность, по сути наполняющая человеческую оболочку качественным содержанием («садар» – досл.: имеющий душу, смысл.: мой, отважный; «ситIара ваьнна» – досл.: от души ушел, смыл.: развязный, нагловатый; «сагIовздаьннад» – досл.: душа восстала против, смысл.: беспокойный, во все вмешивающийся; «садаьнна» – досл.: закончив душу, смысл.: умерший; «садекка» – досл.: продал душу, смысл.: отчаянный; «саденна» – досл.: душа омертвела / отдана, смысл.: мужественный, бесстрашный; «сина кIоарьгал» – досл.: глубина души, смысл.: глубоко мыслящий и др.). При этом само понятие «душа» в представлениях ингушей не только формировало особенности человека, но и обладало способностями самостоятельно действовать: «сакьерд» – досл.: душа резвится, смысл.: веселится; «саготду» – досл.: душа суживается, смысл.: переживает от души, чересчур, «са хьувдз» – досл.: душа крутится, смысл.: беспокоится, предчувствует; «са гIортгадаь» – досл.: упершись душой, смысл.: (делается) что-то сверхсильное; «сакхет» – досл.: душа ударяется, смысл.: понимает, глубоко разбирается и т.д.

Необходимо выделить момент ограниченности деятельной сущности человеческой души. Соотношение выделенных уровней в представлениях предков ингушей показывает приоритет божественного участия в жизненной силе человека. Так, душу в человека вкладывали, она могла закончиться, быть куплена или вырвана («са чуделлад» – досл.: душу посадили, смысл.: оживить; «са даьннад» – досл.: душа закончилась, смысл.: смерть наступила; «са ийцад» – досл.: купить душу, смысл.: смерть наступила; «садаьккхад» – досл.: душу вырвали, смысл.: убили и т.д.).

В данном случае действия над человеческой душой совершаются божественной силой, именно частичка жизненного «са» Бога, вложенная в человека, оживляет его. Человеческая душа как вкладывалась, так могла быть и принесена в жертву («синнел» – жертва / жертвенник; «синнел тIа ваьа хьо» – досл.: пусть тебя съедят на жертвеннике; «сард» – досл.: покрошить душу, смысл.: проклинать и т.д.).

Отметим, что душа в ингушских представлениях имела форму круга, границы которого определяло так называемое «тело души» (инг. «сана / сина гуо / гом» – круг души). Согласно К. Юнгу, символы круга и четверичности – это те образы, «которые издавна употребляло человечество для выражения целостности, полноты и

совершенства».<sup>570</sup> Человек, находящийся в центре природного и социального первобытного универсума, от которого ведется отсчет времени в пространстве, продуцировал свои представления в символические изображения. Графически они выразились в символике круга и системе концентрических окружностей как воплощении понятия социума и окружающей его вселенной, смены природных циклов, в формах так называемого условного геометрического орнамента. Любопытно, что и само ингушское понятие «саг» – «человек» можно интерпретировать как «круг души» («са» + «гу» – «душа» + «круг»).

Душа человека отождествлялась с паром или образом мухи. «Результатом дальнейшей эволюции этих воззрений, – пишет А.Х. Танкиев, – являются представления о том, что “са” может на время покидать тело человека и принимать материальный облик. Так, в одном из мифологических преданий “са” во время сна героя покидает его тело в виде мухи, “путешествует”, а потом возвращается вновь и человек пробуждается и рассказывает удивительный сон, который он видел».<sup>571</sup> В записанном Б.К. Далгатом ингушском предании «Теща-оборотень» повествуется о том, как душа тещи в образе мухи отправляется на шабаш ведьм.<sup>572</sup> Интерес в нем вызывает и определенная двойственная сущность души: она «может придавать жизнь телу, даже находясь вне его, или, наконец, часть души может остаться в теле, а часть, более существенная (материальная), выйти из него...».<sup>573</sup>

Отметим, что в числе защитных средств и, наоборот, обладающих губительными, вредоносными свойствами для человека в ритуально-магической практике ингушей использовались любые «выделения из человеческого организма (кровь, слюна, пот и т. д.), которые считаются средоточием и символом жизни, субстанцией жизненной силы, обиталищем души».<sup>574</sup>

В других фольклорных вариантах говорится, что «душа человека в виде пара выходит со рта человека». При этом указывается, что она «бессмертна»,<sup>575</sup> что также показывает и ее божественную сущность. Если местом выхода души человека в таких пограничных состояниях, как сон, смерть, либо во время проведения магических действий определен рот, то вкладывание души, в ингушских представлениях, в человека

---

<sup>570</sup> Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 1998. С. 115–116.

<sup>571</sup> Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского народа. С. 13–14.

<sup>572</sup> Теща-оборотень // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 160.

<sup>573</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 57–59.

<sup>574</sup> Петров И.Г. Оборачивание новорожденного младенца в одежду родителей у чувашей: к вопросу семантики ритуала // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов: в 2 т. / гл. ред. Н. А. Томилов. Иркутск, 2013. Т. 2. С. 110.

<sup>575</sup> См.: Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 32. Бог сотворил человека // Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверия).

происходит через лоб: «вошла душа через лоб в тело человека».<sup>576</sup> Рот, как уже упоминалось, в мировой мифологии символизирует бездну, хаос, потусторонний мир.

Божественное участие прослеживается не только в процессе вкладывания души в человека, т.е. его оживления, но и в представлении о том, что «каждая звезда на небе принадлежит какой-нибудь душе» – «са хьабрча» (дословн.: завернута в душу. – П.А.).<sup>577</sup> Именно к звездам «привязывает» свою нить ингушское астральное божество Села Сата. Смертным дано осязать лишь отрезок этой нити – пуповину («Цлонг»).

Если мы не споем – не воспрянет дух,  
Сели Саты своей не продернет иглы.  
Не распашут пророки предутренней мглы.  
Сели Саты, о сестры, оставила нам  
Ту иглу золотую беречь и хранить.  
Мы заставим, о сестры, играть по шелкам  
За иглой золотую крученую нить.<sup>578</sup>

Сата (чье имя также имеет корневое «са» – душа), дочь бога Селы, прядет и отмеряет нити судьбы каждого древнего представителя ингушского общества. «По понятиям ингушей, каждому человеку заранее определено быть или честным, или умным, или злым и т.п., это определение отмечено на лопатке каждого человека».<sup>579</sup> Изменить судьбу нельзя, а достойно принять – значит проявить настоящее мужество. Таким образом, главный принцип ингушского социума – «поступать не так, как я хочу, а так, как правильно»<sup>580</sup> – означал соответствие предначертанию судьбы, указанной Сатой. Правильное / должное состояло не в том, что делает человек, а как делает, т.е. соответствует ли его поведение божественному предписанию, как бы оно ни выглядело в глазах соплеменников. Соответственно виновность, согласно мифу, определялась в нежелании его исполнить.

С таким взглядом о правильном / должном смысле человеческого существования коррелируется отношение предков ингушей к такой субстанции, как время. Ведь именно должное поведение в настоящем определяло благополучие предков. Учитывая, что прошлое, в представлении предков ингушей, являлось той настоящей реальностью, к

---

<sup>576</sup> Сотворение человека // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 275.

<sup>577</sup> Небо, Солнце, Звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахильгов. Т. 1. С. 25.

<sup>578</sup> Слободской М. Из песен ингушей. Абреческая // Золотая зурна. Владикавказ, 1926. С. 107.

<sup>579</sup> Небо, солнце, звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 26.

<sup>580</sup> Точиева М.Б. Человек в ингушской народной философии // Лавровский сборник. Материалы XXXIII среднеазиатско-кавказских чтений. Этнология, история, археология, культурология. 2008–2009 гг. Санкт-Петербург, 2009. С. 332.



которой мыслями и поступками человека устремлено настоящее, ингуши не испытывали страха перед смертью. На основе уверенности, что смерть избежать невозможно, сформировалось мнение: человек сотворен из земли и вновь становится землей.<sup>581</sup> Из этого циклического для человека движения времени будущее рассматривалось как эквивалент прошлого, к которому рано или поздно всегда возвращаются – к месту отсчета. Бытующая ответственность ингуша за своих потомков как в настоящем (этом свете), так и в прошлом (потустороннем) довлела «над мыслями и поступками чеченца (ингуша. – П.А.), начиная с того момента, когда он покидал колыбель, и не давала расслабиться до могильной тишины, означавшей конец его земного пути.<sup>582</sup> Е.И. Крупнов отмечал, что ингуши знали своих предков до седьмого колена и вместе с «отцами отца» перечисляли «матерей матери».<sup>583</sup>

Таким образом, понимание сущности человека преломлялось через призму религиозных аксиологических представлений: для предков ингушей важным было то, какое погребение он заслужит своей жизнью, особенно важным являлось погребение в родной земле. Основы жизненной стратегии ингуша выражены в представлении о наибольшем благе – возможности быть погребенным на родовом кладбище. А. Висковатов приводит случай, которому был сам свидетелем, как желание одного гвилетца (ингуша) взять вторую жену привело к самоубийству первой: «бедная женщина бросается в клокочущие волны Терека». «Муж, рассказывающий мне свое несчастье, прибавил, что вот он уже около месяца тщательно разыскивает тело жены и готов отдать за него чуть ли не все свое состояние». Причиной такого стремления мужа было не «проявление раскаяния», а существовавший «закон, коли осталось тело какого-нибудь родственника без погребения, значит дурная примета. Всю жизнь будут корить меня люди за потерю жениного тела... если тело не отыщется, так за меня не всякая девушка пойдет...».<sup>584</sup>

А.М. Шегрен, описывая ингушей, также отмечает эту особенность: «Горцы полагают, что будут жить вечно в раю, и непременно каждое семейство соединится и телом и душой в том самом виде, как было на этом свете; для сего на кладбищах членов одного семейства хоронят вместе, где бы ни умер кто, его стараются привезти на свое

---

<sup>581</sup> См.: Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 32; Бог сотворил человека // Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья).

<sup>582</sup> Джамбеков О.А. О художественном времени в устно-поэтическом наследии чеченцев // Культура Чечни. История и современные проблемы. М., 2002. С. 145–151.

<sup>583</sup> Крупнов Е.И. К истории Ингуши // Вестник древней истории. 1939. С.77–90.

<sup>584</sup> Висковатов А. С Казбека // Русский вестник. 1865. Т. LX. С. 389–422.

кладбище и хоронить где следует...»<sup>585</sup> Данное сообщение иллюстрирует не только значимость родного места как нового пристанища тела человека, это и новое местообитание души – иной мир. При этом функционирование духовной составляющей человека невозможно без правильного / должного расположения бранных частей тела. Лишь такое соединение, в представлениях ингушей, давало возможность существовать человеку в ином мире.

В представленном контексте выглядят по-новому и «дикие» в глазах русского общества некоторые ингушские обычаи. Ингушский нартский эпос донес до нас миф под названием «Как изжили обычай “Цет”», в котором нарт Петарз добывает военный трофей – цет: «У убитого врага, к примеру, по локоть отрубали правую руку, а затем прибавляли ее к воротам или к стене башни, так, чтобы все проходящие видели этот воинский трофей».<sup>586</sup> По словам Ф.А. Шербины, горцы нередко «зверски поступали не только с живыми врагами, но и с трупами, уродуя мертвых и производя над ними поругания».<sup>587</sup> К слову сказать, российская армия в войне на Кавказе заимствовала не только знаменитые черкесские костюм и оружие, но и искусство набега, засады, горной войны, в том числе и указанный обычай. Некоторые линейные казаки до середины тридцатых годов отсекали у убитых горцев головы и привозили их в станицы на показ как трофей. Такого рода методы войны вошли не только «в нравы и обычаи кавказских войск»,<sup>588</sup> но и формировали кавказских военачальников: А.П. Ермолова, А.А. Вельяминова, М.Г. Засса и др. Например, Бесленевский пристав Георгий Атарщиков писал: «Имея дело с полудикими племенами, уважающими лишь одну силу, храбрость, крутые меры... барон Засс в первый год своего прибытия на Кубанскую линию» следовал их примеру «отрубить у убитых неприятелей головы и выставлять на шесты».<sup>589</sup> Но если, согласно верованиям горцев, душа не могла предстать в ином мире из расчлененного тела и, отрубая правую руку, воин тем самым уничтожал врага и на этом и на том свете, т.е. гарантировал себе безопасность, то для российских войск на Кавказе головы мертвых врагов становились предметом торга. Отметим, что обретаемая ингушами «в сражении добыча должна быть получена в честном бою»<sup>590</sup> (инг. кIай фос – белая добыча). Только при таком условии убитый «против неприятеля мог поступить прямо в рай и враги его

---

<sup>585</sup> Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 27–30.

<sup>586</sup> Как изжили обычай «Цет» // Ингушский нартский эпос. Сост. А.И. Дахкильгов. Нальчик, 2012. С. 177.

<sup>587</sup> Шербина Ф.А. История кубанского Казачьего войска. Краснодар, 1992. Т. 2. С. 826.

<sup>588</sup> Филиппсон Г.И. Воспоминания. М., 1885. С. 111.

<sup>589</sup> Атарщиков Г. Заметки старого кавказца боевой и административной деятельности на Кавказе генерал-лейтенанта барона Г.Х. Засса / Военный сборник. 1870. № 8. 316.

<sup>590</sup> Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 89.

будут прислуживать... и потому об убитом родственники не плачут, а, напротив, радуются его счастью».<sup>591</sup> В остальных случаях счастливая жизнь в ином мире гарантирована «посвященным», которые «получат достойное вознаграждение за добрую жизнь в этом свете».<sup>592</sup>

В ингушском нартском сказании «Спор, разрешенный в царстве мертвых» имеется любопытное описание душ умерших, томящихся в ожидании праведного суда от Элда: «Души молодых напоминали зачумленных людей либо изувеченных и погибших воинов. Путники шли все дальше. К ним стали подходить души, проклиная Сеска-Солсу. Все они были кто без рук, кто без ног, кто без головы либо с изрубленными, изрешеченными телами, и все они не забыли ничего дурного, что он им сделал...»<sup>593</sup>

На первый взгляд представленные два описания противоречат друг другу. Однако, если принять во внимание, что в нартском сказании описывается момент, когда Элда определяет дальнейшее существование души человека: оставаться ли ей здесь, где «холодно и темно», либо отправиться в иной мир, то становится понятным, почему душа «убитого против неприятеля» еще не наслаждается своим счастьем, а похожа на «зачумленную» либо «изувеченную». Душа убитого в честном бою и похороненная должным образом отправлялась в иной мир, мир благодати, мир предков, а душа человека с отсутствующими частями тела или не получившего возможности быть захороненным на родной земле, оставалась в холодном и темном пограничном пространстве.

Удивительно, но такой взгляд на существование души в ином мире сохранился и в настоящее время: так, для ингушской среды абсолютно неприемлемым является проведение патологоанатомических исследований над телом покойника, дабы исключить всякую возможность изменения человеческого организма. Эти взгляды предопределили и сегодня существующий обычай посыпания горсти родной земли на могилу родственника, при невозможности захоронить его на родине. Добавим, что данным взглядам способствовала геоцентрическая концепция, согласно которой родная земля / священный очаг в архаических культурах располагались в символической середине мира.

Являясь, согласно ингушским представлениям, второй составляющей сущности человека, видимой телесной оболочкой, кровь – «цИий» относится «к числу важнейших». Слово «кровь» – «цИий» – «со всеми его производными... принадлежит к доисторическому языку, и осталось в полной сохранности только в чеченском

---

<sup>591</sup> Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников. С. 3

<sup>592</sup> Там же. С. 3.

<sup>593</sup> Спор, разрешенный в царстве мертвых // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2006. Т. 4. С. 52 - 54

(ингушском. – П.А.) языке».<sup>594</sup> «Слово ци... принадлежащее языку Торгомы, было в обращении до его распада; оно означало “кровь”».<sup>595</sup>

В однокоренном ряду словообразований на «ций» присутствуют термины, обладающие огромной философской значимостью в жизни древнего человека: «цИи» – огонь, имя; «цИет» – военный трофей; «цИий» – красный; «цИа» – дом, плацента, женский детородный орган; «цИай» – святое / праздник; «цИена» – чистый; «цИена саг» – жрец, святой человек, «цИаста» – медь и др. Многие топонимы, связанные с месторасположением царциатских кладбищ (Цей, Цамат, Цейс, Цона, Ерцо и др.) стоят в одном ряду с вышеобозначенными понятиями и относятся к нахскому божеству Ца (Циу, Цов, Ццу).<sup>596</sup> Г.Д. Гумба справедливо связывает осетинские теонимы Хуцау и Уацилла, имеющие нахскую морфему ца/ци с «именем нахского божества Ца / Цу / Цов, означающего бога огня (очага)».<sup>597</sup> Причем в теониме Уацилла – осетинский бог урожая, небесного огня, грома и молнии, «компонент цилла сближается с названием одного из священных дней у вайнахов, имеющий непосредственное отношение к божеству цЮ и сохранившегося в древней нахской седмице: ЦЮлла (цЮ + алла<огонь) – название дня на четвертый день вперед».<sup>598</sup> Эта же компонента прочитывается в ингушском названии последней недели января – чилла и в одноименном месяце чилланбут (22.12 – 17.02) – месяце волчьих ночей. Б.К. Далгат, представляя иерархию ингушских божеств «ццу» обозначает в числе старших, как и «ерда».<sup>599</sup> Впоследствии теоним бога огня Цу (инг. ЦЮ) стал нарицательным именем бога вообще.

Развивая установленную лингвистическую связь «зи» и «ци», отметим совпадение и смыслового прочтения этих понятий. Так, шумерское и ингушское «зу/зи» объединяет понятия «наблюдение / знание / сила / птица / огонь», которые как могут быть благими, так и нести потенциальное зло и символически выражаются в образе синего орла, птицы, молнии и бури.

Материальная составляющая человека, согласно ингушским представлениям, – «цИи» – кровь – была амбивалентна, это и благо, так как ассоциировалась с кровью предков, и зло, так как связывает человека с природной, животной сущностью. Красный, в

---

<sup>594</sup> Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 45–46.

<sup>595</sup> Там же. С. 45–46.

<sup>596</sup> Пчелина Е.Г. Краткий историко-археологический очерк Ирон-Хусар (Южной Осетии) // Труды Закавказской научной ассоциации. Серия 1. Вып. 1. Юго-Осетия, Тифлис. 1925. С. 237

<sup>597</sup> Гумба Г.Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории. С. 118

<sup>598</sup> Там же; Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный. 1990. С. 147; Сефербеков Р.И. Верховные боги народов Северного Кавказа (сравнительно-сопоставительный анализ общего и особенного) // Научная мысль Кавказа. №1. Ростов-на-Дону. 2006. С. 74

<sup>599</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 109.

ингушских представлениях, «низкий» цвет, связанный с иным миром. Это цвет крови, молнии, огня, силы, энергии, жизни, это «знак превращения из профанного состояния в сакральное, связанное с предками».<sup>600</sup> К.Д. Туманов выявил присутствие «ци» не только в многочисленных армянских и картских словах, но и отдельно в суффиксе происхождения по крови «ци» (армянский вариант: Хоренаци, Парпеци, Таргомаци и др.)<sup>601</sup> и «дзе» (в грузинском варианте, которое впоследствии стало пониматься уже не как «кровь», а как «сын»,<sup>602</sup> например: грузинский вариант: Талахадзе, Думбадзе, Томадзе) и др.

Таким образом, согласно представлениям предков ингушей, природа человека была двойственна и проявлялась в видимой, телесной, материальной оболочке – «цИий» и душе – «са». Такой же принцип двойственности распространялся и на само понятие души, представлявшейся в форме круга, границы которого определяли так называемое «тело души». Во-первых, можно констатировать наличие нескольких уровней души: божественная сущность «са», проявляющаяся в окружающей природе, и собственно «са» человека, наполняющая человеческую оболочку качественным содержанием. Во-вторых, «са» человека не только формировала его особенности, но и обладала способностями самостоятельно действовать. При этом деятельная сущность человеческой души ограничена, что иллюстрирует приоритет божественного участия. Оно прослеживается не только в процессе вкладывания души в человека, т.е. его оживления, но и в «плетении» судьбы человека астральным божеством Сатой.

Основной жизненный принцип человека, согласно ингушским представлениям, состоял в правильном / должном поведении, т.е. в его соответствии божественному предписанию. Это долженствование в поведении определяло соответствующее погребение и дальнейшую судьбу души человека. Таким образом, понимание сущности человека преломлялось через призму религиозных аксиологических представлений. За соответствием поведения человека в солнечном мире этим ценностным ориентирам осуществлял наблюдение владыка иного мира – Элда. Являясь хозяином дома земли, который представлялся в виде холодного моря / пустоты / темноты / бездны, Элда был блюстителем порядка и осуществлял справедливый суд.

Душа человека «посвященного», поведение которого соответствовало божественному предписанию Саты, похороненная должным образом (на родной земле и без отсутствующих частей тела), отправлялась в иной, благодатный мир предков, в

---

<sup>600</sup> См. о цветовых архетипах ингушей ниже. Morphy N. *Ancestral Connections* P. 148. *Art and an Aboriginal System of Knowledge*. Chicago, 1991.

<sup>601</sup> Туманов К.Д. Указ. Соч. С. 49.

<sup>602</sup> Там же. С. 50.

противном случае душа человека оставалась в холодном и темном пространстве, т.е. в месте, где царит пустота/бездна.

Амбивалентность материальной составляющей человека – «цИи» – кровь, – согласно ингушским представлениям, объединяла в себе ассоциации с благой кровью предков и темной, животной сущностью человека. Понятие «цИи», обладая огромной значимостью для ингуша, нашло свое проявление в широком круге стержневых философских понятий общественной жизни. Будучи крайне архаичным, ингушское «цИи» обнаруживает параллели с шумерским «zi» со значением кровь. Приведенные аналогии ингушских и древнешумерских представлений в видении иного мира, качественных характеристик дома земли, атрибутов его владыки, как, собственно, и некоторые мифологические персонажи, являются вполне очевидными и, несомненно, требуют более детального исследования. Однако уже сейчас можно констатировать наличие поразительной схожести шумерских и ингушских мифолого-мировоззренческих сюжетов и образов.

## 1.7. Бинарная система представлений

Одним из архетипов ингушской культуры – первичным идеалом, определившим духовную эволюцию народа и его взаимодействие с внешними этнокультурными системами – следует признать деление мира на «свой» и «чужой».

Деление мира на «свой» (инг. шийдар) и «чужой» (инг. шийдоацар / наьхадар), как одна из важнейших операций в процессе осмысления мира архаическим человеком, пронизывает культуру любого народа, любого этноса. Несмотря на то, что миропонимание древнего человека намного отличается от современного осознания картины мира, актуальность оппозиции «свой – чужой» по-прежнему чрезвычайно велика. Свидетельством этому являются работы многих ученых.<sup>603</sup>

Сформировавшись первоначально через осознание своего кровного родства, понятие «свои» противопоставлялось понятию «чужие», обозначающему рожденных вне семьи / рода. В своем пространстве человек ощущал себя свободным от рождения (инг. мукъа хилар). Свое пространство (инг. ший моттиг) – это место обитания родных (инг. дезал – семья; тейп – родовая община), а также неформальные объединения, возникающие на основе религиозных воззрений, общих интересов либо связанные с фактом совместного проживания и т.п. (суфийские братства – кадирия, накшабандия; инг. тукхам – общество, инг. къам – народ).

Для точности приведения ингушских понятий следует отметить, что термин «тейп» является заимствованным и происходит от арабского «тейфа».<sup>604</sup> В ингушском языке ему соответствует понятие «ваьр», которое в «народном словоупотреблении не имеет одного содержания, однако редко выходит за пределы понятия рода».<sup>605</sup>

В свете обозначенного вопроса представляет определенный интерес и ингушский термин «вейнах», состоящий из двух компонентов «вей» – «мы», «наши» и «нах» – «люди». Термин «вейнах» не стоит путать с понятием «вайнах», введенным в оборот в 1928 г., когда сталинское правительство решило объединить Чечню и Ингушетию. С этой целью была создана комиссия из известных лингвистов З. Мальсагова, И. Оздоева,

---

<sup>603</sup> Лебедева Н.М. Базовые ценности на рубеже XXI века // Психологический журнал. 2000. Т. 21. С. 73–87; Куликова Л.В. Концепт «чужой» в теории межкультурной коммуникации // Вестник Московского университета. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2004. № 1. С. 179–187; Постовалова В.И. Картина мира в жизнедеятельности человека // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира / Б.А. Серебренников, Е.С. Кубрякова, В.И. Постовалова и др. М.: Наука, 1988. С. 8–69; Паршина О.Н. Концепт «Чужой» в реализации тактики дистанцирования (на материале политического дискурса) // Филологические науки. 2004. № 2. С. 85–94 и др.

<sup>604</sup> Харадзе Р.Л. Некоторые стороны сельско-общинного быта горных ингушей // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Тбилиси, 1968. С. 173.

<sup>605</sup> Там же. С. 174.

Х. Ошаева и др. во главе с профессором Яковлевым, благодаря усилиям которых ингушское слово «вейнах» (наши люди) превратилось в «вайнах» и стало широко транслироваться в науку.<sup>606</sup> По словам Х.Д. Ошаева, «инклюзивная форма “вай” – “мы” – употребляется в том случае, если коллектив говорит о себе внутри этого коллектива. Если коллектив разговаривает с другим коллективом или отдельным лицом – употребляется эксклюзивная форма “тхо” – “мы”». <sup>607</sup> Кроме того, в науке утвердились такие понятия, как «нахская группа северокавказской языковой семьи», «нахский язык» и «нахские народы», введенные в научный оборот профессором Ю.Д. Дешериевым.<sup>608</sup>

С течением времени оппозиция «свой – чужой» стала приобретать вариации мифоритуальных прочтений: астрального характера – «солнце – луна» (инг. малх – бутт); биологического характера – «мужское – женское» (инг. се – борша); аксеологического характера – «добро – зло» или «хороший – плохой» (инг. дика – во), пространственного – «правое – левое» (инг. аьтта – аьрда) и др. Варианты реализации этих противопоставлений в ритуальных текстах приводит исследователь А.К. Байбурин, выделяя «область живых – область мертвых; мир людей – мир богов: человеческое – нечеловеческое (звериное, колдовское); принадлежащее культуре – принадлежащее природе; освоенное – неосвоенное... свое и чужое может означать принадлежность к разным социальным, возрастным, этническим и конфессиональным группам». <sup>609</sup> Исследователь А.А. Мельникова отмечает, что данные ключевые оппозиции имеются в любой культуре и являются «фундаментом для всякого коллективного, в том числе, национального мироощущения». <sup>610</sup>

Взгляды древних ингушей на мир, своеобразие их мироощущения отражает в первую очередь мифология. Так, в древнейшей мифологической картине мира протоингушей родовое пространство (инг. цIа), защищаемое духами предков (инг. синош), противопоставлялось чуждому, внешнему (инг. арара; кхычар), где царили хаос и зловерные силы (инг. кегар; во; бIехадар). В подтверждение вышесказанному можно привести ряд ингушских пословиц: «Ший цIа – кIай цIа» – «Свой дом – белый дом», «Арара чуда дика дац!» – «Снаружи нет ничего хорошего занести». <sup>611</sup> Отметим, что

---

<sup>606</sup> Акиев Х.А. Материалы по истории Владикавказа. Орджоникидзевская, 1999. С. 9.

<sup>607</sup> Харадзе Р.Л. Некоторые стороны сельско-общинного быта горных ингушей // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Тбилиси, 1968. С. 169.

<sup>608</sup> Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблема происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963. С. 43.

<sup>609</sup> Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 4–15.

<sup>610</sup> Мельникова А.А. Язык и национальный характер. Взаимосвязь структуры языка и ментальности. СПб.: Речь, 2003. С. 28.

<sup>611</sup> ПМА. Информатор Аушев Магомед Магомедович, 1948 г.р., с. Экажево, РИ.



последняя пословица использовалась в ингушском языке как в отношении семьи, так и в отношении рода и страны. Таким образом, смысловая широта понятия «арара» имеет несколько уровней, различаемых по охвату кровнородственных и социально-общественных отношений (дом – цIа; род – ваьр; народ – къам).

Субъективированной формой проявления этничности является этническое самосознание, которое в самом общем виде можно определить как чувство принадлежности к тому или иному этносу, выражающееся в этническом самоопределении. Иными словами, оно позволяет воспринимать самих себя в противопоставлении «свое – чужое».

В аксиологическом плане архаическое противопоставление «своего» и «чужого» интерпретируется в виде оппозиции «хороший – плохой». «Этимологически оно означает приравнивание отщепенца, изгоя к мертвецу, по которому совершен обряд отпевания... таким образом, исключенный из “мира” оказывался соотнесенным с потусторонним светом...»<sup>612</sup> Именно о таком, исключенном из мира живых изгое, ингуши и сегодня говорят: «дIаваккхал, из-м венна саг вар» («да ну его, он – мертвец») или «саг воаца саг вар» («человек – не человек»).

Приведенная оппозиция «хороший – плохой» широко представлена в жестко регламентированной системе функционирования ингушского общества. Так, например, в виде наказания использовались такие меры всеобщего морального осуждения, как изгнание из семьи – «цIагIара эkkхавар», отрешение от рода – «тайпах дIахоадавар», изгнание из села – «юртах ваккхар», изгнание из страны – «мехках ваккхар», предание анафеме – «вий кхайкаяр» и др.

Лицо, нарушившее установленные нормы поведения, не заслуживало высокого звания человека: в таких случаях говорилось: «Хьо саг вац» – «Ты не человек». Такая степень осуждения раньше «считалась хуже смерти, и человек предпочитал реальную смерть такому осуждению потому, что никто уже не считался и не мог считаться с ним как с полноценным человеком, заслуживающим внимания и уважения».<sup>613</sup> Нарушение человеком общепринятых норм поведения в ингушском обществе и сейчас воспринимается и осмысливается как проявление недостойного, несправедливого (инг. тоам боацар; хоарцо).

---

<sup>612</sup> Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода: «свое» и «чужое» в истории русской культуры // Труды по знаковым системам. Вып. XV. Тарту, 1982; См. также: Васильева Е.В. Отражение архетипического противопоставления «свое» — «чужое» в языковых данных (на материале русского языка) [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.philol.msu.ru...abstract/files/yazyk\\_kartina.doc](http://www.philol.msu.ru...abstract/files/yazyk_kartina.doc) (Дата обращения 12.03.2013).

<sup>613</sup> Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 34–35.

С позиций сегодняшнего дня можно констатировать, что сложившиеся в ингушском обществе формы регламентации представляли собой систему, скрепляющую этнос, и служили источником выживания, противостояния внешним угрозам. Стойкие черты ингушского этноса формировались посредством обычаев, жизненных порядков, правил поведения, передаваемых из поколения в поколение. Так, показателем уровня правового сознания является, например, ингушское понятие «бокьо» – «право», обладающее глубоким философским содержанием: «бокьон тIехья латтар» – «стоять на основе права», «бокьо йохаяр» – «нарушить право», «бокьон тIехья вахар» – «жить по праву», «бокьон тIехья вахар» – «идти вслед за правом»; или термины правового применения: «бокьо йоацар» – «то, что не по праву», «бокьо цахилар» – «не иметь право», «бокьон тIехья ца хилар» – «не иметь правового основания», «бокьо йоацаш даьр» – «совершенное не на основе права», «бокьо лораяр» – «охранять / сохранять право» и др. При этом система носила разноуровневый характер, позволяющий, например, на уровне семьи определять правомочность совершенного действия («бокьо йоацар хIана леладу Ia?» – «право не имеющее, почему ты делаешь?»); на уровне рода («хья цIено бокьо йоацар даьд» – «твой дом не имеющее право совершил»); на уровне страны/народа («вай мехка бокьо йоацар 1944 шера тIадера» – «на нашу страну / народ то, что не по праву / закону в 1944 г. привнесли»<sup>614</sup>). О выработанной веками законодательной основе ингушских обществ пишет историк А.-М.М. Дударов, определяя «хранителями» «бокьонаш» (инг. ед. ч. бокьо – закон, право, статья, правило) зираков (инг. зиракаш). «Они [ингуши] имели совершенные законы, которыми владели так называемые «зиракаш» – «советники».<sup>615</sup>

«Свое» мыслилось всеми народами «лучшим», чем «чужое». Об этом красноречиво свидетельствует используемая и в наше время ингушская пословица: «Йистара лийнначох йис кхийний» – «Того, кто ходил вне (своих), коснулся иней».<sup>616</sup> То же самое относится и к языку. «Ингушский язык сохранил понятие – “адамий мотт” (досл.: человеческий язык; язык потомков Адама), “наьха мотт” (язык людей). Ингуши до сих пор говорят о недостойном человеке “из адам дац” или “цун адамий мотт хац” (он не достоин считаться потомком Адама, т.е. считаться человеком; он не знает язык потомков Адама, т.е. человеческий)».<sup>617</sup>

<sup>614</sup> Имеется в виду депортация ингушского народа 23 февраля 1944 года.

<sup>615</sup> Дударов А.-М.М. К вопросу о расселении ингушей в позднем Средневековье: ГIалгIай коашке // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 134–136.

<sup>616</sup> ПМА. Информатор Дударов Мурат Магомедович, 1926 г.р., с. Кантышево, РИ.

<sup>617</sup> Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань. 2011. С. 19

Оппозиция «свой-чужой» прослеживается в культе бога огня / пламени Цу (Ца). По этому поводу было создано много ограничений и запретов (инг. *цамегар*). В определенные дни нельзя было выносить из дома угольки или огонь и давать чужим людям, в другую семью, так как считалось, что тем самым выносятся счастье (инг. *ираз*) и благодать семейного очага (инг. *фарал*). Даже излишки накопленной золы можно было выбросить, обязательно принеся обратно в очаг ее щепотку.

Огонь, цепь, котел, очаг, как и зола, сажа на потолке и уголь считались священными (инг. *лерхАме*). Сакральность семейного очага (как впрочем цепи и опорного столба жилища) продуцировалась не только самой стихией огня, но своим пространственным расположением. «Очаг и родовой котел являлись одним из связующих начал родового строя».<sup>618</sup> «Расположенный в доме очаг или центральный столб являлись местами семейного культа, а по своему положению находились близко к геометрическому центру жилища».<sup>619</sup> Обязательным условием завершения строительства боевой башни, башенообразных склепов было установка «тщательно обработанных крупных конусовидных камней (инг. *зЮгал – П.А.*), которым приписывались способность приносить изобилие хозяевам, скота, плодородие земле и человеку».<sup>620</sup> Таким образом, степень сакрализации освоенного пространства разворачивалась посредством системы концентрических окружностей, от максимального – Центра до минимального – границы чужого.

Семантическое развертывание оппозиции «свой-чужой» в этнокультуре ингушей максимально широко представлено в пространственном разграничении «правое – левое» (инг. *аьтта – аьрда*), в котором правая сторона считалась мужской и в социально-аксеологическом контексте была предпочтительнее, чем левая, женская. «Мужское сопоставлялось с правой стороной, женское – с левой. Противопоставление “правый” – “левый” совпадало с оппозицией “старший” – “младший”».<sup>621</sup> Ориентация на правую сторону прослеживается в циклах родильной, свадебной и похоронной обрядности, в народной медицине, в организации материально-вещественной среды и бытовых отношениях.

---

<sup>618</sup> Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892-1894 гг. М., 2008. С. 89

<sup>619</sup> Бесолов В.Б. Древнейшее центрическое жилище Балкан, Кавказа и Памира как свидетель этнической истории и культуры // III Конгресс этнографов и антропологов России. 8–11 июня 1999: Тез. докл. М., 1999. С. 176-177

<sup>620</sup> Чахкиев Д.Ю. Новые источники о культуре плодородия у вайнахов в прошлом // Краткое содержание докладов Лавровских (среднеазиатско-кавказских) чтения 1992г. СПб. 1993. С. 58

<sup>621</sup> Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа: региональный аспект // Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Том X. № 4. С. 155

В заговоре от сглаза и зубной боли пальцы рук, обведенных вокруг больного, соприкасались, и из правой руки в левую передавался камешек. Именно правой рукой советовалось больному брать посуду для лечения: в заговоре от испуга и сглаза нужно было взять чашку с водой правой рукой за ручку так, чтобы большой палец правой руки был сверху чашки). Обувь надевалась с правой ноги, снималась – с левой; нельзя плевать в правую сторону; первый шаг за порог должен был быть сделан с правой ноги; старшего, уважаемого, почетного человека при ходьбе, надо держать с правой стороны и др.<sup>622</sup>

Следует отметить еще одну грань, характеризующую оппозицию «свой – чужой» – это пространственный рубеж (инг. доазув), граница (дом, ворота, забор, порог, окно, река, дорога и др.). Отметим, что граница в определенные, ритуально отмеченные промежутки времени теряла свою четкую очерченность. Так, например, можно говорить, что размытие границ своего пространства и чужого проступает в похоронной и поминальной обрядности либо в переходный период годового цикла и т.д. Эти промежутки характеризовались временным хаосом и дезорганизацией, когда «свое» могло смешаться с «чужим». Вследствие таких представлений стали возможны, например, обычаи спрашивать у умирающего человека о «жизни» своих умерших родственников, об их нуждах и пожеланиях. «Именно в этот критический момент человек находится в пограничном состоянии между миром живых и миром мертвых и может слышать и разговаривать с представителями последнего... кроме того, все празднества и угощения в честь умерших будут непосредственно им “переданы” (“хето”») (инг. хета – досл. «посвящение»).623

С течением времени мир, в мифологических представлениях ингушей, приобретал структурированность, сопровождающуюся четкой очерченностью границ «своего» и «чужого» пространства. При этом сохранив временные порталы (связанные с обрядами перехода, природными циклами и др.), когда становились возможными контакты этого мира с потусторонним через посредников – духов предков, знахарей, жрецов и т.д. Подобные контакты могли проявиться и в случае нарушения человеком правил повседневной жизни – табу, когда открывалась возможность проникновения представителей чужого / потустороннего мира, либо могло привести к природным катаклизмам (засуха, эпидемия). Отсюда сложилась, в частности, четкая регламентированность повседневной жизни в ингушском обществе.

Граница – место священное и в то же время наполненное опасностью, вследствие наличия нечистой силы. Нарушение границы в ингушском обществе рассматривалось, как святотатство (инг. довхар – оскорбление, унижение; например: «ков довхар» –

<sup>622</sup> ПМА. Информатор: Костоева Рукет Острахановна, 1927 г.р., с. Инарки, РИ.

<sup>623</sup> Вертепов Г.А. Ингуши. Историко-статистический очерк //Терский сборник. Книга II. Владикавказ. 1892. С. 63-64

оскорбление двора; «цIа довхар» – оскорбление дома; «саг вовхар» – оскорбление личности).<sup>624</sup> Так, даже кровники не могли преследовать виновного в убийстве, если последний укрылся в любом чужом доме. Здесь срабатывал укорененный в ингушском сознании институт гостеприимства, требующий от хозяина защиты гостя от всякой опасности. Кроме того, в дом или село не пускались и изгнанные, отрешенные от страны или преданные анафеме личности. Входя во двор, человек обязательно должен был получить разрешение от хозяина (инг. чува мегаргвий? – можно войти?), сопровождающееся благопожеланиями дому (инг. дика мел дар доагIалда ухх цIагIа – «пусть все лучшее войдет в этот дом»), что позволяло символически не разрушить границу своего пространства.

Таким образом, можно констатировать факт наличия и широкого бытования архетипической оппозиции «свое – чужое» в ингушской картине мира. Эта базовая оппозиция определяла и определяет сегодня отношение ингуша к окружающему миру. Ингушское общество обладало особенной этноспецифической структурой мировоззрения, имеющей высокую степень саморегуляции. Опробованная веками внутри личности / дома / села / страны, данная традиционная система в большей степени проявляла себя в моменты внешнего воздействия.

---

<sup>624</sup> ПМА. Информатор Дударов Мурат Магомедович, 1926 г.р., с. Кантышево, РИ.

## 1.8. Архетипы цветовидения ингушей

Использование цвета является своего рода символическим языком, средством передачи отвлеченных понятий и душевных состояний. Конечно, значение каждого отдельного цвета многообразно, однако существуют некие константы, или архетипы, цвета. В культурах мира, в частности в ингушской культуре, цвет – это не только неотъемлемое свойство окружающей среды, но и особенная, первичная форма духовного опыта человечества. Отметим, что общее количество цветовых категорий имеет прямую зависимость от исторического уровня развития этнической культуры.

Чувство цвета в ингушской культуре столь же исторично, как и зрительное восприятие в целом. Движение шло от естественных цветовых систем, обусловленных цветовой гаммой окружающего мира, природных материалов и красителей, к системам, больше опирающимся на искусственные материалы.

В виду отсутствия каких-либо исследований, посвященных ингушскому цветовидению, определение значения и выяснение закономерностей сложения этноспецифических цветовых образов возможно лишь в схематическом виде. Отметим, что теоретические предположения некоторых авторов<sup>625</sup> находят свое подтверждение на конкретном материале, посвященном антропологии цвета в культурах Северного Кавказа.

Изначально человеческая жизнь была подчинена природным ритмам – день / свет сменялся ночью / темнотой. В связи с этим непреложным является существование бинарной оппозиции белый (инг. кIай) – черный (инг. Iаьржа), которая в картине мира ингушей становится ключевой и всеобъемлющей. Обладая семиотическим статусом, белый и черный цвета использовались ингушами для обозначения прекрасного и уродливого, счастья и беды, истины и лжи, добра и зла, жизни и смерти.

Дневной свет воспринимался как солнечный, теплый, активный, а ночная темнота – как холодный, пассивный (инг. беркате сийрда ди – благодный светлый день; инг. цун дог лаятта санна Iаьржа да – его душа черна как земля). Отсюда выводится устойчивый для большинства культур комплекс положительных значений белого, белизны, светлого, небесного и отрицательных – черного, темного, земного.

Считаясь олицетворением чистоты помыслов и мудрости, белый цвет в ингушском мировоззрении обладал качественной наполненностью – это цвет мира, открытости

---

<sup>625</sup> Проблема влияния природно-климатических и географических факторов на формирование цветовой символики рассматривалась в трудах: Тэн И. Философия искусства. М., 1933. С. 177–182; Витвер И. Французская школа «географического человека» // Ученые записки МГУ. М., 1940. Вып. 35; Environment and Culture Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology // Ed. By A. Vayda. N.-Y., 1969; Миронова Л.Н. Цветоведение. Минск, 1984, и др.

внешнему, нравственной чистоты. В качестве примеров можно привести сравнения белого цвета с чистотой и непорочностью невесты или все обновляющей весны, используемых в ингушских народных песнях:

На голову белое надевши,  
ноги красно обувши,  
из всех вышедших (так замуж),  
ты будь счастливее всех.<sup>626</sup>

В песне о любви к Альбике есть такие строки:

Бел цветок,  
нет весны без ее белизны.  
Без тебя для меня нет в мире весны.<sup>627</sup>

Сакральность белого цвета подтверждается тем, например, что в день поминок устраивались скачки в честь умершего, когда родственники отправляли четырех лучших лошадей в дальний аул с проводником, которому выдавался специальный белый значок.<sup>628</sup> Орнаментальные украшения белого цвета, как, например, из «коллекции Б.А. Куфтина, где имеется невысокая простеганная узором шапочка, украшенная белым бисером и пластинкой из перламутра»,<sup>629</sup> носили оберегающий характер. Исследователь Г. Вертепов отмечает, что при молениях у святилища Маго-Ерды жертвовали трехгодовалого бычка, на рога которого был намотан кусок белой материи. Жрец одевался в белое и держал в руке шест с белым знаменем и колокольчиками. «В гадании жребием божества» жрец использовал три маленькие палочки, одна из которых была белого цвета – жребий какого-нибудь уважаемого божества (инг. Цу. — П.А.). Герою из нартского эпоса ингушей Сеска Солсе помогает белый голубь, на шее которого были красновато-желтые (или золотые. — П.А.) полосы.<sup>630</sup> У святилища Маго-Ерды совершались языческие религиозные обряды, связанные с солнечным культом.<sup>631</sup> На вершине Красных гор в Ингушетии находилось святилище, построенное в честь бога Тамыж-Ерды (инг. Ткъамаж-ерда), т.е. крылатого бога,<sup>632</sup> к которому юноши, впервые посещавшие святилище, несли «белые значки», а

<sup>626</sup> Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей / Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1930. Вып. 2. С. 330.

<sup>627</sup> Песни народов Северного Кавказа // Вступительная статья, составление и примечания К.Кулиева и Н. Дсойты. Л.: Советский писатель, 1976. С. 483.

<sup>628</sup> Ахриев Ч. Избранное. Назрань, 2000. С. 53–67.

<sup>629</sup> Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М., 1989. С. 59.

<sup>630</sup> Дахильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991. С. 173–174.

<sup>631</sup> Алборов Б. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Алорды» // Известия Ингушского НИИ краеведения. Вып. I. Владикавказ, 1933. С. 40.

<sup>632</sup> Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода Средневековья. Грозный, 1979. С. 71, 78; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 136.

также «пули, пики, самострелы и оленье рога».<sup>633</sup> О том, что его образ в представлениях ингушей связывался с солнцем, бросающим свои лучи на землю, говорит тот факт, что войти в святилище можно было, только пройдя через блестящие медные кольца, вделанные в крутые ступени.<sup>634</sup> Круг, как известно, – знак солнца, следовательно, пройдя через кольца, ингуши, по их представлениям, попадали в святилища солнечного бога – Тамыж-Ерды.

Белый цвет, являясь символом духовной чистоты и святости, в миропонимании ингушей связывался с небесными богами и, прежде всего, с крылатым солнцем. Солнечными считались также желтый / золотой (инг. IажагIа / дошо), преобразенная кровь предков – красный / алый (инг. це / моажа) и охра (инг. мора). Желтый (золотой) цвет не обладает статикой и не связан со стабильностью и ритмами природно-биологического календаря. Он обозначает идущее из божественного источника движение, имеющее вид потока искр, касательность солнечных лучей. Опираясь на мифологию и этнографические исследования, можно с уверенностью констатировать, что белый цвет, будь то голубь, лента или лоскут материи, у ингушей был символом чистоты, святости и благодати и связывался с небесным богом – крылатым солнцем, оплодотворяющим землю своими лучами. Белые значки, образ козла или оленье рога были синонимами солнца, солнечные лучи, пики и самострелы – его оружием.

В традиционном обществе структурирование окружающего мира цветовые обозначения становятся своеобразной пространственно-временной системой координат. Многочисленные примеры цветовых знаковых систем, отождествляемых в различных культурах и по-разному со сторонами света, вертикальным членением мира, природными стихиями, календарными циклами и т.д. Земля, как известно, у многих народов мира символизировала мать всего сущего. Сказанное наводит на мысль, что кресты, лежавшие на земле при входе в святилища,<sup>635</sup> символизировали центр распространения жизненной / женской производительной силы.

Такова интерпретация, например, каменного креста в храме Тхаба-Ерды, а также в святилище на горе Будур-Лоам у селения Хули и др. Интересно, что название горы Будур-Лоам (вариант – Жер-Лоам) переводится с ингушского языка как «женщина-гора» или «вдовья гора». Или, например, исследователь З.А. Мадаева дает описание обрядовых хлебов, изготавливаемых на общеингушском празднике Галь-Ерды: «К святилищу...

---

<sup>633</sup> Вертепов Г.А. В горах Кавказа. Терский сборник. В. 6. Владикавказ, 1903. С. 40.

<sup>634</sup> Ахриев Ч. Ингушские праздники. Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Религиозные верования азиатцев. Тифлис, 1871. С. 14.

<sup>635</sup> См.: Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода Средневековья. Грозный, 1979. С. 35, 36.



приносили с собой обрядовые хлеба. На треугольной лепешке в середине и на трех углах делались изображения определенным деревянным штампом в виде креста».<sup>636</sup> Добавим к этому, что треугольник является универсальным символом женщины. Исследователь Е.Н. Студенецкая заметила, что в орнаменте женского костюма северокавказцев центральное место занимают ромб и треугольник, являющиеся у горцев «символом материнства, наступления половой зрелости».<sup>637</sup> В средневековой ингушской цветовой символике белый цвет олицетворял воду, женщину-мать, землю; красный – огонь, кровь, мужчину, предка. Данное восприятие лежит в контексте общемировых культурных воззрений.

В числе хронологически ранней категоризации красного цвета лежат древнейшие представления о связи его с огнем и кровью. По поверьям многих народов, небесный, начальный огонь или животворящая теплота способствовали производству и сохранению всех существ.

Следующая ступень эволюции человеческих культур – появление красного цвета. Многие авторы отмечают архетипичность термина для красного цвета в культурно-языковом освоении мира. Красный – наиболее подходящий к цвету жизни, ее непрерывному движению, развитию и воспроизведению, он – олицетворение живого, активного начала в человеческой жизни и один из важнейших оберегов в ряду других цветов. Кроме того, красный цвет служил знаком превращения из профанного состояния в сакральное, связанное с предками.<sup>638</sup>

Теплая оранжево-красно-охристая гамма доминирует в декоративном искусстве ингушей, пропорциональна степени сохранности ими традиционных элементов жизнедеятельности.<sup>639</sup> Позднее оттенки красного – пурпурный, бордовый, вишневый – стали своеобразным социальным маркером, олицетворяя богатство и высокое социальное положение в ингушском обществе.

Относительно второго цвета в базовой бинарной оппозиции – черного – многие исследователи отмечают, что черный и темно-синий были взаимозаменяемыми. Свет ассоциировался с активной деятельностью и солнечным теплом (белый голубь), а мрак ночи – с пассивностью, холодом и таинственностью (синий голубь). При этом олицетворение синего цвета как недоброго, темного наблюдается и во многих культурах

---

<sup>636</sup> Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990. С. 59.

<sup>637</sup> См.: Мальбахов Б.-Х. Кабардинское народное декоративное искусство. Нальчик, 1984. С. 56; Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М., 1989. С. 128–213.

<sup>638</sup> Morphy N. Ancestral Connections P. 148. Art and an Aboriginal System of Knowledge. Chicago, 1991. P. 148.

<sup>639</sup> Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М., 1989. С. 224.

других народов.<sup>640</sup> Ввиду искусственности черного цвета его природным прототипом выступал синий, семантика хроматической характеристики которого связывается с хтоническим миром.

Семантика синего цвета (инг. сийна) демонстрирует его устойчивую связь с понятиями потустороннего. Так, в легенде «Как родился Сеска-Солса» рассказывается, что будущий предводитель нартской дружины Сеска-Солса был рожден синим камнем.<sup>641</sup> В обряде снятия сглаза, со словами: «Пусть замолкнет синий язык злого человека!» – переплетали черную и белую нити и вешали на шею ребенку, при этом один конец этой веревки ребенок держал в зубах, а свободную часть потом отрезали. Синим цветом характеризуют ингуши потустороннюю, темную силу бога огня Цу – «сийна цИи». Еще одним подтверждением связи синего цвета с иным миром является ингушское проклятие: «Айя, сийна цИи яла хьох!» – «Да сгори ты синим пламенем!» Интересно в этом плане бытующие в ингушском языке понятие «синнел» – «приносимое в жертву» и проклятие «Синнел ваа хьо!» – «Пусть тебя съедят жертвоприношением!»

Таким образом, в исследовании антропологии цвета у ингушей следует исходить из понимания его не только как природного явления, но и как неотъемлемого компонента историко-культурного опыта. Ингушская этнокультурная практика сформировала специфические цветовые представления и терминологию.

Подчеркнем, что социокультурная значимость ингушских цветовых обозначений обладает предельной семантикой. Для ингушского общества спектрально чистые цвета – белый, красный, черный / синий – имеют особое значение: будучи наполненными ритуальной, обрядовой, этносоциальной и прочей символикой, они являются своеобразными знаковыми опорами миропонимания ингушского народа.

Приведенные цветовые понятия, конечно, не исчерпывают всю цветовую ингушскую лексику, являясь в известной мере лишь ее ядром. Однако представленные архетипические цветовые представления наиболее интересны для нашей темы, поскольку они несут в себе древнейший слой цветообозначений, удельный вес которого особенно велик в традиционной культуре.

---

<sup>640</sup> См.: Крашенинникова Ю. А. Символика цвета в русских свадебных приговорах. Антропологический форум. № 14. С. 104. С. 98–115.

<sup>641</sup> Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2013. С. 46.

## Глава 2. Универсалии языческих представлений

Являясь ядром древних религиозно-мировоззренческих представлений ингушей, космогония претерпела историческую эволюцию. Именно этого уровня представления, как универсальная знаковая система, задавали в дальнейшем рамки организации общественных отношений, направления развития материальной и духовной культуры предков ингушей, обрядовых и ритуальных практик. Мифорелигиозные представления ингушей автохтонны, обладают широким культурно-символическим содержанием и внушительным комплексом первобытных верований. В процессе культурно-исторической эволюции нахских обществ, происходило формирование, отшлифовка и даже перекодировка (изменение значений) древних божеств.

Несомненно, как показывают мифологические тексты, языковой и фольклорный материал, представления предков ингушей содержат в себе религиозные миропредставления древних племен и народов Малой Азии, Ближнего Востока, Северной Африки – территории древнейших цивилизаций. Глубокое изучение ингушского религиозного мировосприятия – некоторые параллели персонажей языческого пантеона божеств, представления о зарождении жизни и космогонические сюжеты, понятие устройства потустороннего мира и т. д. – дают нам основание говорить о непосредственных исторических связях их древнейших предков с наиболее развитой частью земледельческого мира V–III тысячелетий до н.э. Исторически развиваясь в древнеингушской мифологии, складывались представления и образы божеств, пантеон которых по своей типологии, функциональности и символической атрибутике имеет много общего с «развитой мифологией Шумера, Греции, Рима, и др. древних народов».<sup>642</sup>

Конечно, историко-культурный процесс не может быть односторонним: взаимовлияние и взаимодействие всегда носит обоюдный характер, однако первостепенным в нашем исследовании являлось рассмотрение зачаточных форм, архетипических представлений, их трансформация и усложнение в контексте сменяющихся эпох.

Правомочность исследования эволюции ингушских сакральных образов, начиная с древнейших времен, основана на выводах антропологов и археологов, доказавших, что «на Кавказе культура древнего каменного века в основном принадлежала одному племени»,<sup>643</sup> что «население, относящееся к кавкасионскому типу, следует рассматривать

---

<sup>642</sup> История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 69.

<sup>643</sup> Квициани З. К вопросу об этническом происхождении горцев Кавказа (в разрезе археологических и антропологических данных) // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и

как реликт древнейших племен Кавказа, заселявших центральные предгорья Кавказского хребта, по-видимому, еще до эпохи бронзы – в эпоху неолита, а может быть, даже и верхнего палеолита»,<sup>644</sup> что «этот собственный кавказский тип... более чем у кого-либо из других северокавказских народов» сохранился среди ингушей.<sup>645</sup>

Сопоставительный анализ сведений письменных античных, древнеармянских, древнегрузинских источников позволяет говорить о существовании «во второй половине I тысячелетия до нашей эры... союза нахских племен, который занимал территорию Центрального Предкавказья от Приэльбрусья (по течению реки Малка) на западе до Андийского хребта (по течению реки Аргун) на востоке».<sup>646</sup> А.Х. Акиев, определяя границы проживания нахов, пишет: «...Предания армян и грузин, антропологические работы, проведенные на Кавказе, данные языка и документы говорят о том, что чеченцы и ингуши занимали с III в. до н.э. вплоть до XIV в. н.э. обширную территорию, как на равнине, так и в горах, сначала на запад от реки Терек до Черного моря, а затем на восток от той же реки до границ Дагестана».<sup>647</sup> Я.С. Вагапов отмечает, что «топонимика Кабардино-Балкарии и Северной Осетии не оставляет никакого сомнения в том, что и на этих территориях некогда обитало нахоязычное население».<sup>648</sup> По мнению В.П. Алексеева, переход древнего населения Центрального Кавказа на «тюркскую и иранскую речь имел место не раньше, чем в эпоху позднего Средневековья, то есть представляет собой заведомо позднее явление».<sup>649</sup> Н. Яковлев пишет: «...Целый ряд указаний заставляет искать следы ингушских поселений к югу от границы Терской области»,<sup>650</sup> т.е. от «Сванетии до границ Дагестана, включая всю горную часть Грузии, в том числе и Двалетии».<sup>651</sup>

Таким образом, считаем обоснованным рассматривать заявленную тему, начиная с древнейших эпох, с широким охватом свидетельств хозяйственно-культурного наследия предков автохтонных народов Кавказа.

---

культур северного Кавказа. XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Тезисы докладов. Магас, 2010. С. 180–181.

<sup>644</sup> Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа. М., 1974. С. 196.

<sup>645</sup> Бунак В.В. Антропологическое изучение чечено-ингушского народа // Грозненский рабочий. 1935. 5 июля.

<sup>646</sup> Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Кандидатская диссертация. Ереван, 1988. С. 137.

<sup>647</sup> Акиев Х.А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. ЛагIаш. 1989. № 1. С. 29.

<sup>648</sup> Вагапов Я.С. Проблема происхождения нахского этноса в свете данных лингвистики // Проблемы происхождения нахских народов. Махачкала, 1996. С. 162.

<sup>649</sup> Алексеев В.П. Этногенез. М., 1986. С. 101.

<sup>650</sup> Яковлев Н. Ингуши и переживания родового быта среди них // Сборник сведений об ингушах. Сост. Б.Д. Газиков. Назрань, 2009. С. 90.

<sup>651</sup> Шавхелишвили А.И. Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный, 1963. С. 16.

Сложный и многообразный пантеон древнеингушских божеств неоднократно привлекал внимание многих путешественников, исследователей.<sup>652</sup> Одним из главных признаков, позволяющих определить форму религиозных верований, является признание или непризнание главенства одного божества над миром и человеком. Несмотря на существование множества божеств в ингушской среде, факт веры ингушей в одного бога, называемого «Діала» (инг. Даъла),<sup>653</sup> который отмечается в большинстве работ XIX–XX вв., дает нам основание охарактеризовать древнеингушские религиозные представления как близкие к монотеизму.

Чтобы попытаться внести некую упорядоченность в описываемое путешественниками и исследователями причудливое нагромождение духовно-мировоззренческих представлений божественных образов, необходимо попытаться распределить подлежащий изучению материал по определенным категориям и группам.

Попытки систематизации и классификации религиозных представлений предков ингушей сталкиваются с определенными трудностями, связанными, в первую очередь, с наличием разных теоретических формулировок при исследовании исторических форм бытования религиозных верований.<sup>654</sup> Кроме того, трудность реконструирования состоит в имеющихся наслоениях разных исторических эпох и религий, а также в известной политизированности ряда работ. Соответственно, наш анализ на данный момент не может являться окончательным и исчерпывающим.

В науке существуют разные критерии классификаций языческих божеств – по функциям, по уровню значимости и актуальности для человека, по характеру их связи с человеком и форме воплощения, по способу происхождения и т.д. Соответственно, раскрывая иерархическую структуру древнеингушских божеств, можно представить несколько вариантов.

Если в основу классификации пантеона древнеингушских божеств положить критерий территории охвата и степень почитания, то можно выделить божества

---

<sup>652</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей // Терский сборник. Владикавказ, 1893; Шегрен А. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников. М., 1847; Захаров А.А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана // ИИНИИК. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2; Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей // Изв. ЧИНИИ. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2; Семенов Л. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1927 гг. // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Т. 1. Владикавказ, 1928; Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа: Сб. ст. и материалов о народной культуре. Саратов, 1997; Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990, и др.

<sup>653</sup> См.: Штелин Я. Описание Черкесии // Кавказ: Европейские дневники XIII–XVIII веков. Нальчик, 2010. С. 160; Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. 1930. Т. 5. С. 681–761; Гюльденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб., 2002; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ, 1893, и др.

<sup>654</sup> См.: Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 13–51.

«общеплеменные (почитавшиеся всеми), региональные (группы селений), сельские и фамильные».<sup>655</sup>

Взяв за основу функциональную значимость божеств, следует различать «старшие» божества (инг. ерда, цӀу. — *П.А.*), которые «по большей части являются покровителями, в известных, более или менее определенных случаях функции их специализированы и жестко регламентирующие все мелочи жизни – “младшие”».<sup>656</sup>

Каждый из теоретических подходов выявляет определенные стороны и связи религиозного комплекса. Опираясь на метод историзма (который рассматривает действительность как изменяющуюся во времени и развивающуюся), выделяют следующие этапы развития религиозных мировоззрений: архаичные элементы (фетишизм, тотемизм, магия, анимизм); племенные культы (семейно-родовые и племенные духи, боги-покровители и др.) и этногосударственные религии.

Стоит выделить тот факт, что этногосударственные религии имеют параллельные наименования, такие как этническая религия (которое будет использоваться в дальнейшем), а также национальная, национально-государственная, народностно-национальная.<sup>657</sup>

Как известно, этническая религия приходит на смену родоплеменным верованиям. В исторической науке отмечено, что именно в догосударственном времени существования этноса обнаруживаются разнообразные сочетания ранних и более поздних форм религиозных верований. Основным изменением, иллюстрирующим особенности религиозных представлений переходного времени от родоплеменной общины к государственной организации, является «замена иерархии духов иерархией богов, получившей наименование политеизма (многобожие)».<sup>658</sup> Ядром же родоплеменных религий наукой признается комплекс первобытных верований (фетишизм, тотемизм, анимизм, магия), которые не были автономны, а сочетались друг с другом.

Стоит отметить также прамотеистический подход, который сегодня вновь обращает на себя внимание. Согласно этой научной версии, все многообразие первобытных верований является остатками более древней веры в единого бога-демиурга, точнее, матери-богини.

---

<sup>655</sup> Мужухоев М.Б. К эволюции верований Центрального Кавказа в период Средневековья (по материалам полевых исследований автора в Чечено-Ингушетии и Северной Осетии) // Новые археологические материалы по средневековой истории Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983. С. 81.

<sup>656</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 108.

<sup>657</sup> См.: Дик П.Ф. Основы религиоведения (этнокультурный аспект): Учебник. Астана-Костанай, 2000. [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.hrono.ru/libris/lib\\_d/prelig00.php](http://www.hrono.ru/libris/lib_d/prelig00.php) (Дата обращения 28.10.2014).

<sup>658</sup> Там же.

Существенные характеристики этнической религии наиболее прозрачно представлены исследователем Ю.Ю. Ювенальевым. «Вера в существование сверхъестественных сил, космогонические представления о пространстве и времени, – пишет он, – составляют суть религиозных убеждений каждого человека и становятся этнообъединяющим, народообразующим факторами, а впоследствии превращаются в этническую религию данного народа». «Под этнической религией следует понимать тот комплекс религиозных представлений, истоки которого сформировались с развитием производящего хозяйства и в дальнейшем теснейшим образом связаны с этнокультурной историей данного народа (этноса). Только народы, создавшие свою этническую религиозную систему, как правило, признаются цивилизованными. По существу, этническая религия – это образ жизни народа, позволяющий ему сохранять свою культуру, язык и традиции с образования этноса в течение всего периода его существования».<sup>659</sup>

Таким образом, в качестве базовых основ этнической религии выделяют сложную систему верований в сверхъестественные силы, основанную на астрономических наблюдениях и уровне хозяйственной деятельности, выразившейся в определенном образе жизни. В данном изложении ставится задача с помощью сравнительно-исторического анализа рассмотреть эволюцию божеств ингушского пантеона в контексте сложившейся в регионе системы хозяйственного производства и культурно-нравственных категорий ингушского общества, существующих в форме комплекса эздел.

---

<sup>659</sup> Ювенальев Ю.Ю. Этническая религия суваро-булгар // Государственность восточных булгар IX–XIII вв. / Материалы международной конференции. Сост. Д.Ф. Мадуров. Чебоксары, 2012. С. 292.

## 2.1. Архетип женского божества – Матери

Имеющиеся сегодня в научном обороте археологические, культурно-исторические и этнографические факты позволяют исследователям сделать некоторые обобщения о представлениях и верованиях людей первобытного времени. Известно, что в искусстве палеолита на протяжении нескольких тысячелетий абсолютно доминировали изображения женщин. На обширной территории, простирающейся от Западной Европы до Сибири, Азии и Африки были найдены тысячи женских фигурок, датируемые 20 000 лет до н.э. «Отличаясь друг от друга по размерам, стилю, частью и по материалу... эти многочисленные пластические фигурки имеют между собой все же немало общего: это всегда обнаженная женская фигура, с преувеличенными объемами груди и бедер, обычно с редуцированными ногами и руками».<sup>660</sup> Отметим и другую особенность этих изображений, состоящую в отсутствии лица либо в схематичном изображении лица: безо рта или в маске.

Для ученых бесспорным является факт особой семантики женских статуэток, интерпретируемых как возможные магические атрибуты охоты<sup>661</sup> либо как выражение первобытного почитания женщин-прародительниц<sup>662</sup> или как хранительниц домашнего очага.<sup>663</sup> Модель женского религиозно-мифологического образа эпохи палеолита многогранна и, помимо представленных составляющих, включает в себя идею плодородия, что убедительно доказывает З.А. Абрамова. В палеолитических изображениях семантически «переплетаются представления о женщине-матери, хозяйке дома и домашнего очага с представлениями о женщине – хозяйке окружающей природы, в первую очередь матери и хозяйке промысловых животных».<sup>664</sup> С большой долей вероятности можно говорить, что таким был первый божественный образ главной богини у многих первобытных племен, уникальный по своей выразительности, фантастичности и смысловой глубине. «Порой ее сопровождают могучие животные – леопарды и, чаще, быки. Символизируя единство всего живого, она сама иногда изображается как получеловек-полуживотное. Даже в своих темных, как говорят ученые, хтонических или

---

<sup>660</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 555.

<sup>661</sup> Замятин С.Н. Некоторые вопросы изучения хозяйства в эпоху палеолита // Проблемы истории первобытного общества. Труды Института этнографии АН СССР, новая серия. Т. 54. М., 1960.

<sup>662</sup> См.: Ефименко П.П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. Киев, 1953. С. 404.

<sup>663</sup> См.: Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990.

<sup>664</sup> Абрамова В.А. Древнейшие формы изобразительного творчества. (Археологический анализ палеолитического искусства) // Ранние формы искусства. М., 1972.



подземных воплощениях, богиня предстает частью естественного порядка. Жизнь рождается от нее, к ней возвращается в смерти, чтобы снова родиться».<sup>665</sup>

С.А. Токарев, исследуя женские изображения эпохи палеолита, приходит к выводу о необычайной устойчивости мифологического образа женщины, корни которого восходят к материнско-родовому строю.<sup>666</sup> В Чатал-Хююке,<sup>667</sup> к примеру, были найдены изображения богини беременной или рожаящей головы быков/баранов. «В Дагестане и Чечено-Ингушетии встречаются линзовидные начертания, которые явно представляют собой знак женского пола», – пишет А. Голан и, ссылаясь на М. Гимбутас, связывает «неолитические примеры этого сюжета... с культом богини, олицетворявшей плодородие. Изображение женского детородного органа в сочетании с дугой, являвшейся знаком облака и эмблемой богини неба, свидетельствует о том, что такого рода рисунки представляли собой не просто обозначения женского пола, а символы Великой богини».<sup>668</sup>

Священные места Кавказа с бронзовой антропоморфной пластикой представлены «отдельно стоящими святилищами, святилищами в крепостях, культовыми площадками на вершинах гор и ритуальными комплексами. В этих комплексах зафиксированы находки 341 фигурки. В отдельно стоящих святилищах найдено 32 фигурки, в святилищах на территории крепостей – 20, на культовых площадках, на вершинах гор и в их окрестностях – 287, в ритуальных комплексах – 2».<sup>669</sup>

Анализ фактов дал основание многим исследователям сделать вывод о наличии у племен раннеземледельческих культур представлений о главном женском божестве – прародительнице и властительнице всей живой природы, подательнице плодородия, хозяйке небесных вод.<sup>670</sup> Под именами – аккадской Иштар, шумерской Инанны, хетто-хурритской Ашерту, Астарты, греческой Афродиты-Урании, фригийской Кибелы, этрусской Уни, римской Юноны, распространенного от Кавказа до Центральной Азии демона Ал / Аллат и др. – обозначалось женское божество, которое было одним из главных у многочисленных древних народов Ближнего Востока и Средиземноморья.<sup>671</sup>

---

<sup>665</sup> Айслер Р. Чаша и клинок. М.: Древо Жизни, 1993 (пер. с англ.). [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.lib.ru/URIKOVA/AJSLER/klinok.txt> (Дата обращения 13.10.2013).

<sup>666</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 580.

<sup>667</sup> Город Чатал-Хююк был полностью посвящен женскому божеству. Он был открыт в 1960 году в Анатолии и являлся центром неолитической культуры между VI–V тыс. до н. э.

<sup>668</sup> Голан А. Миф и символ. С. 169.

<sup>669</sup> Брилева О. Древняя бронзовая антропоморфная пластика Кавказа (XV в. до н.э. – X в. н.э.) М., 2008. С. 6–14.

<sup>670</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 169; Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. СА. 1965. С. 33–35; Gimbutas M. The gods and goddesses of Old Europe. Los Angeles, 1974. P. 152; Сулейменов О. Язык письма. Взгляд в доисторию – о происхождении письменности и языка малого человечества. Алматы; Рим, 1998.

<sup>671</sup> См.: Голан А. Миф и символ. С. 164–187.

В числе ранних образов богини-матери следует назвать и неолитическую богиню **Ма-Зивия**, засвидетельствованную в крито-микенских табличках. Она была богиней плодородия во Фригии, которая так же, как богиня древности Кибела Диндимена<sup>672</sup> и другие, нашла свое олицетворение в образах звезды, змеи, священной коровы, атрибутами которой являлись дерево / шест и бело-красный цвет.<sup>673</sup> Мыслившаяся «богиней неба, всеобщей матерью и властительницей мира», она была «прообразом Афины и Артемиды греков, Анат семитов, богини плодородия Тушоли у ингушей».<sup>674</sup> Ма-Зивия<sup>675</sup> играла ведущую роль при исполнении весенних праздников обновления природы: она проникала в подземный мир на период зимы и возвращалась на землю весной, неся жизнь. Обладая дуальной природой, она являлась повелительницей судеб, одаривала рождением и плодовитостью, и в то же время смертью и воскрешением. А. Голан, анализируя собирательный образ богинь-матерей древних цивилизаций, выводит форманты ее имени – b (p, m), восходящие к доиндоевропейскому и досемитскому: «Возможно, ba, pa, ma представляют собой фонетические варианты древнейшего слова, обозначавшего рождение».<sup>676</sup>

Соглашаясь с исследователем о том, что выяснить значение форманта «должны специальные лингвистические изыскания»,<sup>677</sup> считаем важным обратить внимание на прямые аналогии (морфемные и смысловые) образа неолитической богини-матери Ма-Зивии с многочисленными фактами ингушской культурной традиции.

Сущностная амбивалентность образа этой богини ярко выражена в самом теониме Ма-Зивия – «Ма» играла ведущую роль при исполнении весенних праздников обновления природы, вторая составляющая – «Зивия», – несомненно, связана с шумеро-аккадским божеством, вершителем судеб Зу (вар. Анзуд, т.е. «тот, кто знает», «мудрец»), рожденным в начале времен небом и землей.<sup>678</sup>

Ингушская современность сохранила теоним Ма-Зи в культе солнца (инг. ма / малх / марх),<sup>679</sup> в божественных образах – Мяха Аза (дочь Солнца), в теонимах верховного

---

<sup>672</sup> Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия. История. Грозный, 1959. Т. I. Вып. I. С. 207.

<sup>673</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 170.

<sup>674</sup> Там же. С. 170.

<sup>675</sup> Существует множество мифологических примеров имен богини-матери, имеющих корневую основу на -ма: в Каппадокии поклонялись богине по имени Ма, которая отождествлялась с фригийской Кибелой, у древних египтян богиня-родительница носила имя Mut (мать), в Аккаде одно из имен Великой богини было Мата, у шумеров одним из имен первичной богини – матери мира было Мата или Ама... См.: Голан А. Указ. соч. С. 186–190.

<sup>676</sup> Голан А. Миф и символ. С. 186–187.

<sup>677</sup> Там же. С. 186–187.

<sup>678</sup> Крамер С. История начинается в Шумере. М.: Наука, 1991. С. 179–180

<sup>679</sup> Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. 1875. Вып. 5; Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода

божества кобанских племен – Малх (солнце)<sup>680</sup> и бога плодородия, земледелия и благополучия – золотого Мятцели (Мят / Мат – Столовая гора и Сиели / Села – бог грома и молнии).<sup>681</sup>

Учитывая, что одной из частей, «условно говоря, письменной истории» следует назвать топонимику, «т.к. существующие названия рек, гор, лесов, пустынь отражают этническую историю территории»,<sup>682</sup> стоит обратить внимание на многочисленные кавказские топонимы, имеющие корневую основу на «ма» в значении «солнце». Согласно выводам абхазского исследователя Г.Д. Гумбы, предки ингушей оставили на Северном Кавказе ряд «таких топонимических образований на “ма / малх” – река Малка (Малха), Малхар, Малгобек (Малк/о/бек), область Малхиста (Малх-иста)».<sup>683</sup> «К этому же ряду топонимов, происходящих от названия солнца, можно отнести и топонимы “Магас” и “Маго-Ерд” – храм в местности Магате (MagIate) в горах Ингушетии».<sup>684</sup> Этимологию топонима «Магас» – столицы Аланского государства, с ингушского языка можно представить в виде двух вариантов: «магас» – «круг / диск солнца» (инг. ма – солнце, га/го – круг, диск; «с» в конце слова – ингушский топоформант, возникший из слова «са» – земля; место);<sup>685</sup> «магас» – «видеть солнце» (инг. ма – солнце, го – видеть).<sup>686</sup> В обоих вариантах ключевым смыслообразующим понятием является «солнце» – «ма», несущее положительную, живительную, рождающую энергию. Данные прочтения сочетаются с реальностью, которая показывает максимальное количество солнечных дней в году именно в месторасположении города.

Что касается второго форманта – «зи», то он нашел отражение в образе ингушских женских божеств Аза; ингушских мифологических персонажей – зираков – мудрецов / жрецов; зунгат – муравья, из которого произошел первый человек; зехап – огромных синих птиц-громовиков; в таких ингушских терминах как «зе» [зие] – зло, убыток,

---

средневековья. Грозный, 1979. С. 64–65; Дахкильгов И.А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, 1978. С. 15, 16; Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 63; Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауцу» (Армянская география VII века). Ереван, 1988. С. 53–54; Дударов А.-М.М. Махли – античное государство древних ингушей // А.-М.М. Дударов, Н. Кодзоев. К древней и средневековой истории Ингушетии. Нальчик, 2011. С. 97.

<sup>680</sup> Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауцу» (Армянская география VII века): Дис. ... канд. ист. наук АН Армянской ССР. Ереван, 1988. С. 9–10.

<sup>681</sup> Мадаева З.А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX – начало XX в.) // Хозяйство и быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983. С. 33.

<sup>682</sup> Тилов Р.Р. Говорящая бронза. Этническая интерпретация племен кобанской культуры. Нальчик, 2005. С. 28.

<sup>683</sup> Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауцу» («Армянская география» VII века). Автореф. Дис. ... канд. ист. наук. Ереван, 1988. С. 8.

<sup>684</sup> История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 102.

<sup>685</sup> См.: Чокаев К.З. Нахские языки. Грозный, 1992. С. 29; Вагапов Я.С. Лингвистические данные о местоположении и происхождении названий аланских городов Ма'ас и Деяков // Вопросы исторической географии Чечено-Ингушетии в дореволюционном прошлом. Грозный, 1984. С. 17; История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 102.

<sup>686</sup> ПМА.: Информант Дударов Абдул-Мажит Муратович, 1962 г.р., РИ, с. Кантышево.

опасность, потеря, вред; «зул» – криво; «зем» – опыт, наблюдение; «зуд» – женщина, сука, «доазу» – граница; «оаз» – голос; «йоазу» – письмо и т.д. Представленные примеры отличают отрицательное смысловое наполнение, связанное с определенной опасностью.

Этот негатив, заложенный в словах, производных от морфемы «зе», и позитив в морфеме «ма» объясняется амбивалентностью образа богини, ее способностью как давать жизнь, так и забирать ее. Понятия «граница» и «письмо» также следует рассматривать в этом ключе. В первом случае неблагоприятность детерминируется оппозицией своя / чужая (земля). Образ земли в народном представлении рассматривался как чисто женский: это плодоносное поле, которое мужчина должен возделывать, т.е. исполнять свои супружеские обязанности. Символически это представление выражалось в образе рогатого змея<sup>687</sup> – бога отца подземного мира, вод и земли Элда. С таким объяснением согласуются изображения большинства фигурок великих матерей, где змей либо в их руках, либо обвивает их тело.

Во втором – письмо, как эквивалент знания/мудрости и голос, выходящий из рта, обладало магией и сакральностью. «На многих доисторических и древних рисунках изображение мифических существ не имеет рта, – пишет А. Голан, делая предположение, что «люди опасались изображать рот существа, которое, по существовавшим верованиям, пожирает людей».<sup>688</sup> Возможно, поэтому поставленная исследователем А. Голаном в один ряд с мифологическими образами богинь-матерей древних цивилизаций ингушская богиня Тушоли – единственный персонаж ингушской мифологии, имеющий вещественное изображение, был покрыт бронзовой маской безо рта.<sup>689</sup>

В этом же ключе амбивалентности следует рассматривать древнеингушское выражение – «ма зе», в котором «ма» – «отрицание / солнце», а «зе» означает «познать / наблюдать сущность объекта», в результате это выражение обладает двойным смыслом: 1) наблюдать / познать солнце (т.е. день) и 2) непознаваемое / ненаблюдаемое (т.е. ночь). Дополнительным аргументом является то обстоятельство, что древнейшими символами, являющимися атрибутами архетипа матери-богини Ма-Зе (утренняя / вечерняя звезда, змея, дерево / шест и бело-красный цвет), пропитана вся материальная и духовная культура ингушей.

Так, «олицетворенная богиня плодородия представляла собой шест, на конце которого вешали несколько колокольчиков и кусочек белой материи... в этом шесте ингуши видят свою святыню, олицетворение Мятцели, и самый шест носит имя Мятцели.

---

<sup>687</sup> В старину часто во дворе содержали / подкармливали рогатого змея – считалось, что это приносит балгодать. ПМА.: Информант Дударов Абдул-Мажит Муратович, 1962 г.р., г. Назрань, РИ (со слов матери).

<sup>688</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 165.

<sup>689</sup> См.: Археологические открытия. М. 1982. С. 111

Шест этот, во время засухи, носят по аулам, и народ твердо убежден, что непременно после этого будет дождь», – пишет Ч. Ахриев.<sup>690</sup>

Представляя собой, как правило, часть дерева (часто ель) с обрубленными боковыми ветками, к которым крепились крест и обручи, «с ободранной снизу корой, украшенной цветами», майское дерево олицетворяло собой мировую ось, обновление жизни, плодородие. Древо без листьев – столб – имело фаллическую символику, а диск на его верхушке – женскую. Соединяясь вместе, они олицетворяли плодородие. «В некоторых странах, – пишет Д.Д. Фрезер, – майское дерево представляло собой “жердь”».<sup>691</sup>

В ингушской обрядовой песне по вызыванию дождя говорится:

Мустагударг, мустагударг  
ХIай, Жарахьо, Жарахьо!  
ДогIа та тхона, Даьла!

Мустагударг, мустагударг,  
Эй, Жарахьо, Жарахьо!  
Дождь дай нам, Дяла!

Вариант второй:

Мистагударг, Мистагударг!  
ДогI делхийта, Даьла!  
Кхаш хьувкхийта, Села!  
Кура хьжкIаш ебийта,  
КIа-борц хьувкхийта!  
Мистагударга кхо фуь да!

Мистагударг, Мистагударг!  
Дождь пошли, Дяла!  
Поля сделай плодородными, Села!  
Гордую кукурузу сделай плодовой,  
Пшеницу-просо сделай плодородными!  
Мистагударг, дай три яйца!<sup>692</sup>

Используемые в обрядовой песне «Мустагударг» и «Жарахьо» «равны по функциональному значению, так они представлены богу Дяла, чтобы ублажить его и выпросить дождь... Мустагударг – сложносоставное слово, обозначающее облесный чурбан».<sup>693</sup> В подтверждение сказанного можно привести пример из осетинского фольклора, где упоминается дух гор «Гуыдырты ком» (ср. инг.: гудар – чурбан), «обитающий в Алагирском ущелье».<sup>694</sup> «Жарахьо» из ингушской обрядовой песни

<sup>690</sup> Ахриев Ч. Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1871. Вып. V. С. 54.

<sup>691</sup> Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1998. С. 135, 136.

<sup>692</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 75,76.

<sup>693</sup> Акиев Х.А. Малая Азия и Северный Кавказ. Рукопись монографии. Архив Акиевой Х.М.

<sup>694</sup> Чибириков Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984. С. 50.

образовано от слова «джар» – крест или майский столб (жердь), украшенный зелеными ветвями и прочей растительностью.<sup>695</sup>

Ответ, почему чурбан облезлый, автор находит в работе Д.Д. Фрезера, который, описывая обряд майского дерева, существовавший у многих племен, выделяет свойства деревьев и майских кустов «делать женщин плодовитыми»: «днем вокруг этих елей танцевала молодежь, а вечером старики». «Стоило бесплодной женщине обнять руками ствол такого дерева, и она зачинала...»<sup>696</sup> Просьба у майского дерева / жерди / креста получить три яйца<sup>697</sup> логически ложится в канву нашего анализа. «По информации сказительницы, участники обряда... ничего не брали в качестве подарков (жертвенной пищи), кроме яиц».<sup>698</sup> Известно, что яйцо, о символике которого мы писали ранее, у ингушей в весьма отдаленном прошлом являлось символом плодородия.

Сам обряд вызывания дождя имеет достаточно ранние корни. Как показывает мировая этнография, обряды вызывания дождя восходят к более древним, чем политеистические, временам и являются отражением древнейшего магизма. Археологически фиксируется, по крайней мере, в трипольское время.<sup>699</sup>

Один из древнейших символов, известных человечеству, являющийся атрибутом архетипа Матери, знак уробоса<sup>700</sup> (свастика), широко представлен не только на памятниках материальной культуры ингушей, но и в фольклоре. Так, в вышеупомянутом мифе об «ученейшем человеке» Магале, который обладал «разумной», говорящей «почеловечески» и владеющей «многими чудодейственными секретами» «белой змеей», с которой напрямую была связана «драгоценная и замечательная (мудрая. – П.А.) “звезда ветров”» и «весьма замечательная священная книга», из которой Магал черпал «свою мудрость и знания».<sup>701</sup> Сюжет повествует, что в результате несчастья из открытого женщиной сундука «звезда ветров» «быстро поднялась и улетела на небо», после чего «в горах начали дуть почти ежедневно сильные ветры».<sup>702</sup> Символично, что в этом сказании об утрате благодати, хранившейся в сундуке «ученейшего человека» Магала, главный персонаж просит именно белую змею посодействовать возвращению «звезды ветров». В другом варианте сказаний о Магале говорится о наличии волшебного сундука, где

---

<sup>695</sup> Акиев Х.А. Указ. Соч.

<sup>696</sup> Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1998. С. 132.

<sup>697</sup> Яйцо, как символ плодородия восходит к общечеловеческим архаичным представлениям жизни.

<sup>698</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 75.

<sup>699</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 186–189.

<sup>700</sup> Murphy D. Jesus Didn't Exist! The Bible Tells Me So. Lulu.com. 2006. P. 61.

<sup>701</sup> Магал // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 130.

<sup>702</sup> Магал (О Звезде ветров) // Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 142.

хранились три звезды и благодатная птичка, от прикосновения крыла которой земля становилась урожайной.<sup>703</sup>

«Мудрая, священная книга», «драгоценная “звезда ветров”», «белая змея» – весь этот трехэлементный ряд символически олицетворяет мудрость / знание в контексте благодати. Как высшее благо, мудрость / благодать «улетает на небо» в виде звезды (ветров), являвшейся олицетворением хтонической ипостаси архетипа Матери. Отметим, что характеристики Магала в сказании даны в превосходной степени – как на фоне своих соплеменников, так и «других ученых». Таким образом, Магал выступает в ингушских сказаниях как «ученейший» мудрец – зирак среди других мудрецов-зираров.

Функционально мифический персонаж зирак сопоставим со жрецом, провидцем, прорицателем. Объединяя понятийный ряд, имеющий отношение к первому компоненту концепта «мудрость», обнаруживается его прямая связь с божественной сущностью иного мира. Так, «звезда» (утренняя звезда – Венера), «ветер» («звезда ветров»), «змея» являются символическими образами ночного неба.

Применительно к ингушской традиционной культуре и философии, понятие «мудрость» является одной из базисных констант, аккумулированных в морально-нравственном комплексе «эздел». Истоки формирования концепта «мудрость», как, впрочем, и любого другого нравственного канона, связаны с глубокой архаикой, это длительный процесс складывания и трансформации, в ходе исторического развития исходных значений.

В ингушском типе мудрости в первую очередь следует отметить, что она понималась амбивалентно: 1) как мудрость, данная / переданная свыше, «божественная мудрость» – «зирарал»;<sup>704</sup> 2) как опытное знание в значении некоего человеческого искусства, умения (инг. кхетам), например ведения войны или управления, ведения беседы, и изучения (инг. Iамор – изучение, хар – знание;<sup>705</sup> ха – узнать, знать, уметь).<sup>706</sup>

Первая компонента концепта «мудрость» довольно широко представлена в устном народном творчестве ингушей. Мудрость / знание трансцендентно, оно не добывается зираком самостоятельно, а является принадлежностью божественной силы, связанной с ночным небом и звездами. Мудрость получается жрецами, своего рода держателями знания, как ниспосланная данность (инг. доссадаьр), т.е. в готовом виде, которой при необходимости можно руководствоваться. Возможность выбора семантически связана с амбивалентностью понятия «мудрость», могущее принести как добро, так и зло.

<sup>703</sup> Магал // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 130.

<sup>704</sup> Ингушко-русский словарь. Отв. ред. Тариева Л.У. Нальчик, 2009. С. 332.

<sup>705</sup> Ингушко-русский словарь. Сост. Куркиев А.С. Магас, 2005. С. 420.

<sup>706</sup> Ингушко-русский словарь. Отв. ред. Тариева Л.У. Нальчик, 2009. С. 698.

Интеллектуальная составляющая концепта «мудрость» проецировала ее нравственную ценность, выразившуюся во втором компоненте концепта «мудрость». «Мудрость» как искусство (делания чего-то) выступает квинтэссенцией коллективного опытного знания. Мудрость в данном контексте рассматривалась как знание, необходимое для различения добра и зла, должного и неправильного и т.д. Именно эти знания вылились в строгую регламентацию социальной жизни ингушского общества. Социально-правовые нормы, регламентировавшие жизнь ингушского общества с древнейших времен, представляли собой систему, скреплявшую ингушский этнос и служили источником выживания. Эти социально-правовые программы имели нерасчлененный характер, поэтому одновременно были образом мира, без которого невозможно было функционирование общества.

Тот, кто отличался обязательным соблюдением должного, правильного поведения, приобретал статус опытного, мудрого человека. Поэтому одним из основных требований культурно-нравственного комплекса «эздел» являлось уважение к старшим, обладающим родовым знанием (инг. тайпана хьал) и житейской мудростью (инг. ваха кхетам). Именно такие мужчины, уважаемые не только своим родом, но и всем обществом, после смерти приобретали статус «да» – предка.

Одним из таких зираков-предков является Магал. Знаменательным выглядит и то обстоятельство, что эпоним Магал также сопоставим с солнцем.<sup>707</sup> Этнограф Ч. Ахриев возводит имя этого ингушского родоначальника, легендарного Маго / Магала к «малх».<sup>708</sup> Ф.И. Горепекин, описывая хранившиеся внутри упоминавшегося храма Маго-Ерд в местности Магате, посвященного Магалу, предметы, называет «дя-джей, или Магажей, т.е. отцовская святая книга Маго» (точнее, книга *предка* – «дя-джей») и шест-знамя, что также коррелируется с символическими атрибутами богини Ма-Зи. «Особое знамя (нычь), – пишет Н.Ф. Горепекин, – представляло собой длинную, до сажени палку с подвешенными на ней медными колокольчиками и белым куском материи (флагом). Верхняя часть древка заканчивалась тремя одинаковыми сучками, выходящими из одного места, а само древко было украшено симметрично расположенными нарезками»,<sup>709</sup> которые «делались после каждого жертвоприношения».<sup>710</sup> Здесь же были обнаружены надписи на стенах и красных глиняных сосудах.<sup>711</sup>

---

<sup>707</sup> История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 102.

<sup>708</sup> Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. 5.

<sup>709</sup> Труды Ф.И. Горепекина. СПб., 2012. С. 176.

<sup>710</sup> Там же. С. 178.

<sup>711</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 141.



Многочисленные археологические находки, обнаруженные на территории Ингушетии, а также исследовательские изыскания, в результате которых были введены в научный оборот фрагменты пиктографического и идеографического письма, дают основание предполагать наличие в историческом прошлом ингушей если не письменности, то оригинальных способов фиксации информации.<sup>712</sup> Различные сочетания знаков и образов в изобразительных композициях являются простейшими топографическими картами-схемами окружающей местности, определенными периодами календарно-астрономических циклов, это «видимо, простейшие счетные знаки в форме черточек и зарубок, родовые и личные знаки собственности, знаки для гадания, календарные знаки, служившие для датировки сроков начала различных хозяйственных работ, языческих праздников и т.п.»<sup>713</sup> Архаичная космология ингушей, базируясь на семимерных (14 и 28 дней) отрезках лунного месяца – лунным календарем, которым «руководствовались священнослужители при определении времени проведения религиозных праздников»,<sup>714</sup> не только отражает и трактует «карту» звездного неба, но и демонстрирует взаимосвязанную ориентацию нахских племен – кавказиан – во времени и пространстве.

В сказании о зираке Магале знание эзотерично: оно хранится «в крепком сундуке, который не могли разбить никакие инструменты».<sup>715</sup> Смеем предположить, что именно благодаря своей основной характеристике, которая прослеживается во многих мифологических, фольклорных и эпических текстах, – эзотеричности – знание как таковое утрачивается. Символично и то, что знание / благодать «улетает» / исчезает из сундука благодаря женщине.

Таким образом, приведенный достаточно большой сопоставительный материал, иллюстрирующий морфемную и смысловую аналогичность амбивалентной всевидящей и всезнающей богини Ма Зи (а также сопоставимость таких атрибутов, как звезда / змея / ветер / шест / закрытое знание / магии), дает возможность не только обозначить имеющуюся связь между шумерскими мировоззренческими мотивами и древнеингушскими мифологическими представлениями, но и рассматривать этот образ как базисный архетип в развитии древнерелигиозных представлений предков ингушей.

---

<sup>712</sup> Чентиева М.Д. История чечено-ингушской письменности. Грозный, 1958. С. 9–16.

<sup>713</sup> Дударов А.-М.М. Письменность как компонент этнокультуры ингушей (становление и функционирование) // Дис. канд. ист.н. СПб. 2015. С. 32

<sup>714</sup> Зязиков М.М. На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX- начале XX в. С. 233

<sup>715</sup> Магал (О Звезде ветров) // Ахриев Ч. Избранное. Составитель А. Мальсальгов. Назрань. 2000. С. 142; Магал. // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т.1. С.130.

Природа богини-матери, выражавшаяся в триаде детство – юность – зрелость (или дева – мать – старуха),<sup>716</sup> любопытным образом отразилась и в разнотерминологическом обозначении в ингушском языке понятия «корова», образ которой символизировал богиню. Так, в зависимости от периода жизни животного используют такие термины: «теленок» – «се Iас» («женское» + «теленок»), «телка» – «шинар» («молодая корова»), «корова» – «етт» («взрослая корова»). При этом термин «се» (озвонченное «зе») является категорией, употребляемой по отношению ко всему женскому, в том числе и женщине вообще (инг. сесаг – женщина (се – «женское» + саг – человек), чеч.: зезаг – женщина / цветок). Заметим, что указанное «се/зе» сравнимо с ингушским понятием «са» – «душа» и имеет аналоги у других народов, принадлежащих к иберийско-кавказской семье языков (адыг. псэ; абхаз. аҕсы).

В андо-дидойской группе дагестанских языков термин «корова» также обладает корневым «зе» – зиву / зиму / живу / зини.<sup>717</sup> В абхазо-адыгских языках «жем» переводится как «корова». В этой же группе языков «а'мза» («мазэ») означает «луну», а в грузинском – «солнце».<sup>718</sup> Представленные примеры не противоречат, а взаимодополняют друг друга, если учесть, что коровьи рога, напоминавшие «серп Луны, образы небесных богинь-матерей в облике коровы были тесно связаны с лунной символикой».<sup>719</sup>

Божественная троичность богини-матери, соответствующая трем периодам жизни женщины, связывалась с тремя фазами Луны – молодой, полной и убывающей. Египтяне, например, воспринимали Луну как ночное Солнце, «поэтому богини-матери часто принимали облик Всевидящего Ока, а универсальное значение материнского слова Маа означало как имя богини, так и иероглифический знак глаза».<sup>720</sup> Именно поэтому ночные птицы – совы, олицетворявшие глаза богини-матери в ингушских фольклорных текстах, всегда проигрывают мужчине / богу / мудрецу.

Аналогичное сочетание глаз с мотивом Солнце – Луна, только с большим удвоенным акцентом, присутствует на «плиточном дольмене из Широкой Щели, барельеф перекладины на двух столбах (ворота) и окружность отверстия в стилизованной форме

---

<sup>716</sup> См.: Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. Пер. с англ. М.С. Неклюдовой. М. 2006.

<sup>717</sup> Микаилов Ш. К вопросу о лексикологии андо-дидойской группы дагестанских яфетических языков // Страна гор. Внутринститутский журнал № 1. Апрель – июнь. 1941 г. Репринтное издание. Махачкала, 2014. С. 53–54.

<sup>718</sup> Дасания Д. Родство абхазского языка с языками народов мира [Электронный ресурс] Режим доступа: // <http://lingvoforum.net/index.php/topic,23125.msg484551.html?PHPSESSID=c4d47d2009fc274f8e89dbd6c54d1a18#msg484551> (Дата обращения: 25.09.2015).

<sup>719</sup> Стерликова М.С. Образы богини-матери в культуре Древнего Египта // Аналитика культурологии. 2011. № 20 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/obrazy-bogini-materi-v-kulture-drevnego-egipta> (Дата обращения: 07.02.2015).

<sup>720</sup> Уокер Б. Женская энциклопедия. Символы, сакралии, таинства. М.: Астрель, 2005. С. 359.

изображают туловище “палеолитической” венеры... Две пары полусферических выпуклостей над перекладиной рук – это глаза “глазастой” богини – две пары солнце – луна – по одной для каждого из циклов рождения и возрождения». <sup>721</sup> Подобные изображения обнаруживаются на глиняных сосудах и очажных подставках Северного Кавказа и Закавказья, относящиеся к археологической культуре раннебронзового века (IV – III тыс. до н. э. – майкопской и куро-аракской), <sup>722</sup> демонстрирующей «генетические связи населения Чатал Хююка с племенами Куро-Аракса». <sup>723</sup> Отметим, что богиня-мать в Чатал-Хююке изображалась в трех ипостасях: молодой девушки, матери, рожаящей ребенка (или быка), и старухи, иногда в сопровождении хищной птицы. <sup>724</sup>

В этом же ключе производных от неолитического теонима Ма-Зи следует рассматривать единственную деву из триады древних старших божеств восточно-грузинских горцев – богиню Мзе, стоящую на втором месте после «всемогущего Гмерти» (и только на третьем Квириа). <sup>725</sup> И не только в связи с идентичным звучанием, но и в связи с олицетворением одной из ипостасей богини – девушки.

Таким образом, теоним неолитической богини Ма-Зи, имеющей малоазийские корни, широко представлен как на территории Центрального Кавказа, так и в мифологии, языке и топонимике ингушей. Амбивалентный (темная сторона – морфема «зи»: смерть / земля / вода / Луна / звезда / змея / знание / рот / око / старуха – и светлая сторона – на «ма»: дева / мать / дом / очаг / глаза / жизнь / судьба / Солнце / рождение быка) и андрогинный архетипический образ всеобщей богини-матери в представлениях предков ингушей объединял в себе все ключевые жизненные позиции того времени.

Уточняя, что культ матери-богини «сопровождался поклонением фаллу и обрядами, носившими вакханальный, оргиастический характер», А. Голан вслед за Джейн Хариссон, <sup>726</sup> задается вопросом парадоксальности представлений о ней как о деве. «Например, девами считались – пишет он, – Афина и Артемида греков, Анат семитов, прообразом которых была неолитическая богиня микенская Ма-Зивия, которая мыслилась

---

<sup>721</sup> Косолапов В.В. Дольмены и богиня Калин // Кубанские исторические чтения. Краснодар, 2013. С. 152.

<sup>722</sup> См. Приложение № 1.

<sup>723</sup> Худавердян А.Ю. Контакты племен евразийских степей с населением Армянского нагорья Передней Азии в эпоху бронзы // Лавровский сборник: Материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2010–2011 гг.: Этнология, история, археология, культурология. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 10–15.

<sup>724</sup> См.: Уокер Б. Женская энциклопедия. Символы, сакралии, таинства. М.: Астрель, 2005. С. 360.

<sup>725</sup> См.: Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные ворования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957 // [http://dzeglebi.ge/rus/statiebi/istoria/panteon\\_astralnix.html#3](http://dzeglebi.ge/rus/statiebi/istoria/panteon_astralnix.html#3) (Дата обращения 13.08.2015).

<sup>726</sup> Harrison J. E.. Prolegomena to the Study of Greek Religion, Princeton University Press Mythos series. 1903

матерью мира, богиня плодородия у ингушей Тушоли, которую величали “великой матерью” и к которой обращались с молением о даровании детей». <sup>727</sup>

Ответ на этот вопрос, как нам видится, лежит в области психологии древнего человека, основанной на чистом рационализме. «У первобытных людей, которые еще не понимали связи между сексом и рождением детей, женское начало... оплодотворилось надличностным мужским принципом, который являлся как дух или божество, как предок или ветер, но никогда как конкретный личностный мужчина. В этом смысле, женщина была “автономной”, т.е. девственницей, не зависящей ни от какого земного мужчины. Она являлась мистическим творцом жизни, отцом и матерью в одном лице...» <sup>728</sup> Таким образом, сам принцип андрогинности или самодостаточности богини, указанный Э. Нойманом, – это способность рождения жизни с помощью безличностного духа или божества, «как предок или ветер». Это архаичное представление сохранилось в ингушском языке в виде выражения: «Ера-м мух мел хьокхача хана берах ма кхуй!» («Она при каждом дуновении ветра схватывает (беременеет)»).

В дальнейшем в результате усложнения социальной структуры общества, перехода от материнско-родовой организации первобытного социума к патриархальной и становления военной аристократии происходит расщепление образа богини-матери на паритетные женские божества, согласно функциональным особенностям. Так, многоликий образ богини-матери Ма-Зи расчленяется на несколько отдельных образов: У-нана – Мать болезней, Мехка-нана – Мать страны, Аза или Мьялха-нана – Мать Солнца, Бетта-нана (Кинч) – Мать Луны, а также Фурки (воздух / ветер), Дардза-нана (гром, молния, вьюга), Хи-нана – Мать воды, Миха-нана – Мать Ветров.

Несмотря на то, что позитивная морфема «ма» переходит в теоним древнеингушского бога Солнца, основываясь на формантах имени собирательного образа богинь-матерей *ba/pa/ma*, <sup>729</sup> считаем важным обозначить аналогию «ма» и «нана» – второй части теонимов ингушских богинь-матерей.

В отношении ингушских богинь-матерей имеются некоторые моменты, нуждающиеся в уточнении. Так, если Мать болезней, Мать страны, Мать Солнца и Мать Луны в ингушской мифологии и фольклоре достаточно однозначно представлены, то функциональная значимость остальных перекликается.

Химиха-нана (досл.: Химиха-нана – Мать воды и ветра) в мифах и ингушском нартском эпосе представлена и в функционально разделенном варианте: собственно **Хи-**

<sup>727</sup> Голан А. Миф и символ. С. 170.

<sup>728</sup> Нойманн Э. Леонардо да Винчи и архетип матери // Юнг К., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. М.: Ваклер, 1998. С. 101.

<sup>729</sup> Голан А. Миф и символ. С. 186–187.

**нана** (Мать воды) и **Миха-нана** (Мать ветра).<sup>730</sup> Имеется свидетельство о зооантропоморфности Хи-наны («верхняя половина туловища у нее – как у человека, а нижняя – как у рыбы»).<sup>731</sup> Сакральность воды предопределяла сакральность реальных существ, тесно с ней соприкасающихся, – лягушек, змей, рыб. Мать вод – Хи-нана – «появлялась из вод ручья»,<sup>732</sup> «иногда представлялась в облике лягушки».<sup>733</sup>

Согласно представлениям предков ингушей, Миха-нана обитает в пещере / сундуке и связана со «звездой ветров».<sup>734</sup> Отметим, что образ «Звезды ветров», или вечерней звезды (инг. Миха-седкъя), всегда сопровождается еще двумя образами – змеей (инг. Лихь) и благодатной птичкой (инг. Фаъра-хъазилг).<sup>735</sup> «Когда-то Миха-нана была заключена в пещеру, из которой не было выхода, даже малейшего отверстия. Говорят, что, когда у Маго (Магала) из сундука вышла “звезда ветров”, она раскрыла пещеру и выпустила Миха-нану. Поэтому благодати стало меньше. Если бы кто попытался изловить “звезду ветров”, тому Миха-нана сама пришла бы в руки...»<sup>736</sup>

В данном случае речь идет о существовании материнских божеств, условно говоря, второго уровня – собственно матери воздуха / ветра / бури – Фурки и Матери вьюги (метели), грома, грозы и дождя – Дардза. Богинь-матерей Миха-нану (ветер) и Хи-нану (вода) необходимо рассматривать как последующее отщепление от образа Дардза-наны. Что касается правомочности выделения образов Фурки и Дардза на первый план из целого ряда богинь-матерей, то следует остановиться на расшифровке их этимологической и смысловой наполненности.

В первую очередь отметим, что в мифе «Семь сыновей вьюги» антропоморфное божество Химиха-нана, имя которой, как считают многие ученые, было просто переведено В.Я. Светлову дословно,<sup>737</sup> функционально связано со стихиями воздуха, ветра и бури: «каждый смельчак... будет сброшен твоим дуновением в пропасть», «он [бог

---

<sup>730</sup> И.А. Дахкильгов пишет, что «Химиха-нана – в буквальном переводе с ингушского “Мать воды и ветра”. Такое название в народе встречается редко: обычно называют раздельно – “Мать вод” и “Мать ветра”... Вместо Химиха-наны в тексте должна была быть Дардза-нана – Мать вьюг. Об этом невольно свидетельствует и сам В. Светлов, ведь он озаглавил этот текст “Сыновья вьюги”, а в самом тексте пишет, что Казбек охраняет Богиня вьюг». См.: Антология ингушского фольклора. Т. 1. Сост., перев. и коммент. И.А. Дахкильгова. Нальчик, 2003. С.107–108.

<sup>731</sup> Матери-богини // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 70.

<sup>732</sup> Как родился Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 27.

<sup>733</sup> Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 321.

<sup>734</sup> Магал // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 130; Магал (О Звезде ветров) // Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 142; Матери-богини. Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 71.

<sup>735</sup> Мальсагов А.У. Фара-хазилг // Мифологический словарь. 1990. С. 554.

<sup>736</sup> Матери-богини // Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 8.

<sup>737</sup> См.: Мифы и легенды вайнахов / Сост. Дахкильгов. Грозный, 1991. С. 304.

Ткъа] велел вызвать великую бурю, все семь ее сыновей были подняты на воздух, и по мере того как они удалялись от земли, они... становились... звездочками».<sup>738</sup>

Смысловое наполнение образа **Фурки** точнее раскрывается при расшифровке этимологии самого термина: «фур / фар» – благодать и «ки/ка» – баран / производитель / символ всякого блага / колос / рука. Например, в мифе о божественном баране, обитающем в Синем озере близ Амага-ерды, говорится, что в местах «куда он ударял ногами... раньше находили золото». Из-за людской жадности золотой баран теперь пасется на дне Синего озера.<sup>739</sup>

Применительно к первой части ингушский язык изобилует примерами, дополняющими и поясняющими смысл благодати: «фур» – войско,<sup>740</sup> «фу» – потомство / семя; «фуь» – яйцо; «фуо» – воздух. При этом отметим, что, несмотря на имеющийся в ингушском языке термин «мух» («ветер»), в таких устойчивых выражениях, как «фу детт», «фу ала» («подуй») используется «фу», в смысле «сделай воздух». Таким образом, архаичное понимание ингушей «фар / фур» следует рассматривать в таком синонимичном порядке: фар / фу / фур / фуо / фуь – благодать / яйцо / семя / войско / воздух. К этому синонимичному ряду понятий следует добавить и древнеингушский образ «фаьра хьазильг» – «благодатной птички», дарующей урожайность земле. Объединение в образе Фурки в одном синонимичном ряду таких понятий, как «семя / яйцо – благодать» и «воздух / ветер / войско» – прямо указывает на их взаимосвязь.

В силу вышеизложенного образ Фурки действительно не только обладает фундаментальными смысловыми характеристиками, но и функциями, являющимися базисными в космогоническом акте отделения неба от земли – воздух/ветер. Вспомним высказывание Э. Ноймана, который объясняет сам принцип самодостаточности неолитической богини – это способность рождения жизни с помощью безличностного духа или божества, «как предок или ветер».<sup>741</sup> При этом необходимо отметить момент, часто прослеживаемый в фольклорных и мифологических текстах, – это исчезновение благодати из-за появления (освобождения либо из пещеры, либо из сундука) западного ветра (персонифицированного и неперсонифицированного),<sup>742</sup> обладающего сакральными

---

<sup>738</sup> См.: Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 105.

<sup>739</sup> Золотой баран // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 64.

<sup>740</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 63.

<sup>741</sup> Нойманн Э. Леонардо да Винчи и архетип матери // Юнг К., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. М.: Ваклер, 1998. С. 101.

<sup>742</sup> См.: Матери-богини // Ингушский нартический эпос. Нальчик, 2012. С. 8; Магал // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 130; Магал (О Звезде ветров) // Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсальгов. Назрань, 2000. С. 142; Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 105.

атрибутами – вечерняя звезда, змея и птица. Указанные стихии, как и атрибуты божества Фурки, говорят о ее амбивалентности (запад, как и ветер, вечерняя звезда, змея, пещера, – символы потустороннего света; птица, как благодать вообще, – символы этого мира).

В ингушской легенде «Семь сыновей вьюги» присутствуют такие эпитеты Химихананы как «богиня вьюг», «царица Химехнинен», а также еще одно имя **Дардза-нана** (инг. Дардза-Куангидж – Вьюгины сыновья).<sup>743</sup> Теоним Дардза-нана присутствует и в других ингушских мифах.<sup>744</sup>

Моделирование ветра и бури посредством образа божества, характерное, например, для шумерской, аккадской, хеттской, ханаанейской и др. мифологий, присуще и ингушской. Б.К. Далгат отмечает, что «высочайшая вершина Кавказа является местопребыванием богини вьюг Дардза-нянильк», при этом, согласуясь с функциональными характеристиками последней, связывает ее имя с образом богини-матери, упоминаемой в сказании «Елта».<sup>745</sup> Записанное Ч. Ахриевым в 1872 году, сказание повествует о помощи, оказанной «Матерью грома и грозы», «Матерью ветров» и богом Елта бедному сыну вдовы, в выращивании хорошего урожая. Отметим, что различие в данном сказании богинь-матерей, к сожалению, учеными не замечалось, в результате происходило смешение персонификаций богинь Фурки и Дардзы. В повествовании четко указывается, что в первом случае верховный бог дает указание «Матери грома и грозы, чтобы она послала своих детей для истребления пашни» – в результате «пошел сильный дождь с грозой и градом и истребил все хлеба на полях, кроме убранного хлеба мальчика», а во втором – «Бог сильно рассердился за невыполнение своей воли и приказал позвать Мать ветров», чтобы она подняла «бурю и ураган» – в результате «поднялась страшная буря и начала разносить по воздуху клочками весь хлеб...»<sup>746</sup> Упоминание в одном контексте таких стихий, как гром, гроза, град, в сочетании с такой деталью, как дети, однозначно говорит о богине Дардзе. Таким образом, в данном сказании речь идет о двух богинях.

В тексте повествуется о времени, когда «люди жили гораздо ближе к Богу, чем теперь; в случае нужды каждый человек мог лично явиться к Богу и просить все, что ему было нужно», что не позволяет относить данное сказание к позднему периоду. А.Х. Танкиев называет «богиню вьюг Дардза-нанильг», а также выделяет «богиню воды и

---

<sup>743</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 105.

<sup>744</sup> Дардза-нанильг – мать вьюг; Причитания Дардза-наны; О горе Казбек // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 109–112.

<sup>745</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М, 2004. С. 138–140.

<sup>746</sup> Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 139.

ветра Фурки», уточняя, что образ последней «на протяжении длительной истории... переосмысливался и приспособлялся к изменяющимся условиям жизни».<sup>747</sup>

То, что Дардза-нана является «не простым горным духом (наподобие духов пещер и т.п.), а настоящей богиней, – пишет Б.К. Далгат, – доказывается тем, что для ее умилостивления в Девдоракском ущелье на реке Кабахи (инг. ущелье Шате; река Куобахи, между ингушскими селами Верхний Ларс и Гвилети) был устроен ингушами особый жертвенник – Даба. В жертву приносили туры и козы рога. Летом в честь богини устраивалось празднество. Все жители аула Гвелеты собирались к Даба и проводили время в плясках и песнях, принося в жертву скот».<sup>748</sup> Ранее об этом храме сообщал Е. Шиллинг: «В Девдоракском ущелье в честь Дардза-нанилг ингушами, жителями с. Гвилети, был устроен жертвенник, где летом устраивался праздник с жертвоприношением, песнями и плясками»,<sup>749</sup> а также В.Я. Светлов: «Эти обыкновенные люди признали власть Химехнинен и поставили ей в Девдоракском ущелье жертвенник».<sup>750</sup>

Святилище Дардзы – Даба (вариант Таба) согласуется с названием храма ее божественного супруга – бога Тхаба-Ерда (варианты: Тга / Тха / Ткъа), в которых формант «ба» считывается как «дом / место».<sup>751</sup> К этому ряду примыкает и гидроним Тба – озеро, находящееся рядом с ингушским селом Гвилети у Девдоракского ледника.<sup>752</sup> Б.А. Алборов переводит «Тоба, Таби, Табу, Тба, Тбау» как «святой, слава, священный».<sup>753</sup> Таким образом, жертвенник Даба и озеро Тба следует рассматривать в контексте понятия «священный». Если учесть, что ингушский теоним Дардза является эквивалентом нахского этнонима дзурдзуки,<sup>754</sup> то становится понятным принадлежность представителей рода Даредзановых, указанных в нартском эпосе.

Образ ингушской богини Дардза-наны прочно связан с горой Казбек (инг. Башлоам, т.е. «тающая гора»; в русских источниках XVI–XVIII вв. упоминается как Шат-гора – в переводе с инг. «снежная гора»)<sup>755</sup> Так, имеются многочисленные свидетельства ученых-

---

<sup>747</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 27, 43–44.

<sup>748</sup> Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 49–50; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 158–159.

<sup>749</sup> Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М.;Л., 1931. С. 21–49.

<sup>750</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: Эль-фа, 2003. Т. 1. С. 106.

<sup>751</sup> Tsaroiéva Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes (peoples du Caucase du Nord). 2005. P. 138–139.

<sup>752</sup> См.: Титов А. Казбек. М., 1938.

<sup>753</sup> Алроров Б.А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. Орджоникидзе, 1979. С. 85.

<sup>754</sup> См. Гумба Г.Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории. С. 116.

<sup>755</sup> Так, российские послы князь С. Звенигородский и Т. Антонов, следуя в Грузию в 1589 г. и пройдя от Ларсова кабака с версту, стояли «на реке Терке под Шат-горою». См.: Вейденбаум Е. Материалы для историко-географического словаря Кавказа // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. 20. С. 37.



путешественников о пребывании Дардзы на вершине горы, которые информативно можно свести к следующим моментам: четко очерченный круг, за пределы которого богиня запрещает кому-либо переходить и обладание «петушиным криком».

С. Висковатов сообщает: «...богиня начертала на снежном конусе Казбека волшебный круг, ни один смертный не осмеливается приблизиться к вершине этой священной горы, никто не может перешагнуть за этот круг», иначе такого «смельчака она сбросит в пропасть и набросит на него ледяные горы... все горные завалы на Казбеке ингуши приписывают Матери вьюг».<sup>756</sup>

Мистический круг и петушинный крик Дардза отмечается и в ингушских нартских преданиях. Так, «говорят, что она начертала на снежном конусе Казбека волшебный круг, через который ни один смертный не осмелится перешагнуть... ее никто не видел, но многие слышали ее петушинный крик, которым она пугает людей, дерзнувших приблизиться к волшебному кругу».<sup>757</sup>

Сохранилось также и любопытное уточнение, достаточно четко характеризующее этот мистический круг: «На горе, рассказывают, лежат большие мотки белой шерсти, которую начесывает Дардза-нана. На Башламе (Казбеке. – П.А.)... есть место, где она расстелила стираное белье»<sup>758</sup> или «когда ушли сыновья, Дардза-нана в знак своего горя бросила на вершину Казбека свои шаровары. Посмотри на Казбек, и ты увидишь лишь одно место на нем, где и сейчас нет снега. Это место называется “Место, где лежали шаровары Дардза-наны”».<sup>759</sup>

Аналогичный пример мистического круга обнаруживается в сюжете о появлении нарта – адыгейского Саусырыкъу, абхазского Сасрыкуа, балкарского Сосрукъ, карачаевского Сосрыкъо, абазинского Сосрыкъва, а также осетинского Созрыко: «Однажды Сатана стирала свои штаны и распялила на камне на солнце. Вот пришел Уастырджи и сказал: “Твои штаны куда мне уйдут?” (т.е. куда от меня скроются?) Пошел Уастырджи к штанам (лежавшим) поверх камня и... на них; от этого в утробу камня вошла душа».<sup>760</sup>

Такое действие Дардзы и Сатаны (в ингушском варианте – Села Саты), как стирка белья, символизирует ритуальное омовение, когда обновление ткани в реке означало очищение души, придание ей первоначальной формы. Объединяющим здесь видится не только объект – шаровары – как некий источник женского начала, некий призыв, но и

---

<sup>756</sup> Висковатов С. С Казбека. Русский вестник. Т. 60. СПб., 1865. С. 411.

<sup>757</sup> Дардза-нянильг – Мать вьюг // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 109.

<sup>758</sup> Причитания Дардзы-наны. Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 110.

<sup>759</sup> О горе Казбек // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 111.

<sup>760</sup> Миллер В. Осетинские этюды. С. 33.

сама ткань, являющаяся «продуктом труда матерей Жизни-Смерти-Жизни». «Эти матери Жизни-Смерти-Жизни учат женщин чувствовать, что должно умереть и что должно жить, что нужно извлечь из распоротой ткани и что в нее воткать».<sup>761</sup> Метафору расстеленного «стираного белья» Дардзы следует рассматривать как знак обновления и готовности в сексуальном аспекте через избавление узоров старой Жизни-Смерти-Жизни и перехода от одного цикла к другому. Отметим, что круг Дардзы не только обозначен таким женским предметом, но и начесываемыми белыми мотками, т.е. отмеряемыми нитями судьбы, что также привязывает эту богиню к числу древнейших мифологических образов.

Знаменателен и следующий атрибут богини Дардзы – петушиный крик. Петух являлся зооморфной трансформацией небесного огня. Вестник восхода Солнца, петух соотносился с жизнью и смертью, тем самым «символизировал плодородие, прежде всего в его производительном аспекте».<sup>762</sup> Недаром именно этот образ сохранился в иконографии фригийского бога Аттиса, олицетворявшего умирающее и воскресающее Солнце.<sup>763</sup> «При этом ритуалы фригийского культа предстают как отправляемые в давние времена самой Великой Матерью, и это, по-видимому, является наивернейшим аргументом в пользу их значимости и действенности».<sup>764</sup> Петушиный крик Дардзы следует рассматривать как сохранившийся фрагмент архаичного образа этой богини – андрогинность, которым обладал архетип Матери.

Согласуются с нашим выводом о Дардзы как о древнейшем божестве, отпочковавшемся от образа матери-богини, сведения 1894 года. В. Козьмин в своей статье о гвиецах-ингушах сообщает: «Ингушское поверье о Матери вьюг гласит, что когда-то она была великим и добрым духом женского пола и была помощницей бога; но, воплотившись в сатану, она навлекла на себя божий гнев и была обречена на вечное проживание у вершины Казбека. Она, однако, не была лишена всей власти, в ее собственности остались окрестности Бешлом-Корта (вершины Башлома. – П.А.) со всеми живущими там птицами и зверями. Когда она сердится, то насыляет на людей и животных страшные тучи и ветры, способные опрокинуть все горы, кроме Казбека, глаза ее тогда

---

<sup>761</sup> Пинкола Э.-К. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://modernlib.ru/books/estes\\_klarissa\\_pinkola/beguschaya\\_s\\_volkami\\_zhenskiy\\_arhetip\\_v\\_mifah\\_i\\_skazaniyah/read/](http://modernlib.ru/books/estes_klarissa_pinkola/beguschaya_s_volkami_zhenskiy_arhetip_v_mifah_i_skazaniyah/read/) (Дата обращения 23.02.2016).

<sup>762</sup> Богатова О.В. Культ Великой Матери богов Кибелы в греко-римской древности (К проблеме религиозного синкретизма в Античности) // Диссертация кандидата исторических наук. СПб., 1998. С. 72–76.

<sup>763</sup> Терракотовые статуэтки Аттиса, сидящего на петухе из Пантикапея (I–II вв. н.э.). // Кобылина М.М. Изображение восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. М., 1978. С. 84–87. Рис. 29–32.

<sup>764</sup> Богатова О.В. Культ Великой Матери богов Кибелы в греко-римской древности (К проблеме религиозного синкретизма в Античности) // Диссертация кандидата исторических наук. СПб., 1998. С. 72–76.

мечут огненные стрелы, а голос гремит так, что от сотрясения и страха дрожат горы, сбрасывая с себя камни, снег и лед. Когда она сердита, то плачет, заполняя слезами ущелье».<sup>765</sup>

В данном сообщении имеются дополнительные характеристики богини, такие как благость, всесилие и божественное соправление. Здесь в образе богини-матери Дардза объединены стихии вьюги / метели (страшные тучи и ветры, способные опрокинуть все горы), грома, молнии (глаза ее тогда мечут огненные стрелы, а голос гремит) и дождя (заполняя слезами). Согласуются с нашим выводом и устойчивые выражения, сохранившиеся в ингушском языке: «Дардза плачет» (инг. Дардз делх – досл.: морось плачет, мелкий дождь, дождь со снегом) и «Дардза метет» (инг. Дардз хьекх – метель метет). Отметим, что небесный дождь часто в мифологиях соотносится с мужским семенем,<sup>766</sup> что подтверждает андрогинность Дардзы.

Об этом же элементе благодати говорит мифологическое указание, что, прежде чем уйти на небо, сыновья Химиha-наны / Дардза-наны оставили ей «негасимый огонь – вечно горящие три полена в очаге и неубывающую пищу – возобновляющиеся хлеб и вареную баранью ляжку».<sup>767</sup>

Кроме того, указание, что «когда-то она была великим и добрым духом женского пола и помощницей бога», согласуется с информацией о «невыполнении воли» Бога-правителя в вышеупоминаемом сказании «Елта», а также со сведениями из сказания «Семь сыновей вьюги». Таким образом, первоначальные позиции Дардзы, олицетворявшей стихии вьюги (метели), грома, грозы и дождя, были приравнены к мужскому паредру, демиургу земного порядка, солнечному богу – Тха (инг. Ткъа),

Со священной горой Казбек связан еще один теоним – **Мехка-нана** (Мать страны). «Если Дардза обитала на вершине, то “понизу горы” территория Матери земли/страны».<sup>768</sup>

Та область была не людская:

Там духи царили над снегом,

Царице служба Махкинане,

Имевшей дворец свой в Бешломе.<sup>769</sup>

Богиня Мехка-нана в мифологии и нартском эпосе ингушей всегда антропоморфна: «Откуда ни возмись перед ним предстала весьма дородная женщина»,<sup>770</sup> или:

<sup>765</sup> Гулетовцы // Кавказ. 1894. № 151.

<sup>766</sup> См.: Наговицын А.Е. Мифология и религия этрусков. М., 2000.

<sup>767</sup> Мальсагов А.У. Фурки // Мифологический словарь. 1990. С. 561–562; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 158.

<sup>768</sup> Антология ингушского фольклора. Т. 1. Сост., перев. и коммент. И.А. Дахкильгова. Нальчик, 2003. С. 107–108.

<sup>769</sup> Махкинан (Фея гор). Ингушевская песня-легенда. Записано В. Козьминым // Кавказ. 1895. № 98

Он видел красавицу в волнах тумана

В белых прозрачных одеждах –

Саму Махкинану – царицу...<sup>771</sup>

Отметим, что термин «мохк» имеет в ингушском языке однозначный перевод как «страна».<sup>772</sup> Считаем необоснованным объединение понятий «земля» (инг. лавтта – земля, суша, территория) и «страна» в контексте персонификаций богини Мехка-наны. Данный образ, несомненно, является относительно поздней вариацией, как и само представление о политическом объединении социума. Мехка-нана являлась богиней, олицетворяющей землю в контексте государственно-политического объединения территорий проживания протонахских племен.<sup>773</sup>

Б.К. Далгат приводит сведения информаторов, в которых Хи-нана и Мехка-нана также объединены в одно целое. Так, несмотря на то, что исследователь переводит этот образ как Мать воды, упоминаемая «в журчащих горных ручейках... Химехки-нана» объединяет два понятия «воды» и «страны». «Про нее ингуши рассказывают (по словам Ганыжа), что раз как-то она погналась за нарторштхойцами, когда последние возвращались с охоты; но один из них в борьбе с ней успел ее изнаsilовать, и она, как нечистая, не могла более преследовать их и возвратилась к себе в воду. Далее, называя богиню Хи-наной, автор уточняет, что она «сочувствует людям и предупреждает их о бедствиях, их ожидающих. Являясь в общество, которое должно постигнуть несчастье, она горько плачет и тоскливо поет песни, похожие на причитания над умершими. Чеченцы рассказывают, что за четыре месяца до взятия русскими аула Цюрик-Юрт в 1851 г. Хи-нана явилась в этот аул и предсказала его падение».<sup>774</sup> Приведенная Б.К. Далгатом информация согласуется с нашим выводом о позднем оформлении этого образа, являющегося еще одним из символических производных от неолитической богини-матери Ма-Зи.

Имеются моменты, на которые стоит обратить внимание, так как они иллюстрируют определенную мифологическую связь Мехка-наны не только с такой стихией, как вода, но и с животным миром, в частности турами. Так, в легенде «Махкинан» упоминается, что в качестве благодарности ей преподносились жертвы в виде охотничьей добычи, которые сжигались.

И тебе, Махкинан, пребольшая хвала

---

<sup>770</sup> Нарты Цок и его сын Нясар, Мехки-нана и Хи-нана // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 241.

<sup>771</sup> Махкинан // Антология ингушского фольклора. Т. 5. Нальчик, 2007. С. 432.

<sup>772</sup> Ингушко-русский словарь. Сост. А.С. Куркиев. Магас, 2005. С. 308.

<sup>773</sup> См. подробнее: Гумба Г.Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тысячелетие до н.э.). Сухум. 2016.

<sup>774</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 86–87.

За твою дорогую поддержку.  
Из каждой охоты десятую долю  
Будем сжигать в твою честь постоянно...<sup>775</sup>

В другом фрагменте сообщается о помощи, оказанной герою Мехка-наной, подсказавшей во сне, какой выбрать подарок:

Наконец, вспомнил он сон, да и речь Махкинан.  
«Ты проси у него Кабахи<sup>776</sup>, Амилгишк<sup>777</sup>,  
Тут без счета туров», – говорила она.<sup>778</sup>

Охота, дичь, земли, где много туров, – указанные объекты связаны с диким животным миром. Согласно функциональным свойствам, прерогатива управления этой сферой принадлежит «царю лесов и зверей», покровителю охотников Елта. Этому божеству также приносили жертвы – как правило, оленьи или туры рога.

Отмеченный факт сожжения жертвоприношения связан с тем, что «предание огню, по-видимому, одновременно служило жертвоприношением и богу-отцу, и богине-матери (неразделимость, единство Высшей силы – вероятно, религиозное наидревнейшее представление): “к небу вознесся тук (жир) в столбе дыма”». <sup>779</sup> Действительно, именно такое наидревнейшее представление зафиксировано в ингушских мифах, когда сыновья Тха, обращаясь к нарту Курко, говорят, что нарты «не принесли ему [Тха] сегодня обычной жертвы, и он не мог обонять дыма этой жертвы». <sup>780</sup>

Еще один образ, исключительный по своей сути, не привлекавший особого внимания исследователей, – это ингушская богиня **Ун-нана** (инг. у – мор, болезнь, зараза + н – суффикс родительного падежа + нана – мать). Являясь божеством, несущим страшные эпидемии, заразу и смерть, Ун-нана представлялась в виде высокой взрослой женщины «невзрачного вида», <sup>781</sup> «с переметной сумкой на плечах», в которой хранилась зола. <sup>782</sup> В одном из сказаний зафиксирована мифологическая смерть Ун-наны через отрубание головы, которая катится вниз по склону и произносит проклятие. <sup>783</sup>

Этот древний мотив широко представлен в древнегреческой мифологии: Персей убивает змееголовую горгону Медузу. Стоит отметить, что волосы в виде змей и

<sup>775</sup> Махкинан // Антология ингушского фольклора. Т. 5. Нальчик, 2007. С. 428.

<sup>776</sup> Кабахи (инг. Коба-хи) – речка, текущая из Девдоракского ледника.

<sup>777</sup> Амилгишк – маленькие озерца.

<sup>778</sup> Махкинан // Антология ингушского фольклора. Т. 5. Нальчик, 2007. С. 434.

<sup>779</sup> Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

<sup>780</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 102.

<sup>781</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 62.

<sup>782</sup> Уна-нана // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 73.

<sup>783</sup> Три брата и Уна-нана // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 74.

способность взглядом обращать все живое в камень были результатом проклятия, наложенного Афиной на Медузу за ее красоту и радостную телесность. «Умение гневаться она [Афина] считала одной из самых сильных своих черт. Неразбавленная, чистая ярость является мощнейшей созидающей силой. Но сначала нужно научиться подчинять ее себе».<sup>784</sup> Впоследствии Афина помогает Персею отрубить Медузе голову, которую затем вешает себе на грудь. Таким образом, разумная, рациональная Афина, отделившись от своих эмоций и чувств через проклятие, затем использует их в своих интересах. Однако, несмотря на то, что богине удалось обуздать, уничтожить свои природные качества, поместив их в сосуд (голову Медузы), именно они являются оборотным ликом самой Афины.

Указанный мотив отсечения головы как некоего символического сосуда, в котором заключена смерть, позволяет предположить, что отрицательные характеристики Ун-наны также были приобретенными. Об этом же говорят некоторые положительные, богатые детали, сохранившиеся от ее прежнего образа и отмеченные в ингушских сказаниях и мифах. Так, в сказании «Уна-нана» говорится о жителях селения, которые просили дождя у богов Тушоли и Цув (инг. Цу. — П.А.). Ун-нана, оказавшись на этом пиршестве и посчитав, что «молящиеся не приветили ее должным образом», за столом сначала «исполнила желание людей: произнесла заклинание, и – трижды лил дождь», а затем «наслала на них заразные болезни».<sup>785</sup>

Отметим, что в абсолютном большинстве ингушских культурных текстов, сюжет которых связан с распространением болезней Ун-наной, это наказание налагалось богиней за нарушение правил морально-нравственных основ общественного устройства. Эта особенность Ун-наны согласуется с главной отличительной чертой Афины как защитницы порядка во всем: в переменах погоды, соблюдении справедливости, государственной стратегии, общественного и патриархального порядка.

Дождь в мировой мифологии является богатным божественным атрибутом. В контексте ингушской мифологии стихия дождя является атрибутом богини Дардзы. Упоминание о подвластности дождя Ун-нане как нельзя ярко демонстрирует бытование в прошлом ингушей единого образа богини-матери. О том, что Ун-нана некогда являлась положительным образом, говорит и вторая составная часть этого теонима «нана» – «мать».

Об амбивалентности образа Ун-наны говорит разбрасываемая ею зола. Зола – мифологизированный элемент огня, соответственно имеет как положительную, так и

---

<sup>784</sup> Пратчетт Т. Вещие сестрички / Пер. с англ. М., 2001. С. 357.

<sup>785</sup> Уна-нана // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 73–74.

отрицательную семантику. Известны этнографические свидетельства о существовавших в ингушской среде запретах, связанных культом домашнего очага, в котором все сопутствующие элементы, вплоть до угольков и золы, являлись священными и требовали к себе особого отношения. Именно поэтому зола в очаге символизировала благо (ее использовали как охранительное средство или в народной медицине), а просыпанная зола или специально развеянная означала болезни и смерть.

«Люди всячески старались заслужить благосклонность богини, делали ей жертвоприношения, называли ее “дошо ццу” (“золотая святая” (золотой бог — П.А.)), “хорошая” и просили уйти. По поверью, с уходом богини она уносила с собой и болезнь. При заболевании человека нельзя было предаваться унынию, а, наоборот, следовало выказывать веселье и всячески поддерживать хорошее настроение у больного и т.п.»<sup>786</sup> А.Х. Танкиев отмечает, что генетически способы заговоров болезней (посредством их прославления и хвальбы (инг. лазар хестор)) «восходят к древней традиции, когда обращались и “разговаривали” с самой болезнью, а не с Ун-наной, представления о которой сложились позже».<sup>787</sup> «Ун-нана, – пишет автор, – является поэтическим образным общением с болезнями и эпидемиями до периода формирования представлений о языческих божествах в развитый пантеон».<sup>788</sup>

Думается, что формирование мифологического образа Ун-наны, как и методов обращения с болезнями, происходило параллельно друг другу. Ведь предки ингушей «разговаривали» с болезнью, обращаясь с ней как с неким живым существом. У первобытного человека, относящегося ко всему происходящему рационально, не было иных способов борьбы с различными невзгодами, кроме как умиловить силы природы. Вследствие практики одушевления происходящих явлений, применительно к борьбе с различными болезнями и эпидемиями, сложились аналогичные представления их символического задабривания и обласкивания.

Представляется обоснованным сопоставление однозвучных теонимов ингушской богини Ун-наны и шумерской богини планеты Венеры, плодородия, любви, победы, правосудия, войны, распрей и т.д. Инанны (досл.: владычица небес), являющейся прообразом этрусской богини плодородия, покровительницы царской власти Уни (досл.: один, единственный), богини физической силы природы и небесного начала греческой Афродиты-Урании, покровительницы брака и рождения римской Юноны. Отметим, что с именем Юноны небесной римляне отождествляли верховную богиню Карфагена –

---

<sup>786</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 50.

<sup>787</sup> Там же. С. 62.

<sup>788</sup> Там же.

небесную покровительницу войны Танит. А греческий аналог Юноны – Гера – имел эпитет Зигия (греч. *zigoō* – соединяю ярмом),<sup>789</sup> который соблазнительно сравнить как с вышепредставленной малоазийской морфемой «зи», так и с этнонимом зигов, имевших (как и гениохи) «пеласгийское» происхождение:<sup>790</sup> «...гениохи и зиги племя очень дикое, происходящее, по преданию, от пеласгов».<sup>791</sup>

Отметим, что посещая острова Эгейского моря, средневековый путешественник игумен Даниил перечислил виды хозяйственной деятельности местного населения, в числе которых выделил изготовление ладана «из смолы дерева “зигии”».<sup>792</sup> В данном случае оба представленных значения «зиги» возможно объединить не только территорией функционирования, но и общим контекстом понимания терминов «брак» и «смола» – как прикрепление / соединение. Возможно, отголоском имени этой богини можно назвать устоявшееся сегодня в адыгской среде как междометие «унан» – восклицание, возглас удивления у женщин.<sup>793</sup>

Исследователи пришли к выводу, что указанный образ греческой богини Афродиты-Урании возник «сначала у ассирийцев, затем перешел к пафийцам на Кипр, затем в Аскалон, затем на Киферу, а в Афинах введен Эгеем».<sup>794</sup> О ближневосточном происхождении Урании пишет и Геродот.<sup>795</sup> Отметим, что в шумерской мифологии имела богиня Ураш (т.е. пашня), которая олицетворяла землю и впоследствии стала идентифицироваться как Ки (земля, низ).<sup>796</sup> Морфемно и семантически шумерской Ураш аналогично вышеприводимое ингушское понятие «урдаш / ардаш» (пашни, наделы земли), соотносимое нами с алано-ингушским семиликим богом скалой Ардадуа / Ерда.<sup>797</sup> В связи с этим перспективным выглядит и взаимосвязь шумерского «урду» в значении меди / раба и ингушского «урду» – человеческого жертвоприношения; калыма, как жертвенной составляющей богу.

---

<sup>789</sup> Апулей. *Метаморфозы, или Золотой осел* [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://lib.ru/POEEAST/APULEJ/apulei.txt> (Дата обращения 12.03.2016).

<sup>790</sup> Инал-ипа Ш.Д. Что рассказывают абхазы о древнейшем населении Абхазии и своем происхождении (материалы с комментариями) // *Абхазоведение. Язык. Фольклор. Литература*. Вып. II. Сухум. 2006. С. 193–255.

<sup>791</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // *ВДИ*. 1947. № 1. С. 240–251.

<sup>792</sup> Даркевич В.П. *Аргонавты Средневековья* // [http://www.e-reading.by/bookreader.php/69238/Darkevich\\_-\\_Argonavty\\_Srednevekov'ya.html](http://www.e-reading.by/bookreader.php/69238/Darkevich_-_Argonavty_Srednevekov'ya.html)

<sup>793</sup> Намитокова Р.Ю., Сапиева С.К. Кавказская лексика как транслятор культурных смыслов в русском языке и речи // *Вестник Адыгейского государственного университета*. 2010. № 4. <http://vestnik.adygnet.ru/?2010.4> (Дата обращения 21.03.2016).

<sup>794</sup> Рабинович Е.Г. «Пир» Платона и «Пир во время чумы» Пушкина // *Античность в современность*. М., 1972. С. 459.

<sup>795</sup> См.: Рабинович Е.Г. *Афродита Урания и Афродита Пандесмос* // *Античность и Византия*. М., 1975.

<sup>796</sup> Якобсен Торкильд. *Сокровища тьмы: История месопотамской религии*. Пер. с англ. М., 1995. С. 51; Крамер С.Н. *История начинается в Шумере*. М., 1965. С. 154.

<sup>797</sup> См. подробнее ниже.



Упоминание о том, что Ун-нана обязательно представлялась высокой женщиной, согласуется с эпитетом, присутствующим в этимологии страны шумеров, данной А. Сэйсом: «Ugartu» – «высокая гора».<sup>798</sup> В этом контексте звучит и ингушское производное от «у»: «ур» – стоять. Согласно выводам А. Голана, этрусская великая «мать Уни ведет к имени месопотамского бога неба Ан, Ану».<sup>799</sup> Вспомним, что в ингушской мифологической системе бог Ан также представлял небо, горизонт / линию. Праобразом в этом сопоставительном ряду аналогичных богинь последующих цивилизаций, следует назвать божество Уа, упоминаемое в перечне 79 урартских богов из текста «Мхер-Капуси» («Дверь Мхера») – надписи конца IX века в нише скалы около Ванна на почетном шестом месте, в честь которого жертвовали 2 быка и 4 овцы.<sup>800</sup>

Предложенное сопоставление такой физической характеристики указанных богинь, как высокий рост, дополняется аналогичностью их атрибута – змеи. Так, с Юноной/Уни связывался обряд инициации, когда в культовой пещере посвященные ей девушки должны были накормить змей, а «принятие корма символизировало оплодотворение девушки и должно было оказать магическое влияние на урожай и общее изобилие... Связь Уни со змеями имеет много параллелей среди культов различных материнских божеств и божеств плодородия, имеющих хтонический характер...»<sup>801</sup>

«На самом деле Богиня Хаоса не может умереть – она всего лишь меняет имя и обличье, временно удаляясь в мир подземной Тьмы, ожидая своего часа. Иногда она сохраняет свой облик полуженщины-полузмеи, как греческая Ехидна, прародительница монстров. Богиня со змеями вместо волос или змеями в волосах (эриния Тифона, горгона Медуза, Ночная Геката), богиня со змеями в руках («Богиня со змеями» из Кносса), змееногая богиня, владычица змей, способная насылать их на противников (миф об Исиде и Ра), богиня, в чью колесницу впряжены драконы (Геката, Медея), – все эти мифы отражают лишь разные лики Змеиной Богини».<sup>802</sup> Природные особенности змеи, выраженные в смене кожи, т.е. символическом омоложении, связывались в древних представлениях со сменой сезонов года и стали аналогом «обновления Земли».

Особо стоит выделить один из ритуальных обрядов усыновления, отмечаемый в связи с образом этрусской богини Уны. Сохранилось ее изображение в виде женщины, вскармливающей бородатого Геркле. Матриархальный обряд усыновления богиней мифологически символизировал наделение правом статуса небесного божества.

<sup>798</sup> Sayce A. The Kingdom of Van (Ugartu) // The Cambridge ancient history. III Cambridge. 2 the d. 1929. P. 169.

<sup>799</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1993 С. 179.

<sup>800</sup> Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 221.

<sup>801</sup> Наговицын А.Е. Мифология и религия этрусков. М., 2000.

<sup>802</sup> Там же.

Подобный обряд усыновления (кровника или молочного побратимства) в виде кормления грудью матерью сохранился не только в устном народном творчестве ингушей, но и в обыденной практике вплоть до начала XIX века. «Единственным средством избавиться от мести является приобщение убийцы к культу семьи убитого. Убийца тайком пробирается к матери убитого и, с ее согласия или при помощи насилия, прикладывает губами к ее груди (сосет молоко). После этого он становится молочным братом убитого, т.е. роднится с ним и таким образом избавляется от мести как член того же рода».<sup>803</sup>

Итак, анализ образа ингушской богини эпидемий и болезней Ун-наны иллюстрирует ее малоазийские корни. Способ умерщвления Ун-наны и неоднозначность этого образа в ингушской устной традиции позволяет говорить не только об амбивалентности этой богини, но и предположить ее первоначальную благодатную ипостась, потерянную вследствие гнева более сильного божества. Этимологически теоним Ун-наны соотносится с шумерской Инанной, этрусской Уни, греко-римской Юноной – Герой в контексте символических понятий стоящего / возвышающегося/высокого/единственного неба. Учитывая, «что вертикальная пространственная ось... воплощает мифологические представления, а горизонтальная в большей степени приближена к социальной сфере»,<sup>804</sup> царская власть приобрела символический оттенок божественной, дарованной небом, в силу чего, например, этрусская богиня небесного начала Уни стала покровительницей последней, а ингушская Ун-нана сохранила за собой хтоническую ипостась.

Учитывая, что древняя богиня-мать являлась тем единым прамонотеистическим образом, вобравшим в себя ключевые позиции того времени, Ун-нана явилась одним из отщепеней от этого образа, следствием устойчивого сохранения матриархальных начал. Включая Ун-нана в природную триаду детство – юность – зрелость богини-матери (дева – мать – старуха),<sup>805</sup> стоит отнести ингушскую мать болезней и эпидемий к последней стадии.

Неолитическое женское божество, одно из главных образов у многочисленных древних народов Ближнего Востока и Средиземноморья, изображалось не только «со змеями в руках и изображением льва на голове», как Ма Зе,<sup>806</sup> но и в «виде женщины с

---

<sup>803</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 178.

<sup>804</sup> Акиева П.Х. Архитектоника комогонических представлений в нартском эпосе ингушей // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения. Материалы Международной научно-практической конференции. Магас, 2016. С. 11.

<sup>805</sup> См.: Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. Пер. с англ. М.С. Неклюдовой. М., 2006.

<sup>806</sup> См.: Андреев Ю. В. Крито-микенский мир // История Древнего мира. Ранняя Древность. М., 1983. С. 312–331.

наклоненным сосудом / чашей / рогом изобилия».<sup>807</sup> Эти предметы держит в руках богиня – мать солнца, родившая небо и землю, змееголовая Иштар в самых ранних скульптурных изображениях.<sup>808</sup> Таким же образом изображалась ингушская богиня плодородия **Тушол**, которая в руках держит сосуд, куда стекала вода из источника, и посещает подземное царство, чтобы оживить весной природу.<sup>809</sup>

Стихии земли и воды связывались в ингушском архаическом мировоззрении с женским естеством, с их способностью создавать жизнь, тем самым нести как благодать, так и потенциальную опасность. Такие характеристики присущи древнеингушской богине Тушол.

Исследователями отмечается схожесть праздников весеннего обновления природы в честь богинь-матерей Кибелы, Диндимены, Магна Матер (Великая Мать), Ма и т.д. и праздников, посвященных богине Тушол.<sup>810</sup> По мнению А.А. Захарова, «сирийская богиня Гера, в храме которой в Иерополисе хранился камень примерно такой же величины, что и кьюобыл кхер ингушской Тушоли».<sup>811</sup>

Генетическое родство ингушского культа богини Тушол, характерного для земледельческого обихода, с подобными ей древними культами Передней Азии и Ближнего Востока, отмечают исследователи А.А. Захаров, Е. Шиллинг, И.А. Дахкильгов, Х.А. Акиев и другие.<sup>812</sup> Лингвистический разбор имени основного ингушского культа Тушол, произведенный в специальной статье З.К. Мальсаговым с выделением корня «Туш» («ли» является суффиксом принадлежности), предположительно позволяет сблизать этот корень с именем халдского бога Туш-ба.<sup>813</sup> Позднее правомочность такого сравнения с хурритским Тешубом и урартским Тейшебом была подтверждена

<sup>807</sup> См.: Сулейменов О. Язык письма. Взгляд в доисторию – о происхождении письменности и языка малого человечества. Алматы; Рим, 1998.

<sup>808</sup> Антонова Е.В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1977. С. 64.

<sup>809</sup> Дахкильгов И.А. Ванаьха багахбувцам. Грозный, 1977. С. 10; Мифы народов мира. М., 1982. С. 430; История Древнего мира. М., 1958. С. 477, 479.

<sup>810</sup> См.: Шиллинг Е. М. Культ Тушоли у ингушей. ИИНИК. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе-Грозный. 1935. С. 98; Захаров А. А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана. //Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения (ИИНИК). Орджоникидзе - Грозный. 1934-1935. Т. VI. Вып. 2; Цароева М. Пантеон ингушей. М., 2016.

<sup>811</sup> Семенов Л.П. Фригийские могилы в древней ингушской культуре. Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Т.1., в.1. История. Грозный. 1959. С. 207

<sup>812</sup> Захаров А. А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана. // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения (ИИНИК). Орджоникидзе - Грозный. 1934-1935. Т. VI. Вып. 2.; Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей. Орджоникидзе - Грозный. 1935. С. 111; Дахкильгов И. А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный. 1991. С. 11; Акиев Х. А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. Лаг1аш. № 1. 1989. С. 28; Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб. 2014. С. 71-72

<sup>813</sup> См.: Шиллинг Е.М. Культ Тушоли у ингушей. ИИНИК. Т.4. Вып.2. Орджоникидзе-Грозный. 1934-1935. С. 126.

Д.Д. Мальсаговым и Ю.Д. Дешериевым.<sup>814</sup> М. Цароева отмечает, что «имя богини Тушоли, прошедшей длительный путь из Месопотамии до Кавказских гор и остававшейся в ингушском пантеоне вплоть до начала XX века, переводится... как “богиня из (города) Туш”».<sup>815</sup>

Учитывая определенную связь нахской культурной общности с культурой Закавказья и Малой Азии еще в III тыс. до н. э., которая, в разной степени признается представителями исторической науки,<sup>816</sup> полагаем, что имеет право на существование вариант этимологии древней столицы государства Урарту «Туш-Пхья» – т.е. «главный центр».<sup>817</sup>

Мифологический образ богини Тушол относится исторической наукой к рубежу неолита и железного века.<sup>818</sup> Проводя анализ образов ингушской Тушол и фригийской Кибелы, Л.П. Семенов относит их зарождение к эпохе матриархата. «Они являются божествами плодородия, символизируют неиссякаемые силы природы. Особенно почитали обеих богинь женщины, к которым они являлись с мольбами о даровании им детей. Их чтили, вместе с тем, и за мужество. Кибела укротила льва, он охраняет ее у трона, он покорно несет ее на спине; пара львов везет ее в колеснице; лев – ее постоянный атрибут; характерно, что и на маске богини Тушоли – изображение головы льва».<sup>819</sup>

Почитание и отправление культа богини Тушол сохранялось в районах Ингушетии вплоть до начала XX века. Согласно Е.М. Шиллингу, ингуши различали две ее разновидности: «Тушоли – божество группы лучших и сильных фамилий Галгаия, другая же производная от первой – Тушоли феаппинцев, божество группы второстепенных родов, подпавших под власть галгаев...»<sup>820</sup> Упомянув о святилищах Тушол селения Карт Хамхинского общества (куда ходили на поклонение галгаевцы, хамхинцы, цоринцы и акинцы), между селениями Обин и Ляжги (жители Мецхальского и Джераховского обществ), Б. К. Далгат пишет, что в святилище Тушоли, близ аула Махде Мецхальского общества, прежде «находилось несколько шестов с колокольчиками, посвященных ццу (инг. Ццу, первоначально бог огня, ставший нарицательным именем бога вообще — П.А.), а также голубь (сделанный из бронзы) и образ (фигура) женщины, отлитый из серебра,

<sup>814</sup> Дешериев Ю.Д. Указ. Соч. С.56.

<sup>815</sup> Цароева М. Богиня-мать Тушоли (Ингушские легенды) //Старые религиозные верования ингушей. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://euingush.com/index.php?newsid=1494>

<sup>816</sup> Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959. С. 120; Дьяконов И.М. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968. С. 23, 119.

<sup>817</sup> Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 113.

<sup>818</sup> Марковин В.И. В стране вайнахов. М., 1969. С. 30–31.

<sup>819</sup> Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре. Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Т. 1. В. 1. История. Грозный, 1959. С. 209.

<sup>820</sup> Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей // Изв. ЧИНИИ. Орджоникидзе. Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2.

величиною с новорожденного ребенка со слезами на глазах (народ говорит, что ее изнасиловал Хагыр-ерда (Скала-ерда), вследствие чего она заплакала)». <sup>821</sup>

Тушол – одно из древнейших божеств, вещественное изображение которого было обнаружено в одноименном храме, близ селения Кок. Члены экспедиции под руководством Н.Ф. Яковлева зафиксировали деревянный идол богини, к которому была прикреплена металлическая маска. Статуя не сохранилась, а маска, найденная в храме в 1921 году, была передана в Ингушский музей г. Владикавказа (в то время столицы Ингушетии). <sup>822</sup> «В лице этого бога, – делает вывод Б. К. Далгат, – у которого имеется изображение в виде идола, мы встречаемся у ингушей с высшей формой языческого божества, так как идолы, настоящие идолы, а не фетиши, появляются у разных народов лишь на высшей ступени развития народной мифологии». <sup>823</sup>

Во времена языческих верований ингуши ходили на поклонение в святилище к божеству Тушол, поклонялись фаллическому камню «кобыл кхера» – камень счастья» <sup>824</sup> и другим крупным чтимым камням. <sup>825</sup> Стоит уточнить, что «кьоабал кхер» дословно с ингушского языка означает «камень, отвечающий / слышащий / принимающий молитвы», т.е. «принимающий камень». При этом считаем важным привести многочисленные фонетические вариации слова «кхер» – «камень»: «кхел» – «судьба», «суд»; «берах кхе» – «забеременеть»; «кхе» – фасоль; «кха» – «поле»; «кхаб» – «кормить», «кувшин»; «кхал» – «женское», «кобыла»; «кхол» – «создать» (где конечное «б/л» является классным показателем) и т.д.

«Кьоабал кхера» представлял собой «четырёхгранный столб, высотой 1,65 м со снимающейся круглой шапкой-головкой». <sup>826</sup> Этот древнейший фаллический памятник был обнаружен Е.М. Шиллингом в 1921 году у селения Кок Хамхинского общества. «Не только Е.И. Шиллингу и Н.Ф. Яковлеву в 1921 году, но и нам с Л.П. Семеновым приходилось слышать от стариков, что бездетные ингушские женщины ходили на поклонение в святилище Тушоли у с. Кок и после молебствования жреца направлялись к фаллическому памятнику, где обнаженными грудями терлись о его головку, скоблили его ствол и наскобленный песок пили с водой или молоком в надежде иметь детей». <sup>827</sup>

---

<sup>821</sup> Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 131.

<sup>822</sup> Яковлев Н.Ф. Вопросы изучения чеченцев и ингушей. Грозный, 1927; Он же: Проблемы изучения культуры чеченцев и ингушей // Многоликая Ингушетия. Сб. статей. Санкт-Петербург, 1999.

<sup>823</sup> Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 130–131.

<sup>824</sup> Цароева М. Старые религиозные верования ингушей [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://euingush.com/index.php?newsid=1494> (Дата обращения 03.08.2013).

<sup>825</sup> Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей. Орджоникидзе; Грозный, 1935. С. 111.

<sup>826</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С. 184.

<sup>827</sup> Там же. С. 184–185.

В этом контексте интересно существующее в настоящее время ценное, можно сказать, овеществленное отношение к камням с естественными отверстиями. Эти камни, широко распространенные в ингушской среде, считались носителями очищающей и оберегающей силы, магической силы рождения и исцеления. «Подобные камни, связанные с плодородием и ассоциировавшиеся с Матерью Землей, были обнаружены в селениях Лежг, Цори и Арзи. Через них пропускали овец, чтобы снять сглаз и застраховать от болезней».<sup>828</sup> Д. Чахкиев упоминает о большом семигранном плоском камне с углублением в виде чаши, обнаруженном у с. Баркин. «Еще во второй половине XIX века женщины, страдающие бесплодием, прикасались к отверстию оголенной грудью и просили богиню-мать Тушоли и покровителя беременных женщин Сусан-дялу дать ребенка».<sup>829</sup> «В Галгаевском обществе, – пишет Б. К. Далгат, – вместо эльгыц встречаются особо устроенные из камня на возвышенных местах, близ кладбищ, четырехугольные столбы вышиною в рост человека. У подножья столба с восточной стороны сделана маленькая ниша, в которую молящийся ставит зажженную восковую свечу и, став на колени, кладет туда же свою голову. Молитва совершается по ночам и вся заключается во вкладывании головы в нишу».<sup>830</sup>

Подобные каменные изваяния в большом количестве позже были обнаружены в горной Ингушетии, хотя не были известны в других регионах Северного Кавказа.<sup>831</sup> Такого рода действия, практиковавшиеся, например, в Европе,<sup>832</sup> связаны с пронимальной символикой, под которой понимается «символика проемов (дыр, углублений, развилок) и операции пронимания (протаскивания, продевания, погружения в проем)».<sup>833</sup> Смысл этих действий пронимания был связан с древнейшими представлениями об углублениях в земле / камне (пещеры, ямы, естественные отверстия в камне и т.д.) как месте входа в потусторонний благодатный мир, как символика материнства, некий знак обретения статуса женщины либо излечения благодатью богини-матери. В то время как фаллический камень относился к символике мужского начала, оплодотворения.

---

<sup>828</sup> Марковин В.И. В стране вайнахов. М., 1969. С. 28.

<sup>829</sup> Чахкиев Д.Ю. Древности горной Ингушетии. Т. 2. Назрань, 2003. С. 128.

<sup>830</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 109.

<sup>831</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 184.

<sup>832</sup> Мирче Элиаде пишет об удивительном обычае, сохранившемся до наших дней в Европе, – пронимать новорожденного через отверстия камня. См.: Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. Перевод с англ. Ш.А. Богиной, Н.В. Кулаковой, В.Р. Рокитянского, Г.С. Старостина. С. 123.

<sup>833</sup> Щепанская Т. Б. Пронимальная символика. Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. XLVII. СПб., 1999. С. 149–190.

Аналогичным атрибутом, как и у Тушол, обладала и Астарта, которая в древности называлась Тиратой,<sup>834</sup> и богиня персов Митра,<sup>835</sup> и древнеегипетская богиня Мут. Фрейд указывал, что древнеегипетская богиня «Мут идентичная богине Нехбет и Нут зачастую изображалась в виде фаллоса».<sup>836</sup> Отметим, что факт принадлежности фаллического символа в мифологических системах мира наблюдается как женским, так и мужским божественным образам (Озириса, Деметры, Афродиты, Гермеса, Диониса, Приапа, в посохе Моисея, жезле Меркурия и др.).

Главными атрибутами ингушской богини Тушол считается не только фаллический камень «кобыл кхера», но и птица – Тушол кутам (удод). В ингушской мифологии священная курица Тушол обладает даром давать воду. Например, в мифе «Море» говорится о том, как птица Тушол кутам клюет землю и после этого появляется вода.<sup>837</sup> «Тушоли-кутам извещал людей о наступлении весны и благословлял земледельцев на пахотные работы».<sup>838</sup>

Отметим, что указанная двойственность символических атрибутов божества Тушол дополняется деталями из мифологических преданий и молитв, в которых Тушол обозначается как дочерью бога Дяла,<sup>839</sup> так и его «божьим лицом»,<sup>840</sup> т.е. обладающем разнородными проявлениями. Андрогинность ингушской Тушол, возможно, объясняет то, что этимологически свое происхождение данное божество ведет от мужских богов Тушба, Тешуб, Тешейба. Однако остается вопросом, почему урарто-хурритские боги грома и войны в ингушской версии трансформировались в божество плодородия и чадородия?

Возможно, мы имеем дело с разновременными пластами символики: часть черт Тушол восходят к малоазийским богам, часть – к раннему фаллическому земледельческому божеству. Основанием сближения может быть такой атрибут громовержцев, как молния – небесный фаллический символ, связываемый с земным его воплощением – змеей. При этом змея является атрибутом богинь-матерей.

С другой стороны, следует учитывать наличие в древних космогониях большинства народов первоначального единства неба и земли, затем разделение их на супружескую

---

<sup>834</sup> На финикийском «тирата» означает мужской половой орган. Идолами Тираты служили куски дерева, деревья, колонны и даже фаллосы в состоянии эрекции. См.: Марсиро Ж. История сексуальных ритуалов. М., 1998. С. 112.

<sup>835</sup> Слово «митре» связано с возведением обелисков, в чьих очертаниях можно увидеть фаллос. См.: Марсиро Ж. История сексуальных ритуалов. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. 320 с.

<sup>836</sup> Lanzone R.V. Dizionario di mitologia egizia, Pis. CXXXVI CXXXVIII. Турин, 1882.

<sup>837</sup> Море // Антология ингушского фольклора. Т. 1. 27.

<sup>838</sup> Цороева М. Старые религиозные верования ингушей [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://euingush.com/index.php?newsid=1494> (Дата обращения 12.08.2014).

<sup>839</sup> Божья дочь Тушоли // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 119.

<sup>840</sup> Молитва Тушоли; О высокочтимый Дяла // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 176–179.

пару, при котором конкретизация этих субстанций становится различной. «В раннеземледельческой религии небо считалось сферой женского божества, а земля – мужского... но было и иное понятие (которое в нынешнем обиходном представлении считается единственным): небо связывается с мужским началом, земля – с женским, при этом верховное положение в пантеоне занимает мужской бог, обитающий на небе».<sup>841</sup> Дальнейшее развертывание космоса проанализировал известный историк религий М. Элиаде, который отмечает, что «оплодотворители сменяют небесных богов. Вытеснение богов неба божествами грозы и порождения проявляется также в сфере культа».<sup>842</sup>

Возможно, в анализе образа Тушол мы имеем дело с такой трансформацией, когда изначально мужская ипостась малоазийского теонима в большей степени была утрачена вместе с такими атрибутами, как война, гром, молния, при этом, сохранив в женской – элементы главного мужского предназначения в виде, например, фаллического камня. Вспомним, что персонификацией града, дождя, вьюги, грома и молнии в ингушских представлениях являлась Дардза-нана, как одно из воплощений неолитического архетипа матери. Со сменой исторических эпох и социальным выделением на первый план мужских ролей, приведшей к смене в божественной иерархии главенствующих небесных богов на богов громовиков / оплодотворителей, Дардза отдает свои функции громовика / оплодотворителя ингушскому богу Села.

Любопытна информация об изнасиловании Тушол богом Хагыр-Ердой («Скала-Ерда»)<sup>843</sup> (инг. хьагI – пещера; неприязнь / ненависть + ар – оттуда, из, от, т.е. досл.: из пещеры). Ингушский термин «Хаггар» соотносится с араб. «Хагар» в значении «камень / скала». В этом же едином смысловом контексте употребляется и название одного из главных городов древнего государства Эдом – Села, имеющие помимо арабского прочтения – Хагар и греческое – Петра. Топоним Села принадлежит местному хоррейскому населению (жители пещер / гор), которое в Библии называется «сыновьями хорреянина Сеира».<sup>844</sup> Будучи ареной непрекращающихся войн, территория и население Ханаана были инфильтрованы семитскими народностями. «Позже с образованием государства Эдом (древнее государство в Передней Азии к югу от Палестины, вторая половина II тыс. до н.э.– П.А.), библейского врага Израиля, здесь появилось первое поселение. На местном языке оно получило название Села, что означает камень. Позже

<sup>841</sup> Голан А. Миф и символ. С. 186.

<sup>842</sup> Элиаде М. Указ. Соч. М., 1999. С. 190.

<sup>843</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 132.

<sup>844</sup> Бытие 36:20, 21, 29, 30.



греки перевели “камень” в “Петра”, в таком виде название города дошло и до наших времен». <sup>845</sup>

Часть ученых, на основании лингвистических и археологических данных, этнически соотносят хореев с хурритами. <sup>846</sup> В.В. Струве считал, что «ханаанеи, древнейшее население Палестины, были яфетидами и были родственны субарейским и хуррийским племенам», составлявшим «древнейшее население Сирии и Ассирии...» <sup>847</sup> По Л.П. Семенову, данные параллели свидетельствуют о наличии культа камня как у фригийцев, так и у ингушей. <sup>848</sup>

Правомочность такого хоррейско-хуррито-яфетидского сопоставления подтверждается не только фонетической и смысловой взаимосвязью такого сакрального объекта как «скала / камень», но и ингушского Хагыр-Скала и арабского Хагар. Это арабское существительное со значениями «покровительство, защита, запретность, заповедность, божественность», употреблялось в качестве эпитета ханаанского Астара, мужской параллели Астарты / Иштар. <sup>849</sup> Указанные значения запретности, сакральности арабского «хагар» аналогичны сакральности ханаано-хуррито-яфетидских представлений о скалах / камнях Хагар-Села.

Б.Б. Пиотровский в 1959 году опубликовавший монографию «Ванское царство (Урарту)», впервые обратил внимание на сакральность гор/скал – обители богов и ворот в скалах, как места их выхода. Он пишет: «К памятникам культового характера можно отнести ниши, высеченные в скале... эти ниши назывались урартами “воротами бога” и обозначались в клинописи идеограммой ворота». Существовало поверье, что через «ворота» в скалах выходили божества, находящиеся в горе. <sup>850</sup> Б.Б. Пиотровский отмечает обычную практику представлений обитания божества в горе и символического выхода из горы в древних религиях Передней Азии. <sup>851</sup> Аналогичные мировоззренческие взгляды демонстрирует и ингушская мифология, согласно которой большинство божеств обитают / выходят из гор / пещер, космогоническое представление о том, что «земля не вытаскивается на поверхность, а сама “выходит / появляется”, поэтому холм/гора в

---

<sup>845</sup> Древний город Петра в Иордании // Чудеса света [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://1chudo.ru/goroda/48-drevnij-gorod-petra-v-iordanii.html> (Дата обращения 19.03.2016)

<sup>846</sup> См., например: Опарин А.А. Ключи истории. Археологические исследования Книги Бытия. Харьков, 2001.

<sup>847</sup> Струве В.В. История Древнего Востока. М., 1941. С. 283.

<sup>848</sup> Семенов Л.П. Фригийские мотивы у ингушей // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института языка и литературы. Грозный, 1959. Т. I. Вып. I. С. 216–217.

<sup>849</sup> Коротаяев А.В., Гушина Е.В. В зеркале новых концепций и подходов, Южноаравийское божество HGRm в свете семитских параллелей // Культура Аравии в азиатском контексте. Сборник статей к 60-летию М.А. Родионова. СПб., 2006. С. 129–137.

<sup>850</sup> Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 208.

<sup>851</sup> Там же. С. 224–225.

представлениях предков ингушей обожествляется и отождествляется с божеством либо с местом его обитания».<sup>852</sup>

Б.К. Далгат в контексте описания представлений предков ингушей о рае и аде приводит их названия: агарет – рай и джидджахет – ад.<sup>853</sup> Стоит предположить, что зафиксированное Б.К. Далгатом понятие «агарет» связано с «хагар», полученное в результате потери протетического звука h. Данное предположение согласуется с представлениями о скалах / горах как месте обитания божеств (в позднем варианте «рая»), куда отправляются души умерших.

Ингушская мифология демонстрирует присутствие теонима Села – бога грозы, молнии и войны, которого следует сопоставлять не с часто относимым к семитскому термином «села», а с урартийским богом Селарди. «В перечне богов, приводимом в тексте “Мхер-Капуси”, – пишет Б.Б. Пиотровский, – встречается лунное божество урартов Шеларди (Se-e-la-ar-di), выписанное в строке 41 фонетически, а в строке 7, в параллельном тексте, ассирийской идеограммой бога луны – Сина». Б.Б. Пиотровский проводит генетическую связь между божеством Шеларди / Селарди и ассирийским богом луны Сина, идеограмма которого совпадает «с символом богини Иштар – звездой».<sup>854</sup>

Таким образом, изнасиловавшего богиню Тушол Хагар-Ерда следует соотносить также с Села, которые в первоначально едином виде олицетворяли скалу / гору / место обитания божеств.

Изменения в социальной сфере, связанные в первую очередь с низложением с первых позиций в семье и обществе женщины, спровоцировали культурную неолитическую революцию в космогонических представлениях с тем же эффектом (отношение к небу, восприятие земли, ее недр и воды как единого целого) и появлением целой серии мужских божеств. Если прежде представления о небе, воздухе, ветре, громах и молнии, всевидении и всезнании, царственности и государственности, осуществлении порядка / суда соотносились с женским началом, разделяя между собой все ипостаси небесной богини-матери, то постепенно ситуация меняется, и «руководящие» места в божественной иерархии отдаются на откуп исключительно мужским богам. Теперь, небо / небесная вода связывается с мужским началом, а вода, что на земле, и сама земля – с женским.

---

<sup>852</sup> Акиева П.Х. Архитектоника космогонических представлений в нартском эпосе ингушей. С. 7–8.

<sup>853</sup> Далгат Б.К. Указ. Соч. С. 59.

<sup>854</sup> Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 226.

## 2.2. Архетип Предок – Ерда – скала

Вторая часть урартийского бога – Seelaardi – представлена в ингушской мифологии богом Ерда. Один из самых распространенных теонимов в ингушской мифологии, ставший со временем второй составной частью имен других божеств является бог Ерда.

Х. Акиев также, выделяя вторую составную часть в наименованиях святилищ «Тхаба-Ерды, Мылыз-Ерды, Амчали-Ерды и др.», определяет символическое значение слова «ерда» как «центральный (т.е. главный) бог». Исследователь приводит факты ритуальной обрядности, например, песню по вызыванию дождя, где «до сегодняшнего времени употребляется имя бога “Арда”, например, в детской песне по вызыванию дождя говорится “ард бард, шибардо-догIа дейта дяла...”»<sup>855</sup> А.Х. Танкиев считает, что «указанные святилища являлись первоначально не отдельными божествами, а именно святилищами, местами поклонения богу Ерду. Во-первых, эти якобы имена богов: Тхоба-Ерды, Геаль-Ерды, MагIа-Ерды и т.д. – состоят из двух слов. Второе слово во всех этих «именах богов» – Ерда, первое слово всегда локального происхождения, оно говорит или о названии местности, или о легендарном родоначальнике фамилии, построившем данный эльгыц... или об удивительном случае, якобы послужившем причиной построения данного святилища... Во-вторых, в обращениях к Ерду обычно говорится не Тхоба-Ерда, Геаль-Ерда и т.п., а Ерда. При том, что имеет место сильная локализация представлений о боге Ерде, отождествление в сознании его имени с местными храмами, посвященными ему».<sup>856</sup> Б.К. Далгат, представляя иерархию ингушских божеств, делит их на «общих всему племени, или главных, затем – патронов отдельных обществ (нескольких селений), и, наконец, – покровителей отдельных аулов или отдельных родов...», при этом ко всеобщим старшим относит «ерда» и «ццу»<sup>857</sup> (инг. ЦIу – П.Х.).

Ингушские боги Села и Ерда являются альтерацией урартийского Seelaardi. Возможно, что и первый город на земле, согласно шумерской мифологии – Eridu,<sup>858</sup> является логическим продолжением представлений об этом божестве. Сопоставление Seelaardi и ингушского Ерда позволяет провести его сравнение с урартским богом Арда<sup>859</sup> и одноименным городом, называвшимся ассирийцами по имени страны Мусасиром.<sup>860</sup> Б.Б. Пиотровский отмечает, что ассирийской идеограммой бога Ардада обозначался

<sup>855</sup> Акиев Х.А. К вопросу этнонимов арды, арты, эрты, орты // Ингушетия. № 199. 27 апреля 2006.

<sup>856</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 40–41.

<sup>857</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 109.

<sup>858</sup> Гудава Т. До и после Библии [Электронный ресурс] Режим доступа: [netslova.ru/gudava/sumer/gl15.html](http://netslova.ru/gudava/sumer/gl15.html) (Дата обращения 19.03. 2016).

<sup>859</sup> Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 48.

<sup>860</sup> Там же. С. 228.

урартийский бог бури, войны и водной стихии Тешейба (вариант Тешуба), распространенный по всей Малой Азии.<sup>861</sup> Позднее божество «арт» («ердо») было известно древним персам, грекам, другим народам Передней Азии.<sup>862</sup>

О том, что Ерда / Арда был известен протоингушским племенам, сообщает П.С. Паллас, который, относя к ингушским племенам мичкизов или кистов, являющихся «остатками реальных алан», писал: «В Морском журнале (Перипле), извлеченном в основном из сочинений Арриана и Скимна Хиосского, Таврический город Феодосия называется по алано-таврски “Ардауда”, что на языке алан означает “семь богов”. Это имя с тем же значением до сих пор употребляется на языке кистов (ингушей. – П.А.), у которых “уар” означает “семь”, а “дада” – “отец” или “бог”». <sup>863</sup> Е.И. Крупнов пишет о наличии в кистинском наречии (ингушском. – П.А.) понятия семибожия («Ардауда»), выражаемого аланскими словами «вар» (семь) и «дада» (отец).<sup>864</sup> Вспомним, что в божественном совете шумерского пантеона особо выделялись семь основных богов, «вершащих судьбу». Предполагается, что земная иерархия, сочетавшая правление энси вместе с советом старейшин, в котором выделялась группа особо достойных, повторяла структуру совета богов.<sup>865</sup>

В «Армянской географии» на Центральном Кавказе и Закавказье упоминается земля «Ардоз». В.Ф. Миллер считал, что землей «Ардоз» называется Владикавказская равнина,<sup>866</sup> В.Б. Виноградов и его ученики считают, что земля располагалась в Тарской долине.<sup>867</sup> Все они склонны были считать «Ардоз» осетинской страной алан. Но в той же «Армянской географии» VII века сообщается, что река Армна (Терек) течет через земли Ардоз. Далее, в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева не значится термин «ардоз» в значении «долина» (осет.: лæнкау, дæлвæз – долина, равнина), при этом имеется дигорское понятие «ard», которое трактуется как клятва. «Значение “клятва” не покрывает семантику этого слова, на что указывает и наличие в осетинском языке других слов для “клятвы”... ard понимается как магическая сила». «Arta/ard» рассматривается как «одно из важнейших религиозных понятий иранского мира

---

<sup>861</sup> Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 220, 225.

<sup>862</sup> Алроров Б.А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. Орджоникидзе, 1979. С. 421.

<sup>863</sup> Паллас П.-С. Путешествие по южным провинциям российской империи в 1793 и 1794 гг. // Атталиков В.М. Наша старина. Приложение. Нальчик, 1996. С. 248; См.: Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003. С. 147.

<sup>864</sup> Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С. 49–50.

<sup>865</sup> Зайцева А., Лаптева В., Порьяз А. Мировая культура: Шумерское царство. Вавилон и Ассирия. Древний Египет. М., 2000. С. 150–152.

<sup>866</sup> Миллер В. Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881. С. 109-116; См: Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. С. 10.

<sup>867</sup> Виноградов В.Б. Вайнахо-аланские историко-культурные параллели // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе, 1985. С. 13.

“божество”, “олицетворение света, правды”, др.-перс. *arta* – авест. *asa-*, ос. *ard* “клятва”, первоначально “божество, которым клянутся”». <sup>868</sup>

Анализируя этот термин, В.И. Абаев приходит к выводу о культовом происхождении этого слова, подтверждая его сравнением с аланским городом семи богов Ардба <sup>869</sup> в Феодосии, «ср. аналогичное семантическое развитие адыгского *waḥwä*, которое в убыхском является названием божества». <sup>870</sup> Известно имя осетинского божества Артурон, состоящее из двух компонентов «арт» (пламя) и «хурон» (солнечное). <sup>871</sup> Исходя из этого, Ардоз никак не может переводиться как «долина», а как минимум будет называться «пламенный».

На ингушском языке этимология слова «ардоз» выглядит следующим образом: «ар» – «равнинная земля» и «доз» (инг. дозу) – «граница», таким образом, получается «граница равнинной земли». Именно поэтому прав А.В. Гадло, который определяет «Ардоз Кавказских гор – это весь район низменности, орошаемой Терекон до его поворота на северо-восток ниже впадения р. Сунжи». <sup>872</sup> В.И. Абаев (как в последующем и другие осетиноведы поступают в таких случаях) написал, что совпадение аланского названия города с ингушским «семибожье» произошло благодаря влиянию алан на ингушей. <sup>873</sup> Р. Арсанукаев еще в советское время (1984) предполагал связь осетинского *Ard* «с нахским арда, эрта, элда, йерда, йорда – различные варианты слова со значением “божество (языческое)”, “святилище”», <sup>874</sup> а также обращает внимание на «нах. урд “участок обрабатываемой земли, пашня, поле”, “надел земли”, которая во мн. ч. принимает форму ардаш (инг. мн.ч. урдаш, ардуош – П.А.) “пашни, поля”». <sup>875</sup>

Таким образом, сопоставление *Seelaardi* и ингушского Ерда имеет прочные генетические основы, морфема арда / ерда обнаруживает себя в течение длительного исторического периода, как в духовной культуре, так и в топонимии Кавказа. Теоним Ерда/Арда нашел отражение в названиях ингушских святилищ и обрядовых песен по вызыванию дождя, в названии одного из месяцев ингушского календаря и числительного. Алано-тавридское название города Феодосии – Ардауда с ингушского языка этимологизируется как «семь богов / отцов». Урартское божество Арда (водной стихии, а соответственно, плодородия / урожая) представлено в кистинском / ингушском языке, а

<sup>868</sup> Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973.

<sup>869</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С. 39.

<sup>870</sup> Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. С. 61.

<sup>871</sup> Алборов Б.А. Указ. Соч. С. 483.

<sup>872</sup> Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979 С. 164-165.

<sup>873</sup> Алборов Б.А. Указ. Соч. С. 39, 40.

<sup>874</sup> См.: Арсанукаев Р. Вайнахи и аланы. Аланы в раннесредневековой истории Чечено-Ингушетии. Грозный, 1990. С. 41.

<sup>875</sup> Там же. С. 97.

также нашло свое широкое бытование в названиях ингушских храмовых сооружений. Кроме обозначенной «земли Ардоз», по сообщению Б.К. Далгата, «около селения Белгатой ичкеринцы указывают на курган Эрды, которому некогда молился народ».<sup>876</sup> Возможным выглядит в этом ряду топоним Артанте (инг. АртантIe, где н – суффикс, тI – топоформант) священное для последователей кадирийского тариката место захоронения матери устаза Кунта-Хаджи Кишиева на территории современной Чеченской Республики.<sup>877</sup>

В ингушских фольклорных текстах Ерда зооантропоморфен и представляется в образе старца либо белого козла. Понятие «семь» на ингушском языке звучит как «ворхI» [uarh], а «отец» – да / дада [дада], что полностью идентично аланскому Ардауда [инг. uarhdada].

Месяц начала осени («гийрен хьалхара бутт») или месяц молотбы носит название Ардари-бутт (22 сентября – 22 октября). Этот период именовался также как месяц рогов, ветров и ворон. Как правило, такое сочетание сопутствующих образов объясняется сельскохозяйственными и природными циклами, когда дикие парнокопытные сбрасывают рога, осенью дуют ветры, а вороны концентрируются вблизи человеческих жилищ.<sup>878</sup> Отметим, что образ ворона в нартских сказаниях напрямую связан с эзотерическим знанием: в «Звездной книге записано, – сказал ворон».<sup>879</sup>

Объяснение представляется гораздо символичнее и раскрывается через ингушские термины «ворон» – «хьаргI» (омонимичное «хьагI» – пещера), «рога / земля» – «кур».<sup>880</sup> Любопытно, что и яростный, т.е. дикий, бык – тур, являющийся олицетворением Ишкура / Арда, в ингушском языке имеет такое же звучание, как ханаано-хуррито-яфетидский «хьагI». Указанную лингвистическую связь можно дополнить сведениями о том, что слово «Ишкур» шумерологи переводят как «Далекая горная страна», в котором «им / иш» – «ветер», а кур» – «земля / гора».<sup>881</sup>

Соотнесение ингушских понятий «Ерда» – «скала», сакральное значение которых в ингушской культурной среде было проанализировано выше, подтверждается информацией Я. Потоцкого. Автор сообщает об обожествлении ингушами скал, называемых «Jerda», в частности, приводит описание особого обряда-клятвы, к которой принуждался ответчик в знак правдивости своих слов «перед одним из священных утесов

<sup>876</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 110.

<sup>877</sup> ПМА. Информант Дударов Абдул-Мажит Муратович, 1962 г.р. с. Кантышево, РИ.

<sup>878</sup> Хасиев С. М. Календарный год чеченцев [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://nohchalla.com/ogrodine/2012-01-30-14-24-06/1763-kalendarnyj-god-chechentsev.html> (Дата обращения 17.03.2016).

<sup>879</sup> Хамчи Патарз и хромой Тимур // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 157.

<sup>880</sup> Смысловое наполнение ингушского понятия «кур» см. ниже.

<sup>881</sup> Гудава Т. До и после Библии [Электронный ресурс] Режим доступа: [netslova.ru/gudava/sumer/gl15.html](http://netslova.ru/gudava/sumer/gl15.html) (Дата обращения 21.03.2016).

или так называемых “*уерда*”, игравших в народной мифологии ингушей роль божеств», а также ритуальных жертвоприношений при поминании покойников: «ингуши... обожествляли скалы, называя их (*Jerda*), и они совершают им богатые жертвоприношения, специально при погребении». <sup>882</sup>

Сопоставляя «*ard*» с дигорским «*art*» – «клясться», В. Абаев указывает, что «значение “клятва” не покрывает семантику этого слова». Обряд присягания был связан с реальными действиями, когда, например, герой нартского эпоса «Батрадз клянется землей и тут же бросает в рот горсть земли». <sup>883</sup> Отмечая «наличие в осетинском других слов “для клятвы”», В. Абаев предлагает рассматривать «*ard*» в значении «магическая сила»: «культовое происхождение слова подтверждается аланским *ард* “бог” в названии Феодосии *Ардаβда* “город семи богов”». <sup>884</sup>

Название города «семибожным» однозначно указывает на культ семи богов, который занимал в религиозных верованиях алан центральное место. Отметим, что представление о семиликом божестве было широко распространено в Древнем мире, совпадение это, однако, стоит объяснять не столько «древним общеарийским трафаретом», <sup>885</sup> сколько урартийским наследством, что, в частности, характеризует и этническую составляющую алан.

Именно в ракурсе приобретения типологической параллели необходимо рассматривать сведения Б.А. Калоева о божестве осетинской мифологии «Авд дзуары», сочетающем в себе семь общих (напр. Аларды, Уастырджи, Уацилла, Тутыр) и местных божеств, который «живет на небе, иногда появляется на земле в образе ярко светящейся птицы с большими крыльями, освещающей путь. От Авд дзуары зависит урожай хлебных злаков, увеличение поголовья домашнего скота, избавление людей и животных от болезней». <sup>886</sup>

Генетическая связь между урартийским божеством Шеларди / Селарди и нахским Ерда / Арда подкрепляется выводами ряда исследователей о прямой близости топонимно-этнонимических и ономастических данных отдельных протохеттских племен с носителями «абхазо-адыгейских и бацбийско-кистинских (нахских. – *П.А.*)» языков в части областей вокруг «Ванского озера». <sup>887</sup> И.А. Джавахишвили отмечал, что в древности северокавказские племена «были распространены на большом пространстве в Северном

<sup>882</sup> Ингуши. Саратов, 1996. С. 501.

<sup>883</sup> Абаев В. Историко-этимологический словарь. Т. 1. М.-Л., 1958. С. 61.

<sup>884</sup> Там же.

<sup>885</sup> Абаев В.И. Культ «семи богов» у скифов // Древний мир. Сб. ст. академика В.В. Струве. М., 1962. С. 445–450.

<sup>886</sup> Цит. по: Дзицойты Ю.А. Семь богов и семь миров в осетинской мифологии [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://cominf.org/node/1141200699>

<sup>887</sup> Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959. С. 77.

Кавказе и Крыму, свидетельством чего является наличие в древней топонимике этих областей северокавказских элементов».<sup>888</sup>

Генетически близким к аланскому Ардауда, восходящему к урартийской культуре, является не только ингушский Ерда/Арда, но и семиликое божество, отмеченное в абхазской мифологии – бог обновления природы, размножения и скотоводства Айтар. «Айтар един в семи долях. Долевое понятие абхазов в боге Айтаре рельефно выражено».<sup>889</sup> Отметим эпитет абхазского бога-кузнеца Шьашвы – «Абжьныха», который означает «семь святынь», возможно связанных с Плеядами.<sup>890</sup> В.Г. Ардзинба связывает сакральность образа семиликого бога с богом-кузнецом Глепшем, названным в адыгских сказаниях «семирогим».<sup>891</sup> З.Д. Джапуа приводит обнаруженную в нартском эпосе аналогию образа пастуха Нарчхьюу с великаном – семиглавым существом (образ, присутствующий и в ингушской мифологии): «У Нарчхьюу было семь голов».<sup>892</sup> В шумеро-аккадской мифологии существует семерка демонов, «воспринимаемых как единое целое». Возможно сравнение этих существ с семиглавыми драконами и другими хтоническими многоголовыми существами из кавказской нартиады.

Ингушская мифология и нартский эпос также демонстрируют широкое бытование сакральной семерки. Это и разделенность Вселенной на семь миров, семь небес и семь морей / потусторонних миров; и мифологическое строение космоса за семь лет, и семь времен, существующих в ингушском языке, и семиглавые существа-великаны и т.д. «Магическая семерка активно присутствует в орнаментах, в поминальной, родильной и свадебной обрядности ингушей, а также в благопожеланиях и проклятиях».<sup>893</sup> Б.К. Далгатом зафиксирована ритуальная песня, исполнявшаяся только девушками во время праздника в честь Агоя: «О мама, прощай, мама. Пусть у тебя будет семь сыновей, и все семеро сыновей будут князьями...»<sup>894</sup> Он же отмечает, что «отцовский

---

<sup>888</sup> Джавахишвили И.А. Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи. ВДИ, 1939. № 4.

<sup>889</sup> Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982. С. 32.

<sup>890</sup> Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток. Этнокультурные связи. М., 1988. С. 281.

<sup>891</sup> Ардзинба В.Г. К истории культа железа... С. 279.

<sup>892</sup> Джапуа З.Д. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // Фольклор. Проблемы тезауруса. М., 1994. С. 223; Он же. Нартский сюжет о чудесном рождении героя на границе миров [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://izvestia-soigsi.ru/archive/vipusk-11/237-dzhepua> (Дата обращения 13.03.2016).

<sup>893</sup> Так, поминание умершего в ингушской традиции продолжается три, семь и сорок дней, через семь дней проводился обряд вывода невесты к роднику, процесс социализации матери и ребенка связывался с семеркой. См.: Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014. С. 86.

<sup>894</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 98.



пост» во время месяца поста Марх продолжался в течение семи дней,<sup>895</sup> что от времени землетрясения земля обновляется за семь лет.<sup>896</sup>

Таким образом, Ерда необходимо рассматривать, как древнего ингушского бога-скалу, генетически восходящего к шумерскому Селарди. Семантическая семерка, отразившаяся как в самом теониме Ерда, так и в мифологии, нартском эпосе и этнографии ингушей, позволяет говорить об его первоначально едином семиликком значении. Представление о скале / горе как родине божеств, как месте их выхода/рождения говорит о боге Ерде как отце / главе всех остальных божеств. Об этом же недвусмысленно говорит вторая морфема теонима Ерда – «да», переводимая с ингушского языка как «отец», «бог».

В результате проведенного анализа божеств народов Малой Азии и Кавказа с однокорневыми и синонимичными значениями сложился круг персонификаций бога-скалы. Ерда был единым божеством в семи лицах-ипостасях – грома, молнии, охоты, войны, размножения, скотоводства и земледелия.

---

<sup>895</sup> Там же. С. 99.

<sup>896</sup> Там же. С. 165.

### 2.3. Архетип Оплодотворитель / Производитель – Гал – бог неба, времени и солнечного огня

Доминирование женских персонажей в различных мифологических мировоззренческих системах древних племен и народов связано с родовыми отношениями. Каждая из богинь-матерей Кибела, Диндимена, Магна Матер, Ма и т.д. имела своего паредра. Богиня-Мать являлась «повсеместно встречающимся архетипом, символизирующим... “партеногенетическую” изначальную матриархальную Богиню-Мать... она мужчина-женщина, одновременно и оплодотворяющая, и оплодотворяемая».<sup>897</sup>

Второй космогонический акт, организующий пространственно-временной континуум, связывался с идеей предков ингушей о противопоставлении земли и неба посредством появления ветра (и возникновения соответствующих бинарных оппозиций: добро – зло, запад – восток, мужчина – женщина и др.). Стихия ветер являлась третьей основой упорядочения мира, после воды и земли. Это мировоззренческое представление привело к выделению мужской ипостаси богини-матери в виде ее паредра – соправителя – небесного божества.

Амбивалентность древнеингушского образа матери-богини привела к постепенной потере своего верховенства, своей светлой, солнечной небесной ипостаси. Если до этого разделения благодать как нечто порождаемое вновь и вновь, неиссякаемые еда, тепло и гармония были растворены в мире повсюду, ею была наполнена сама жизнь, то с появлением ветра, приведшего к трехчастному делению мира, благодать, как принадлежность богини-матери, «исчезает» в виде звезды. При этой потере в реальности остаются некие благодатные элементы в виде самой стихии ветра, дождя, солнечных лучей, молний и грома, способных как давать благо, так и забирать жизнь, ставших принадлежностью бога Неба.

Исследователь А. Е. Наговицын на базе анализа трансформации гендерных ролей в мифологических системах мира пришел к следующему выводу: «При переходе к космогоническим системам родоплеменного общества можно констатировать тенденцию к разделению космоса и основных великих богов на пары: небо – земля, Великий Отец – Великая Мать», которая наблюдается в «развитых родоплеменных сообществах еще до

---

<sup>897</sup> Нойман Э. Леонардо да Винчи и архетип матери // Юнг К., Нойман Э. Психоанализ и искусство. М.: Ваклер, 1998. С. 101–102.

военной аристократии», <sup>898</sup> выдвигание на первые места мужских богов «связано с повышением социальной активности мужчин в обществе, обусловленной различными природными и социальными сверхординарными причинами». <sup>899</sup>

С учетом того, что паредр – это заместитель / соправитель божества, его противоположная ипостась, древнеингушский архетип матери также должен был иметь мужскую сторону. По вопросу о том, кто явился паредром Ма, как представлялось «небо» в древнеингушских верованиях, есть несколько вариантов. В «Истории Ингушетии» небо представлено «самостоятельной субстанцией», соотносящейся с древнейшим богом неба Халом, <sup>900</sup> имеющим шумерские корни.

Однако имеется множество оснований считать бога, олицетворяющего небо, явившимся тем солнечным светом / линией, посредством чего было осуществлено это разделение в начале времен – ингушского Ана. Этот образ, имеющий шумерские корни, являлся в древнеингушских представлениях божеством первого поколения. Именно о нем говорится в мифе о центре земли: «...Чтобы укрепить землю, бог создал горы и холмы. Над землей создал небеса и назвал их крышей земли...» <sup>901</sup> Отметим имеющуюся здесь деталь: небесное пространство представлено как твердый объект, подпирающий другие части Вселенной (ведь всего семь небес) и одновременно закрывающий Землю. Такой же каменной твердью, отделяющей от земли и подземных вод, представлялось небо/небесные воды шумерами. «Еще в эпоху раннего неолита небо ассоциировалось с дождем, небесной, верхней, водой и обозначалось знаками воды». <sup>902</sup>

Ингушского Ан можно назвать прабогом: он творец единовременного действия, являющийся паредром архетипа матери Ма. Вспомним, что именно посредством ветра / воздуха произошло дальнейшее отдаление Неба от Земли. Знаковая связь понятий «ветер» и «пространство», которая выражается деятельным заполнением первой субстанцией второй, позволяет говорить о ветре, как о воплощении жизненной силы, дыхания Ана. Аналогичное сопоставление применительно к абхазскому и шумерскому Ан проводит Н.Я. Марр: «С абхазами сближаются из мертвых народов те, кому принадлежит название бога Ан в клинописных надписях... Абхазская живая старина, не только словесная, но и

---

<sup>898</sup> Наговицын А. Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах // Автореферат кандидатской диссертации по культурологии. М., 2003. С. 18.

<sup>899</sup> Наговицын А.Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах: Учебное пособие / Гл. ред. Д.И. Фельдштейн. М., 2005. С. 3.

<sup>900</sup> История Ингушетии. С. 70–73, 156.

<sup>901</sup> Центр мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 3. С. 23.

<sup>902</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1994.

реальная, дает беспримерную полноту об этой древней религии не одного Кавказа, но и всего Древнего Востока, колыбели европейской цивилизации».<sup>903</sup>

Если Ан – демиург одноразового действия, осуществивший символическое отделение двух первых стихий Неба и Земли, то деятельность последующих богов – персонификаций неба – характеризуют многократность и повторность.

Стоит выделить тот факт, что в имеющихся фольклорных и мифологических текстах упоминания о Хале как ингушском божестве неба ограничиваются тремя вариантами: в одном из ингушских нартских сказаний – «Спор между Селой Сатой и Мялха Азой» – Хало прямо назван богом неба,<sup>904</sup> в двух других Хало имеет двусоставное имя «Хал-ерда» и обозначается как один из сыновей Дялы.<sup>905</sup> Высказывается мнение о произошедшей замене звука «х» в «г», в результате чего Хало трансформировалось в Галь-Ерд.<sup>906</sup>

Считаем более перспективным в вопросе персонификации неба отдать предпочтение теониму Гал. Функциональная значимость этого общеплеменного мифологического образа, в том числе и степень почитания, указывает на бога Гал.

О довольно длительном почитании этого божества говорит в первую очередь тот факт, что его имя упоминается «еще в 1810 году в договоре ингушей с русскими».<sup>907</sup> Ингуши шести «фамилий» в договоре с Дельпоццо 1810 г. клянутся «всемогущим богом небесным и почитаемым нами за святость кумиром, находящимся в горах, именуемым Гальерд».<sup>908</sup> Б.К. Далгат выделяет «большую известность» именно бога Галь-Ерды «из всех общеингушских богов-патронов».<sup>909</sup>

Сравнивая древнее ингушское божество Галь-Ерды с осетинским богом Аларды, Б.М. Алборов доказывает, что ингушский Галь-Ерды является богом производительных сил природы, связанных с уменьшением и увеличением силы солнца (празднование два раза в год, во время зимнего и летнего солнцестояния). Он пишет: «У вайнахов пик зимнего времени отводился верховному божеству природы Галь-Ерды, “ведавшему” погодой и временем».<sup>910</sup> А.И. Робакидзе также делает акцент на указанные выше ипостаси ингушского божества Галь-Ерды: «Празднования аларды у осетин, Гальерды у ингушей и

---

<sup>903</sup> Цит. по: Хварцкия И., Регельсон Л. Земля Адама. Сухум, 1997 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.regels.org/zemlia-adama.htm> (Дата обращения 23.03.2016)

<sup>904</sup> Спор между Селой Сатой и Мялха Азой // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006 Т. 4. С. 131.

<sup>905</sup> См.: Саниба-Ерда; Амага-Ерда // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 135–137.

<sup>906</sup> История Ингушетии. С. 70–73, 156.

<sup>907</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 115.

<sup>908</sup> Мартиросиан Г.К. История Ингушии. Орджоникидзе, 1933. С. 39.

<sup>909</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 83.

<sup>910</sup> Алборов Б.М. Ингушское «гальерди» и осетинское «аларди»: К вопросу об осетино-ингушских культурных взаимоотношениях // Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе, 1979. С. 72–73.

алертоба в Грузии, сохранили образ аналогичного Божества небесного огня, плодородия и чадородия...»<sup>911</sup>

В.Б. Ковалевская, анализируя антропоморфные амулеты VI–XI вв. на Северном Кавказе, связывает появление соответствующих образов с главным божеством неба. «Во второй половине VI–VII вв. среди амулетов появились антропоморфные подвески... которые, очевидно, следует связывать с изображением Главного Божества Неба... Небесный характер Божества в VII–VIII вв. был подчеркнут тем, что фигура заключена в кольцо и приняла форму ярко выраженного солярного амулета».<sup>912</sup> Солнце первоначально не выступало как самостоятельная божественная единица, оно рассматривалось в качестве ока небесного бога Гал.

Другим весомым аргументом в пользу того, что это божество имеет древнейшую основу, является представление о Гале как духе (вспомним, что исторически иерархия духов сменяется иерархией богов), не имеющем олицетворения.<sup>913</sup> По словам Б.К. Далгата, он пользовался «большой известностью» и был для ингушей «“кумиром”, обитающим в горах». В его честь были выстроены храмы в Хамхинском обществе, около селений Агенте и Тарш Мецхальского общества.<sup>914</sup> В топонимике «Чечни и Ингушетии» формант “гал/гел/гул” довольно заметен: ущелье Галанчоуж, селение Гули и т.д.»<sup>915</sup> Я. Чеснов сообщает о своей поездке в 1987 году в район священной «горы Гелой-корта (общество Зумсой)». Однозвучность названия горы и имени «сказителя Гелы» автор связывает с нахским термином «гал» в значении «видеть». «Это слово присутствует в названии одного из самых почитаемых в прошлом вайнахских храмов Гал-ерды в Таргимском ущелье в Ингушетии, – пишет Я. Чеснов, – это название воспринимается местным населением, как имеющее значение “видящий, творящий день” (материал экспедиции 1993 г.)».<sup>916</sup>

Таким образом, имя Гела «не является собственно именем» человека, а, как правильно заметил Я. Чеснов, указывает «на жреческую должность, исполнение которой приурочено к “Священной вершине”».<sup>917</sup> Значение «видящий, творящий день» как нельзя лучше показывает функцию бога Гал как творца времени (цикличность мифологического времени, основанного на сменяемости природных циклов).

<sup>911</sup> Робакидзе А.И., Гегечкори Г.Г. Формы жилища и структура поселения горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1975. V. 1. С. 7–8.

<sup>912</sup> Ковалевская В.Б. Антропоморфные амулеты VI–IX вв. на Северном Кавказе // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 176. Средняя Азия и Кавказ. М., 1983. С. 49.

<sup>913</sup> Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 61.

<sup>914</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 116.

<sup>915</sup> Чеснов Я. Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. 2007. № 2. С. 80.

<sup>916</sup> Там же.

<sup>917</sup> Там же.

В этом же контексте следует рассматривать само понятие «небо» на ингушском языке, являвшееся самостоятельной субстанцией – «сигале» (се/са – душа + гал – бог неба), т.е. «душа (бога) Гал», «душа бога неба». Любопытно, что само слово «Гал», исходя из функции всевидения, можно представить в виде сочетания двух морфем «г/гу» – «видеть» и «ал» – «бог / огонь / говорить / сказать». Имеющееся в ингушском языке еще одно прочтение слова «гу» [гуо] в значении «круг / диск» согласуется с представленной этимологией, а также иллюстрирует связь этого бога с солярным знаком, широко распространенным в ингушской культуре.

Вторая морфема «ал» присутствует в таких ключевых ингушских понятиях, как «аьла» – правитель / царь / князь, «ала» – «пламя», «доал» – власть («оал» – власть + классный показатель «д» в значении «есть»). Считаем, что бог Гал объединял в себе функции высшего наблюдателя / созерцателя и властного блюстителя порядка в случае его нарушения. Именно поэтому он отождествлялся с понятием «сказать» как свершенным карающим божественным деянием.

В 1846 г. А.М. Шегрен пишет, что все ингуши, плоскостные и горные, «клянутся именем Галь-ерда... и приносят ему жертвы на Троицу (летнее солнцестояние. – П.А.) и Новый год (нюжд-уай) (зимнее солнцестояние. – П.А.)». <sup>918</sup> «Гель-Ерда» считался духом (т.е. не имел олицетворения). <sup>919</sup> В обращениях к нему ингуши использовали эпитет «золотой» и просили:

Кто родился, того сделай счастливым,  
а кто еще не родился, того тоже подай нам благополучно.

Кто не является еще нашим родственником,  
чтобы и тот сделался нашим родственником!..

Не лиши нас родственных связей,  
не сделай нас немощными и бедными,  
избавь от града, молнии, ветра,  
не погуби напрасно нашего труда!<sup>920</sup>

Головинский П.И. пишет, что у Гал-Ерда просили «покровительства, детей и приплода скота». <sup>921</sup>

Из приведенного перечня просьб становится понятным, что в древних представлениях ингушей счастье и благополучие связывалось с правильным родством, а

<sup>918</sup> Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников // Кавказ. 1846. № 27–30.

<sup>919</sup> Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 61.

<sup>920</sup> См.: История Ингушетии. С. 156; Алборов Б.А. Ингушское «Галь-Ерды» и осетинское «Аларды» // Известия ИНИИК. Т. 1. Владикавказ, 1928. С. 349.

<sup>921</sup> Головинский П.И. Заметки о Чечне и чеченцах // Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878. Вып. I. С. 252.

следовательно, с продолжением рода / потомства. С данным выводом о плодотворной / оплодотворяющей функции бога Гал коррелируется то обстоятельство, что в молениях этому богу принимали участие только мужчины.<sup>922</sup> Функциональность солнечной ипостаси божества Гал становится еще более понятной в связи с синонимичностью этого эпонима с ингушским понятием «*Гал*» в значении «бык-производитель» (самец-олень), как, впрочем, и производитель / осеменитель.

Таким образом, мужской ипостасью неолитической богини Ма следует считать бога неба Ана, изначального одноразового творца стихий Неба и Земли. Со следующим божественным поколением небесная стихия в древнеингушских представлениях связывается с более активным богом Гал, который проявляет себя как небесное божество производительных сил природы, ведавшее погодой и временем, которому был подвластен небесный огонь – Солнце. Архаичное представление о природе и времени как цикличном движении, вечной сменяемости фаз рождения, жизни, смерти и снова рождения выразилось в графическом изображении божества Гал в виде солярного знака. Несмотря на представления о боге Гал как о некоем духе, этимологически и морфемно его следует связывать с образом быка, как оплодотворяющего начало вообще. Таким образом, небесное божество Гал напрямую связано с Властным Всевидящим Солнцем – карающим блюстителем небесного порядка, говорящим в виде небесного пламени и оплодотворяющим землю, дарующим жизнь в виде солнечных лучей.

---

<sup>922</sup> История Ингушетии. С. 156.

## 2.4. Архетип Мудрец – Тха – демиург, законодатель

Материнская культура и соответствующая ей религиозность постепенно вытесняется патриархальной. Новый тип общества был связан с властью, основанной на праве сильного (мужском праве), механизмах захвата и присвоения богатств, территорий, благ, услуг, труда и т.д. В этих условиях патриархальные культы, выдвигаясь на первый план, приобретают характер публичности / государственности.

Одно из божеств, с которым и сегодня связано множество вопросов, в большей степени в связи с политическими инсинуациями по факту времени создания и символично-религиозной принадлежности одноименного храма – бог Тха. Так, самый крупный храм на территории Ингушетии Тхаба-Ерды сегодня официально провозглашен как «один из древнейших православных храмов на территории России, датируется VIII–IX веком», который «должен стать важным объектом для туристического кластера “Курорты Северного Кавказа”». <sup>923</sup> Если до этого времени научная среда была неоднозначной в трактовке этого вопроса, то после заявлений официальных властей, серии политических акций (как-то: проведение православного богослужения: молебна, совершенного 10 ноября 2012 года секретарем Владикавказской епархии священником С. Гаглоевым, в котором приняла участие Великая княгиня Мария Владимировна; инициатива Ю.-Б.Б. Евкурова по возрождению в храме христианского богослужения, поддержанная 27 ноября 2012 года епархиальным советом Владикавказской епархии, постановившим «обратиться к руководству Республики Ингушетия и Джейрахско-Ассинского государственного историко-архитектурного и природного музея-заповедника с предложением об открытии архиерейского подворья в храме Тхаба-Ерды»; <sup>924</sup> открытие Ново-Синайского мужского монастыря в 2014 году, действующего в регионе со 100%-ным мусульманским населением, один из скитов которого планируется возвести возле храма Тхаба-Ерды <sup>925</sup> и т.д.) все, что касается этого культового сооружения ингушей, как, впрочем, уже и других святилищ, стало описываться в контексте широкого бытования в регионе христианской религии. <sup>926</sup> Д. Белецкий, отмечая практику передачи властями Церкви древних храмов, указывает, что «на первом месте должны стоять не только

<sup>923</sup> Без веры добрососедство невозможно. Интервью с Главой РИ Евкуровым Ю.-Б.Б. от 4 апреля 2012 г. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://oornm.ru/2012/04/bez-very-dobrososedstvo-nevozmozhno/>

<sup>924</sup> Протокол № 5 (8) заседания Епархиального совета Владикавказской и Махачкалинской епархии // Махачкалинская епархия 27 ноября 2012. <http://www.goragospodnya.ru/dokumenty-2152/item/1320-protoko...xii>

<sup>925</sup> Журнал заседания Священного Синода от 19 марта 2014 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3609112.html> (Дата обращения 21.03.2016).

<sup>926</sup> См. например: Гадиев У. Обнаружены развалины тысячелетней христианской церкви в горах Ингушетии [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://conspiracytheory.mybb.ru/viewtopic.php?id=575> (Дата обращения 21.02.2016).



восстановление храмов как религиозных объектов или их “реставрация” для показа туристам... важно комплексное изучение, фиксация и консервационные меры для остановки продолжающегося разрушения уникальных артефактов, столь важных для археологии и истории».<sup>927</sup>

Первоначально отметим, что исследования этого сооружения, проведенные историками архитектуры и искусствоведами, показывают два или даже три периода в строительстве основного ядра памятника. Так, например, Г.Н.Чубинашвили выделил три периода в строительстве памятника Тхаба-Ерды: VIII–IX вв., рубеж X и XI и XV–XVI вв.<sup>928</sup> «И если большинство исследователей видит грузинское происхождение постройки, то дата основания этого своеобразного и “многослойного” сооружения в различных работах “плавает” в рамках 700 (семисот) лет от VIII и до XIV века включительно».<sup>929</sup> Однако такие размытые ориентиры в датировке времени возведения храма все-таки дают некоторым исследователям «основание считать его одним из древнейших христианских храмов на территории современной Российской Федерации».<sup>930</sup> Стоит отметить также и то обстоятельство, что настоящий «вид памятника относится к XIV–XVI вв. и насчитывает четыре строительных периода»;<sup>931</sup> археологические данные культовых сооружений Ингушетии, как-то: «чертежи обмеров Тхаба-Ерды, исполненные три десятилетия назад грузинскими архитекторами и хранившиеся в Грозном и Тбилиси, погибли, будучи опубликованными лишь в небольшом масштабе», либо не выполнены или выполнены некачественно; «не существует и профессионально исполненных обмеров Алби-Ерды и Таргимского храма. Изданные же их “обмеры” в работах археолога М.Б. Мужухоева не выдерживают никакой профессиональной критики. О более “рядовых” памятниках Северного Кавказа говорить вообще не приходится».<sup>932</sup>

Во-вторых, при анализе данного культового сооружения сопоставление его архитектурно-стилистических и декоративных особенностей ограничивается территорией

---

<sup>927</sup> Белецкий Д. Проблемы сохранения и исследований средневековых архитектурных памятников Кавказа // Дарьял. 2010. № 3.

<sup>928</sup> Чубинашвили Г.Н. Ткоба-Ерди (к вопросу о культурных связях Ингушетии и Грузии) // Чубинашвили Г.Н. Вопросы истории искусства, исследования и заметки. Т. II. Тбилиси, 2002; Чубинашвили Г.Н. К вопросу о культурных связях Грузии и Ингушетии. Тезисы докладов X сессии отдела общественных наук Академии наук Грузинской ССР. Тбилиси, 1941.

<sup>929</sup> Белецкий Д.В., Казарян А.Ю. Церковь Тхаба-Ерды: Традиции в ее создании и образ храма в развитии архитектуры горной Ингушетии // Вестник Археологического центра при Министерстве культуры Республики Ингушетия. Назрань, 2009. Вып. 3.

<sup>930</sup> Чахкиев А.У. Христианский храм Тхаба-ерды как феномен средневекового архитектурного зодчества // Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-кавказских чтений 2012–2013 гг. СПб., 2013. С. 88.

<sup>931</sup> Белецкий Д.В., Казарян А.Ю. Церковь Тхаба-Ерды: Традиции в ее создании и образ храма в развитии архитектуры горной Ингушетии // Вестник Археологического центра при Министерстве культуры Республики Ингушетия. Назрань, 2009. Вып. 3.

<sup>932</sup> Белецкий Д. Проблемы сохранения и исследований средневековых архитектурных памятников Кавказа // Дарьял. 2010. № 3.

Кавказа и Закавказья. В-третьих, отсутствует сопряжение данных фактов с семантикой самого божества Тха, в честь которого он был назван и возведен, а также с историческими сведениями об ареале расселения и территориальной динамики нахских племен в древности.

Так, например, однозначно определяются как принадлежащие «иранскому культурному миру» культовые изображения «двух обращенных прислоненными друг к другу мордами животных» на не достаивавшейся внимания консоли, правое из которых «наверняка представляет льва, а левое, несомненно, – сэнмурва».<sup>933</sup> Выше мы приводили сведения о широком бытовании в мифологии, нартском эпосе и обрядово-ритуальной практике ингушей древнего образа – огромной вещи птицы-орла, который в семантико-смысловом плане близок с шумерскими представлениями о «вершителе судеб» – мифической птице Зу, являющейся прототипом мифических птиц, в том числе и Сенмурва, в других древних культурах.

Позволяя себе отмечать в культуре народов Северного Кавказа архаические истоки, «выступающие в роли чудом сохранившегося реликтового звена исчезнувших великих культур»,<sup>934</sup> ученые объясняют этот вывод возможностью проникновения идей древних цивилизаций опосредованно, будучи первоначально адаптированными «в поздних течениях восточного христианства и ислама».<sup>935</sup>

Таким образом, обозначенные причины в сочетании с политической конъюнктурой дореволюционного, советского и постсоветского времени не дают однозначной и объективно-полной картины в исследованиях, касающихся истории храма Тхаба-Ерды. Отдавая на откуп археологам вопрос о точной датировке храма, а искусствоведам и архитекторам – об особенностях этого культового сооружения, мы видим цель данного изложения в том, чтобы дать характеристику бога Тха, посредством которой возможны выводы относительно трех вышеобозначенных научных проблем, характеризующих древнее культовое сооружение ингушей Тхаба-Ерды.

Максимально нагруженной в плане сущностных характеристик божества Тха является сказание «Семь сыновей вьюги»,<sup>936</sup> записанное в ингушском ауле Гвилети на русском языке В.Я. Светловым в 1910 году. В результате обработки либо дословного

---

<sup>933</sup> Белецкий Д.В., Казарян А.Ю. Церковь Тхаба-Ерды: Традиции в ее создании и образ храма в развитии архитектуры горной Ингушетии // Вестник Археологического центра при Министерстве культуры Республики Ингушетия. Назрань, 2009. Вып. 3.

<sup>934</sup> Перфильева Л.А. Традиции средиземноморской античности в позднесредневековом зодчестве Северного Кавказа: к вопросу типологии культуры // Архитектурное наследие. Т. 50. М., 2009. С. 36.

<sup>935</sup> Там же; Белецкий Д.В., Казарян А.Ю. Церковь Тхаба-Ерды: Традиции в ее создании и образ храма в развитии архитектуры горной Ингушетии // Вестник Археологического центра при Министерстве культуры Республики Ингушетия. Назрань, 2009. Вып. 3.

<sup>936</sup> Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: Эль-фа, 2003. Т. 1. С. 102.

перевода в нем ингушские имена богов даются в несколько искаженном виде: имя царя богов, бога вселенной Тха зафиксировано как Тга (вариант Ткъа), имя нарта – культурного героя Курко – Курюко, перемешаны имена богинь-матерей и т.д. Однако это не мешает увидеть архаичность сюжета, ведь речь в нем идет о времени, когда символом власти являлись предметы из тростника, а символом всякого блага считался баран. Сюжет повествует о нарте-богоборце Курко,<sup>937</sup> укравшем у верховного бога Тха тростник и барашков.

«Братья Нарты! – сказал он им (Курко нартам. – П.А.), – великий Ткъа забыл нас. Мы голодаем и бедствуем, принуждены убивать друг друга, чтобы удовлетворить ненасытного Ткъа. У него стадо баранов, у него хижина из тростника. Разве не мог бы он бросить нам пару баранов и несколько стеблей тростника?»<sup>938</sup> Эти слова были услышаны богом Тха, живущим на вершине горы Бешлам-корт. Когда бросили жребий, чтобы определить очередную жертву для бога Тха, камень, брошенный вверх, упал у ног Курко. Тогда молодой нарт спрятался в пещере, чтобы переждать каменный обвал, устроенный разгневанным богом. Затем Курко, будучи недовольным в распределении благ (овец и тростника), похищает оные у бога Тха с помощью его сыновей. За это Тха приковывает к горной скале на вечные муки Курко и посылает орла клевать его сердце, а своих сыновей за «легкомысленность» прогоняет с вершины горы Казбек, заставив их мать «богиню вьюг» «царицу Химехнинен (досл. Мать воды и ветра, т.е. Дардза-нана)» сторожить дерзкого нарта Курко (инг. Куркъа).<sup>939</sup>

В современном разрезе удивительно, почему герои мифов добывают благодать в виде огня, барашка и тростника на ледяной заснеженной вершине горы, т.е. там, где нет никаких условий для их пребывания. «Сверху, с голубого неба, сияло горячее солнце... по голубым полям неба гуляли стада белых и серых барашков. На самой верхушке горы, обнаженной ото льда и снега, стоял трон, окутанный облаками. Вокруг трона росли целые леса великолепного тростника, а неподалеку от трона виднелась тростниковая хижина...»<sup>940</sup> Гора Башлоам (Казбек) является символическим центром пространственного мира и центром мифологии ингушей. В понимании предков ингушей, самые высокие горы и впоследствии самые низкие места на земле были обиталищем богов и душ умерших людей.

---

<sup>937</sup> Среди ингушей до сих пор фигурирует мужское имя Курко и фамилия Куркиевых.

<sup>938</sup> Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991. С. 153.

<sup>939</sup> К сожалению, в «Антологии ингушского фольклора» дан ингушский перевод текста В.Я. Светлова, где вместо авторских слов «Мать вьюг» включено имя богини вьюги Дардза-наны. См.: Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: Эль-фа, 2003. Т. 1. С. 105.

<sup>940</sup> Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 159–160.

В данной легенде отчетливо говорится о Тха как боге, принимающем только человеческие жертвы: нижние нарты «ежедневно приносили ему к подножию горы в жертву по одному нарту-людоеду» из числа пленных, если же таковых не оказывалось, то «бросали между собой жребий и закалывали на алтаре того, кто вытягивал жребий».<sup>941</sup> Окончанием ритуального жертвоприношения было сжигание на костре: «...заколол пленного нарта-людоеда. Затем он [Курко] взвалил его на костер и зажег под ним сухие корни низкорослых деревьев, принес людоеда в жертву Тга».<sup>942</sup>

Отметим, что данный вид надревнейших приношений, когда к небу возносится дым / жир человеческих жертв не был характерен для примитивных племен.. «Все известные истории примеры обычая приносить в жертву людей относятся... к народам, достигшим относительно высокого уровня общественного развития... индейцы Северной Америки колониальной эпохи, древние скифы, кельты, этруски, римляне, израильтяне эпохи завоевания Палестины – все это воинственные народы (точнее, народы в особенно воинственный период своей истории), стоявшие на грани классового строя или на раннеклассовой стадии».<sup>943</sup>

В ингушской легенде Тха выступает источником моральных и нравственных установок. Он высшая инстанция земной, царской власти, обеспечивает справедливость и правосудие на земле. Он связан со всеми сферами человеческой жизнедеятельности, и сам характеризуется такими антропоморфными формами деятельности, как «спит», «лежит», «хохочет», «ссорится» и т.д. Несмотря на это, Тха предстает двояко: как одинокий угрюмый отшельник-старик и в виде духа, имеющего лицо, волосы, глаза и – «выше высоких утесов и гор, выше ходячих туманов царит старый дух – могущественный Тга... Грива у него косматая, взоры – как молнии».<sup>944</sup>

Сам образ бога Тха обладал запретной сакральностью. Так, глаза Тха приносили смерть осмелившемуся посмотреть на него: «И не миновать тому лютой смерти, кто осмелился бы взглянуть ему в очи». Лицо бога из нартов «никто никогда не видел»,<sup>945</sup> кроме Курко: «лицо его было так страшно, что Курюко упал ниц и перестал дышать. Ему показалось, что он умер».<sup>946</sup> Представление о том, что взгляд и само изображение сверхъестественного существа запрещено и может убить, имеет архаический и общемировой характер.

---

<sup>941</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 94.

<sup>942</sup> Там же. С. 96.

<sup>943</sup> Токарев С.А. О жертвоприношениях // Природа. 1983. № 10.

<sup>944</sup> Там же. С. 101.

<sup>945</sup> Там же. С. 101.

<sup>946</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 104.

Тха – творец. Он вездесущ, так как все видит и слышит. Ему принадлежит создание самой горы Казбек, т.е. сакрального центра Земли: «он сотворил лучшее украшение Вселенной – Бешлам-Корт». В легенде гора получает такие эпитеты, как «красный утес», «черная гора»,<sup>947</sup> которые согласуются с нашим выводом о символике Казбека – как космического центра мира, оси Земли.

Затем Тха создает одноглазых великанов-людоедов, или верхних нартов: «Великий Тга ранее создал необыкновенных одноглазых великанов...» – нижних «обыкновенных» нартов.<sup>948</sup> Причем последние появились в результате ошибки Тха: он создал одноглазых великанов «слишком сильными и слегка их побаивался», поэтому он «поселил их между собой и людьми» и «поспешил отдать в их пользование несколько животных...»<sup>949</sup>

Распределение ролей в мифологическом строении космоса характеризует Тха как властителя земного мира. Он создатель законов миропорядка. Применительно к самому образу бога Тха используется эпитет «Великий нарт».<sup>950</sup> Символика центра – мировой горы, создателем которой, в данном случае выступает Тха, постулирует вертикальную ось, связующую верхний, средний и нижний миры. Так, указание о том, что «на самой верхушке горы... стоял трон, окутанный облаками. Сверху, с голубого неба, сияло горячее солнце, очевидно никогда не заходившее...» и что Тха сидит «закрытый туманами и закутанный белым саваном»,<sup>951</sup> указывает на подвластность ему небесного и иного мира.

В контексте повествования выделяются следующие характеристики бога Тха: он обладает возможностью насыпать на людей мор, ураганы, землетрясения, снегопады и ливневые наводнения. Когда Тха хохотал – «сотрясались горы и каменные обвалы свергались на землю», когда он вздыхал от неудачи, «то вздох его доходил до земли в виде ужасного холодного ветра», когда «в припадке злобы плакал», «то слезы его падали на землю целыми потоками дождя», а когда начинал ссориться с женой «тогда поднималась буря, ветер со страшными порывами проносился над землей, вода в реке бурлила и выступала из берегов, снег валил хлопьями, и обвал за обвалом сыпался на несчастные головы нартов».<sup>952</sup> Если нижние нарты не приносили жертвы, «Тга посылал на них мор, от которого нарты умирали и ослабевали так, что людоеды их легко побеждали и поедали целыми толпами».<sup>953</sup>

---

<sup>947</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. С. 95.

<sup>948</sup> Там же. С. 93, 99.

<sup>949</sup> Там же. С. 99.

<sup>950</sup> Там же. С. 97.

<sup>951</sup> Там же. С. 103.

<sup>952</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 94–95.

<sup>953</sup> Там же. С. 95.

Такая природная стихия, как ураган, сопровождается ливнями, сильным шквальным ветром, наводнениями и селями. Суммируя стихии, которые олицетворяет Тха, следует назвать ураган, землетрясение и мор. При этом Тха управляет погодой: «утренний ветерок поднимается от улыбки Тга, и тогда тают белые облачка. Вершина Башлам-корта розовеет от счастья увидеть улыбку Великого Нарта».<sup>954</sup>

Таким образом, характерные особенности ингушского бога Тха позволяют рассматривать этот образ в определенное время как главное, верховное божество, создатель этого мира – демиурга. Идея о снисхождении и земной власти становится главной в мифоритуальном сознании ингушского народа и соотносится с именем данного божества. Множественность, стремящаяся к единству, рождает порядок, который есть одновременно закономерность и законосообразность.

Сюжетные детали сказания «Семь сыновей вьюги» перекликаются с кабардинскими сказаниями «Прикованный старик», «Мечь Тха».<sup>955</sup> В адыгской мифологии Тха (Тхъа, Тхъэшхо) также представлен верховным божеством, сотворившим мир, людей, солнце, луну, небо, звезды.<sup>956</sup> Вспомним вышеприводимое адыгское предание о Тха Великом и Тха-птиц.<sup>957</sup> Отметим, что адыгский Тха также, как и ингушский, требовал принесения жертв, при этом, как подчеркивает А.Т. Шортанов, «других аналогичных материалов мы не имеем».<sup>958</sup> М.А. Хоконов приходит к выводу, что сущность бога Тхашхо следует рассматривать в контексте теонности самой жизни «как Anima Mundis, Душа Мира», которую символически следует понимать организованностью жизни «по законам божественной справедливости, целеполагания и рассудка». «Тхашхо в адыгской этнофилософской культуре – это та бытийная Первооснова, из чего проистекает весь мировой порядок».<sup>959</sup> Для этого образа также характерен сюжет приковывания героя в качестве наказания за покушение на власть Тха: «Дерзнул старик свергнуть владычество Тха (Тхэ), и вот отмщение Тха – вековечные цепи, которыми прикован старик к камню на белой вершине Ошхамахо».<sup>960</sup>

Генетически Тха следует связывать с архаическим божеством солнца: «его имя происходит от адыгского дыгъэ, тыгъэ, “солнце”», функции которого позднее перешли в

---

<sup>954</sup> Там же. С. 95.

<sup>955</sup> Кабардинский фольклор. Нальчик, 2000. С. 105–106.

<sup>956</sup> Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 21, 134–136.

<sup>957</sup> Кумахов М. А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998 // [arigi.adygnet.ru/socio/mir\\_kult\\_all.pdf](http://arigi.adygnet.ru/socio/mir_kult_all.pdf)

<sup>958</sup> Шортаев А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 138–139.

<sup>959</sup> Хоконов М.А. Феномен мифологического синкретизма в мировоззренческой системе современной молодежи // Материалы Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых. Нальчик: КБГУ, 2009. С. 203–207.

<sup>960</sup> Кабардинский фольклор. М.;Л., 1963. С. 91.

Тхашхо.<sup>961</sup> Возможно, указание, что «грива у него [ингушского Тха] косматая, взоры – как молнии»,<sup>962</sup> стоит рассматривать как гриву льва, с которым часто сражаются культурные герои, чей образ является одним из символов солнца.

В адыгской мифологии присутствуют теонимы с морфемой «тха»,<sup>963</sup> в числе которых следует указать Псатха – бог души. Этимология этого божества с ингушского языка прозрачна и совпадает с адыгским – «душа Тха» (инг. са – душа + Тха). Любопытно, что форманты имени ингуше-адыго-абхазского Тха – th/pth – совпадают с одним из имен египетского Бога-творца Птаха. Причем имеются и семантические совпадения этих божеств: они демиурги – создатели первых элементов упорядоченного мира, они организаторы принципа царственной власти и правил жизни, творцы душ, пребывающие в небесном, земном и потустороннем мирах.

Семантический анализ морфемы тхэ/tha, проведенный П. Максимовым и Г.В. Рогава на материалах архаичных верований адыгов, связывает ее со значениями «бог», «солнце» и «отец-собака».<sup>964</sup> А.Х. Налоев доказывает первоначальное наложение значений бог / солнце / волк-собака в слове tha.<sup>965</sup> Ю.Ю. Карпов продолжает указанный семантический ряд значений слова tha – ячмень: «в пользу такого сопоставления служат факты связи образа волка / собаки с аграрным культом и принадлежность ячменя к древнейшим культурным злакам этого района Кавказа».<sup>966</sup>

И.Ю. Алероев пишет, что «в составе теонима Тхьаба-йерда наличествует имя бога Тхьа, игравшего такую же роль, как Диела /Даьла и Цю. Являясь верховным божеством пантеона богов, оно имело довольно обширный диапазон распространения на Северном Кавказе...» Исследователь определяет лингвистические производные, возникшие согласно внутренним фонетическим законам морфемы tha «в названии солнца матх» и «пхьа, наличествующего в вайнахской топонимике..., в фауне: пхьа-гал – заяц, пхьид – лягушка, пхьу – собака, и флоре: пхондечиг – граб...»<sup>967</sup> К.З. Чокаев определяет этимологию имени нарта Пхьармат, сводя ее к двум морфемам: «пхьар» – мастер и «мат» – местопоселение / народ / люди / язык, причем замечает, что «мат первоначально было именем бога... с функцией, сходной с функцией бога Пхьа».<sup>968</sup>

<sup>961</sup> Мижаев М.И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973. С. 98.

<sup>962</sup> Там же. С. 101.

<sup>963</sup> Например, Тхагаледж – бог плодородия и земледелия, Мезитха – бог лесов и охоты, покровитель диких зверей и т.д. См.: Бигуаа В. Абхазский исторический роман. История. Типология. Поэтика. М., 2003. С. 329.

<sup>964</sup> Цит. По: Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 157.

<sup>965</sup> Налоев А.Х. Происхождение слова тхэ (tha) – бог // УЗ КБ НИИ. Серия филология. 1967. Т. 27. С. 251–257.

<sup>966</sup> Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 157–158.

<sup>967</sup> Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. С. 325.

<sup>968</sup> Чокаев К.З. К вопросу бытования образа Прометея в фольклоре чеченцев и ингушей // Пхьармат. Грозный, 1991. № 1. С. 27.

С.Ч. Эльмурзаев также делает вывод о переходе «тхъа» в «пхъа» (ср. чередование начальных согласных в вайнахских языках т-тІ, п-пІ: тІелг – пІелг «палец»), который сохраняется в названии святилищ (Пхъамат-Ерды святилище в Джераховском ущелье).<sup>969</sup> Морфема «тха / пхъа» входит в ряд древнейших нахских слов с аналогичным (пхъ) анлаутом: пхъа / пхъеда – «село, поселение» (а также главный город, столица); пхъа – «объект кровничества, плата за убийство»; пхъарцерг (инг. досл. зуб кобеля) – «клык»; пхъуйре (инг. пхъера) – «время после сумерек»; пхъоьха (инг. пхъегІа) – «сходка в селе»; пхъегІа – «посуда»; пхъагІат – «мера длины, равная растянутым в стороны рукам»; пхъар – «ремесленник, кузнец»; пхъалгІа (инг. пхъоалле) – «кузница»; пхъануо – «пришелец» и др.<sup>970</sup> Чтобы уловить семантику морфемы «тха / пхъа», приведем еще несколько слов с этой основой: «пха (рдан)» – беременеть, делать беременной; «пха (тоьда)» – лемех; «пха» – стрела; «пха» – вена, жила.

Согласуются с адыгской этимологией и выводы И.А. Дахкильгова, считающего, что бог Тха «олицетворял солнце», точнее, «крылатый солнечный диск».<sup>971</sup> Указывая, что правильное написание теонима является «Ткъа»,<sup>972</sup> И.А. Дахкильгов этимологизирует его как «крылатый бог»,<sup>973</sup> а название храма «ТкъобІаь-ерды» как «глаз (бога) Ткъа» (инг. бІаь – глаз).<sup>974</sup> И.А. Дахкильгов указывает, что у ингушей существовал свой солнечный бог по имени Ткъа, который в результате широкого распространения культа Митры «по всей тогдашней ойкумене, в том числе и на предков местного края»,<sup>975</sup> имея один глаз – солнце, приобрел дополнение в виде морфемы «бІаь» – глаз. В числе однокоренных данному теониму слов исследователь приводит такие ингушские понятия и выражения, как «ткъам по ингушки «крыло», «ткъамаж» – его множественное число... К его имени относится и архаизм «текъа» – молиться... Ингуши сказочный зачин начинают словами «вахаш, текъаш...» в переводе «жил-молился», «ткъо – двадцать и слово «ткъо елх» – снежная пороша».<sup>976</sup> Исследователь видит морфему «ткъа» в ингушском термине «Седкъа» – звезда, «Боадтъка» – темнота и в имени персонажа из нартского эпоса – Ширткъа.<sup>977</sup>

<sup>969</sup> Эльмурзаев С.Ч. Общее и специфическое чечено-ингушских нартских сказаний в кавказском эпосе. Нарты // Известия ЧИНИИЯЛ. Т. 5. Вып. 3. Грозный, 1968. С. 84.

<sup>970</sup> См.: Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке // Автореф. к. филолог. н. Москва, 2007. С. 26.

<sup>971</sup> Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 428, 432.

<sup>972</sup> И.А. Дахкильгов говорит о невозможности передать средствами русской орфографии звук «къ», в результате «ТкъобІаь» было обозначено Ч. Ахриевым как «Тхаба», а В. Светловым как «Тга». См.: Там же. С. 430.

<sup>973</sup> Там же. С. 491.

<sup>974</sup> Там же. С. 498.

<sup>975</sup> Там же. С. 491.

<sup>976</sup> Там же. С. 491.

<sup>977</sup> Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 434.



Курбанов Т.Х. также переводит наименование храма «Тхаба-Ерды (Тхъаба-Йерд) в значении «храм ока / лица Тхъа (бога)» (Тхъа «бог» + бIа «глаз, око, лицо» + йерд «храм, святыня, святилище»).<sup>978</sup> Представление о божественном всевидящем оке/очах имеет более древние традиции, нежели древнеиранский Митра, богини-матери часто принимали такой облик, о чем упоминалось выше.

Относительно этимологии ингушского бога Тха и посвященного ему храма приводились варианты «храма двух тысяч святых», «храма Св. Фомы», «наша есть это вера», «сметанное поле», «святой возвышенный»,<sup>979</sup> «святыня, храм, святой»<sup>980</sup> и т.д. Однако уверены, что, несмотря на желание многих исследователей увидеть в Тхаба-Ерды и серии других храмов христианские корни, они были и остаются языческими.<sup>981</sup>

А.-М.М. Дударов связывает ингушское понятие «тхъамада» – тамада с именем бога Тха в значении «правитель (от имени бога) Тха»: «слово “тхъамада” в ингушском языке состоит из двух компонентов – Тха (имя бога) и «да» (отец, владетель, правитель), «ма» – суффикс родительного падежа, указывающий на принадлежность».<sup>982</sup>

Б.А. Алборов считает, что название Тхаба-Ерды следует связывать с осетинскими словами «Тоба, Таби, Табу, Тба, Тоба, Тбау, <обозначающими> одно и то же – святой, слава, священный».<sup>983</sup> «...Связь святилища с культом небесного бога огня и плодородия... несомненна», – пишет он далее.<sup>984</sup> Имя ингушского бога Тха, со временем забытого, до недавнего времени фигурировало в разговорной речи как эпитет, обозначающий «святой, божественный» и «выражающий что-то запретное перед богом».<sup>985</sup> При этом Б.А. Алборов отмечает, что «джейраховцы, жившие по соседству с осетинами, название храма Тхаоба-Ерды произносили как Тхаба-Ерды».<sup>986</sup>

Следует обозначить связь Тха с крылатым божеством Тамаж-Ерда. На горе Жер-Лоам (досл. «Вдова-гора»), недалеко от села Хули, стояло святилище, посвященное Тамаж-Ерде (инг. тамаш – удивление), где жрец по имени Борц («просо») на женщин, пришедших на праздник, бросал мох. Та, в которую жрец попадал мхом, должна была забеременеть.<sup>987</sup> Отметим, что в нартском эпосе ингушей имеется «курган Тамаш-боарз»,

<sup>978</sup> См.: Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке // Автореф. к. филолог. н. Москва, 2007. С. 26.

<sup>979</sup> См.: Акиев Х.А. О чем говорят рельефы Тхаба-Ерды // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа (тезисы). Пятигорск, 1997. С. 12–15.

<sup>980</sup> Акиев Х.А. Фаллические символы храма Тхаба-Ерды // Сердало. №19 (835). 24 января 1995.

<sup>981</sup> Акиев Х.А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. С. 22–36.

<sup>982</sup> Дударов А.-М.М. К вопросу о расселении ингушей в позднем Средневековье: ГIалгIай коашке // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 134.

<sup>983</sup> Алборов Б.А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. Орджоникидзе, 1979. С. 85.

<sup>984</sup> Там же. С. 81.

<sup>985</sup> Там же.

<sup>986</sup> Там же.

<sup>987</sup> Марковин В.И. В ущельях Аргуна и Фортанги. М., 1965. С. 112, 114.

где в новолуние щенится «страшная волчица».<sup>988</sup>

Возможен вариант этимологизации Тхаба через форманты «ба» – «дом / место»<sup>989</sup> и «тхо» – мы («Тха» – наш), получая, таким образом «Дом Наш / Нашего». По словам Х.Д. Ошаева, «инклюзивная форма “вай” – “мы” употребляется в том случае, если коллектив говорит о себе внутри этого коллектива. Если коллектив разговаривает с другим коллективом или отдельным лицом – употребляется эксклюзивная форма “тхо” – “мы”».<sup>990</sup> В случае с теонимом Тхаба используется эксклюзивная форма обращения к отдельным лицам, которое при обращении к богу получало форму множественного числа – «тхо / тха» – мы / наш, т.е. «Дом / место нашего Бога».

Множественность, заложенную в самом обращении «Тха», можно рассматривать как подчеркивание величия Бога, многогранность его качественных проявлений. Одна из ипостасей бога Тха – царственность в земном мире, согласуется с предложенным вариантом, ведь и сегодня коронованные особы используют в отношении себя «царское “мы”». В религиозном плане в качестве примера обращения к богу на «мы» является Библия, в которой слово «Бог» написано во множественном числе – «Элохим». Исторически самое первое представление о множественности, заложенной в божественном образе, является хетто-хурритский Сиу-Суммис (прим. перев. Šiu-šnuš; варианты Сиусис / Сиусумма) в значении «Бог-Наш» – один из древнейших богов, связанный с первой столицей хеттов городом Неса (Канеш)).<sup>991</sup> Форманты Сиусиса (ss) можно разглядеть в имени Сусон-Дяла, этимология которого «затемнена».<sup>992</sup> Как пишет Л.П. Семенов со слов Ч. Ахриева, Сусон-Дяла – это «бог, покровитель благородных женщин».<sup>993</sup> Б.К. Далгат сообщает, что на северной стороне горы Мятты (Столовая гора) «стоит часовня бога Сусол-Дяла, называемая Сусол-те (букв. «место Сусола»)».<sup>994</sup> «Для него каждое семейство пекло особые хлеба и готовило особую свечу, для него приносили в жертву и особого барашка, называемого виин эгари, т.е. “барашек сына”».<sup>995</sup> Отметим, что помимо «особо почитаемого» Сусол-Дэла в ингушской среде распространены такие мужские имена Соси / Суси, имеющие форманты «ss». Любопытно, что такой формант обнаруживается и в имени предводителя нартов Сеска-Солсы.

<sup>988</sup> Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчк, 2006. С. 153.

<sup>989</sup> Tsaqoieva Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes (peoples du Caucase du Nord). 2005. P. 138–139.

<sup>990</sup> Ошаев Х.Д. Мотивы дружбы в чечено-ингушских песнях // Известия Северо-Осетинского НИИ. Орджоникидзе, 1961. Т. 22. Вып. 2. С. 169.

<sup>991</sup> Иванов В. В. Хеттская мифология // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 591.

<sup>992</sup> Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке // Автореф. к. филолог. н. Москва, 2007. С. 26.

<sup>993</sup> Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1963. С. 11.

<sup>994</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 144.

<sup>995</sup> Там же. С. 149–150.

«Несмотря на то, что А. Берже и другие авторы называют эти часовни (главный эльгыц Мятцели на южной стороне горы, Мяттыр-Дяла и называемый Далтиер-эльгыц и Сусол-Дяла. – П.А.) «посвященными: одна Св. Георгию, другая Божией Матери, а третья Св. Марии, – пишет Б.К. Далгат, – к сожалению, мне неизвестны основания, почему ингушские ццу так переведены, и я не решаюсь принять такое объяснение (курсив мой. – П.А.)».<sup>996</sup> Стоит обратить внимание на имеющееся фонетическое обозначение «Susi» идеограммой *Babu*, которая указана в перечне богов «Мхер-Дур» и означает «ворота / храм».<sup>997</sup>

Объединяющим в выводах Б.А. Алборова, Х.А. Акиева и И.А. Дахкильгова является семантическое токование Тха/Ткъа как верховного центрального бога солнца – небесного огня. По вопросу правильности произношения оба варианта имеют право на существование. Гортанный звук «къ» и звуки с придыханием, как ингушский «h», отсутствуют в русском языке, поэтому В.Я. Светлов, записывая легенду у гвилетцев, у подножия Башлам-Корт – Казбека, обозначил имя бога как «Тга», а джейраховец Ч. Ахриев – как «Тха». Вероятностью различных выговоров существовавших в ингушских обществах можно объяснить произношение Ткъа, имевшее место в Галгаевском обществе. Западнее, у джебраховцев и гвилетцев, произношение оглушается.

Больше чем вероятность выглядит семантическое и этимологическое сопряжение адыго-абхазского Тха и ингушского Тха/Ткъа. «Не исключено, что ингушское Ткъа и адыгское Тхъа родственны и восходят к многотысячелетней давности, когда еще не началось языковое разделение пракавказской семьи языков».<sup>998</sup>

Символизм приковывания своего врага также глубоко архаичен. Этот комплекс, нашедший отражение как в ингушском, так и в адыгском устном народном творчестве, обрядах и ритуалах, является «характерным основополагающим для сферы магической власти» в большинстве культурных традиций.<sup>999</sup> Согласно мнению А.К. Клосса и М. Элиаде, комплекс связывания / сковывания в индоевропейской традиции имеет кавказское происхождение.<sup>1000</sup> «Архетипу Магического Властелина... в адыгской мифологии соответствует Пако и Тха, связывающие и приковывающие своих врагов. Образ сети в космогонической картине сотворения мира, а также понятие “пупа земли” на

<sup>996</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 143.

<sup>997</sup> Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). С. 69, 224.

<sup>998</sup> Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 433.

<sup>999</sup> Гутов А.М. Обозначение цвета в поэтическом языке эпоса «Партхэр» // Нартский эпос и кавказское языкознание. Майкоп, 1994. С. 128–133.

<sup>1000</sup> Гутов А.М. Обозначение цвета в поэтическом языке эпоса «Партхэр» // Нартский эпос и кавказское языкознание. Майкоп, 1994. С. 128–133; Мирча Э. Космос и история / Общ. ред. И.Р. Григулевича и М.Л. Гаспарова. М., 1987. 312 с.; Мирча Э. Священное и мирское. Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994. 144 с.

языковом уровне, создающем образ “центра паутины” (“сети”), логически связывается с образом “дома из паутины” верховного мифологического божества-вязателя (Магического Властелина), вершащего судьбу Космоса».<sup>1001</sup>

Одно из древних упоминаний о божественной сети мы находим в мифологической сцене, известной под названием «Стелы коршунов» или «Большая сеть». На ней изображен бог – покровитель города Лагаша Нингирсу, захвативший в сеть побежденных жителей города Уммы.<sup>1002</sup> В мировой мифологии великая сеть являлась атрибутом связывающих божеств, как, например, греко-римского бога-кузнеца Гефеста, а в шумерском варианте иллюстрировала связь Неба и Земли посредством Слова.<sup>1003</sup>

Тиамат и Мардук, мудрейший из богов,  
Двигались навстречу друг другу,  
Они стремились сойтись врукопашную,  
Они сближались для схватки...  
Господин развернул свою сеть, чтобы опутать ее,  
Он пустил ей в лицо злой ветер.<sup>1004</sup>

В ингушской мифо-эпической и обрядной традиции мотив связывания свойственен и для божественного космологического уровня, и для нижнего колдовского. Об этом свидетельствует его присутствие в магической практике связывания / узла души / болезни / судьбы, в правилах повседневного поведения, регламентируемых приметами,<sup>1005</sup> а также в ингушских культурных текстах, в виде сети / скрепленности всех элементов космоса, сковывания льдом, божественной / золотой цепи / веревки / гвоздей и т.д. К ингушским мифическим вариантам мотива связывания стоит отнести указание об укреплении / привязывании Земли между двух рогов быка<sup>1006</sup> либо вбивание в нее гвоздей: «Бог... взял преогромные гвозди и вбил их рядом по центру Земли»,<sup>1007</sup> или прикрепление звезд на небе так, что «они также движутся одновременно с другими большими небесными телами – Солнцем и Луной».<sup>1008</sup> Данный мотив связывания, как символической нейтрализации врага, прослеживается в обычае завязывания десяти узлов во время волчьих ночей –

---

<sup>1001</sup> Кудаева З.Ж. Мифо-эпическая модель адыгской словесной культуры. Автореф. дис. док. филолог. н. Нальчик, 2006 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/mifo-epicheskaya-model-adygskoy-slovesnoy-kultury>

<sup>1002</sup> Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., 1965 С. 251.

<sup>1003</sup> Словарь символов [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://enc-dic.com/symbol/Set-768.html>

<sup>1004</sup> Алан Ф. Элфорд. Боги нового тысячелетия. М., 1999. С. 19.

<sup>1005</sup> См. ниже.

<sup>1006</sup> Устройство мира // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 21.

<sup>1007</sup> Горы – земные гвозди // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 24.

<sup>1008</sup> Небо, Солнце, Звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. С. 25.

чилланбут (22.12 – 17.02), когда хозяин проделывал эту операцию, т.е. «перевязывал пасть» волку с целью уберечь свой скот.<sup>1009</sup>

Эта первобытная космогоническая концепция связующего элемента, в виде древа / нити / цепи олицетворяла божественную справедливость. Критерий справедливости («нийсхо») является одним из структурирующих ингушское общество идей в ряду базовых культурных ценностей, которая является устойчивой величиной и наименее подвержена деформациям под воздействием внешних сил. Чувство равенства древнего человека требовало, чтобы все принадлежало бы поровну всем. Однако слова, означавшие вначале равный дележ, постепенно приобрели значение «правильный» (инг. нийса), «порядочный» (инг. дика).<sup>1010</sup>

Любое нарушение установленного порядка оценивалось обществом как отступление от справедливого, признанного и уважаемого всеми правила, как это произошло в сюжете с Курко, и соответствующим образом каралось либо божественным провидением, либо позднее коллективным решением. Соответствующей логике мифологии является попытка связать природные и социальные явления, т.е. неправильные, преступные действия, нарушение нравственных норм поведения в представлениях ингушей влекли за собой божественное наказание. Тха насылал мор, землетрясения и ураганы на нартов, нарушивших божественный порядок – не принеших ему жертву.

Эти правила признавались общеобязательными нормами, причем эта обязательность основывалась как на внутренних факторах (стыд – инг. эхь), так и на внешних (авторитет «тейпа» – рода, общины, семьи), имели всеобщий характер, т.е. действовали постоянно, при всех однородных условиях, отличались устойчивостью своего содержания. Нормы, регулируемые этими понятиями, «сохранились в такой яркой и прозрачной форме еще с античных времен и поэтому оказывали и продолжают оказывать такое благотворное влияние на сохранение предельно высокого уровня соблюдения этих норм, как величайших ценностей, являющихся могучей силой единства и противостояния всем бедствиям...»<sup>1011</sup> Лицо, нарушившее указанные нормы, не заслуживало высокого звания человека.

В миропонимании ингушей нравственность «как этическая норма имеет свой корпоративный характер... за каждой фамилией, родом сохраняются черты

---

<sup>1009</sup> Хасиев С.А. О некоторых древних чеченских оберегах (к вопросу о пережитках первобытных культов у вайнахов) // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1969. Т. 3. С. 188–189.

<sup>1010</sup> Представляет интерес аналогия с древнегреческой богиней Дике дочери Зевса и Фемиды. Богиня Дике представлялась началом и носителем права, правды и справедливости. См.: Галглай-эрсий дошлорг. Нальчик, 2009. С. 258.

<sup>1011</sup> Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 35.

нравственности, характеризующие ее на протяжении нескольких поколений».<sup>1012</sup> Мерилом значимости человека, таким образом, выступали и выступают личностные качества, его моральная ценность. Всякий человек, совершающий неблагоприятные поступки, ведущий мелочный, недостойный спор, по слабости воли или по другим мотивам стремящийся к желаемому, вопреки должному, характеризуется как «человек, потерявший человеческий стержень» (инг. куц дайна саг). В представлениях ингушей «куц» – это комплекс должного в человеке, как социальном существе (в облике, поведении, поступках и т. д.).

Возможно, поэтому в ингушском предании, повествующем о суде небесной цепи, виноватым оказывается мужчина как человек, потерявший свой «куц», свой человеческий стержень: «Говорят, что в прежние времена с неба свисала цепь. При любых возникших тяжбах люди ходили к этой цепи и там разрешали свои споры... Муж, жена и тот мужчина пошли к священной цепи, чтобы разрешить, кто из них прав, а кто виноват. Оказалось, что муж не прав и это его вина, что жена оказалась ему неверной».<sup>1013</sup>

Таким образом, справедливость стала выступать как мера, как точное следование принципу и закону, установленному Богом, который признавался непререкаемым и неизменным. Так, например, в мифе «Почему ты не поделился?» дух – двойник человека (тарам) указывает на нарушение древнего охотничьего обычая дележа своей добычи со встречным охотником и предрекает возможное наказание. Обычно в дар от убитого зверя отрезался лучший кусок мяса – передняя нога вместе с лопаткой. «После вашей встречи Асолт ушел от тебя очень недовольный, – продолжал тарам, – потому что ты нарушил охотничий обычай, не поделившись с ним своей добычей. Ты ничего ему не отрезал от своей добычи, а он постеснялся напомнить тебе об этом. Если ты не повинись перед Асолтом, не видать тебе больше добычи».<sup>1014</sup> В другом древнеингушском мифе рассказывается об оползне, ниспосланном Богом, который перегородил все Ассинское ущелье так, что некуда стало течь водам реки Асса. И все это произошло из-за того, что «жители аула, стоявшего на этой горе, вели себя плохо: воровали, давали ложные клятвы, доносили».<sup>1015</sup>

В этот период божественная справедливость, как в лице Тха, так и других божеств ингушского пантеона, носила природный характер и была направлена на защиту интересов всего коллектива, тем самым обеспечивая его жизнедеятельность как цельного

---

<sup>1012</sup> Акиева Х.М. Этическое и эстетическое в культуре вайнахов. Автореферат диссерт. к. фил. н. М., 1996. С. 34.

<sup>1013</sup> Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 42.

<sup>1014</sup> Там же. С. 165.

<sup>1015</sup> Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 50.

организма. Легенда «Семь сыновей вьюги» иллюстрирует символическую смену представлений о том, что «правильно», с субъективной позиции человека и божественной справедливости. Похитив божественные предметы, Курко тем самым совершил святотатство. «Обокрали! – закричал он [Тха], и все вокруг задрожало от ужаса. – Теперь будет расти тростник на земле, и будут на ней плодиться барашки! И нарты сравняются со мной и не будут мне больше приносить умиловительных жертв, они забудут меня!»<sup>1016</sup>

«Мы имеем все основания считать, что Курко совершил святотатство», похитив у Тха материальные блага. «Курко – преступник, т.е. он преступил границы дозволенного смертному, и понятно, что подобное деяние не могло считаться положительным, а тем более похвальным» в древнеингушских представлениях. Позже, «с ослаблением веры в языческих богов деяния богоборцев осмыслялись как подвиги во имя интересов людей, народа, а стало быть, как проявления прекрасного, величия человеческого духа».<sup>1017</sup>

В мифологических представлениях ингушей сохранились также и предостережения будущим потомкам о возможности деструкции ингушского общества, вследствие несоблюдения установившихся обычаев. Так, например, в предании «Это приметы будущего» говорится: «Когда одна веточка просит срезать не ее, а другую веточку – это означает, что придет время, и люди ради сохранения себя будут жертвовать даже своими близкими родственниками. А когда щенки начинают лаять прежде своей матери, это значит, что придет время, когда молодые будут пренебрегать старшими, будут пытаться опережать их в разговорах и делах...»<sup>1018</sup>

Таким образом, Тха в исторический период раннеклассовой стадии общественного развития древнеингушских обществ являлся демиургом, центральным верховным богом. В текстах отсутствуют мифологические или эпические сведения о приобретении верховенства Тха в результате победы над более древними богами, что характерно для греческой или ближневосточной мифологии. Несмотря на это, семантические характеристики Тха иллюстрируют его как бога, из которого проистекает весь мировой земной порядок, в то время как богов первого поколения Ерда стоит рассматривать как первооснову всей множественности божественного; а небесного Ана – как бога-созидателя, отделившего мир от Хаоса. Именно поэтому символическое представление о земле и ее центре связано с понятием горы, все последующие боги и герои имеют свои дома в горных пещерах либо рождаются из камня и т.д.

---

<sup>1016</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 104.

<sup>1017</sup> Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 114–115.

<sup>1018</sup> Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 143.

Свобода в ее безграничности, ассоциативно связывающаяся с небесными просторами Ана, теперь заключена богом Тха в определенные земные рамки, ведущие к позитивным социальным изменениям. Семантически бог Тха выступает вездесущим управителем-законодателем земного порядка, способным наслать на нарушителей морально-нравственных установок ураган, землетрясение и мор. С дальнейшим историческим развитием ингушских обществ функции Тха перенимает в значительной мере Даьла, который стал играть роль нарицательного имени «бог».



## 2.5. Архетип Судьба – Дяла – всевышний, бог времени и пространства

Мифологическая борьба богов за власть над миром свидетельствовала о том, что сам мир уже не однороден: он уже включал в себя явления природы, неодушевленные предметы, зверей, людей, мистические формы, моральные принципы и др. Установившаяся с течением времени иерархия ингушского мифологического государства была связана с критерием власти и природными законами, которые неизменны и не могут быть нарушены. Процесс «постепенного перерастания культа природы в многобожие шел параллельно процессу превращения родового строя в строй военной демократии... и завершился, когда политеизм стал господствующей формой религии».<sup>1019</sup>

Следующая смена мифологического верховенства связана с отходом Тха от активных дел и выходом на лидирующие позиции бога Дяла (инг. Даъла). У предков ингушей «еще в глубокой древности сложились представления о существовании неких могущественных сил, олицетворяющих собой красоту, добро и справедливость... эти древние ингушские воззрения и воплощены в образе верховного божества Дяла».<sup>1020</sup>

Дяла представлялся творцом Вселенной и всего сущего на Земле. «Отношение Дяла к прочим богам – как отца к детям: все, конечно, зависит от Дяла, что он захочет, то и должно быть. Все прочие боги действуют и самостоятельно, каждый в своей сфере».<sup>1021</sup> Несмотря на то, что в сказаниях прочие боги принимают ближайшее участие в жизни людей (просящий прямо обращается за помощью, например, к Елте), проглядывает идея соподчиненности последних верховному Дяла.

Дяла вездесущ, он неустанно следит за жизнью богов и людей; в случае их самоуправства жестоко карает. В этом смысле, интересен миф об окаменевшем великане (вампол), ярко иллюстрирующий соотношение божественной справедливости в лице Дяла и послушания матери, являющегося одним из канонов ингушского нравственного комплекса «эздел». Сюжетная канва мифа рассказывает о великане, который, выполняя волю матери, являющуюся священной для любого сына, украл у Дяла Сокола счастья. «Но всеведающий Дяла узнал об этом и молнией поразил великана насмерть. Великан упал на гору Мятлом, которую русские называют Столовою. Боясь, что от гниения великана пойдет по всей земле сильный смрад и пожалев великана за послушание матери, Дяла превратил великана в камень...»<sup>1022</sup>

<sup>1019</sup> Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М., 1967. С. 153.

<sup>1020</sup> Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 107.

<sup>1021</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 173.

<sup>1022</sup> Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 113.

Божественное величие Дяла прослеживается и в многочисленных молитвах, обращенных ингушским богам. Так, к Тушол обращались: «О, от Дяла идущая Тушоли!»,<sup>1023</sup> к богу Елта: «Дэла-Елта (божественный Елта), выпусти ты мне зверя!»,<sup>1024</sup> к Села: «Небо часто заставь греметь... Осенью не дай дуть быстрому ветру. Моли бога (т.е. Дяла. – П.А.) за нас» и т.д. «Было принято начинать приветствие восхода солнца словами: “Дяла малх” (“божье солнце”), дай нам свою благодать”. Солнце мыслилось как светило, подчиняющееся воле Дяла». <sup>1025</sup> «Почти во всех приводимых нами молитвенных обращениях к различным ингушским патронам, – пишет Е. Шиллинг, – и другим употребляется имя не только того, кому молятся, но и особое имя Деяла. Это, с одной стороны, нарицательное имя бога вообще, с другой – “главный” бог ингушского пантеона».<sup>1026</sup>

Б.К. Далгат отмечает, что идея высшего бога проглядывает лишь позже, «Высший Бог поручил этим богам отдельные отрасли правления, как царь своим подчиненным министрам, но и сам Он неустанно следит за жизнью людей; можно и прямо у него просить обо всем без посредства подчиненных богов». <sup>1027</sup> Устойчивость и распространенность веры в Дяла была настолько сильна, что со временем «имя это стало нарицательным и вошло в систему мусульманской религии. Дяла стал восприниматься верующими как синоним Аллаха».<sup>1028</sup>

Широта власти Дяла охватывает не только земной мир, но небесный и потусторонний. Так, филина, сомневающегося в предвидении дальнейшей совместной судьбы, созданных Дялой, мужчины и женщины, Бог спрашивает: «А как ты хочешь, чтобы я тебя наказал: на этом свете или на том?»<sup>1029</sup> Известна священная гора Делите (Дели – Бог, те – верх), куда жители ходили прежде приносить жертвы богу Дяла. В Хамхинском обществе также находился «эльгыц без окон и дверей, называемый Дела». На этой горе было «несколько священных мест, а самое священное – наверху, с железными крестами».<sup>1030</sup> «Святилище Дялите у с. Карт... построено на материалах, несомненно связанных с циклопическими постройками эпохи бронзы – раннего железа».<sup>1031</sup>

---

<sup>1023</sup> Молитва Тушоли // Антология ингушского фольклора. Т. 1 Нальчик, 2003. С. 179.

<sup>1024</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 160.

<sup>1025</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 39.

<sup>1026</sup> Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. Т. II. М., 1931. С. 35.

<sup>1027</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 173.

<sup>1028</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 38.

<sup>1029</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 177.

<sup>1030</sup> Далгат. Указ. Соч. С. 131, 173.

<sup>1031</sup> Гадиев У.Б. Несколько слов о замке-крепости Гагиево // Кавказ: перекресток культур. СПб., 2015. С. 188.

Культ бога Дяла, выступавшего «верховным божеством северокавказской общности»<sup>1032</sup> несомненно, очень древний.<sup>1033</sup> Высказываются предположения, что первоначально культ Дяла был связан с культом луны, одним из древнейших культов сабеизма на Кавказе, восходящем к эпохе матриархата.<sup>1034</sup> «Образ Ерда, как и образ Дяла, в ингушском язычестве, по-видимому, очень древний, включавший в себя религиозные представления древних культов небесных светил».<sup>1035</sup> «Согласно археологическим раскопкам, было обнаружено склепообразное святилище в честь божества Дяла – одно из самых ранних сооружений культового характера (X – XII вв.). ...Имя Дяла являлось именем бога вообще».<sup>1036</sup>

Несмотря на описываемое исследователями множество божеств в ингушской среде, все они отмечают факт абсолютной веры ингушей в одного верховного бога, называемого Дяла,<sup>1037</sup> что дает нам основание охарактеризовать древнеингушские религиозные представления как близкие к монотеизму.

Путаница в описаниях ингушского божественного пантеона связана, как правильно заметил Б.К. Далгат, с тем, что в нем «Верховный Бог управляет Вселенной, но неизвестны отношения к нему других богов, или, скорее, не выдержаны. Нет в их отношениях постоянства: то они независимы от Бога, то действуют по его воле».<sup>1038</sup> Подлинная эволюция этого религиозного образа до сегодняшнего дня не разработана, несмотря на то, что для приобретения статуса верховного божества, Дяла должен был пережить длительный период становления.

Пытаясь определить первообраз, явившийся основой для этого бога, стоит вернуться к начальному этапу космологического созидания – небесному Ану. Ингушский Ан, имеющий шумеро-аккадские корни, – бог неба начала времен, явившийся тем солнечным светом / дыханием / ветром, заполнившим пространство между Небом и Землей. Если Ан выступал как одноактовый актер на мифологической сцене, то все остальные его

---

<sup>1032</sup> Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Махачкала, 2009. С. 349.

<sup>1033</sup> Сефербеков Р.И., Сефербеков М.Р. О Верховном божестве северокавказской этнической общности // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг. СПб., 2009. С. 336–337.

<sup>1034</sup> История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 152.

<sup>1035</sup> Там же. С. 155.

<sup>1036</sup> См.: Мужухоев М. Исследование средневековых культурных памятников Чечено-Ингушетии // Памятники эпохи раннего железа и Средневековья Чечено-Ингушетии. Грозный, 1981; Мужухоев М. Из истории язычества вайнахов. СЭ. 1985. № 2.

<sup>1037</sup> См.: Штелин Я. Описание Черкесии // Кавказ: Европейские дневники XIII–XVIII веков. Нальчик, 2010. С. 160; Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. 1930. Т. 5. С. 681–761; Гюльденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб., 2002; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ, 1893, и др.

<sup>1038</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 118.

божественные производные, как паредра архетипа матери, являлись деятельными сущностями.

Представляется, что самой яркой, деятельностной производной Ана является морфема «ал»,<sup>1039</sup> которая одним из ведущих исследователей нахских языков Ю.Д. Дешериевым возводится к древнейшей нахской глагольной основе «ал» в значении «сказать», «повелевать».<sup>1040</sup> В ингушском языке корень «ал» аккумулирует жизненно необходимые, узловые в общественном и религиозном смысле категории:

1. «ала» – «пламя» (инг. сийна ала баьнна йоаг цӀи – огонь горит синим пламенем);

2. «Аьла» – всемогущий Бог, приведем отрывок из обращения к Богу, в котором говорится: «ХӀай веза хинна вола, тхо доалахь дешвола, тха Аьла, Хьай диках ма дахалахь тхо!» – «Владеющий нами великий наш Аьла (Бог), пусть не обойдет нас твоя милость!»;

3. «ала» – «скажи», «иметь право говорить», «(право) первослова» (инг. ала дош да хьона – имеешь право слова (речи));

4. «аьла» – «правитель», «царь», «князь» (инг. Тирка-чЮжа аьла Дудар хиннав – Дудар являлся правителем ущелья Терека (Дарьяльского ущелья));<sup>1041</sup>

5. «доал» – власть («д» – есть +оал – власть).

Эта же корневая основа присутствует и в именах архаичных ингушских божеств Алла и Балла, Гала и Дяла.

Божества Алла и Балла обитают в пещерах, знают и предсказывают будущее. Они считались «могущественнее бога грома и молнии Села», их именами «клялись в самых важных случаях».<sup>1042</sup> Даже в настоящее время ингуши часто используют архаичное устойчивое выражение «Алла-Балла хьаде из!» – «Сделай это ради Аллы-Баллы» (второй «л» выступает как суффикс, обозначающий «ради»). И.А. Дахкильгов определяет семантику этих божеств, уточняя, что можно обнаружить «соответствия с ингушскими Алла и Белла» в «народной обрядовой поэзии кавказских народов».<sup>1043</sup> Так, в детской считалке Алла и Белла выступают «верными своему слову, что сказанное ими обязательно должно исполниться».<sup>1044</sup> В другом примере, приводимом исследователем – колыбельной

<sup>1039</sup> Известно, что звуки «м» и «н» являются сонорными, взаимозаменяемые.

<sup>1040</sup> Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963. С. 46–47.

<sup>1041</sup> См.: Дударов А.-М.М. Вопросы расселения древних ингушей и наличия у них собственной государственности // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 96–97.

<sup>1042</sup> Мифологический словарь. Гл. ред Е.М. Мелетинский М., 1990. С. 35–40.

<sup>1043</sup> Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 480.

<sup>1044</sup> Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. С. 478.

песне – определяется их обережная ипостась. «В... первом стихе мать приглашает духов-покровителей “Оли” “Боли”, в которых легко узнать уже известных Алла и Белла, прийти охранять ребенка, уложенного спать».<sup>1045</sup> В ингушской сказке «Черкес Иса и Чеченец Иса», записанной Ч. Ахриевым, Алла и Белла предстают духами пещер, охранителями и покровителями своих гостей, провидцами, чьих предречений открытие, приводит к окаменению.<sup>1046</sup>

«Полнейшая идентичность и в названии, и в функции древних шумеро-аккадских божеств Алад и Бели и духов-покровителей некоторых кавказских народов, и прежде всего ингушей, – пишет И.А. Дахкильгов, – позволяет прийти к выводу: религиозная традиция народов древних цивилизаций Передней Азии была родственной (если не единой) предкам кавказских народов и имеет весьма почтенную историю, по письменным источникам восходящую по меньшей мере ко второму тысячелетию до д.э.»<sup>1047</sup> Таким образом, ингушский Алла, считает исследователь, восходит к шумерскому Аладу, являвшемуся добрым гением-хранителем человека, а Бел – «к аккадскому названию бога от понятий “владыка”, “господин” – (Бел, Бол) выступал у аккадцев как самостоятельный бог».<sup>1048</sup>

Мифологическими производными от Алла и Белла возможно считать и бога плодородия Бол (Бал), остатки образа которого были зафиксированы Б.К. Далгатом. Исследователь приводит сведения о проведении «в древнейшем из селений Мецхальского общества Арзи», а также в селениях Тарш, Кельбижти и в «местности Махате (местность, где протекает речка того же имени)» празднеств в честь «Болом-Дяла», устраиваемых «ежегодно в честь покоса».<sup>1049</sup> «Ежегодно во время покоса устраивается в честь Болом-Дяла празднество и жертвоприношение. Кругом святилища располагаются мужчины и отдельно от них женщины с девушками. При святилище находится жрец цайнсаг («человек святилища», осетинское — дзуарлаг), обязанности которого исполняет один из фамилии Ораковых, основателей святилища. Он выбирает шесть женщин и трех девушек, а остальных отгоняет палкой, чтобы не мешали совершать молитвы. Избранные девушки и женщины в течение трех дней держат строгий пост, даже не пьют воды. Празднество продолжается три дня и три ночи. Во время молитвы жрец держит в руках деревянный молот и доску, стоя на некотором расстоянии от толпы. Эту обязанность жреца непременно должен исполнять один из фамилии Ораковых, основателей этого святилища.

---

<sup>1045</sup> Там же. С. 480.

<sup>1046</sup> Ахриев Ч. Избранное / Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 24–29.

<sup>1047</sup> Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 481.

<sup>1048</sup> Там же.

<sup>1049</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 120.

Они являются, таким образом, наследственными жрецами. Жрец в молитвах просит у Боллом-Дяла урожая, приплода; в это время около него справа стоит старшая из трех девушек, а другие две, помоложе, стоят слева; все шесть женщин становятся в ряд позади двух девушек, стоящих слева. Цайнсаг во время молитвы ударяет деревянным молотом о доску, девушка справа выходит вперед и делает три круга на месте, все женщины и старшая девушка, исключая двух младших, в это время нараспев кричат: «Далай! Белой!» Жрец просит Боллом-Дяла о ниспослании благодати. Так повторяется несколько раз, а затем, после короткого отдыха, начинаются танцы, режут баранов...»<sup>1050</sup>

О том, что это божество было довольно известным и имело подчиненных божеств, говорит тот факт, что «после этого празднества, немного времени спустя, шли еще в два другие места (возле селения Тарш) молиться младшим Боллом-Дяла».<sup>1051</sup> В местности Махате «на горе у родника выстроен эль-гыц без крыши, где также молятся Боллом-Дяла, – продолжает Б.К. Далгат, – на этой горе... находится несколько тысяч подземных могильников с входными отверстиями. В каждом из них виднеется не менее сорока черепов, есть могильники и со 100 и более черепами».<sup>1052</sup> О том, что бог Бол/Бал олицетворял плодородие, говорят не только указанные Б.К. Далгатом просьбы об урожае, приплоде и благодати, произносимые во время молений, но и уточнение, каким образом было построено святилище в его честь. Так, «в древнейшем из селений Мечхальского общества Арзи, по преданию, жили две фамилии ингушей. Вследствие ряда неурожаяев одна фамилия решила переселиться к христианам Бацой (?) за Галгаем. Когда эта фамилия начала подыматься в горы, у одной девушки закружилась голова, и она воскликнула: «Дялой, ва Дялой!» (Боже, о Боже!). Вдруг все покрылось непроницаемым туманом, а когда он рассеялся, на голой до того времени песчаной почве зеленела сочная трава. После этого чуда половина фамилии (Хили-уачи) вернулась обратно и поселилась в Арзи. В настоящее время из этой фамилии в Арзи остались всего три дома Ораковых, прочие вымерли. Эта-то именно фамилия в ознаменование чуда выстроила часовню Боллом-Дяла (“бог Боллом”)<sup>1053</sup> Таким образом, появление «на голой до того времени песчаной почве» сочной травы как нельзя лучше соотносится с самим понятием плодородие.

Известный ингушский топоним Балта (инг. БалтIе: топоформант «тIе» – на / над / место / ровная поверхность и корень «бал») в Дарьяльском ущелье также можно этимологизировать как место почитания бога Бал, «место божества плодородия», «место божества Бал / Бол». Отметим ряд однокоренных слов в ингушском языке: «болам» –

<sup>1050</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 120–121.

<sup>1051</sup> Там же. С. 120–121.

<sup>1052</sup> Там же. С. 121.

<sup>1053</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 121.

начало (всего) («бол» + «ам» – словообразовательный суффикс существительного); «боал» – ком, плодородный / верхний пласт земли; «боал» – борозда; «боал» – плата зерном за помолку; «боал» – плод и дерево вишни; «бол» – имеющий (от «б» – есть)<sup>1054</sup> – являются словообразованиями от имени божества Бол / Бал и напрямую связаны с представлениями о плодородии.

Сам теоним Бал распадается на многозначную морфему «ал» и «бе/ба» в значении «в руках / держать / есть / быть». Следовательно, ингушский бог Бал помимо плодородия, видимо, в прошлом выполнял и функции держателя / рукодержца. Однокорневое понятие – «болам» – начало (всего) – можно назвать отголосками прошлого величия ингушского Бала, выполнявшего, возможно, и функции символического земного «начала».

Семантические проявления морфемы «ал» объединяют в себе как первоосновы – пламя/бог, так и деятельные процессы – говорить / править. Одним из таких деятельных проявлений следует считать бога неба, времени и солнечного огня Гал (морфемы «гу» и «ал») – «видеть / говорить».

В имени верховного бога третьего поколения Дяла обнаруживается та же архаичная морфема «ал» и «д» в значении «есть / быть / делать / созидать / творить». Уточним, что «слово это ни у кого не заимствовано, – как писал Б.К. Далгат, – и употребляется и для наименования других божеств в виде приставки к имени их: Балам-Дяла, Сусол-Дяла и проч.; оно встречается у чеченцев (и ингушей. – П.А.) с незапамятных времен».<sup>1055</sup> К вышеуказанным семантическим характеристикам образа Дяла стоит отнести представление ингушей о предрешенности прошедших, настоящих и будущих судеб всех людей и миров. Все, что сказал Дяла, должно исполняться. Быть может, поэтому в современной разговорной речи ингушей сохранились такие выражения: «Дала аьнна дале», «Дала мукълойяхь» и др. («Если Дяла сказал (решил)», «Если Дяла разрешит»).

К числу архаичных черт относится многоликость Дяла. Об этом говорит указание Б.К. Далгата о том, что «тот свет называется по-ингушки “Дэли-Аилли”, а этот свет – “Дэли-Малхли”». Соответственно, здесь мы можем говорить о ликах Дяла, наблюдающих за земным, солнечным миром настоящего и потусторонним миром прошлого, т.е. по пространственной вертикали времени. «Ингуши говорят: “В три года выстроенный Дэли-Малхли, в семь лет выстроенный Дэли-Аилли”. Это поговорка, а потому можно ручаться за ее древность и точность передачи».<sup>1056</sup>

<sup>1054</sup> Ингушско-русский словарь. Сост. А.С. Куркиев. С. 63, 67.

<sup>1055</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 172.

<sup>1056</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 60; См.: Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 21.

Полевые этнографические сведения З.А. Мадаевой о «божествах Алла и Балла, которые олицетворяли собой руки мира – восток и запад соответственно», позволяют говорить о горизонтальной пространственной оси координат. «Сердцем мира, демиургом, который спустился из северных башен-жилищ (созвездия богов Северного полушария) на горные хребты в золотой скорлупе вместе со своей Суьй Аьзной по представлениям ингушей был Маьлх Дяла (инг. огненный бог). Он способствовал тому, что из “северных и южных созвездий” спустились на землю другие боги: Села, Гела, Алла, Балла и др. Каждый из богов занял соответствующую сторону света – север, юг, восток, запад. Сам же Мьлх Дяла, став осью мира, принялся крутить его, как веретено. Села, занявший северную сторону света, представлялся головой мира, Гела (юг) – ногами, Алла (восток) и Балла (запад) – руками мира».<sup>1057</sup> Б.К. Далгат в своих этнографических материалах отмечал наличие различных знаков поклонения богу Золотое Солнце – Маьлх Дяла (в переводе З. Мадаевой – “огненный бог”) в горной Ингушетии, например в башенном комплексе Байни.<sup>1058</sup> Представления о сошествии божеств с северных «башен-жилищ» согласуются с архаичным, возможно «неолитическим, поверьем о том, что Великие боги живут на севере, например, на “Божьей Горе неба и земли” шумеров».<sup>1059</sup>

Показательна деталь крутящейся по воле Дяла земли, объяснение которой видится в наличии в древнеингушской среде широко развитых астрономических знаний. Символически ось времени здесь сопоставляется с веретеном, что характерно для древних цивилизаций. Сам магический предмет – веретено – являлся атрибутом богини-матери, которая прядет нити судеб внутри каменной горы. Действие – вращение – иллюстрирует не заданность, а творимость времени / судьбы. Если Тха явился создателем священной горы Башлоам-корт (Казбек) – центра Земли, то Мьлх Дяла – это ее «горячее» сердце.

Многоликость – архаичная черта Дяла, вновь подтверждающая вывод о том, что его мифологической первоосновой был бог – прародитель первого поколения – Ан.<sup>1060</sup> Дяла выступал верховным демиургом, богом времени и пространства. Теоним Дяла включает архаичную морфему «ал», объединяющую стержневые понятия пламя / бог / власть, а также деятельные процессы – говорить / править и морфему «д» в значении есть / быть / делать / созидать / творить. Таким образом, бог Дяла как деятельная сущность, объединил в себе основные смысловые категории. Языческие представления ингушей определяли

---

<sup>1057</sup> Мадаева З.А. Модель мира в мифологии вайнахов // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1984–1985 гг. Тезисы докладов. Йошкар-Ола, 1986. С. 218.

<sup>1058</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 165.

<sup>1059</sup> Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

<sup>1060</sup> Известно, что этрусский Ан был четырехликим.



бога Дяла как творца движения, цикличности времени, как символический центр /ось / сердце мира. Лики Дяла по вертикали времени были обращены в прошлое, настоящее и будущее, в пространственной системе были представлены богами Села, Гела, Алла и Балла, т.е. север, юг, восток, запад соответственно. Обладание семью лицами, обращенными по сторонам света и во времени подчеркивает функциональную характеристику Дяла осуществлять безграничную божественную справедливость. Всеобъемлющая сила и многоликость Дяла позволили этому сакральному образу стать главенствующим богом в языческом пантеоне ингушей. Впоследствии имя верховного бога Дяла стало нарицательным и вошло в систему мусульманской религии, как одно из имен Аллаха.

## 2.6. Архетип Защитник – Села – громовержец

Мифологическая борьба богов за власть над миром свидетельствовала о том, что сам мир уже не однороден: он уже включал в себя явления природы, неодушевленные предметы, зверей, людей, мистические формы, моральные принципы и др. Установившаяся с течением времени иерархия ингушского мифологического государства была связана с критерием власти и природными законами, которые были неизменны и не могли быть нарушены. Процесс «постепенного перерастания культа природы в многобожие шел параллельно процессу превращения родового строя в строй военной демократии...»<sup>1061</sup>

Усложнение социальной структуры родоплеменного общества, связанное с возникновением земледелия и института военных предводителей, выходящих в мировоззрении древних сообществ на главные позиции как защитники благополучия, приводит к вытеснению женщины со статусных позиций и усложнению пантеонов божеств. Так, бог неба Ан, исполнив роль изначального творца, отделившего две первые стихии Неба и Земли, передает свои функции небесному богу второго поколения Гал, выступавшему как божество производительных сил природы, ведавшему погодой и временем, которому был подвластен небесный огонь – Солнце.

Переход от родового общества к ранне-государственному вполне объясняет замену женских верховных божеств на мужские. «В переходные периоды, – пишет А.Е. Наговицын, – подобная тенденция способствует изменению гендерных ролей с женских на мужские. В это время власть принадлежит военной аристократии, имеющей мужского верховного бога, как правило, бога Грозы».<sup>1062</sup> Дальнейшее мифологическое развертывание космоса связано со сменой небесных богов громовержцами-оплодотворителями: «Вытеснение богов неба божествами грозы и порождения проявляется также в сфере культа».<sup>1063</sup>

Время смены старой родоплеменной знати на военную аристократию в обществах Северного Кавказа Ф.Х. Гутнов относит к X в. н.э. «К концу I тысячелетия во многих социумах Северного Кавказа военная аристократия потеснила старую знать. Ближайшее

---

<sup>1061</sup> Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М., 1967. С. 153.

<sup>1062</sup> Наговицын А. Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах // Автореферат кандидатской диссертации по культурологии. М., 2003. С. 18.

<sup>1063</sup> Элиаде М. Указ. Соч. М., 1999. С. 190.

окружение правителей составляла дружина... Укрепление позиций военной аристократии в аланском обществе привело в VIII в. к возникновению дружинного культа».<sup>1064</sup>

В.Б. Ковалевская появление дружинного культа у алан определяет от небесного божества, проводя аналогии с культом бога-громовержца «Перуна, покровителя воинов и князей, выросшего из недр культа небесного Божества».<sup>1065</sup> Так, из небесного божества солнечного света Гала, по сути пассивного хранителя огненного небосвода, отделяются ипостаси: предводителя небесных битв, в котором отражаются сражения земные, оформившиеся в управителя погоды, бога грома, молнии и войны – Села,<sup>1066</sup> непосредственно бога солнца Малх / Ма.<sup>1067</sup>

Села – бог неба, молнии и грома,<sup>1068</sup> атрибутом которого был орел, восседал на горе Цай-лоам (инг. Цай-лоам – Священная гора). Громовержец Села ассоциировался с военным предводителем, защитником своего народа, недаром одна из его ипостасей – война. Этому образу соответствуют и его атрибуты: гроза – рубеж природного напряжения / битвы, дождь – благодатное последствие.

Б.К. Далгат упоминает, что «среда, называемая кер-сели (т.е. «третий день бога Сели»), замечательна тем, что в этот день нельзя давать соседям ничего из дома, а в особенности огня; она посвящена богу грома Сели», ему же посвящен пятый месяц года – «сели-бут, кажется, соответствует маю».<sup>1069</sup> Нарушившего это правило ждало наказание Сели – «бог посылал на его дом всякие бедствия – болезни, смерть детей, гибель скота и пр.»<sup>1070</sup>

Образ бога Села довольно многосложен. В ингушских представлениях громовержец Села и орел слились в единый образ громовой мифической птицы – зехап, имеющей шумеро-аккадские корни. Указанное Б.Б. Пиотровским лунное божество урартов Шеларди (Se-e-la-ar-di)<sup>1071</sup> в древнеингушской среде проявилось не только в образе бога Ерда, но и в виде бога Села. Данное сопоставление возможно не только в силу морфемной идентичности Сеела-арди, распавшегося на Села и Ерда (Арди), но и нахского и хуррито-урартского мифологического и языкового родства. Оно подтверждается и семантической

---

<sup>1064</sup> Гутнов Ф.Х. Политогенез и генезис феодализма на Северном Кавказе [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.opendag.ru/article/istoriya-dagestana/politogenez-i-genezis-feodalizma-na-severnom-kavkaze/> (Дата обращения 11.09.2014).

<sup>1065</sup> Ковалевская В.Б. Антропоморфные амулеты VI–IX вв. на Северном Кавказе // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 176. Средняя Азия и Кавказ. М., 1983. С. 43.

<sup>1066</sup> См.: Как Сеска Солса победил Сартала // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 30.

<sup>1067</sup> Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуцу» (Армянская география VII века): Дис. ... канд. ист. наук АН Армянской ССР, Институт истории. Ереван, 1988. С. 9–10.

<sup>1068</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С. 181.

<sup>1069</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 128.

<sup>1070</sup> Там же.

<sup>1071</sup> Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 226.

идентичностью первоначальных смыслов этих божеств: ингушские Ерда и Села олицетворяли скалу / гору.

Отметим, что помимо сведения Б.К. Далгата о Хагыр-Ерде, переводимого как «Скала-Ерда»,<sup>1072</sup> в другой интерпретации Хагыр-Ерда обозначается как второстепенное языческое божество – покровитель горных туров (инг. хьагI – тур).<sup>1073</sup> Считаем, что данные прочтения не противоречат, а дополняют друг друга.

Тур – это первобытный бык, носитель «небесной воды». В ряде шумерских текстов Луна названа «бородатым быком, который правит временем» посредством золотых рогов. «Связь образов быка и Луны – весьма древнее представление, восходящее к эпохе палеолита; в котором, как принято считать, первичным было почитание Луны, олицетворявшей ход времени, а бык стал аналогом ночного светила в силу ассоциативной связи, возникшей из-за сходства рогов и полумесяца.<sup>1074</sup> М. Зильберман, ссылаясь на А. Голана, проводит аналогию семантической связи образов «быка» и «барана» с изображениями, обнаруженными на Кавказе, «сочетающими символы бычьих и бараньих рогов (лепка); бараньих рогов и змеи (орнамент на керамике, III тыс. до н.э.)».<sup>1075</sup> Автор делает вывод, что «связь “быка” и “барана” (в выражении образа Сина) – не чисто шумерское явление», предполагая, что последующие символы – «змея с головой барана» и «львиноголовый орел» возникли, «очевидно, после религиозной революции».<sup>1076</sup> Месопотамский аналог бога Селарди, являвшегося отцом солнечного бога – Син, «Суэн, Зуэн (“Зу” – “Знающий; Тот, кто знает”) в переводе со староаккадского языка буквально означает “Владыка, кто знает”», т.е. мудрец. Возвращение к упоминаемой морфеме «Зу», имеющей широкое бытование в культуре ингушей, еще раз подтверждает правильность проведенных в исследовании выводов.

В свете указанных аналогий вполне логичным выглядит сравнение шумерской бородатой Луны с ингушским теонимом Мож – злая сестра Солнца и Луны, «которая сожрала всех их родственников на небе и теперь постоянно гоняется за Солнцем и Луною»<sup>1077</sup> в контексте понятия «модж» – борода (инг. модж; чеч. моаж). В этом же ряду синонимов необходимо указать термин «моажа», т.е. «оранжевый», используемый как эпитет закатного Солнца – «моажа Малх». Позволяет допустить данное сравнение и

<sup>1072</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 211.

<sup>1073</sup> Итар и Хагар-Ерда // Антология ингушского фольклора. Т. I. С. 128.

<sup>1074</sup> Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

<sup>1075</sup> Голан А. Миф и символ. Рис. 87.

<sup>1076</sup> Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

<sup>1077</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 163–164.

широко известный факт крашения хной бород средневековыми жителями Северного Кавказа в ярко-рыжий или красный цвет.

Таким образом, еще раз подтверждается мысль, что ингушские боги Села и Ерда являются альтерацией урартийского Seelaardi. Уверены, что земная стихия первоначально представляется богом-предком-скалой – Ерда и лунным Селой, ставшим впоследствии выразителем идей общества, покровителем коллективной личности, ориентированной на динамично развивающиеся практические интересы человека к громовержцу Села. Видимо, поэтому в народном представлении бог Села был «головой мира» и связывался с северной, холодной стороной света.

Анализ семантики тура / быка и скалы, имеющих общий термин «хагыр», приводит к символу Луны, чья бородатость / рогатость нашла выражение в ингушском теониме Мож. Принимая во внимание тезис о разложении хуррито-урартского Сеела-арди / Сарди / Сина на ингушские теоморфы Села и Ерда, стоит согласиться с предположением о первоначальной семантике Селы как лунного божества. К этому же списку семантических проявлений Селы стоит отнести и Звезду.

Б.Б. Пиотровский указывает, что бог Селарди / Сарди выписывался «ассирийской идеограммой бога луны – Сина», которая совпадает «с символом богини Иштар – звездой».<sup>1078</sup> В свете вышесказанного возможным выглядит связь Селарди / Сарди / Сина и древнеаланского рода Сидамон (а также имени одного из нартов – Сидамон), этимология которого с нахских (ингушского и чеченского) языков прозрачна и будет означать «звездopodobный / звездный» (нахск. седа – звезда, мо – подобный, н – суффикс родительного падежа).

М. Джанашвили, опираясь на «Хроники ксанских эриставов», сообщает об эриставах – трех представителях знатного рода Сидамона – Ростоме, Бибила и Цитлосана, которые с 70 слугами переселились в Грузию еще в царствование Фарасмана VI (542–557 гг.).<sup>1079</sup> О царевичах из рода Сидамона (инг. Звездopodobных), возведенных в силу не только их заслуг, но и происхождения в звание арагвского и ксанского эриставов,<sup>1080</sup> сообщает и В.Б. Пфафф, который, со ссылкой на князя Баратова, связывает эриставов с «алдарами Дударовыми».<sup>1081</sup> Общеизвестной на сегодняшний день является версия о том, что царевичей Сидамоновых было два, а упоминаемый «Цитлосан» (вариант «тцитлосан»), является не собственным именем, а почетным титулом, означающим

<sup>1078</sup> Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 226.

<sup>1079</sup> Джанашвили М. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК, 1897. Вып. XXII. С. 193.

<sup>1080</sup> Баратов С. История Грузии. СПб., 1871. Тетрадь II. С. 47–48.

<sup>1081</sup> Пфафф В.Б. Материалы для истории осетин // ССКГ. 1871. Вып. V. С. 9.

«одетый в красное»,<sup>1082</sup> причем здесь обнаруживается ингушский теоним Ци (Цу) – бог огня (возможна этимология термина «цитлосан» с ингушского языка: «Ци» – «огонь/кровь/красный» + «ло/лу» – дают/дающий + «сан / санар / цанар» – древненахское племя).

Анализируя сообщение хроники «Памятник эриставов», Е.Г. Пчелина делает вывод о назначении «около 574 года византийским императором Юстинианом» ксанским эриставом Ростомом – сына «Сидамона, родового старейшины из Улагирского ущелья».<sup>1083</sup> Ф.Х. Гутнов и В.Т. Тменов называют Сидамоновых потомками Ос-багатара, основываясь на предании, согласно которому «родителями Сиды (инг./чеч. Седа – звезда) и его братьев являлись Ос-багатар и грузинская царевна Асхин».<sup>1084</sup> «Фольклорный памятник указывает на их [Сидамоновых] связь с аланами, проживавшими какое-то время в Шида-Картли (Внутренняя Грузия)».<sup>1085</sup> З.Н. Ванеев пришел к заключению, что «древние фамилии, о которых говорится в предании об Ос-багатаре, имели генеалогическую связь с аристократией Аланского царства и существовали до татаро-монгольского нашествия».<sup>1086</sup> Отметим, что В.И. Абаев указывает на возможность происхождения «имени Sida от древнеиранского Spita со значением “светлый”».<sup>1087</sup> Однако, опираясь на нахский термин «седа» в значении «звезда», аланский патроним Сиды (Сидамон) согласуется идеограммой бога луны – Сина / Сарди / Селарди с тем же значением – звезда / звездоподобный / звездный, в связи с чем, считаем данную версию более перспективной.

Широкое бытование теоморфов от шумерского Сееларди и месопотамского Сина в ингушской мифологии и нартском эпосе нельзя объяснить простым культурным заимствованием. С учетом этого предположения становится объяснимым семантическая и лингвистическая взаимосвязь громовой птицы Зехап с Селой (имеющих общую морфему зе/се), так же как и зираков-мудрецов. В таком случае Села должен был на определенной ступени развития олицетворять не только Скалу, но и Луну. Луна, как самое большое светило среди видимых простым глазом астральных объектов, явилась основой понимания времени и, соответственно, ориентации в пространстве, могла быть началом-отцом, породившим звезды. Недаром, согласно ингушским представлениям, все божества

---

<sup>1082</sup> Дзаттиаты Р.Г. «Цитлосани» хроники ксанских эриставов // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института. Вып. XIII. 1989. С. 43-44

<sup>1083</sup> Пчелина Е.Г. Крепость «Зильде Машиг» // Советская этнография. 1934. № 3. С. 92–94, 101, примеч. 36, 38.

<sup>1084</sup> Гутнов Ф.Х., Тменов В.Т. Антропонимы и предания об Ос-багатаре // Проблемы исторической этнографии Осетии. Орджоникидзе, 1987. С. 43.

<sup>1085</sup> Гутнов Ф.Х., Тменов В.Т. Антропонимы и предания об Ос-багатаре. С. 43.

<sup>1086</sup> Ванеев З.Н. Народное предание о происхождении осетин. Сталинир, 1956.

<sup>1087</sup> Гутнов Ф.Х., Тменов В.Т. Антропонимы и предания об Ос-багатаре // Проблемы исторической этнографии Осетии. Орджоникидзе, 1987. С. 45.

«сошли с небес», т.е. представлялись звездами/созвездиями. Семантическая связь Села / Ерда – как отца при разделении функции перешла на Ерда – Скалу-отца, т.е. место исхода божеств на Земле, и Села – Луну-отца, как место обитания их на ночном небе. Такое разделение вполне резонно и в силу того обстоятельства, что природа Селарди / Сина была дуальна: на небе он выполнял свои основные функции, а «под землей, где родился, и куда с постоянной периодичностью возвращается, и где функционирует, как один из богов подземного мира (судья)».<sup>1088</sup>

Неолитическое представление о быке-Луне как одной из ипостасей бога-отца преисподней традиционно. Д.Д. Фрезер объясняет символику горного / черного козла (т.е. тура) как воплощение подземного огня, животного земного плодородия бога земли.<sup>1089</sup> Элементы такого представления обнаруживаются при анализе ингушского бога Селы. Так Б.К. Далгат, анализируя первобытные представления ингушей, доказывает правомочность рассмотрения огня (и домашнего очага, и природного) как атрибута бога Сели: «Если у индусов божество огня называлось Агни, и огонь, символ его, чтился у них сам по себе, помимо той роли, какую он играл в качестве принимающего жертвы предкам семьи, то таким богом у чеченцев (ингушей. – П.А.) является Сели. Индусское божество огня соответствует чеченскому (ингушскому. – П.А.) Сели».<sup>1090</sup>

«Сели и прежде, и теперь... – пишет Б.К. Далгат, – принадлежит виднейшее место в чеченском (ингушском. – П.А.) пантеоне. Сверх того, сохранению культа очага способствовало и перенесение роли семейных богов на народных и на самого Сели, а позже и на высшего единого Бога, которому также начали делать возлияния и жертвоприношения».<sup>1091</sup> Генетическая связь Селы с потусторонним миром обнаруживается и в выводах историка Акиева Х.А., который, определяя этимологию слова «курхарс» приходит к заключению, что «“невесты” бога Села приносились когда-то в жертву подземным богам».<sup>1092</sup>

Вариант животного, земного плодородия бога-отца преисподней прослеживается в календарном обряде определения времени прихода весны: по народным представлениям, когда зима убегает в горы, говорят «цлера хьашк (или «кляьрг») льятта ххийтта ха» –

---

<sup>1088</sup> Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

<sup>1089</sup> Фрезер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989. С. 365–367.

<sup>1090</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 128–130.

<sup>1091</sup> Там же.

<sup>1092</sup> Акиев Х.А. Символика плодородия в духовной культуре вайнахов // Костры на башнях. 1993. 27 мая.

время, «когда в землю ударила огненная головешка бога Села», т.е. земля достаточно прогрелась и начинает парить (вариант «ЦеркIаьга лъьттах даха ха»).<sup>1093</sup>

Ингушского бога Села ингуши часто называют «золотой силой»,<sup>1094</sup> так как он посылал на землю гром и молнии с помощью лука – радуги и стрел-головешек. Ингуши и в настоящее время называют радугу – луком бога Селы (инг. селаIад), а молнию – горячей головешкой Селы (инг. Сели хъьшк)<sup>1095</sup> В случае засухи предки ингушей обращались к богу Села со словами: «Бог Села, дай нам благодать» (инг. Дяла Сели, хъай дика ло тхона) Однако отличие обращений к Селе состояло в том, что его не только просили ниспослать благо, но и защитить. Тогда просят Села: «Пулей божией ударь», «головешкой Сели (молнией)», «своей пашкой и своим ружьем ты истреби и удали от нас всякое зло». <sup>1096</sup>

Громовержец Села человекоподобен и осуществляет справедливость на земле с помощью молний. «Он является карателем всякого, кто совершил или намерен совершить преступное, недоброе дело, по мнению народа. Это самый справедливый судья земной». <sup>1097</sup>

Сила Селы прослеживается и в факте особого почитания людей, пораженных молнией. В честь таких людей сооружались «селиньги». Они считались божественными и представляли собой каменный столб с нишей для поминания. Отметим, что название надгробных сооружений «селинги» и имя ингушского бога грома, молнии и войны Села имеют один корень «се» идентичный значению ингушского слова «са» – душа.<sup>1098</sup> Отмечаемые в горной Ингушетии Б.К. Далгатом святилища Баин-Сели возле селения Байни Мецхальского общества, Ауш-Сели около селения Эги Хамхинского общества и др., оканчивающиеся на «сели», необходимо рассматривать как посвященные людям, пораженным молнией Селы.

Б.К. Далгат, описывая отличное от других способов погребения захоронение людей, убитых молнией, в селингах, называет их блаженными. При этом уточнение Далгата о том, что такого покойника нельзя было оплакивать, так как «ему будет до того неприятно, что цвет трупа его изменится: из белого делается черным»,<sup>1099</sup> и сведения Ч. Ахриева о том, что «убитых молнией одевают во все белое, как жреца», позволяют сделать вывод о цветовой символике божественного Села – белый.

<sup>1093</sup> Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши / Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Мартазанов, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 336.

<sup>1094</sup> Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 55.

<sup>1095</sup> Там же. С. 56.

<sup>1096</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. Предисловие Далгат У.Б. С. 13.

<sup>1097</sup> Там же. С. 168.

<sup>1098</sup> Акиев Х.А. Указ. Соч. С. 72.

<sup>1099</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 169.



В ингушском нартском эпосе имеет свое бытование мотив убийства змея богом-громовержцем. Так, в сказании «Как Солса победил Сартала» рассказывается о победе Селы над царем Сарталом, который имеет второе имя – «Сармак, т.е. царь-Дракон». «Он днем имел человеческий облик, а ночью... облик дракона». Вознамерившись жениться на Селе Сате, царь-Дракон получил вызов от нарта Сеска-Солсы. «Бились они саблями, пока они не разлетелись на куски. Стали они тогда дергать из земли чинары и биться ими. Не стало вокруг чинар – схватились за куски скал. Наконец повезло Соска Солсе. Ударил он Сартала обломком большой скалы и сбил наземь. А бог Села тем временем с небес следил за боем. Лишь только Сартал упал навзничь, а затем его глаза обратились к небу, Села стрелой поразил его в правый глаз», где была спрятана его душа.<sup>1100</sup>

Данный мотив, часто связываемый с индоевропейской мифологией, следует относить к наследию более древних цивилизаций. Так, В. В. Иванов и В.Н. Топоров пишут, что «миф о боге Грозы и драконе отражает не только протохеттскую традицию, с которой соответствующий индоевропейский миф может сравниваться лишь типологически и/или ареально, но и собственно анатолийскую индоевропейскую традицию».<sup>1101</sup> Отметим, что древнешумерский вариант этого сюжета с представлением «о змее, обвившемся вокруг изначального холма, является хорошо известным мотивом также и в других традициях, особенно в шумеро-вавилонской. Шумерский текст повествует о битве сына громовержца, бога земледелия Нинурты, с драконом Асагом (сыном бога Ана и Ки. – *П.А.*), результатом коей (после победы над последним) стало приобретение божественных МЕ, первооснов шумерской цивилизации, первоначально мыслимых в виде камней. Дракон у шумеров также соотносился с каменным затвором небесных вод».<sup>1102</sup>

В ингушском варианте со змеем / драконом сражается, условно говоря, внук громовержца – нарт Сеска Солса. Сказание начинается с мотива рождения нарта из камня, после того как на нем «посидели» Села Сата и влюбленный в нее юноша Няртби. «Сидя на том камне, тело Няртби взыгралось, и от его тела брызги попали на тот кремневый камень».<sup>1103</sup> Далее сюжет сказания повествует о суде над Селой Сатой и воспитании мальчика, порученном кузнецу Жов-Бятару (досл. Молот-Бятару). Этот сюжет имеет, кстати, схожие аналоги и в адыгском эпосе: «Сели нарты судить-рядить: что это за

<sup>1100</sup> Как Сеска Солса победил Сартала // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 27–30.

<sup>1101</sup> Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 136.

<sup>1102</sup> Святополк-Четвернинский И.А. Змееборческие концепты в Авесте, Ригведе и у хеттов. Реконструкция индоевропейских формул // Человек. Язык. Искусство (памяти профессора Н.В. Черемисиной). Материалы научно-практической конференции. М., 2002. С. 204–205.

<sup>1103</sup> Как Сеска Солса победил Сартала // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 28.

мальчик, от кого он явился, если Села Сата незамужем»; «Мальчик одной рукою раздувал меха, а другою бил молотом по наковальне». Сама мифологическая мать Соска Солса – полуастрологическая-полубожественная женщина Села Сата – имеет прямое отношение к иному миру, так как рождена была от Селы и мертвой девушки: «Села... открыл могилу и осквернил труп девушки. Она тотчас родила от него дочь».<sup>1104</sup>

Символика змея / дракона в ингушской мифологии и нартском эпосе, анализируемая выше, иллюстрирует его как хтоническое существо, требующее жертвы, это поглотитель Солнца, хранитель жизненных благ и страж мертвых в солнечной небесной стране. Мотив борьбы громовержца со змеем является еще одним актом победы над хаосом и установления космического порядка: убивая своего противника – змея, бог-громовержец вызывает плодородие – дождь и этим обеспечивает процветание страны.

Данная победа нашла выражение в одном из главных хеттских ритуальных праздников с обильными угощениями: «Хетты учредили в память этого события праздник пурулли. А гора Цалийану пролила дождь на город Нерик, напоив поля влагой, и принесли ей в дар хлеб благодарные горожане».<sup>1105</sup> Хеттские пурулли, *puḡ* – жребий,<sup>1106</sup> *reguna* – скала, *riḡca* – ритуальное место в значении «дом вершины бога Пирвы (функции которого не вполне ясны; бог – защитник царя изображался на лошади с орлом)» этимологически связываются с индоевропейским богом грозы Перуном.<sup>1107</sup>

Со своей стороны отметим, что ко времени прихода весны, «когда в землю ударила огненная головешка бога Села», ингуши готовили обильные ритуальные угощения, главным среди которых была каша – «пури» (инг.), а печка для выпечки ритуальных хлебов, напоминающих по форме склеп, называлась «пурне» (груз.).<sup>1108</sup> Привлекательно, что название горы, на которой восседал громовержец Села – Цей-лоам (инг. Цай-лоам), созвучно с хеттской горой Цалийану, так же как и праздник «пурулли» [prll], символически связанный с благодатным дождем, возможно сравнить с ингушским термином «фарал» [frl] в значении «благодать» (буквы «ф» и «п» взаимозаменяемы).

Неслучайным в ингушском сказании является и орудие, причинившее вред дракону, – куски скал. Учитывая, что Села первоначально связывался с представлениями о скале, использование «скал» в битве дает возможным говорить о его личном участии в

<sup>1104</sup> Сказание о Селе Сате // Антология ингушского фольклора. Т.4. С. 125–126.

<sup>1105</sup> Немировский А. Мифы древности – Ближний Восток // <http://knigosite.org/library/read/7610> (Дата обращения 14.03.2016).

<sup>1106</sup> Святополк-Четвернинский И.А. Змееборческие концепты в Авесте, Ригведе и у хеттов. Реконструкция индоевропейских формул // Человек. Язык. Искусство (памяти профессора Н.В. Черемисиной). Материалы научно-практической конференции. М., 2002. С. 204–205.

<sup>1107</sup> Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 136–139.

<sup>1108</sup> Акиев Х. Этимология слова «каш» // Топонимика и ономастика Северного Кавказа. Тезисы I общекавказской конференции. 16–18 апреля 1997. Пятигорск, 1997

победе над змеем. Кроме указанной горы Цей-лоам – вершины дома бога Селы, ритуальным местом, посвященным этому богу, был «курган Сели... близ Белгатоя в Ичкерии».<sup>1109</sup>

Проведенные исследования дают основание сделать выводы, которые согласуются с заключением В.Г. Ардзинба: «Параллели между нартским эпосом и хурритской “Песнью об Улликумми”, а также хаттским мифом о борьбе бога грозы со Змеем, видимо, указывают на их общие истоки».<sup>1110</sup>

«Сели представляется человекоподобным богом, отделенным от самого явления природы – грозы с громом и молнией, – карателем всякого, совершающего беззаконие, защитником или покровителем исправно приносящих ему жертву и, кроме того, всех слабых (женщин)».<sup>1111</sup> Отсюда та огромная роль, «какая принадлежит Сели в деле руководства нравственностью».<sup>1112</sup> При этом Села одинаково справедлив к людям, нартам и богам.

Человекоподобие бога Селы Б.К. Далгат определяет, исходя из сюжета ингушского нартского сказания о Сеска Солсе и Горжае. В данном сказании у пастуха Горжая орштойцы угоняют белое стадо баранов, а Села, выступив защитником последнего, пытается вернуть стадо и получает отпор от Сеска-Солсы: «Пусть догоняет Сели, я пожму бока этому ццу!» – промолвил Сеска-Солса. Действительно, Сели догнал их, и Сеска-Солса схватил его и поломал ему ребра (бока)».<sup>1113</sup> Символическое поражение Селы есть не что иное, как проявление мотива богоборчества, «столь характерного для нартского эпоса кавказских народов, где он хорошо известен».<sup>1114</sup>

Таким образом, многосложный образ бога Селы условно можно разделить на до и после времени перехода к эпохе военной демократии, т.е. примерно к концу I тысячелетия до н.э. Будучи альтерацией урартийского Селарди, ингушский Села явился воплощением скалы и Луны. Дуальная природа Селы была связана с выполнением функций его как лунного бога-отца божеств-созвездий на ночном небе и управителя подземным миром, воплощением подземного огня и животного плодородия. В эпоху смены божеств, проходящей соответственно смене старой родоплеменной знати на военную аристократию, Села стал ассоциироваться с военным предводителем. К этому времени Села, сохранив за собой божественные ипостаси огня и плодородия, приобретает характеристики громовержца-змееборца, предводителя и защитника страны.

<sup>1109</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 168.

<sup>1110</sup> Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 159, 161.

<sup>1111</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 170.

<sup>1112</sup> Там же. С. 168.

<sup>1113</sup> Сеска Солса и Горжай // Ингушский нартский эпос. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2012. С. 124–125.

<sup>1114</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 170.

## 2.7. Архетип Смерти – Элда – владыка царства мертвых

Иной, потусторонний мир в ингушской мифологии управляется богом Элда. Отметим, что имеется и второе имя владыки преисподней – Эштр. Б.К. Далгат приводит оба варианта, указывая на сведения о космологическом строительстве Дяла-Малхли – огненного / солнечного мира и «за семь лет, выстроенный Дэли-Аилли» – подземный мир.<sup>1115</sup> «Гораздо важнее для нас, – пишет далее автор, – кое-какие сведения, имеющиеся о боге подземного царства Эштре (Этера). Ингуши веруют в этого бога, называют Дэла-Эштр, поклоняются ему и приносят жертвы, так как для всякого важно заручиться его расположением; от него зависит и земное существование человека, под его власть подпадает человек и после смерти своей, который умирает лишь тогда, когда захочет бог смерти Эштр...»<sup>1116</sup>

В «Истории Ингушетии» указывается, что первоначальное имя бога подземного мира было Эштр и лишь «позднее этого бога стали упрощенно называть Йелда («бог / хозяин Йела»)»<sup>1117</sup> – потустороннего мира. Действительно, теоним Элда распадается на две морфемы Эл (инг. Йел) – подземный мир и «да» – отец. «Вайнахское название подземного царства Эл».<sup>1118</sup> Однако совершенно неверным будет называть данный теоним упрощенным и поздним.

Слово «илу», «ил», «эл», «ал», «э» на шумерском и общесемитском языках значит «бог».<sup>1119</sup> У древних ханаанцев и сирийцев Эл был верховным богом, создателем земли. На древнешумерском языке Э – значит «храм».<sup>1120</sup> «Элгац» у ингушей означает «святилище».<sup>1121</sup> Как писал Макс Мауренбах, «у многих народов... каждое сверхчеловеческое существо называлось общесемитским “эл” (бог) или “баал” (господин) того или иного священного места».<sup>1122</sup> «Примечательно, что в ностратическом языке (искусственно воссозданный праязык человечества)... слово, обозначающее бога вообще

---

<sup>1115</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 60; См.: Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 21.

<sup>1116</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 172.

<sup>1117</sup> История Ингушетии. 3-е изд. Ростов-на-Дону, 2012. С. 70.

<sup>1118</sup> История Древнего мира. М., 1983. С. 386.

<sup>1119</sup> Баксан Д. Указ. соч. С. 43.

<sup>1120</sup> Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей. Сост. А.О. Мальсагов, И.А. Дахкильгов. Грозный, 1986. С. 24, 236; Мифы народов мира. Т. I. С. 430.

<sup>1121</sup> Следует обратить внимание на то, что святилища ингушей «эльгацы» по форме не отличаются от катакомб, т.е. солнечных могил «мялх кашмыж». «Разница между эльгацем и катакомбою состоит только в том, что первый имеет двери, обращенные одна к востоку, а другая к северу, катакомба же не имеет дверей, а есть в ней отверстие вроде окна, через которое вносят покойников». См.: Ахриев Ч. Избранное. Назрань, 2000. С. 182–184.

<sup>1122</sup> Цит. по: Уарзнати В.С. Народная кукла в культовой практике осетин // Этнография и современность. Нальчик, 1984. С. 123.

“Эл”/“Ил” возводится к прилагательному “красный, бурый” и, возможно, является одним из древнейших наименований Великого неолитического бога-отца.<sup>1123</sup>

Указание Б.К. Далгата – «Аилли», согласуется с чечено-ингушским вариантом названия подземного мира Эл: в чеченских диалектах «Аллу», «Аъли», «Аллу» и т.д. – владыка, повелитель, господин, огонь.<sup>1124</sup> Выше приводились сведения о многообразии смысловых производных морфемы «ал» – бог / правитель / царь / пламя / говорить / власть. Теоним «Эл» нашел выражение в топониме «Элохци» – долина реки Терек, указанном путешественником из Кафы,<sup>1125</sup> который с ингушского языка этимологизируется как «огонь / кровь бога иного мира» (инг. Эло / эла – господин / правитель иного мира; ци – кровь / огонь).

Вспомним, что в вышеприводимом урартийском Seela-ardi<sup>1126</sup> обнаруживаются ингушские теонимы Ерда, которого необходимо рассматривать как бога-скалу и Села – лунное божество-отец, выступавший управителем подземного мира. Стоит предположить, что Элда явился продолжением божественной эволюции, перенявшим ипостаси бога подземного мира, блюстителя закона и справедливости с переходом Селы в разряд громовержцев. Ведь именно Луна была связана с представлениями о потустороннем мире, управляемом богом Элдой / Эштром. «Он [Элда / Эштр] в период господства сабеизма мог ассоциироваться с луной, тогда как солнце – бог живых... Эштр, по сути, имеет самые существенные атрибуты бога Дяла, так как от него зависело и земное, и загробное существование, человек умирает, только когда захочет Эштр».<sup>1127</sup>

Невидимый потусторонний мир, обладающий силами преобразования – благодатью – был противопоставлен природному и социальному миру громовержца. Человек, осознавая свою смертность, сформулировал мифологические представления о завершенности судьбы в солнечном мире и продолжении существования своей души в небесном или потустороннем мирах. Ведь именно к звездам «привязывает» свою нить ингушское астральное божество Села Сата.

Понятия же о рае и аде являются поздними явлениями, так же как и идея горячего ада. Уточним, что именно пограничное пространство и есть «ад», используя своевременную терминологию. Ингушский Эл холоден, здесь царит темнота и свершается божественная справедливость. Вспомним вышеприводимый космогонический миф,

<sup>1123</sup> Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев //Альманах «Еврейская старина. №3 (39) 2006 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> Дата обращения 20.03.2016

<sup>1124</sup> Баксан Д. След сатаны на тайных тропах истории. Грозный. 1997. С. 9.

<sup>1125</sup> Нарожный Е.И. «Провинция Элохци» И. Барбаро в системе топонимических данных Притеречья // Археология и краеведение вузу и школе. Тезисы докладов конференции. Грозный. 1985. С. 15-16.

<sup>1126</sup> Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М.1959. С. 226

<sup>1127</sup> История Ингушетия. С. 152-153

записанный в 1875 году одним из первых ингушских просветителей Ч. Ахриевым, в котором автор использует понятие «темнота / пустота» (инг. боадо): «Земля образовалась прежде Бога; она имеет вид яйца и стоит на доске, доска – на море, а море – на какой-то “темноте”».<sup>1128</sup> Таким образом, ингушский ад не только холоден, это место отсутствия чего бы то ни было, т.е. пустота/темнота. Бездна/хаос/первозданные воды продолжают этот синонимичный ряд, который ассоциировался в представлениях предков ингушей с местом владычества Элды. Земля – это яйцо, плавающее в море. Таким образом, Элда является хозяином дома земли, т.е. моря / пустоты / темноты / первозданных вод / бездны.

Аналогичное прочтение владений Элда и его божественных характеристик обнаруживается в шумерском мифе о сотворении людей, в котором младшие боги *игиги* ищут справедливости у Энки – хозяина «дома земли, владыки первозданной бездны и всех первозданных вод, рек и источников; бога людских судеб, мудрости, знания и магии...»<sup>1129</sup> Любопытно, что в названии пещеры бога Энки, мирового океана подземных пресных вод, называемого «Абзу» («аб» – вода и «зу» – сила, глубина, птица) прочитывается ингушское «Ia (классный показатель – б) зу», т.е. дословно «ты есть наблюдаешь», что коррелируется вообще с основной характеристикой как Энки, так и Элда – следить и свершать справедливость. При этом Абзу был тем местом, где Энки хранил знания обо всех ремеслах, аналогично тому, как предметы благодати хранились в ином мире Элды.

В этом же ключе стоит рассматривать вышеупомянутое древнее устойчивое ингушское выражение – «ма зе»; мифологических персонажей – Азу (имя женского божества); зирков – провидцев / мудрецов / магов / жрецов / хранителей знаний; зунгат – муравья, из которого произошел человек; огромных синих птиц-громовиков – зехап. В числе ингушских синонимичных слов, согласующихся с шумерским «Абзу / Анзуд», можно назвать: «ан» – линия горизонта, «Iаб» – насытиться водой, «Iам» – озеро, «ан» – горизонт, край земли, «доазу» – граница, «оаз» – голос, «йоазу» – письмо или «зе» – зло, убыток, опасность, потеря, вред, «зул» – криво, «зем» – опыт, наблюдение, «зуд» – женщина, сука и т.д.

В ингушском нартском сказании «Спор, разрешенный в царстве мертвых» имеется любопытное описание душ умерших, томящихся в ожидании праведного суда от Элда – владыки, хозяина мертвых, блюстителя закона и справедливости. «В Эле было темно и холодно. Всюду были души усопших, причитающих “ахий-вахий”. Души старых матерей

---

<sup>1128</sup> Земля, человек и горы // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 19.

<sup>1129</sup> Мифы и легенды народов мира. Древний Египет / И.В. Рак; Месопотамия / А.И. Немировский, Л.С. Ильинская. М., 2004. 432 с.

плакали, вспоминая своих детей, оставшихся в солнечном мире. Души детей плакали, вспоминая своих отцов и матерей. Удивленные Бятар и Сеска Солса внимательно присматривались к этим душам. Одеты они были только в саван. Не похожи души на людей, живущих в солнечном мире. Большинство из них были души стариков и старух... Посреди обители мертвых они увидели высокую башню, сложенную из человеческих костей. В ней сидел владыка подземного мира – Элда и творил справедливый суд над усопшими. Праведных он отправлял в рай, а грешников помещал в ад». <sup>1130</sup> Элда творит свой справедливый суд, либо, отправляя души в рай, либо заставляя «грешного человека долго... мучиться в предсмертной агонии; тогда все обращаются к нему с мольбою взять умирающего поскорее, приносят ему жертву». <sup>1131</sup> Такие души «непосвященных» (людей, чье поведение не соответствовало божественному предписанию Саты), покалеченных, не должным образом захороненных людей либо захороненных не на родной земле Элда оставляет в своем пространстве моря / пустоты / темноты.

Пространственное расположение небесного мира связывалось с востоком – местом восхода Солнца, куда возвращались души умерших. Этот мир рассматривался как улучшенный аналог жизни в солнечном мире. Так, убитые против неприятеля и посвященные смогут пользоваться «завидным правом выбирать кого-либо из родственников своих в товарищи себе в раю...» <sup>1132</sup> и «получат достойное вознаграждение за добрую жизнь в этом свете, что, соединяясь все в одно семейство, будут наслаждаться: многоженством, гуляньем в хороших садах и хорошею пищей...» <sup>1133</sup> Здесь вхождение в иной мир проецирует идею исполнения долга. Как, например, шумерская Гештинана заменяет своего брата, умирающего и воскресающего бога Думузи/Таммуза, в царстве мертвых на определенный срок.

Историк Х.А. Акиев провел этимологию шумерского теонима Гештинана в значении «мать Гешта / мать помилования», <sup>1134</sup> взяв за основу ингушское слово «гешт» (помилование / милость), присутствующее в одном из ингушских обязательных формул соболезнования: «Дала гешт долда цох» (Пусть Дяла помилует его). Исследователь этимологически сближает шумерские термины «гешт» и «ганз» («дверь лика ада», единственного дворца в подземном царстве, которую охраняет богиня подземного царства Гештинана, составляющая особые списки мертвых, по-видимому, деля их на хороших и

---

<sup>1130</sup> Спор, разрешенный в царстве мертвых //Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2006. Т. 4. С. 52 - 54

<sup>1131</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М. 2004. С. 172

<sup>1132</sup> Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников. С. 3

<sup>1133</sup> Там же. С. 3

<sup>1134</sup> Акиев Х. Этимология слова «каш» //Топонимика и ономастика Северного Кавказа. Тезисы I-вой общекавказской конференции. 16-18 апреля 1997. Пятигорск. 1997.

плохих),<sup>1135</sup> и ингушские термины – «ганз» в значении «клад», «сокровище» и «гешт» – помилование, божественное прощение. «Таким образом, Гештинана (инг. мать Гешты, т.е. мать помилования) превратилась в “гешт” – “помилование”».<sup>1136</sup>

Данные аналогии ингушских представлений и древнешумерских в видении понятия иного мира и атрибутов его владыки являются вполне очевидными. Конечно, они требуют должного лингвистического разбора, однако приведенный достаточно большой сопоставительный материал уже сейчас дает возможность обозначить имеющуюся связь между шумерскими мировоззренческими мотивами и древнеингушскими мифологическими представлениями.

Отметим, что первоначально небесный и подземный миры в представлениях ингушей были объединены под властью Селы / Элды. Это представление ложится в канву докосмогонического акта отчленения Неба от Земли и существования абсолютной благодати. Именно этим взглядом можно объяснить сохранившиеся в ингушских сказаниях представления о владыке иного мира Элде, который знает «все, что происходит и в солнечном мире, и в подземном» и может общаться с живыми и мертвыми.<sup>1137</sup> Именно такое прочтение прослеживается и в конечном акте существования человечества: общее существование мертвых и живых в солнечном мире. «В старину одни старики говорили... что тот свет находится под землей, но более опытные старцы считают, что он на небе. На небо ведет лестница, по которой восходят души мертвецов. На небе, куда они поднимаются, есть деревянные скелеты, приготовленные Богом заранее для каждой души. При приближении чьей-либо смерти его скелет на небе начинает качаться, и на нем все больше и больше нарастает мясо; как только умирает человек, душа его немедленно направляется по лестнице на небо в свой готовый скелет, покрытый мясом. Образ мертвеца не похож на земной образ человека, а есть олицетворение его деяний. Для хорошего, добродетельного человека Бог готовит красивый, хороший скелет, а для дурного человека и скелет дурной: кривой, косою, горбатый, согнувшийся набок и т.д. Когда душа войдет в скелет, то она останется такою, каким человек будет при воскресении мертвых, *когда мертвые и живые соединятся и будут жить опять на земле* (курсив мой. – П.А.)».<sup>1138</sup>

Мир абсолютной благодати, где «неизвестна печаль, жестокость и отчаяние, где живут великие боги», где «земля чиста и непорочна», характерен и для шумерского

<sup>1135</sup> Крамер С.А. Указ. Соч. С. 187.

<sup>1136</sup> Акиев Х. Этимология слова «каш» // Топонимика и ономастика Северного Кавказа. Тезисы I Общекавказской конференции. 16–18 апреля 1997. Пятигорск, 1997.

<sup>1137</sup> См.: Ингушский нартский эпос. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2012. С. 68–80.

<sup>1138</sup> Далгат Б.К. Указ. Соч. С. 59.



представления о рае. «В сознании многих поколений людей издревле теплится мечта, навеянная этим шумерским преданием, о некоем “золотом веке”, где все гармонично, разумно и справедливо».<sup>1139</sup>

Стоит выделить образ лестницы, как символической дороги, связующей солнечный и небесные миры, характерный для шумерской и ингушской мифологий. «По представлениям хеттов, лестница или дерево – дорога, по которой переходят из одного мира в другой боги и некоторые жрецы – посредники между богами и людьми».<sup>1140</sup> Образ лестницы семантически соотносится с такими маркерами, как золотая цепь / крест / дерево / гора, олицетворяющими центр пространства, своего рода портал между мирами. В этом смысле характерно и лингвистическое соответствие ингушских понятий «лестница» – «лоами» и «гора» – «лоам», а ингушское понятие ступени – «лагIаш», идентично шумерскому топониму Лагаш – город-государство и столица в Древней Месопотамии рубежа V–VI тыс. до н.э. Лагаш был кладовой знаний, именно здесь было обнаружено большое количество клинописных табличек разного содержания. «Закон и правосудие, – писал шумеролог С.Н. Крамер, – были основополагающими понятиями для древних шумеров как в теории, так и на практике... археологи обнаружили тысячи глиняных табличек со всевозможными юридическими текстами: договоры, соглашения, завещания, векселя, расписки, судебные постановления».<sup>1141</sup> Возглавляет Лагашский круг богов бог-воитель, «жрец-очиститель Ану», владыка земледелия Нингирсу («Хозяин Гирсу») сын Энлиля, атрибутом которого был символический Анзуд, и его супруга Бау/Баба – мать плодородия. Как божество, устанавливающее справедливость, Нингирсу сравнивается с богом-судьей Иштараном (Сатараном).<sup>1142</sup>

Семантика бога Элда в первую очередь связана с определением божественной справедливости, точно так же как и лагашский Иштаран. Возможно, второе имя ингушского Элды – Эштр имеет этимологическую связь с богом-судьей Иштараном. Бытование этого термина в ингушской среде также нельзя объяснить простым заимствованием, в силу того что известны соответствующие топонимы. Так, селение Эрш в Ассинском ущелье, где произошла битва между Сеска Солсой и вампалом: «За Эршем, поднявшись по течению крови...»<sup>1143</sup> Селение Эрш существовало в исторической

---

<sup>1139</sup> Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. № 3 (39) 2006 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

<sup>1140</sup> Маккуин Дж.Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983. С. 56.

<sup>1141</sup> Крамер С. Шумеры. Первая цивилизация на Земле. М., 2012. С. 254.

<sup>1142</sup> Филимонова И.В. Общественный строй и правовая система Шумера // Гуманитарные научные исследования. 2014. № 9 [Электронный ресурс]. URL: <http://human.snauka.ru/2014/09/7753> (Дата обращения 14.03.2016).

<sup>1143</sup> Сеска Солса и Вампал // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 75–76.

реальности вплоть до 1944 года, когда было ликвидировано в связи с депортацией ингушей. «Имеющиеся там остатки каменных построек глубокой древности свидетельствуют о том, что некогда здесь было мощное заградительное укрепление».<sup>1144</sup> В нартских сказаниях ингушей зафиксирована «местность Эмашка» близ замкового комплекса «Эгикал», где «находится кладбище в местности Киндий эмараш. Раньше говорят, на том месте жили Кинда и его сын Шоа». Д. Мальсагов также сообщает, что Шоа, сын Кинды, жил в селении Эмашка.<sup>1145</sup> Данная морфема обнаруживается в имени друга Сеска Солсы – нарта Оршамар Эрш<sup>1146</sup> и в ингушском термине «эмараш» (инг. Имараш – надмогильные стелы, кладбище). К этому семантическому ряду стоит отнести и крестообразный шест – «Дошо Эртал» (досл.: золотой Эртал), устанавливаемый на месте убитого молнией человека.

Таким образом, можно предположить, что Эштр выступает своеобразным эпитетом, иллюстрирующим одну из ипостасей Элды как верховного судьи.

В ингушском варианте лестница связывала не только солнечный и небесный миры, но также и потусторонний («лестница, уходящая вниз от края земли») либо указывается возможность проникновения в него через «дыру».<sup>1147</sup> Аналогичные дыры обнаруживаются и в хеттских текстах. Так, В.Г. Ардзинба пишет: «В хеттском мифе об исчезнувшем боге Грозы города Нерика это божество уходит вниз – в “дыру” (название которой образовано от глагола, имеющего значение “разрезать”). Поэтому, совершая ритуал вызывания божества, у этой “дыры” резали овец, в нее бросали куски мяса, хлеб, возливали вино и пиво и трижды по-хаттски звали бога Грозы города Нерика... Проскользнув в “дыру”, бог Грозы города Нерика попадал на “девять берегов моря”, на “берег почитаемой реки” в подземный мир... Следовательно, “дыра” – дорога, ведущая в этот мир».<sup>1148</sup>

Представленные параллели становятся более обоснованными в связи с выводами К.Д. Туманова, проводившего свои исследования в 1911 году. В частности, автор приводит шумерское «zi-el-di», встречающееся в Армавирской надписи (X–XI, линия 3-я)<sup>1149</sup> и сообщает о трех знаках Ташбурунской надписи (№ 2 линия 4-я), «которые

<sup>1144</sup> Сеска Солса и Вампал // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 75–76.

<sup>1145</sup> Сеска Солса и Кинда Шоа // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 88.

<sup>1146</sup> Оршамар Эрш // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 144.

<sup>1147</sup> Джантельг // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 59; Сноровистая Села Сага // Антология ингушского фольклора. Нальчик: Тетраграф, 2006. Т. 4. С. 129; Сын Оршмы // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 172 и др.

<sup>1148</sup> Ардзинба В.Г. Хеттский царский праздник. Некоторые характерные признаки структуры // Ритуалы и мифы древней Анатолии М., 1982. С. 89.

<sup>1149</sup> «Слово zi-el-di, которое, по Сэйсу, означает алтарь. Мы бы рекомендовали обозначение жертвенник, кровавый помост». См.: Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 50.

читаются как “zi”, значение которого неопределенно». <sup>1150</sup> В первом случае четко прочитывается имя ингушского божества – Элда, т.е. «отец иного мира». А если принять во внимание версию К.Д. Туманова, что шумерское “zi” есть не что иное, как нахское «“ци” со значением крови», <sup>1151</sup> то становится очевидным, что «zi-el-di» есть «кровь отца иного мира» (инг. ци – кровь (огонь) + Ел – иной мир + да – отец / бог). «Ци» (кровь) – одна из основополагающих субстанций человека. Потусторонний мир является не только мифологическим образом предков. Эта мифологема включает в себя и скрытый потенциал земных недр, дарующих пищу человеку и хранящих «несметные богатства». И.А. Дахкильгов указывает, что «герои сказаний по неизвестной причине идут за добычей в море». <sup>1152</sup> Вполне очевидно, что море символически соотносилось с подземным миром, где были сконцентрированы знания и основные блага: зерна злаков, брусочек, излечивающий все болезни и раны, водяная мельница, игла, ножницы, наперсток и также священная река, воды которой способны оживлять мертвых и т.д. Вспомним, что образ змея / дракона в нартских сказаниях, сказках и легендах ингушей всегда является символическим подателем и охранителем воды / плодородия.

Борьба культурного героя со змеем / вишапом / драконом, чтобы добыть блага из потустороннего мира, и функция стража-охранителя вишапа / дракона / змея небесного царства мертвых иллюстрирует первоначальное объединение этих миров как владений Элды / Селы.

В своей работе «Познание мира у вайнахов» М. Кантария пишет: «картина мироздания в мировых религиях в своих главных чертах совпадает с представлениями о Вселенной тех религий, которые принято относить к числу примитивных», и делает вывод, что мировоззрение ингушей является «результатом мировых религий». <sup>1153</sup> С этим выводом нельзя согласиться. Ингушские космогонические представления являются продуктом самобытного мышления, они несут в своей основе культурное наследие таких древнейших народов мира, как хеттов, протохеттов, шумеров, хурритов, урартийцев и др. Обратим внимание, например, на некоторые мужские имена, которые прямо указывают на свое происхождение: Элгур (инг. Елгур) – «тот, кто видит потусторонний свет», Элхо (инг. Елхо) – «тот, кто живет в потустороннем свете», Элда (инг. Елда) – «правитель / отец / бог потустороннего света», Элси (инг. Елсий) – «честь потустороннего мира» и др.

---

<sup>1150</sup> См. Никольский М. Клинообразные надписи ванских царей (Древний Восток). Т. 1. Вып. 3. С. 422.

<sup>1151</sup> Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 46, 50.

<sup>1152</sup> Антология ингушского фольклора // Коммент. И.А. Дахкильгова. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 169.

<sup>1153</sup> Кантария М. Познание мира у вайнахов // Лавровские чтения. Сборник статей. СПб., 2010. С. 446–447.

Осознание смерти, необходимости должного существования в солнечном мире и должного погребения / кормления в ином, выдвигало на первый план и сакрализовало земледелие. Известно, что целенаправленный процесс земледелия имеет прямую зависимость от знания циклов времени. Мифологически эта связь земледелия и времени нашла выражение в ингушском образе Елта. «Елта, – пишет Б.К. Далгат, – в переводе означает хлеб (зерно хлебное), и он действительно параллельно исполняет две функции – бога охоты и бога урожаяв... Он... собирает у себя в лесу всех зверей, как хозяин собирает свое стадо. У каждого зверя есть метка (тавро) Елты...»<sup>1154</sup> Несмотря на то, что Елта считался царем всех животных, в фольклоре и нартском эпосе ингушей предпочтение отдается турам и оленям. Так, после охоты Елте приносили в жертву определенную часть добычи, часто это были олени либо туры рога. Да и сам Елта представлялся в виде белого оленя: «Начхо, пораженный видом этого замечательного белого оленя, поспешил прицелиться в него, но в тот самый момент, как он хотел уже спустить курок, он ослеп на оба глаза и не смог выстрелить. Это был сам Елта, наблюдающий за своим стадом оленей. Место это и теперь называется Начхойн баргиждейн мотт (место, где ослеп Начхо)...»<sup>1155</sup> Или «внутри рога убитого тура Итыр нашел три пшеничных зерна...»<sup>1156</sup>

Елта считался благодетельным божеством, помогающим хорошим людям в охоте и покровительствующим нуждающимся.<sup>1157</sup> Поэтому, отправляясь на охоту либо начиная сельскохозяйственные работы, горцы всегда обращались к нему с молитвой-просьбой. При этом Елта покровительствует людям даже вопреки воле бога-отца, за что получает наказание: «Тебе следовало бы за твое ослушание выколоть глаз! – При последних словах Бог так сильно ткнул пальцем в глаз сына, что тот выскочил из головы, с тех пор Елта остался одноглазым».<sup>1158</sup>

Теоним Елта чаще всего этимологизируется посредством слова «ялат / елат» – «хлеб, хлебное зерно»,<sup>1159</sup> из чего делается вывод о первоначальных функциях Елта, как бога урожая и бога охоты. Впоследствии, когда урожай стали просить у богов-патронов, он стал сугубо покровителем охоты.<sup>1160</sup> Высказывается предположение, что охота, будучи одним из древнейших (наряду с собирательством) источников пропитания человека, повлияла на то, что понятие «елат / ялат» – «хлебное зерно» в ингушском языке стало

<sup>1154</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 160–161.

<sup>1155</sup> Там же. С. 160–161.

<sup>1156</sup> Там же.

<sup>1157</sup> Далгат У.Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ, 1893. С. 54–55.

<sup>1158</sup> Елта // Ахриев Ч. Избранное. С. 140.

<sup>1159</sup> См.: Далгат У.Б. Первобытная религия чеченцев. С. 54; История Ингушетии. С. 155.

<sup>1160</sup> Далгат У.Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ, 1893. С. 54.

производным от имени древнего ингушского бога охоты, что слово «елта / ялат» в первоначальном «значении могло обозначать бога “добычи, пропитания”», а с переходом к земледелию оно могло перейти в название «зерна-хлеба» и связать такие формы человеческой деятельности, как охота и земледелие в образе Елты.<sup>1161</sup> При этом Елта относят к богам-трикстерам в силу его хитрости, «вопреки воле верховного бога, он учит людей, как выращивать высокий урожай».<sup>1162</sup>

В роли божественного плута-озорника более подходящей выглядит фигура героя нартских сказаний Боткий Ширтка. С нашей точки зрения, объединение таких форм человеческой деятельности в одном образе объясняется не столько социальными изменениями, сколько, в первую очередь, генетической связью Елты и Элды. Теоним Елта лингвистически соотносится с именем бога иного мира Элда и, скорее всего, является его божественной производной. Об этом свидетельствует как семантическая близость, так и «продуктивный корень “эл”», который, кроме указанных выше вариантов, означает «1) совокупность многих однородных предметов, преимущественно хлебов: кИн эл (куча овса), хъажки эл (куча кукурузы); 2) аул».<sup>1163</sup> Выше также приводились сведения об архаичности и общем символическом фундаменте образа тура / оленя / быка / барана – носителей небесной воды, воплощения подземного огня, животного земного плодородия бога земли. С таким выводом согласуется указание, что «кроме Елты у Бога были еще два сына Этер (вариант Эштр) и Воскресенье. Кривой Елта управляет над дикими зверями; Этер заведует делами мертвых, а Воскресенье господствует над временем».<sup>1164</sup> Указанные в этом отрывке ипостаси – время и охота / земледелие относятся к основным божественным характеристикам Элды, как подателя земного плодородия, управителя циклическим временем и справедливого судьи царства мертвых.

Таким образом, в наименовании владыки иного мира ингушской мифологии стоит отдать предпочтение теониму Элда как в силу древности происхождения (соотнесенности с древнейшим именем неолитического бога-отца – Эл и шумерского «zi-el-di»<sup>1165</sup> в значении «кровь отца / бога иного мира», включенности в теоним многосмысловой морфемы «ал» – бог / правитель / царь / пламя / говорить / власть), так и семантической схожести.

В число функциональных обязанностей бога Элда входит определение божественной справедливости в решении дальнейшего постсолнечного существования

---

<sup>1161</sup> История Ингушетии С. 155.

<sup>1162</sup> История Ингушетии. С. 72.

<sup>1163</sup> Мальсагов З. Ингушская грамматика. Грозный, 1963. С. 97.

<sup>1164</sup> Елта // Ахриев Ч. Избранное. С. 140.

<sup>1165</sup> Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 46, 50.

души человека. Эта черта этимологически сближает Элду с лагашским богом-судьей Иштаран, имя которого сохранилось в ингушской версии как эпитет Эштр, раскрывающий одну из испостасей Элды.

Элда характеризуется как владыка небесного и подземного миров. Он вездесущий наблюдатель и вершитель человеческих душ, он над временем, так как управляет его циклами, он животное земное плодородие, так как делает землю урожайной, он страж – охранитель небесного царства мертвых и божеств. Холод / темнота / бездна / хаос / перевозданные воды – этот синонимичный ряд ассоциировался в представлениях предков ингушей с иным миром, где вершится суд Элды. Он оставляет здесь души людей, чье поведение не соответствовало божественному предписанию Саты, покалеченных, не должным образом захороненных либо захороненных не на родной земле. Убитые же в честном бою, отличившиеся достойным должным поведением, исполнившие свой долг / судьбу, в честь которых были совершены обряды ритуального кормления, получают возможность благополучно перейти в небесный мир. Символический вход в этот мир связывался с местом восхода Солнца – востоком и происходил посредством образов золотой цепи / лестницы / горы / древа – символическим центром, соединяющим миры. Конечный акт существования мира связывался с представлением о сосуществовании мертвых и живых в солнечном земном мире, где все разумно, гармонично, справедливо, где царит благодать. Все представленные семантические характеристики ингушского бога Элды и иного мира имеют вполне очевидные аналогии с древнешумерскими представлениями.

## 2.8. Солнце, Луна, Звезды (астральные божества)

Время доминирования культурного, социального над природным, связанным с жизнеобеспечением и продолжением рода, выраженного в выделении из родоплеменного общества института военных предводителей на Кавказе, стоит относить к кобанской эпохе. Г.Д. Гумба, исследуя древнеписьменные источники, делает вывод о существовании в среде кобанских племен верховного божества Малх – солнце<sup>1166</sup> (вариант – Ма).

Известный кавказовед Е.И. Крупнов, более 30 лет посвятивший изучению Северного Кавказа и, в частности, Ингушетии, доказал «местные истоки кобанской культуры».<sup>1167</sup> И.П. Щерблякин наследниками кобанской культуры, имевшей широкое распространение на Северном Кавказе, считает вайнахов.<sup>1168</sup> Говоря об эпохе кобанской культуры XII–IV вв. до н.э., обнаруживаем факты, свидетельствующие о наличии древнеингушских политических образований: «например, к I тыс. до н.э. относят существование мощного политического образования союза нахских племен – Махли».<sup>1169</sup> «Махалы / махелоны (инг. солнечные аланы, солнечные люди) являются одним из известных этнонимов ингушей периода кобанской культуры».<sup>1170</sup> В религиозных представлениях куро-аракских племен ведущая роль принадлежала солнцу.<sup>1171</sup>

Политическое образование – царство Махелония располагалось на всем Центральном Кавказе, что подтверждается и надписью, сделанной персидским царем Шапуром I (III в.).<sup>1172</sup> Оно указывается в первых письменных документальных источниках: в древнеармянской летописи «Ашхарацуйц» (Армянская география VII века) и древнегрузинской «Картлис Цховреба» («Житие Грузии» Леонтия Мровели, XI век). Клавдий Элиан упоминает «варварское» племя – махли: «Некто по имени Дионисий, по занятию купец, часто совершавший из-за корыстолюбия многие отдаленные плавания и поднявшийся далеко от Меотиды, купил там колхидскую девушку, которую похитили махлии, одно из тамошних варварских племен».<sup>1173</sup> Л.А. Ельницкий сопоставляет махлиев

---

<sup>1166</sup> Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века): Дис. ... канд. ист. наук АН Армянской ССР, Институт истории. Ереван, 1988. С. 9–10.

<sup>1167</sup> Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С. 6.

<sup>1168</sup> Щерблякин И.П. Архитектура древних ингушских святилищ. Владикавказ, 1930. С. 411–447.

<sup>1169</sup> Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Рукопись дисс. ... канд. ист. наук. Ереван, 1988. С. 53–54, 137.

<sup>1170</sup> Этноним «махали» можно перевести с ингушского языка, как «солнечные аланы», где «мах» / «малх» – солнце, «али» / «абли» – владетель / правитель / князь. // Дударов А.-М.М. Махли – античное государство // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 93.

<sup>1171</sup> Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 67.

<sup>1172</sup> История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. I. М., 2004. С. 129.

<sup>1173</sup> Цит. по: Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб., 1893–1900 гг. Т. I, вып 1–3. С. 223.

Лукиана Самосатского, который упоминает последних среди народов Кавказа в рассказе «Токсарис или дружба»<sup>1174</sup> «с махелонами Арриана» и локализует их в «Закавказье (на севере Колхиды)».<sup>1175</sup>

О распространенности культа солнца среди ингушей и чеченцев в древности пишут Е.И. Крупнов, У.Б. Далгат, А.П. Берже. Профессор И.Ю. Алироев видит в названии «малх» «верховного бога нахов».<sup>1176</sup> Ч. Ахриев возводит к «малх» имя ингушского родоначальника, легендарного Маго.<sup>1177</sup> К «малх» в значении «солнце» возводит имя родоначальника чеченцев Малкх профессор И.А. Дахкильгов.<sup>1178</sup> Я.З. Ахмадов подтверждает эти сведения, говоря о «мифическом первопредке», «некоем Молкх или Малкху, жившем в эпоху появления среди людей лука и стрел».<sup>1179</sup>

О том, что прямыми этническими потомками махлиев являются нахи-ингуши, со всей определенностью пишет Г.Д. Гумба. Исследователь, ссылаясь на Ш.Х. Салакая и Ш.Д. Инал-Ипа, связывает этноним «малх» с абхазским «малхуз» из нартского эпоса абхазов. «Этноним “малх” присутствует в абхазских нартских сказаниях, относимых к древним слоям. В своих международных отношениях абхазские нарты непрерывно сталкиваются с каким-то племенным объединением, выступающим под названием “малхуз”... В адыгском фольклоре среди имен, обозначающих народы, но впоследствии трансформировавшихся в “героев”... наличествует имя Малх. Надо полагать, что племенная группа с именем “малх” непосредственно граничила как с древнеабхазскими, так и с древнеадыгскими племенами, в фольклоре которых до настоящего времени сохранились отголоски их названия “малх”».<sup>1180</sup>

Можно привести множество примеров распространенности «малх», разбросанных по территории Центрального Кавказа. Так, Гюльденштедт упоминает общество / округ Макал (Махал. – *П.А.*) в числе «следующих округов Кистинской провинции: Ингуш; Ахкингурт; Ардахли; Вапи; Осет; Макал; Ангуш (Большой), Шалха или Малый Ангуш».<sup>1181</sup> «Следующие сборные места или главные деревни с приписными к ним селениями принадлежат к Ингушевским союзным обществам: Вани, Осет, Макал».<sup>1182</sup>

---

<sup>1174</sup> Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Ереван, 1988. С. 27.

<sup>1175</sup> Ельницкий Л.А. Комментарий к переводу В.В. Латышева. ВДИ. 1948. № 1. С. 310, прим. 4.

<sup>1176</sup> Алироев И.Ю. Астрономическая терминология в вайнахских языках. АЭС. Т. IV. Грозный, 1976. С. 210–224.

<sup>1177</sup> Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья). ССКГ. Вып. 5. Тифлис, 1875.

<sup>1178</sup> Дахкильгов И.А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, 1978. С. 15–16.

<sup>1179</sup> Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 63.

<sup>1180</sup> Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Ереван, 1988. С. 43.

<sup>1181</sup> См.: Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823. С. 156.

<sup>1182</sup> Броневский С. Новейшие географические... С. 165.



Н.Г. Волкова западнее от Дарьяла на территории Балкарии приводит два селения с аналогичными названиями – Мохал и Мохаул.<sup>1183</sup> Восточнее от Дарьяла есть также ингушские селения с этнонимом Мохале. Одно – в районе горы Мохул-лоам,<sup>1184</sup> второе под Маьт-лоам (Столовой горой),<sup>1185</sup> местность вокруг Дудар-гIала – Башни Дудара. А также ранее существовавшее поселение, о котором упоминает Н.Г. Волкова, примерно в двух километрах юго-восточнее нынешнего расположения села Ангушт – Мохлой-юрт.<sup>1186</sup> М.Х. Ошаев приводит сообщение информатора-чеченца, который «считал себя потомком Махло».<sup>1187</sup>

Следует назвать и гидроним Малка, находящийся на территории Кабардино-Балкарии, который принял «вследствие метатезы форму махл (малх)» и «не поддается истолкованию на адыгской языковой почве, как и на балкарской»,<sup>1188</sup> но переводимый с ингушского языка как «солнце». Интересно, что и сам «этноним “балкар”, который на балкарском языке звучит как “малкар”, имеет нахское происхождение и означает также на ингушском языке “люди солнца”».<sup>1189</sup>

Река Арамхи имеет второе наименование – Макхалдон, которое с осетинского этимологизируют как «коршун-река». Отметим, что однозвучным термином «макхалон» осетины-ироны и сегодня называют ингушей. В.П. Кобычев делает вывод о присутствии этнонима «“малх”... в осетинском названии ингушей “махал” (маехъаел)». «Существует мнение, что осетинское название “махал”, – пишет исследователь, – происходит от названия реки “Махалдон”, а последнее связывается с именем птицы “макхыл” – коршун, стрепет. Но в последнее время обращено внимание на то, что “утверждение о происхождении названия “Махал-дон” и этнонима “Махал-он” от названия коршун мало оправдано».<sup>1190</sup> Даже известный лингвист В.И. Абаев в объяснении этимологии «макхал» не дает утвердительного ответа на то, что термин «макхыл» покрывал названия «коршун» и «стрепет» на осетинском языке.<sup>1191</sup> О присутствии в этнониме «макхалдон» корня «малх» в значении «солнце» пишет и Ю.Д. Дешериев. «По-осетински коршун называется “циусур”, а “макхыл” – ингушское название коршуна. Сомнение в правильности

---

<sup>1183</sup> Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. М., 1974. С. 158.

<sup>1184</sup> Чахкиев Д.Ю. Древности горной Ингушетии. Т.2. Нальчик. 2009. С. 76

<sup>1185</sup> Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. М. 1974. С. 159

<sup>1186</sup> Там же.

<sup>1187</sup> Цит. по: Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Ереван. 1988. С. 52.

<sup>1188</sup> Коков Дж.Н. Адыгская (черкесская) топонимия. Нальчик 1974. С. 145-146.

<sup>1189</sup> Кодзоев Н.Д. История ингушского народа. Магас. 2002. С. 125.

<sup>1190</sup> Кобычев В.П. Историческая интерпретация этногенетических преданий ингушей // Вопросы этнокультурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе. 1985. С. 30.

<sup>1191</sup> Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л. 1973. С. 95.

этимологии Махалдон как “коршун-река” отпало бы, если и ингуши называли бы эту реку Макхал, но, напротив, она у них известна под именем Арамхи. Осетинское название ингушей “махьал”, “макхал” более правомерно, на наш взгляд, возводить к этнониму малх (означающему на инг. яз. “солнце”), превратившемуся в осетинском вследствие метатезы (малх – махл – махал – махал-он) в форму ”махьалон”». <sup>1192</sup> Таким образом, термин малх / махл, употребляемый в осетинском языке «в собирательном значении», был «общим наименованием протовайнахов, впоследствии перешел в название одного из вайнахских (вейнахских. – П.А.) народов, непосредственно соседствовавших с ними – ингушей», <sup>1193</sup> и соответственно на реку Арамхи – Махалдон.

Таким образом, можно констатировать широкое бытование нахского теонима «Малх» в значении «солнце» на территории Центрального Кавказа, нашедшего проявление не только в религиозной культуре, но и топонимии и этнонимике различных исторических эпох, начиная как минимум, с кобанского времени. Конечно, указанное время применимо только к форме «малх». Представления о Солнце, графически выражавшиеся в изображениях креста, окружности и креста в круге, появляются уже в памятниках верхнего палеолита. <sup>1194</sup>

Выше приводились факты огромной значимости, широкой распространенности в древнеингушской среде культа солнца, <sup>1195</sup> и его символическая связь с неолитической Ма-Зи, откуда формант «ма» перекочевал в кобанский теоним Малх, в божественные образы дочери Солнца Мьялха Аза, бога плодородия, земледелия и благополучия золотого Мятцели (Мят / Мат – Столовая гора и Сиели / Села – бог грома и молнии), <sup>1196</sup> родоначальников Маго, Малк, в топонимы столицы Аланского царства Магас (круг / диск солнца), в название общества Мьялхистинцы (Мьялхий), одного из крупных древних ингушских родов – Мохлой и т.д.

Б.К. Далгат также отмечает особое почитание Солнца: «Оно играет большую роль почти во всех празднествах в честь других богов; все молебни обращены у них к Солнцу,

---

<sup>1192</sup> Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963. С. 14.

<sup>1193</sup> Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Ереван, 1988. С. 44–46.

<sup>1194</sup> Пятков Н.А. Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и мифомышлению, как онтологическая проблема. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011.

<sup>1195</sup> Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис. 1875. Вып. 5; Дахкильгов И.А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, 1978. С. 15, 16; Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 63; Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Ереван, 1988. С. 53–54; Дударов А.-М.М. Махли – античное государство древних ингушей // А.-М.М. Дударов, Н. Кодзоев. К древней и средневековой истории Ингушетии. Нальчик, 2011. С. 97.

<sup>1196</sup> Мадаева З.А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX – начало XX вв.) // Хозяйство и быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983. С. 33.

на восток, все молящиеся смотрят также на восток; с высоты горы Будур-лоам они с благоговением наблюдают ночью, как вдали восходит божественное Солнце, величиной в целый город. Даже все сакли чеченцы (ингуши. – П.А.) стараются строить фасадом на восток...»<sup>1197</sup> Вспомним, что одним из самых распространенных ингушских погребальных строений были «маьлх кашамаш», что в переводе означает «солнечные могилы». В топониме Мелхиста, где расположен самый известный «город мертвых» – Цай-пхеда, который даже в непогоду «бывает освещен солнцем»,<sup>1198</sup> также прочитывается корень «малх».

Возможным выглядит проявление культа солнца и в ингушском образе Мелер-ерды – «покровителя плодородия и напитков, изготовляемых из хлеба», а также в образе Молдзы-ерда – «бога войны («проворного ерды»). Уточнение Б.К. Далгата о том, что именем почитаемого «ингушами всех обществ и горными чеченцами», приносящего победу Молдзы-Ерда нельзя было клясться, «иначе и правая, и виновная сторона останутся без детей»,<sup>1199</sup> показывает и распространенность верований в этого бога и его прямое отношение к плодородию. Оба варианта семантически объединяются ипостасями бога солнца Малх, как несущего живительную, рождающую энергию.

Занимаясь исследованием религиозных воззрений чеченцев и ингушей, Б.К. Далгат в конце XIX века отмечает: «Луна пользуется меньшим уважением, тем не менее и она, как и брат Солнца, считается божеством. Солнце и Луна антропоморфизируются чеченцами (ингушами. – П.А.). У Солнца и Луны есть матери: мать Солнца, или Мьялха-нана, зовется Азой, а мать Луны, или Беты-нана, – Кинч... Хотя Солнце и Луна от разных матерей, но они считаются братьями. У них есть злая сестра Мож, которая сожрала всех их родственников на небе и теперь постоянно гоняется за Солнцем и Луною. Когда она их заслоняет собой, происходит затмение. Мож отпускает Луну и Солнце только в том случае, если ее будет просить перворожденная невинная девушка».<sup>1200</sup> Оговоримся, что указание о перворожденном, т.е. нечто или некто ритуально чистое или чистый, что отдается в качестве жертвы богу, далеко не единственный случай в ингушской традиционной культуре. В.Г. Ардзинба, анализируя характерные особенности хеттских ритуальных праздников, приводит семантически аналогичные факты: «В соответствии с

---

<sup>1197</sup> Далгат Б.К.Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 161.

<sup>1198</sup> Там же. С. 120–121.

<sup>1199</sup> Там же. С. 120.

<sup>1200</sup> Там же. С. 163–164.

хеттской ритуальной практикой в жертву приносили преимущественно первинки (huelpi): первое зерно, первоиспеченный хлеб, перворожденного ягненка или другое животное».<sup>1201</sup>

Одним из ингушских вариантов жертвоприношения богу Солнца явилась религиозная традиция держания поста. Например, «Галгай мархий бутт» – месяц поста галгайцев, с которого начинался новый год у ингушей. По этому поводу М.Р. Ужахов пишет: «Есть основания думать, что пост у древних вайнахских племен имел прямое отношение к солнцу. Пост у них назывался марха кхаба (кормить марха)... “кормить солнце”. Не полагал ли древний язычник, что, урывая у себя для него (и, видимо, принося жертвы), он кормит солнце, которое вышло из материнского чрева (зимнее солнцестояние) и набирает сил к весне?»<sup>1202</sup>

Известно, что в качестве жертвы светилу у многих народов приносили лошадь. Солярная сила была заключена в образах белой / золотой / огненной лошади. Именно такие кони бога Солнца Малха появляются в сказке «Овдилг», когда герой стережет могилу своего отца: «Посреди ночи прибежал красный жеребец... вцепился Овдилг в коня и только успел сесть на него, как конь поднял его до семи небес и опустил вниз под седьмую землю...»; «как и в первую ночь, прибежал белый конь...и только успел сесть на него, как конь стал то поднимать его в небеса, то опускать к земле, то мчать по морю...»; «внезапно прибежал черный конь... поднял его выше солнца, носил его целый день и ночь по морям и горам. Пот скакуна превращался в море...»<sup>1203</sup> Отметим, что, согласно сюжету, Овдилгу помогают сын Солнца, сын Луны и сын Звезды, каждый из которых проживает в «небольшой землянке», в пещере и в «отверстии в земле» соответственно.<sup>1204</sup> Образы сыновей Солнца, Луны и Звезды в ингушской фольклорной традиции довольно распространены, точно так же как и образ коня.<sup>1205</sup>

Символика лошадей проявляется, как в своей солнечной ипостаси, так и луной, где соотносится с морем / хаосом. Именно поэтому только черный конь поднимает Овдилга «выше Солнца», а его пот «превращался в море». Частым в фольклорных текстах является содержание коня в темноте, что придает ему магическую силу: «три года держи этого коня на привязи в конюшне, куда не проникает ни один луч»<sup>1206</sup> или «если поднимешь во дворе нашего дома большой синий камень, то заметишь дверь в подземелье, открой ее и увидишь другу дверь. Всего их девять. Откроешь замки всех дверей – увидишь коня, на

<sup>1201</sup> Ардзинба В.Г. Хеттский царский праздник. Некоторые характерные признаки структуры // Ритуалы и мифы древней Анатолии М., 1982. С. 66.

<sup>1202</sup> Ужахов М.Р. Указ. Соч. С. 64–65.

<sup>1203</sup> Овдилг // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 32–33.

<sup>1204</sup> Там же. С. 38–40.

<sup>1205</sup> См.: Храбрый Пахтат // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 57–66; Сказка // Ч. Ахриев Избранное. С. 106–115 и др.

<sup>1206</sup> Сестра семерых братьев // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 167.

которого садятся лишь раз в год... жеребец, у которого во лбу звезда, из глаз исходит сияние, из ноздрей вылетают искры».<sup>1207</sup> Именно из моря/Луны добываются табуны лошадей: «спустившись на дно моря, мальчик-сирота увидел там большой табун лошадей, который принадлежал сыновьям Матери воды (Матери моря). И вот мальчик-сирота решил увести его».<sup>1208</sup> Отметим, что данное предание «Мальчик-сирота» описывает время господства богинь-матерей. Соотнесенность Солнце – Луна и их принадлежность водной / потусторонней стихии прослеживается в описании образов сыновей Матери-моря: «он увидел быстрее ветра мчавшегося прямо на него настолько черного всадника, что от него вся окрестность сделалась черною»; «обернувшись назад мальчик-сирота увидел очень красивого всадника, второго сына матери, который, освещая своим лучезарным цветом всю окрестность, скакал прямо на него»; «самого старшего сына Матери-воды, который от переполнявшей его злобы, казалось, был настолько белого цвета, что вся окрестность от него сделалась белой».<sup>1209</sup> Старшинство «белого всадника», т.е. Луны, подтверждает указанное Б.К. Далгатом былое предпочтение этого божества над Солнцем, т.е. красивым, лучезарным вторым сыном Матери-воды. Третий – «черный всадник», есть непосредственное порождение ночного неба – звезда. К сожалению, данное предание было записано Ч. Ахриевым в 1870 г. на русском языке, в котором отсутствуют какие-либо теонимы, однако семантика Матери-воды, а соответственно, хозяйки иного мира / бездны / хаоса сближает этот образ с неолитической богиней Ма-Зи.

Культ коня, известный многим народам Кавказа,<sup>1210</sup> прослеживается не только в нартиаде, где сопровождается представлениями о сверхъестественных способностях, возможности перемещаться в мирах и оказывать помощь героям, затаптывая врагов и т.д. Так, например, божество Тамаж-Ерда (см. Тха) имело коня, способного увеличивать или уменьшать свой размер.<sup>1211</sup> А конь Хамча, сына нарта Фарга, «с места перепрыгивал через Терек, а затем вновь прыгал на этот берег».<sup>1212</sup> У Сеска Солсы был «конь по имени Гольг. Удивительного в нем было то, что при желании он мог становиться маленьким, величиною с козла, а мог превратиться и в столь большого коня, словно дуб высотой» (инг. ГПолг – коленный сустав у животных)».<sup>1213</sup> Культ коня обнаруживается и в обрядово-ритуальной практике, прежде всего в поминальных скачках. Взгляды предков ингушей

---

<sup>1207</sup> Храбрый Пахтат // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 58.

<sup>1208</sup> Мальчик – сирота // Ахриев Ч. Избранное. Назрань, 2000. С. 121.

<sup>1209</sup> Там же. С. 122–123.

<sup>1210</sup> Джанашия Н.С. Религиозные верования абхазов // Христианской Восток. СПб. 1915. № 4.

<sup>1211</sup> Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 121.

<sup>1212</sup> Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 149.

<sup>1213</sup> Почему говорят «Горабаьри» – всадник // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 120.

связывали коня с соляными божествами, а также видели в нем проводника или посланца иного мира.

Семантическая взаимосвязь Луны и Солнца нашла отражение в ингушском мифе, где говорится: «Черное пятно посередине Луны – лошадь, которую носит на себе Луна. Если пасть лошади расширяется, то лето будет короткое, а зима продолжительная; если же пасть уменьшается и сама лошадь темнеет, то лето будет долгое и дождливое, а зима короткая».<sup>1214</sup>

Сообщение Б.К. Далгата о генетическом родстве божеств Солнца и Луны («Луна – сестра, Солнце – брат») находят подтверждение и в ингушских мифах: «кузнец-юноша превращается в солнце, а девушка – в луну», или наоборот: «солнце – девушка, луна – юноша».<sup>1215</sup> То, что Луна являлась самостоятельным, полноценным божеством, объясняется тем предпочтением, которое ему отдавалось в доземледельческую эпоху. Ведь именно теоним бога Луны – Бутт – стал наименованием месяцев ингушского календаря. Возможным видится восприятие предками ингушей Луны как ночного Солнца – всевидящего ока матери-богини. Оценка значимости Солнца в жизни, в широком смысле слова, становится возможной в развитых земледельческих цивилизациях. В связи с чем происходит смена главенствующих позиций: Луна уже пользуется «меньшим уважением», чем Солнце.

Солнце, двигаясь по небосводу, начинало свой дневной путь с восточного края мира и заканчивало на западном, а затем продолжало ночной ход, погружаясь в море / бездну / темноту – владения Элды – и вновь поднималось на востоке. Это движение Солнца явилось основой представлений о колесе, которое, так же как и Солнце, было амбивалентным, т.е. как дарующим жизнь, так и карающим.

Например, мифологический персонаж осетин Балсег, известный преимущественно из сочетания «колесо Балсега», В.Ф. Миллером описывался так: «это какое-то странное существо, имеющее вид колеса и состоящее на службе у бога Хуцау или отца Иоанна. Собственник колеса посылает его против своего врага, и оно, раскатившись, разрезает его на части».<sup>1216</sup> Дигорский вариант сказания о смерти Сослана содержит указание на тождество Иоанна с «небесным Марсугом». Несомненно, в колесе Марсуга мы имеем мифологическую персонификацию солнечного диска, и соответственно в самом владельце колеса нетрудно предположить «человека солнца» (инг. Малх саг – человек Солнца

---

<sup>1214</sup> Солнце и Луна // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик. 2003. С. 16.

<sup>1215</sup> Как произошли солнце, луна и звезды. Солнце, луна // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 14–16.

<sup>1216</sup> Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Т. 1. М., 1888. С. 120.

(популярное и в настоящее время среди ингушей мужское имя)).<sup>1217</sup> Положительная семантика солнечного колеса отмечена в ингушских фольклорных текстах – это «живительное колесо, которым стоит только потереть – и оно вылечит», хранящееся у Ешап.<sup>1218</sup>

Солнце, как всевидящее око, охватывает все жизненные сферы. Недаром в ингушском языке применительно к Солнцу используется только глагол «смотреть» – «Малх хъеж». Так, «Сын Солнца искал его (лекарство от смерти друга Пахтата, рожденного кобылой «с солнцем и месяцем между ребрами». – П.А.) везде, где светит Солнце, сын Месяца – где светит Месяц, сын Звезды – между звезд и среди рыб в воде».<sup>1219</sup>

Возможность пребывания Солнца во всех мирах продуцировала аналогичную семантику коня. Так, в сюжете говорится о «трех огнедышащих конях, из их ноздрей выбивалось пламя того же цвета, какой была масть коня», «если дотронешься до белого – очутишься в верхнем мире, дотронешься до красного – останешься здесь (в солнечном. – П.А.), дотронешься до черного – очутишься в нижнем мире».<sup>1220</sup> В другом фольклорном варианте говорится: «А теперь сядь на меня и хлестни так, будто хлестнули девятеро, пришпорь так, будто пришпорили девятеро, и осадил так, будто осадил девятеро. Я переброшу тебя за семь морей»,<sup>1221</sup> т.е. в нижний мир.

Буйные ветры, блеснувшая молния, плывущие облака либо тучи на поэтическом языке часто сравнивались с конями. Возможным выглядит и символическая связь семи сыновей бога Тха, превратившихся за ослушание в звезды Большой Медведицы, как семь ветров – семь темных коней. Так, в мифе указывается, что они как «семь огромных теней, которые закрыли полнеба», что «их движение производило ветер... каждый наш смех вызывал снежную бурю», при этом Солнце здесь позиционируется как их «лютый враг. Если мы еще долго побудем здесь, то вовсе растаем...»<sup>1222</sup>

Таким образом, солнечные боги в древних представлениях зримо входили в любой из миров. Первоначально божественный мотив Солнце – Луна связывался с очами богини-матери, затем Солнце рассматривалось в едином семантическом контексте в качестве oka небесного бога, ведавшего погодой и временем, – Гала. Как самостоятельная

---

<sup>1217</sup> Акиева П.Х. Становление и развитие духовной культуры вайнахов в контексте исторических изменений (X–XIX вв.). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2003. С. 19.

<sup>1218</sup> Овдилг // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 46.

<sup>1219</sup> Храбрый Пахтат // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 63.

<sup>1220</sup> Золотые листья // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 156.

<sup>1221</sup> Младший зять паччаха // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 119.

<sup>1222</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 80–108.

божественная единица Солнце связано с теонимом «Малх», явившимся светоносным божеством солнечного света, небесного огня.

Развитие земледелия, практически разрешавшего проблемы коллективного выживания и продуцировало высокий уровень жизни, что в свою очередь приводило к выделению отдельных личностей. Символически в развитых земледельческих цивилизациях, как, например, в кобанских племенах, это вылилось к выделению бога небесного огня, солнечного Малха. Божественный образ Тха, в данном случае олицетворяя «крылатый солнечный диск»,<sup>1223</sup> связан с дневным солнечным ликом. Таким взглядом можно объяснить описание владений Тха, в котором говорится: «сверху, с голубого неба, сияло горячее солнце, очевидно никогда не заходившее...»<sup>1224</sup> Возможно, никогда не заходившее солнце и есть сам Тха – лицо Солнца.

Солнечный архетип – колесо / солярный знак / свастика – явился воплощением идеи смены времен года. Каждый поворот солнечной фазы фиксировался предками ингушей на возвышенностях по особым меткам в виде стел и камней жрецами (зираками, гелами), которые устанавливали дни зимнего и летнего солнцестояния.

Вера в прямую зависимость жизни на земле и жизни под землей сформировала символические божества, олицетворяющие эту связь. Поэтому не удивительно, что подземным божествам присваивались свойства солнца. Ингушская богиня солнца Аза отождествляется с чудодейственной нартовской яблоней,<sup>1225</sup> у осетин – с волшебным деревом Азой, растущим в стране мертвых.<sup>1226</sup> Отведая золотые плоды этих деревьев, человек спасался от гибели и исцелялся от болезней.

Фамильное родство ингушских солярных божеств выглядит следующим образом: Аза – мать Солнца, Малх – бог Солнца, Мяха Аза – дочь Солнца. Сведения об отце Солнца – Малха в мифологии ингушей на сегодня отсутствуют.

Применительно к теониму Аза [Aza] – матери Солнца для определения его истоков будет интересным привести сведения А. Голана. «Весь ряд имен Ist, Isis, Hestia, Istar, Astarte, Eos, Eostre... можно было считать восходящим к одной праформе ностратического<sup>1227</sup> Asa + t (суффикс женского рода), если бы был объяснен формант «г»,

<sup>1223</sup> Дахкильгов И.А. Ингушский нартовый эпос. Нальчик, 2012. С. 428, 432.

<sup>1224</sup> Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 103.

<sup>1225</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 39.

<sup>1226</sup> Чибиров Л.А. Древнейшие культуры осетин. Цхинвали, 1984. С. 23.

<sup>1227</sup> В 1903 году была выдвинута гипотеза об общем происхождении семито-хамитских, урало-алтайских и индоевропейских языков, которые называли ностратическими. В середине XX века В. Иллич-Свитыч расширил список ностратической макросемьи, разделив урало-алтайскую семью на алтайскую (добавив к ней корейский язык) и уральскую семьи, а также включив картвельские и дравидские языки. Ностратическая модель поставила под сомнение родство иберийско-кавказских языков (яфетических), начало которому было положено Н.Я. Марром. В 60-ые годы было установлено, с одной стороны, родство нахско-дагестанских языков с хуррито-урартскими, а тех – с этрусским; с другой стороны – родство адыго-



имеющийся в некоторых из них. Конечное «г» имеется или отсутствует также в параллельных именах богов преисподней Сет, Сата, Сатана и Сатурн, Сатир».<sup>1228</sup> В ингушском варианте параллельный вариант – бог иного мира Элда обладал эквивалентом Эштр (Иштаран / Сатаран). По преданию, родившись из лучей солнца, Мялха Аза является животворящей силой солнечных лучей. Такими же свойствами обладала и ее мать Аза.<sup>1229</sup>

Теоним Аза относится к глубокой древности и связан с семантическим развертыванием шумерской морфемы «zi». В этой связи символично изображение богини солнца Азы в виде дерева из страны мертвых, так же как и сопряжение понятий «аза» и «знахарка» в адыгском языке. Исследование Д.Д. Фрезера показало, что народы мира видели в дереве образ женщины, святилища и центра земли.<sup>1230</sup> «Дух дерева выступает одновременно в растительной и человеческой форме», – отмечал Фрезер.<sup>1231</sup>

Характеризуя божественный образ дочери Малха, получившей имя в честь своей бабушки – Аза, она также сохраняет в ингушских фольклорных текстах образ солярного божества, несмотря на то что имеются сведения о ее связи с земным мужчиной. Так, в одном из нартских сказаний сообщается о женитьбе нарта Тоха на Мялхе Азе: «Наконец они решили женить его на Мялхе – Солнечной Азе. Она жила на горе Целий в высокой башне. Была она невиданной красоты: на лбу у нее – словно солнце сияло, а между лопаток – словно месяц светился. От всего ее тела исходило сияние...».<sup>1232</sup>

Отметим, что если сам Малх обладал способностью самостоятельного существования в разных мирах, то его дочь Мялха Аза пользовалась магическим предметом – зеркалом, в котором собирала дневные лучи: «У Мялха Азы есть волшебное зеркало. Днем она – это зеркало держала на солнце, а ночью смотрелась в него...» В другом сказании прямо говорится о неспособности Мялха Азы существовать в ночное время: «если бы Мялха Аза имела право ходить по миру и в ночное время...»<sup>1233</sup> Именно поэтому она проигрывает в символическом споре с Села Сатой за право выйти замуж за

---

абхазских языков с хаттским. В середине 1980-х годов С.А. Старостин выдвинул сино-кавказскую гипотезу. Реконструировав прасеверо-кавказский, пракавказско-тибетско-бирманский и праенисейский языковые состояния, и, сравнив их, академик обнаружил отдаленное сходство. Другие ученые дополнили сино-кавказскую макросемью языками басков, на-дене, /кусунда/, /нахали/, /шумеров/, тирренские языки Средиземного моря и бурушаски. Старостин внес вклад и в развитие ностратической модели: подтвердил отнесение японского и корейского языка в алтайскую семью, выделил семито-хамитские языки в отдельную афразийскую макросемью, параллельную сино-кавказской и ностратической. К концу XX века политическое объединение северо-кавказских и картвельских языков было признано несостоятельным, при этом в северо-кавказскую семью вошли адыго-абхазской и нахско-дагестанской ветви, распадающейся на нахскую и дагестанскую группы. См.: Старостин С. А. Nostratic and Sino-Caucasian // Труды по языкознанию. М., 2007; Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. М., 2003.

<sup>1228</sup> Голан А. Миф и символ. С. 182.

<sup>1229</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 39.

<sup>1230</sup> Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1998. С. 121–133.

<sup>1231</sup> Там же. С. 138.

<sup>1232</sup> Нарт Тох, Малха Аза и их сын Моказ // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 183–187.

<sup>1233</sup> Спор между Села Сатой и Мялха Азой // Антология ингушского фольклора. Т. 4 С. 132.

бога неба. При этом Мьялха Аза взяла от отца способность использовать солнечные лучи как орудие наказания: «Тогда Мьялха Аза оголила свой лоб и направила на врага лучи солнца. Они ослепили Инкара...»<sup>1234</sup> Несмотря на неудачный опыт земной жизни, Мьялха Аза производит на свет нарта Моказа (инг. кремень) и обретает спокойствие в небесном мире: «Тут с неба спустилась золотая лестница, по ней вверх ушла Мьялха Аза. Вскоре и лестница, и она пропали из вида...»<sup>1235</sup>

Если вопрос с «семьей» бога Малха более или менее понятен, то этого нельзя сказать об ингушском боге Луны (инг. Бутт). Сведения об имени матери бога Луны Кинч по сути единичны. Определение истоков этого теонима обнаруживаются в Малой Азии, точнее, в староассирийском названии города – Канеш (хеттский Неса/Гнеса) – древнейший главный город Хеттского царства рубежа (III–II тыс. до н.э.)<sup>1236</sup> Мифологический сюжет известной «Повести о детях царицы Каниша», включая мотивы брака сестер и братьев, а также обычай расправы с близнецами, несет в себе календарную символику. Так, царица рождает сначала 30 сыновей-близнецов, от которых решает избавиться, однако «река их вынесла к морю (Черному морю. – П.А.) в стране Цальпува», а затем 30 дочерей. Повзрослев, не без божьей помощи – «боги вложили другую сердцевину и свою мать они не узнали» – они вступают в брак друг с другом.<sup>1237</sup> Переход мифологического топонима «Канеш» в теоним «Кинч» возможен в силу бытования на территории Кавказа в античное время гидронима «Ханес».<sup>1238</sup> Теоним Ханис упоминается в аккадской мифологии в качестве одного из спутников Адада – бога грома, молнии и ветра.

Самой известной астральной полубогиней является Села Сата, имя которой практически идентично одному из указанных А. Голаном в перечне теонимов богов преисподней: «Сет, Сата, Сатана – и Сатурн, Сатир».<sup>1239</sup> В одной из древнеегипетских заупокойных молитв говорится: «Я змея Сата... Я умираю и рождаюсь вновь».<sup>1240</sup>

Села Сата является божественным воплощением ночного неба. «С ее именем связаны два небесных светила: ...Млечный Путь и созвездие “Сатий Божольг” (треугольник, состоящий из звезд: Сириуса, Бетельгейзе и Проциона)».<sup>1241</sup> «Млечный путь называемый чатикаде-мот (инг. Ча текхадаь мотт. – П.А.), – пишет Б.К. Далгат, – т.е. «место, по которому пронесена солома», образовался от того, что Сели Сата по этому

<sup>1234</sup> Нарт Тох, Малха Азай их сын Моказ // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 183–187.

<sup>1235</sup> Там же. С. 183–187.

<sup>1236</sup> История Древнего мира. в 3 т. 3-е изд. // Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. М., 1989. Т. 1. Ранняя древность. С. 15–17.

<sup>1237</sup> Иванов В.В. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. 1977 С. 35–36.

<sup>1238</sup> Муравьев С.Н. Страбон, XI, 3, 2. Ханес, Ройтакес, Сандобанес – реки античной Колхиды // Причерноморье в эпоху эллинизма. Тбилиси: Мецниереба, 1985.

<sup>1239</sup> Голан А. Миф и символ. С. 182.

<sup>1240</sup> Томсон Дж. Исследование по истории древнегреческого общества. М., 1958. Т. 1. С. 116.

<sup>1241</sup> История Ингушетии. С. 81.

пути несла солому для брачной постели мужу и себе. Когда она уходила из дому за соломой, она приготовила из теста треугольный хлеб и положила его в горячую золу с угольками, чтобы он испекся; к ее возвращению два угла этого хлеба сгорели, а один остался цел. На небе теперь находятся три звезды, образующие треугольник: одна звезда светлая, а две другие – темные; они называются Сати-боджл или “треугольный хлеб Саты” Плоскостные ингуши называют их просто “ко-гок”, или “треугольником” (досл.: три ноги. – П.А.)». <sup>1242</sup>

Несмотря на то, что деяния Селы Саты большей частью происходят в солнечном мире, мифологическая суть ее связана с нижним миром. «Исходный сюжет одного из этих сказаний, впервые записанного Б. Далгатом, – преследование и домогательство богом-громовержцем Сели одной орштхойской девушки, “которую Бог создал... красавицей, какую только мог”, но которая умерла. Базовый сюжет этого сказания – осквернение трупа божеством, вследствие чего у умершей красавицы родилась девочка, и девочка эта, как дочь громовержца Сели, была названа Сели-Сатой». <sup>1243</sup>

Мотив рождения «Сели Саты у умершей девушки является уникальным» <sup>1244</sup> и, в первую очередь, иллюстрирует ее связь с потусторонним / хтоническим / ночным миром. «В большинстве нартских этнических версий этот мотив подвергся более поздней по времени происхождению семантической модификации и потерял свое архаическое ядро». <sup>1245</sup>

Села Сата (осет. Сатана; абх., адыг. Сатаней-гуаша) «бывает в трех мирах: на небе, на земле и в подземном мире». <sup>1246</sup> Мифологическая связь Села Саты с ночным небом, с потусторонним миром прослеживается во всех фольклорных текстах. Обладая возможностью «приятно общаться» с богиней Хи-наной, которая сообщает ей о ее сыне Сеска Солсе, рожденном камнем, <sup>1247</sup> она совместно с Боткий Ширтка, который на «чудесной коляске из латуни» отправлялся «то в подземный мир мертвых, то возвращался в солнечный мир», крадет у Ешаш наперсток, иглу и ножницы (а также семена злаковых культур). <sup>1248</sup> Или: «Ночью, когда нет солнца, Мялха Аза не имела права никуда выходить и должна была спать, поскольку ее жизнь была связана с Солнцем. Но этот запрет не

---

<sup>1242</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 171.

<sup>1243</sup> Там же. Предисловие У.Б. Далгат. М., 2004. С. 22.

<sup>1244</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. Предисловие У.Б. Далгат. М., 2004. С. 22.

<sup>1245</sup> Там же.

<sup>1246</sup> История Ингушетии. С. 73, 80–81.

<sup>1247</sup> Как родился Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 27.

<sup>1248</sup> Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 130.

касался Села Саты, поэтому она в полночь вошла в палаты, в которых спали те шестьдесят три нарта, и в одно мгновение на глаз сняла с каждого из них мерку».<sup>1249</sup>

Села Сата была пряхой, плетущей судьбы людей, привязывающей каждую человеческую душу к звезде:<sup>1250</sup> «каждая звезда на небе принадлежит какой-нибудь душе (досл. обернута в душу. – П.А.)».<sup>1251</sup> Свойство представленного женского божества – шитье / вязание – является его основной характеристикой и прослеживается во многих ингушских фольклорных текстах. Так, в ингушском мифе «Могучий Села» говорится: «Она могла за одну ночь соткать и сшить одежду на шестьдесят человек».<sup>1252</sup> Примечательно, что этим же искусством в ингушских мифах и легендах обладают образы Ешпа и Великанши – Вамполы.

Она обладала магией слова-заклинания, которому подчинялся Боткий Ширтка: «В доме ее обитала ширтка-ласка. Иногда Села Сата хвалила ее... Ласке эта похвала настолько нравилась, что она начинала кружиться в танце. А когда она начинала танцевать, то тут же превращалась в волшебника Боткия Ширтку».<sup>1253</sup>

Звезды являются искрами от «золотого», «волчьего молота» юноши-кузнеца.<sup>1254</sup> Они прикреплены на небе так, что «также движутся одновременно с другими большими небесными телами – Солнцем и Луной».<sup>1255</sup> Б.К. Далгат приводит сведения и о других созвездиях: «Астхи-саг, т.е. хромой человек: две расположены по краям, одна посередине немного выше их, а другие две – под ними, одна ниже другой... Известно также созвездие Джи-карта, или Баз (хлев) баранты, образующее правильную окружность. Известен также Кку-ког (досл. треножка) или Треугольник. Полярная звезда называется ингушами Чухи гер. Утренняя звезда – Оири-сетга. Три звезды – одна красная, другая темная и третья среднего света называются Солса-гебаге, т.е. копье Солсы. Две близко соприкасающиеся звезды называются Дурди ораж, т.е. Яйца Дурди».<sup>1256</sup> Комета или «звезда с хвостом» предвещала болезнь, войну или рождение знаменитого человека.<sup>1257</sup>

Таким образом, следует обозначить распространенность нахского теонима «Малх» в значении «солнце», нашедшего отражение в религиозной культуре, топонимии и

---

<sup>1249</sup> Спор между Села Сатой и Мьялха Азой // АИФ. Т. 4. С. 132.

<sup>1250</sup> Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014. С. 77.

<sup>1251</sup> Небо, Солнце, Звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Т. 1. С. 25.

<sup>1252</sup> Могучий Села // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 121.

<sup>1253</sup> Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 128.

<sup>1254</sup> Как произошли солнце, луна и звезды. Солнце, луна // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 14–16.

<sup>1255</sup> Небо, Солнце, Звезды и различные изменения в виде // Антология ингушского фольклора. С. 25.

<sup>1256</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 164.

<sup>1257</sup> Там же.

этнонимике Центрального Кавказа. Верховный бог кобанских племен (XII – IV вв. до н.э.), прямыми наследниками которых следует считать ингушей, Малх явился мифологическим продолжением разворачивания неолитической морфемы «ма» в значении «солнце», графически выразившейся в изображениях креста, окружности и креста в круге.

Мифологические представления о движении Солнца в мирах явилось основой представлений о колесе, которое так же как и Солнце было амбивалентным, т.е. как дарующим жизнь, так и карающим. Солнечный архетип – колесо / солярный знак / свастика – явился воплощением идеи смены времен года. Именно это представление продуцировало взгляд на Солнце как всевидящее око, охватывающее все жизненные сферы.

Отметим, что как самостоятельная божественная единица Солнце рассматривалось в контексте бога Малх, являвшегося светоносным божеством солнечного света, небесного огня. Условно одновременно с Малхом существовавший божественный образ Тха являлся олицетворением крылатого солнечного диска, солнечного лика. В едином семантическом контексте Солнце – око, солнечный свет, небесный огонь, солнечный диск – являлось ипостасью небесного бога, ведавшего погодой и временем – Гала. Мифологическое отщепление образов-богов Малха и Тха связано с социальными изменениями, как-то: смена гендерных ориентаций, развитие земледелия, происходившими в политических образованиях нахов.

Первоначально, Солнце и Луна являлись единым божественным мотивом, который связывался с очами богини-матери, а, следовательно, определялась их принадлежность водной / потусторонней стихии. Этим можно объяснить постоянный сюжет о генетическом родстве этих светил в ингушской мифологии, а также амбивалентную семантику сопутствующих образов-символов. Например, лошадь в ингушских фольклорных текстах обладает солнечной семантикой и в то же время принадлежит нижнему потустороннему миру, либо символические глаза матери-богини – сова, которая имеет возможность спорить и не соглашаться с Богом и терпит от него поражение в поздних нартских сказаниях и т.д.

Приоритет бога Луны – Бутт как «старшего белого брата» Солнца отчетливо показан в мифологии, нартском эпосе и фольклорных текстах ингушей. Лунный бог Бутт являлся самостоятельным, полноценным божеством и обладал неоспоримым главенством в доземледельческую эпоху. С формированием системы развитого земледелия происходит смена главенствующих позиций: на первое место выдвигается бог Солнце – Малх.

### Глава 3. Архетипическое сквозь призму обрядов жизненного цикла ингушей

Любое общество обладает организационной целостностью и консолидированностью на основе выработанных единообразных форм поведения и сакрализованных действий. Следование регламентированным образцам поведения, было обязательным условием социальной жизни коллектива. При преобладании коллективного над личным складывается тенденция к стандартизации поведения, а эта стандартизация легче всего достигается путем наложения запретов.<sup>1258</sup> Эти программы поведения актуализировались в кризисные моменты жизни, потенциально угрожающие существованию общества. От их успешного разрешения зависело всеобщее благополучие. «В таких случаях коллектив прибегал к особой программе поведения – ритуалу»,<sup>1259</sup> как целостному последовательному сакральному действию. Являясь более высокой степенью регуляции поведения, ритуал реализует духовные устремления человека. Он представляет собой санкционированную обществом последовательность определенных, имеющих символический характер действий, которые совершаются с целью повлиять на действительность.<sup>1260</sup>

Сакральность и коллективность ритуала отличают его от других форм регламентированного поведения, таких как обряд и обычай. «Обряд выступает своего рода символом определенных социальных отношений, а обычай предстает как средство приобщения индивидов к определенному социальному и культурному опыту, регламентирует поведение индивидов, поддерживает внутригрупповую сплоченность, освящает различные объекты и социальные отношения».<sup>1261</sup>

Определение архетипического в обрядах жизненного цикла представляется наиболее эффективным, основываясь на теории «обрядов перехода», в которой акценты ставятся на механизмах преодоления критических рубежей человеком с помощью правильных форм ритуальной коммуникации, имеющих символический характер. Жизненный цикл человека включает в себя две полярные точки – рождение и смерть, которые соответственно связаны с родильным и похоронным обрядовыми комплексами. Срединное положение занимает свадьба, которая также как и два предыдущих ритуала,

---

<sup>1258</sup> Гришаева Л.И., Цурикова Л.В. Культурные табу и их влияние на результат коммуникации // Вестник ВГУ. Серия «Гуманитарные науки». 2005. № 2. С. 294.

<sup>1259</sup> Байбурин А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции. М., 1991. С. 25.

<sup>1260</sup> Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология. Учебник для студ. высш. учеб. заведений. М., 2000. С. 229.

<sup>1261</sup> Мадюкова С.А. Обряды жизненного цикла: о социально-философском содержании концепта // Вестник НГУ. Серия «Философия». 2008. Т.6. Вып. 3. С.116

состоит из комплекса обрядов, по своим типологическим характеристикам, принадлежащих к переходным.

Возможность деструкции общества считалась потенциальной при прохождении жизненных вех человеком, когда всякое изменение в положении человека приобретало особое символическое значение и влекло за собой взаимодействие мирского и сакрального. Эти моменты перехода делали общество уязвимым. Они требовали четкой регламентации и соблюдения ритуала, для того чтобы обеспечить благополучие семейно-родственной группы – семьи, патронимии, фамилии и всей родовой общины, оградить ее от неблагоприятных событий. «Обряды жизненного цикла являются наиболее важными для нормального функционирования социума, обеспечивая ритм жизни и индивида, и этноса».<sup>1262</sup> «Именно обычаи и требования обычного права выступали как “ячейка”, “клеточка” нормативности культурного процесса».<sup>1263</sup> Эти нормы признавались общеобязательными, причем эта обязательность основывалась в ингушских обществах как на внутренних факторах (инг. эхь – стыд), так и на внешних (авторитет рода - тейпа, общины, семьи), имели всеобщий характер, т.е. действовали постоянно при всех однородных условиях, отличаясь устойчивостью своего содержания.

---

<sup>1262</sup> Триль Ю.Н. Социокультурные функции обряда. (На материалах народов Северного Кавказа) Автореферат кандидатской диссертации. Майкоп, 2009. С. 12.

<sup>1263</sup> Харсиев Б. М.-Г. Ингушские адаты как феномен правовой культуры ингушей. Автореферат кандидатской диссертации. Ростов-на-Дону, 2004. С. 15.

### 3.1. Рождение

Из представленных обрядов жизненного цикла особое место занимает процесс беременности и родов, так как несет отпечаток двойственности – новый статус приобретается как матерью, так и новорожденным. Это пограничное состояние насквозь пронизано хорошо разработанными обрядовыми действиями, так как представление о нем в мифологической картине мира ингушей напрямую связано с опасностью и беззащитностью. Поэтому ритуальные действия в отношении роженицы и новорожденного были нацелены на необходимость социализации: в отношении матери – выйти из пограничного состояния путем очищения и получить возможность продолжать свою общественную жизнь, в отношении ребенка – воспитание и обучение, которые и позволяют ему стать «своим» в обществе. Опасность в древних представлениях ингушей, как, впрочем, и многих других культурах, выражалась, в первую очередь, в том, что женское естество, в традиционной модели, связано с нижним, темным, земным, рождающим, и, следовательно, таящим в себе опасность, нечистым, негативным в контексте открывающихся границ между этим и потусторонним миром.

Ингушские женщины о роженице говорили, что одна нога ее находится на земле, а другой ногой она стоит в могиле. Часто объясняется данное описание тем, что смерть женщины при родах в то время была довольно частым явлением: «*Бер дар кхалсага – валар санна хала да*» – «Рождение ребенка женщиной – трудно, как ее смерть».<sup>1264</sup> Нам представляется, что существует более глубокое основание данного представления о роженице, которое заключено в ее переходном состоянии.

Роженица и дитя первое время считались существами нечистыми. Объяснение этому вполне логично: рождение (инг. малхвалар – досл.: выход к солнцу; инг. Ювар – досл.: выход вниз) – апофеоз женского естества и переход новорожденного из темного, неявного состояния в видимое, социальное, общественное.

Обширный комплекс инициационных аспектов родов и родовспоможения включает в себя наиболее актуальные темы семейно-бытовой обрядности ингушей:

- охранительные действия в процессе беременности и после рождения ребенка;
- роды и магические действия по принятию родов;
- социализация матери;
- социализация новорожденного (обряд укладывания в колыбель, имянаречение, обряд первой стрижки, обряд первого шага).

---

<sup>1264</sup> ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, 1954 г.р., с. Экажево, РИ



### 3.1.1. Охранительные действия в процессе беременности и после рождения ребенка

Существовал огромный комплекс поведения беременной женщины / молодой матери и ее окружения, носящий рациональный и магический характер. Целью сложившихся в обществе запретов было отделить, ограничить женщину на период ее переходного состояния, защитить от злых сил и отвести вред от нее и ребенка, находящегося в утробе матери и первые дни после рождения.

Каждая женщина, будучи от природы нечистой (т.е. связанной с темной, потусторонней, производящей силой), является «сакральной по отношению ко всем взрослым мужчинам; если она беременна, то становится сакральной и по отношению к другим женщинам клана (за исключением близких родственников)».<sup>1265</sup>

Для беременных женщин существовал свой особый порядок поведения. Женщина, ожидающая ребенка, была окружена большим вниманием, особенно родственниц мужа, в силу постоянного с ними контакта. Коммуникативный такт, средства народной медицины, поверья, рациональное занятие физическим трудом были направлены на то, чтобы женщина вынесла срок беременности и удачно освободилась от бремени, а родившийся ребенок оказался жизнеспособным. Беременной советовали больше находиться в движении, веря, что в таком случае ребенок «резвится» в утробе матери. Существует мнение, что у женщины, задействованной «наравне со всеми в полевых работах», «ребенок лучше себя чувствует, больше шевелится, и наконец, движение способствует легким родам».<sup>1266</sup>

Обходительное обращение с беременной женщиной было нормой в ингушской семье. Наступление беременности встречали с большой радостью, смешанной даже с гордостью. Ингушская традиция предписывала не афишировать период беременности, в том числе и в силу вышеуказанных причин, поэтому с первого дня, как женщина начинала догадываться о своем положении, ею предпринимались шаги для его скрытия. Поэтому она старалась не попадаться на глаза, особенно старшим мужчинам. Это было проявлением одной из форм широко распространенного обычая избегания. Внешний вид женщины в положении также не должен был привлекать чужой взор, способный «сглазить», поэтому она использовала свободные одежды, чтобы живот был менее заметен. Беременная женщина старалась реже появляться на людях, особенно среди мужчин, а также участвовать в общественных мероприятиях: свадьбах (инг. хьоалчагI),

<sup>1265</sup> Геннеп А. Обряды перехода. С. 17.

<sup>1266</sup> См.: Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 118.

похоронах (инг. таьзет), коллективных работах (инг. юкъярча белхашка), взаимопомощи (инг. белхи) – и общинных праздниках (инг. цей).

В ряде запретов, которые должна была соблюдать беременная, для предотвращения возможных последствий в отношении здоровья ребенка, явственно прослеживаются следы предохранительной магии. Родившей женщине в течение сорока последующих дней запрещалось брать воду из источника, так как боялись его осквернить. Молодая мама не могла участвовать в приготовлении пищи или запасов на зиму. Считалось, что женщина в таком состоянии способна невольно испортить продукты.

В районе Мохлой-ара есть место под названием «БаьтIа кхера» («Треснутый камень»). Между расщелиной там был родник, который люди считали святым. После того как в этом роднике постирала вещи женщина, которая должна была совершить обязательное обмывание, источник высох.<sup>1267</sup>

Взбивали масло только женщины. Занимались этим не всякие женщины, а только те, у которых была «легкая рука». Особенно это занятие было запрещено выполнять женщинам, вернувшимся с похорон. Нельзя было входить в комнату, где взбивали масло, роженице, если после родов не прошло сорока дней. Запрещалось входить в эту комнату женщине в последние дни беременности.<sup>1268</sup>

Поведение беременной табуировалось. Ей запрещалось выходить на улицу в сумерки, после захода солнца, так как в силу своего пограничного состояния она была более приближена к потустороннему миру, и это могло привлечь нечистую силу. Кроме того, это просто могло напугать молодую женщину, что привело бы к печальным последствиям. При необходимости она выходила поздним вечером на улицу, но обязательно в сопровождении кого-либо. «Она остерегалась смотреть пристально на что-либо, сидеть в углу комнаты или за углом столика, выливать воду через порог, вязать, шить и т.д.»<sup>1269</sup> Здесь следует конкретизировать несколько моментов. Во-первых, запрещалось «пристально смотреть на что-либо, сидеть в углу комнаты или за углом столика, выливать воду через порог» не только беременным женщинам. Непосредственно «застывший взгляд» объясняется открытой возможностью проникновения в человека потусторонней силы. Иногда человеку с застывшим взглядом, пристально смотрящему в одну точку, ингуши говорили: «ГIамаша дIахьоргва хь!» («Тебя ведьмы унесут!») или «Из саг гIамаша дIавехъав!» («Этого человека ведьмы унесли!»)

Мама, если замечала, что человек смотрит пристально в одну точку, не видит и не слышит ничего, то обязательно говорила: «Джиннам дорогу в свое сердце не открывай!»<sup>1270</sup>

<sup>1267</sup> ПМА. Информатор: Бузуртанов Макшарип Эдалбиевич, 1932 г.р., с. Галашки, РИ.

<sup>1268</sup> ПМА. Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, 1956 г.р., г. Карабулак, РИ.

<sup>1269</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 119–120.

<sup>1270</sup> ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, 1954 г.р., с. Экажево, РИ.

Что касается матримониального запрета девушкам сидеть в углу стола, комнаты, то он носит универсальный характер, т.е. присутствует во многих культурах и относится к обоим полам всех возрастных групп. Так, например, исследователь Н.И. Толстой, описывая славянскую духовную культуру, коррелирует углы избы с порогом по признаку «живой – мертвый».<sup>1271</sup> Отсутствующие в природе прямые углы семантически олицетворяли искусственное пресечение пространства, а, следовательно, несли потенциальную угрозу.

Обязательным условием при выливании воды за порог (чистой или грязной – не имело значения, особенно воды, оставшейся после умывания ребенка) было отсутствие брызг, так как они могли разозлить внешние силы и навлечь беду.

На ночь нельзя было выливать воду, но если это необходимо, то делать это надо, конечно, без брызг и обязательно сказав: «БисмиллахИррохьманиррохьим». Если вода осталась после помыва ребенка, то лучше оставить ее дома до утра. «Люди говорят, что выплескивать воду ночью нельзя, так как джиннов брызгами можно разозлить».<sup>1272</sup> Мокрые руки обязательно надо было вытереть – ни в коем случае нельзя было стряхивать воду, так как считалось, сколько будет брызг, столько и чертей.<sup>1273</sup>

Порог, углы, окна, двери, дверные ручки и все остальные, так называемые межевые ориентиры или границы, отделяющие внутреннее пространство от внешнего, а также места пересечения пространств как внутри дома, так и на улице (ворота, забор, межа, река, перекресток, мост и др.) имели символическое значение.

Данные границы представляли пространственный рубеж, разделявший «свой» мир, являвшийся сакральным центром и «чужой». Пространственный рубеж (инг. доазув) отделял «свой» мир (семью, дом, двор, общину) от чужого, внешнего. Граница – место священное и в то же время, преисполненное опасности из-за присутствия нечистой и неведомой силы. Нарушение границы в ингушском обществе рассматривалось как святотатство.<sup>1274</sup>

Такие представления о маркерах, регламентирующих места пресечения горизонтальных линий, а также границу и связь внутреннего и внешнего пространства, характерны для многих народов мира и носят универсальный характер.<sup>1275</sup> Именно в силу

---

<sup>1271</sup> Толстой Н.И. Без четырех углов изба не строится // Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. С. 269–283.

<sup>1272</sup> ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, 1954 г.р., с. Экажево, РИ.

<sup>1273</sup> ПМА. Информатор: Плиева Пердовс Магометовна, 1958 г.р., ст. Троицкая, РИ.

<sup>1274</sup> Акиева П.Х. «Свое-чужое», как один из архетипов ингушского общества //Материалы международной научной конференции «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Ахалцихи. Грузия. 2012.

<sup>1275</sup> См.: Дмитриев В. А. Пространство и время в традиционной культуре народов Северного Кавказа. СПб. 2001; Богомаз С.М. Ранжированность бытового пространства тюркских народов //Культурология традиционных сообществ: Материалы II Всерос. науч. конф. молодых ученых. Омск. 2007. С. 10-16;

вышесказанного, являясь средоточием мистических иррациональных сил, они транслируются в народной традиции как запретные, а также используются при совершении лечебных ритуалов и гадательных действий. Так, например, порог, являясь в ингушской культуре межевым пространственным ориентиром, символизирующим одновременно начало жизни и ее конец, связь мира живых и мира мертвых, может выступать как «сильное» место, способствующее излечению от болезни, избавлению от душевных переживаний.

Дома ты под защитой, а за порогом недобрые силы ждут. Помню, что при лечении выходили с ребенком за порог дома и читали соответствующий заговор.

В степные просторы поверни,  
О Боже!  
На вершины гор подними,  
О Боже!  
Уходящему ветру дай унести,  
О Боже!  
С солнечным туманом дай подняться,  
О Боже!  
На дно пропасти пусть ляжет,  
О Боже!  
С морской пеной пусть смешается,  
О Боже!  
В рыбьем нутре пусть остановится,  
О Боже!  
С дымом в небо пусть уйдет,  
О Боже!  
В пламени огня пусть сгорит,  
О Боже!  
С развеянным пеплом пусть развеется,  
О Боже!  
К лесным чащам пусть перейдет,  
О Боже!  
В волчью пасть пусть попадет,  
О Боже!  
Течением реки пусть унесет,  
О Боже!  
Как чернила на бумаге пусть высохнет,  
О Боже!  
Мельничными жерновами пусть перемелет,  
О Боже!  
Богатырской саблей пусть разрубится,  
О Боже!  
С выздоровлением моего цыпленка,  
С появлением света души в его глазах,  
Принося геройское сердце,

С другой стороны, порог является ориентиром, препятствующим оказанию помощи, излечению. Так, наговоренную воду нельзя было проносить через порог, так как ее целебные свойства исчезали.<sup>1277</sup>

Вне пространства дома особыми объектами пересечения добрых, живых и злых, мертвых сил выступали перекрестки и мосты. На перекресток бросали наговоренные предметы для наведения порчи, но вместе с тем туда выбрасывались и предметы-медиаторы, которым во время лечения «передавалась» негативная энергия.

Объясняя происхождение многих болезней влиянием нечистой силы, злых духов, недовольством родовых святых или нарушением установленного правила, ингуши обращались к народным способам лечения, которые направлены были на изгнание или переселение болезней в землю, в железо, веник, порог, золу / сажу / уголь, соль, яйцо, птиц или несуществующих лиц.

Б.К. Далгат приводит вариант излечения от болезни, возникшей вследствие «нарушения дня». «Ингуши почитают много дней (“держат день”), посвященных тому или другому из святых; день олицетворяет самого святого; он считается духовным, живым существом, следящим за действиями человека, и ингуш всякое несчастье приписывает влиянию какого-либо дня... у него, говорят ингуши, – *гам*. Больной припоминает, что он, положим, в среду совершил гам, например, дал огня соседу. Он непременно обращается к знахарю или цайн-сагу, прося узнать волю святого среды (бога грома и молнии Сели). Жрец берет три круглые маленькие палочки одинаковой величины: одна из них белая – жребий какого-нибудь уважаемого ццу (например, Мятцели), другая – черная – жребий без имени, третья – жребий святого среды – Сели, против которого содеян грех, она белая и с меткой. Жрец берет все три жребия, кладет в деревянную ложку и с благоговением, как перед молитвой, начинает их качать в ложке. Если выпадет из ложки жребий с меткой, то у больного, значит, есть гам (грех) против этого святого; если выпадет другой жребий, то гама нет. Жрец назначает искупительную жертву и просит бога Сели снять с больного наказание. Чтобы убедиться, принял Сели жертву или нет, он вторично качает ложку: если на этот раз выпадет другой жребий, без метки, то, значит, жертва принята, и бог милостивлен, и больной непременно поправится».<sup>1278</sup>

---

<sup>1276</sup> ПМА. Информатор: Хамчиева Марьям Магометовна (1932–1993). Записано со слов дочери Буружевой Заремы Муратовны, 1965 г.р., г. Малгобек.

<sup>1277</sup> ПМА. Информатор: Албогачиева Ашат Муратовна, 1967 г.р., с. Экажево, РИ

<sup>1278</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 152.

Отметим, что вышеперечисленные предметы выступали оберегами для беременной женщины (а также ребенка и любого человека) именно в силу того, что они являлись предметами-медиаторами, способствующими принимать на себя негативное. Так, «для того чтобы обезопасить себя и плод, в качестве оберега беременная женщина носила на себе какой-нибудь металлический предмет, предпочтительно с колющими или режущими свойствами».<sup>1279</sup> «Для того чтобы нейтрализовать влияние злых духов и сглаза, у порога (курсив мой. – П.А.) комнаты, где находилась роженица и ребенок, прибавляли подкову, клали нож, кинжал, топор, серп и т.д. У изголовья ставили веник, а под изголовье клали нож, шило, хлеб, серу. На видном месте раскладывали свинцовые пули, ружье и пистолет, щипцы...».<sup>1280</sup>

Веник также являлся предметом-медиатором, с которым в этнокультуре ингушей существует множество запретов. Так, его нельзя передавать из рук в руки, а только бросив на землю; на него нельзя наступать, тем более переступать через него; его нельзя ставить, тем более в угол; им нельзя было обметать входящих; нельзя было подметать в комнате беременной, только что родившей женщины или подметать после захода солнца и т.д. Данные запреты актуальны и в настоящее время. Использование веника в качестве предмета-медиатора (в том числе как оберега роженицы и ребенка) связано с его функциональными особенностями очищения пространства.

В комплексе поведения беременной женщины было много и других суеверных запретов, направленных на то, чтобы отвести вред от ребенка, находящегося в утробе матери: нельзя было перешагивать через кучу шерсти (ребенок будет капризным); нельзя было насмехаться над недостатками других людей (ребенок родится ущербным); в присутствии беременной нельзя было рассуждать о болезнях вслух (у ребенка может случиться такая же болезнь); нельзя было наблюдать либо раздувать огонь (у ребенка будут отметины / родимые пятна на теле); нельзя было садиться на камень, пустое корыто, сундук и т.д.<sup>1281</sup> Для беременной невестки существовал запрет принимать пищу при свекрови.

К числу пищевых табу исследователи относят запрет на поедание «мяса тура, зайца (тогда ребенок родится с заячьей губой), буйвола (так как роды будут тяжелыми), лошади».<sup>1282</sup> Объяснение запретов на употребление в пищу мяса буйвола, тура и лошади видится в простой народной наблюдательности и практике жизни: это тяжело перевариваемая пища, тем более для женщин в положении. Считаем новообразованием

<sup>1279</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 120.

<sup>1280</sup> Там же. С. 126.

<sup>1281</sup> ПМА. Информатор: Дакиева Дугурхан Сулумбековна, 1938 г.р., с. Кантышево, РИ

<sup>1282</sup> См.: Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 120, 126.

недавнего времени объяснение последствий поедания зайчатины беременной, так как факты таких генетических изъянов исторически и этнографически не находят своего подтверждения. Согласно полевому материалу автора, причиной запрета поедания зайчатины беременной женщиной является возможность рождения трусливого ребенка.

Запретными для беременной женщины считалось мясо зайца, так как, съев его, ребенок мог родиться пугливым. Не ели беременные и мясо дичи, чтобы у ребенка не задерживалась речь.<sup>1283</sup>

Отметим, что пища беременной женщины и режим питания были такими же, как и у остальных членов семьи. Но свекровь, через других невесток или дочерей, постоянно осведомлялась о желаниях беременной. Высказанное желание всячески старались удовлетворить, так как члены семьи считали обязательным для себя доставить желаемые лакомства. Если же беременной очень хотелось какого-то запретного продукта, то снимали любой пищевой запрет, чтобы удовлетворить ее желание и не навлечь на себя воспрещающего греха, за исключением обрядовых «мужских долей» типа лопатки, берцовой кости, головы и т. д.

Оберегами для будущей матери и ребенка считались также клыки собаки, волка, медведя. Этнографический материал свидетельствует об особом отношении в ингушской традиции к некоторым животным, птицам и пресмыкающимся, отдельные части которых несут в себе защитные магические свойства. Дополнительно к перечисленным представителям фауны стоит отнести орла, оленя, коня, быка, барана, козла, особые свойства которых являются проекцией их связи с космогонической моделью мира, с солярными, аграрными и тотемическими культурами.

Мировая практика свидетельствует об универсальности культа волка (инг. борз – волк; чеч. берз – волк; берзлой – волки). В культе волка («символ воинственности») и в ассоциированных с ним культах петуха («символ независимости») и лошади («символ верности») гнездится цивилизационное единство культа волка как синтезированного продукта. Если птица-орел символизировала небесное пространство, рыба – первозданный водный бездну, то образ волка в космогонической модели мира связывается со стихией земли. Именно поэтому сравнение с волком, в ингушской традиции, считается самой предпочтительной характеристикой для человека.

Есть ингушская легенда о времени светопреставления. Когда оно наступит, ничего не сможет противостоять ветру светопреставления. Один волк будет стоять против ветра, несмотря на то, что с него сдирается кусками кожа. Стоя смело против ветра, он скажет:

---

<sup>1283</sup> ПМА. Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, 1948 г.р., г. Назрань, РИ.

«Если бы я знал раньше, что у меня столько сил, я бы на земле ничего живого не оставил!»<sup>1284</sup>

Сакральность образа волка, в контексте его социальной значимости в жизни кавказских народов, в том числе ингушей, анализируется в работах Ю.Ю. Карпова и Х. Бакаева. «Нет в природе ни одного другого животного, кроме волка, – пишет Х. Бакаев, – к названию которого чеченцы добавляли бы ставшее суффиксом древнейшее слово “лой”, означающее буквально “люди”». <sup>1285</sup> Действительно, как в чеченском, так и в ингушском языках в словообразовании понятия «волки» (инг. ед.ч. борз – волк; мн.ч. берзлой/бертий – волки), применяемого только к одному представителю из животного мира – волкам и только во множественном числе, включен суффикс, который используется в ингушском языке только в отношении людей, как, например: «селий» (дагестанцы), «нохчий» (чеченцы), «ландий» (андийцы), «мохлой» (представители одноименного рода), «гIулой» (представители одноименного рода) и др.

У древних хеттов царь Хаттусили (или Хетесера; XVIII в. до н.э.), обращаясь к собранию – панкусу, призывает своих воинов-подданных «быть единым целым», как «волчья стая». <sup>1286</sup> Ю.Ю. Карпов, анализируя мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа, связывает культ волка с «функциями покровителя мира мужчин со всеми подразумеваемыми и сопутствующими представлениями, отразившимися в обрядовой сфере». <sup>1287</sup> Члены мужских объединений горцев практиковали ритуальное облачение в волчьей маски «перевоплощаясь в волков, воинов-псов». <sup>1288</sup>

В этом же ряду со сведениями о плясках «волчьих людей» в хеттских царских ритуалах стоят изображения ритуальной процессии в волчьих шкурах на кубке эпохи бронзы из Триалети (Южная Грузия). Возникшая на основе куро-аракской культуры так называемая триалетская, исследование которой началось в 1936 г., ознаменовалась выдающимися открытиями, по-новому осветившими древнейшее прошлое Закавказья. <sup>1289</sup> «Триалетские племена в эпоху “цветущей поры” больших курганов широко расселились в Центральном и Юго-Восточном Закавказье. Они занимали всю Восточную Грузию и прилегающие к ней с юга области Ширак, Ташир-Дзорагет и охватывали почти всю Араратскую долину, определенные районы Восточной Анатолии и достигали Карсской

<sup>1284</sup> ПМА. Информатор: Албогачиева Айшет Муратовна, 1967 г.р., с. Экажево, РИ.

<sup>1285</sup> См.: Бакаев Х. Тайна Жеро-Канта. Варшава, 2013. С. 17.

<sup>1286</sup> Там же. С. 15.

<sup>1287</sup> Карпов Ю.Ю. Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996. С.167.

<sup>1288</sup> Там же. С. 281

<sup>1289</sup> Куфтин Б.А. Археологические раскопки в Триалети. Тбилиси, 1941. С. 78.



области».<sup>1290</sup> Выделяя такие локальные варианты триалетской культуры, как памятники Араратской долины, Месхети, севан-узерликская культура,<sup>1291</sup> авторы «Очерков истории Грузии» отмечают невозможность «с полной ясностью судить ни о хозяйственной деятельности племен-носителей триалетской культуры»<sup>1292</sup>, ни о том, где именно и в каких условиях протекала жизнь этих племен,<sup>1293</sup> ни собственно определения причин ее упадка во второй половине II тыс. до н.э.

Применительно к археологическим ценностям из больших Триалетских курганов: два серебряных сосуда – ведро и кубок, – несомненно, указывают на высокий уровень техники художественной обработки металла. «Наибольший интерес представляет кубок цилиндрической формы на высокой ножке, также изготовленный из цельной серебряной пластинки; он украшен двумя фризами сложной композиции, выполненной низким рельефом. На нижнем фризе изображены следующие друг за другом в один ряд девять оленей – самцов и самок. На верхнем фризе представлена ритуальная сцена – процессия из двадцати трех одинаковых мужских фигур, следующих друг за другом, с кубками в руках. В центре композиции изображена такая же мужская фигура, сидящая на троне, перед высоким алтарем на трех ножках, за спиной которого находится священное дерево – «дерево жизни»»<sup>1294</sup> В разгадке сюжета некоторые видят изображение ритуального пиршества в честь божества плодородия<sup>1295</sup> или торжественную мистерию жрецов, также связанную с культом божества плодородия.<sup>1296</sup> Исходя из этнографических данных, было высказано мнение, что антропоморфные фигуры этой сцены представляют собой родовые божества, собравшиеся перед центральной сидящей фигурой – главным племенным божеством.<sup>1297</sup> Для нас представляет интерес определение связей изображения (со строгой ритмичностью изображений церемониала, черт костюма, манеры изображения фигур с звероподобными лицами и т. д.) на серебряном кубке «с древнейшим искусством хеттско-малоазийского мира».<sup>1298</sup>

---

<sup>1290</sup> Очерки истории Грузии. В 8 т. Т.1: Грузия с древнейших времен до IV в.н.э. / Ред.: Г. Меликишвили, О. Лордкипанидзе. Тбилиси: Мецниереба, 1989. С. 63–64.

<sup>1291</sup> Кушнарева К.Х. Новые данные о поселении Узерлик-Тепе, около Агдама: Материалы и исследования по археологии СССР. № 125. М.; Л., 1965. С. 84.

<sup>1292</sup> Очерки истории Грузии. В 8 т. Т.1: Грузия с древнейших времен до IV в. н.э. С. 64.

<sup>1293</sup> Джапаридзе О.М. Археологические раскопки в Триалети. К истории грузинских племен во II тысячелетии до н. э. Тбилиси, 1969. С. 6.

<sup>1294</sup> Очерки истории Грузии. В 8 т. Т.1: Грузия с древнейших времен до IV в.н.э. С. 62.

<sup>1295</sup> Куфтин Б.А. Археологические раскопки в Триалети. С. 92.

<sup>1296</sup> Амиранашвили Ш.Я. История грузинского искусства. М., 1950. С. 32.

<sup>1297</sup> Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957. С. 94.

<sup>1298</sup> Меликишвили Г.А. Возникновение Хеттского царства и проблема древнейшего населения Закавказья и Малой Азии. // Вестник древней истории. 1965. № 1. С. 20

Образ воина-волка связан с представлениями об оборотничестве, имевшем обрядовой основой ритуал наряжения в волчью шкуру. Понятие оборотничества, именуемое ликантропией, появилось от имени аккадского царя Ликаона, превращенного богами в волка за свою жестокость.<sup>1299</sup> «У северокавказских народов сохранилась вера в оборотней-людей, способных превращаться в волков: вайнахи называли их “елбыс”, адыги “удды”, карачаевцы и балкарцы “обур”. Считалось, что оборотнем мог стать человек, нарушивший общественные и религиозные нормы».<sup>1300</sup>

Сакральное значение культа волка исследователями определяется значимее, нежели медведя, в силу объединения в образе волка, «как биологической, так и социальной сфер: волк – символ единства всего племени, как особый социальный статус.<sup>1301</sup> «В мифологических представлениях многих народов Евразии и Северной Америки образ волка был преимущественно связан с культом предводителя боевой дружины (или бога войны) и родоначальника племени... предок – вождь племени, выступает в образе волка или обладает способностью превращаться в волка».<sup>1302</sup>

Култ волка символизирует обладание неким сверхзнанием, силой, удалью, позволяющим управлять. Недаром в нартском эпосе он выступает как родоначальник нарттов.<sup>1303</sup> В ингушской фольклорной традиции образу молодца, удальца (инг. кІанта) сопутствуют эпитеты «волку подобный» (инг. борз мо), «рожденный в ночь, когда щенилась волчица» (инг. берза кІаза яьча бус ваьв), а сам волк считается священным зверем. Не случайно именем Берза Дога (инг. Берз Дог – волчье сердце) нарекается в нартском сказании «Как побелили черного вампала Неге» мальчик, у которого «под мышкой было солнце, из одного пальца текла вода, из другого – молоко, из третьего – масло, из четвертого – мед».<sup>1304</sup> «Он храбр, как волк», – говорят ингуши. Некоторые ингушские фамилии происходят от наименования волка: например, Борзовы, Борзиёвы. Наречение новорожденного именем Борз является распространенным явлением в Ингушетии.

---

<sup>1299</sup> Калмыкова Л.В. Образ волка в индоевропейской и северокавказской традиции / // Материалы всероссийской научной конференции «Северный Кавказ: геополитика, история, культура». Ч. 2. М.; Ставрополь, 2001. С. 193.

<sup>1300</sup> Текеева Л. Образ волка в традиционной культуре карачаевцев и балкарцев [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/> (Дата обращения 10.09.2013).

<sup>1301</sup> Например, исследование Т.В. Гамрекелидзе и В.В. Иванова, определявших сакральные значения культов волка и медведя у праиндоевропейцев в III–II тысячелетии до н.э. См.: Гамрекелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. С. 493,499.

<sup>1302</sup> Наговицын Д.А., Гаврилов А.Е. Боги славян. Язычество. Традиция. С. 230.

<sup>1303</sup> В осетинском нартском эпосе Уæрхаг (волк) выступает родоначальником нарттов; в религии осетин он имеет своего покровителя – Тутыра. См.: Калоев Б.А. Осетино-вайнахские этнокультурные связи // Кавказский этнографический сборник. Вып. IX. М., 1989; Вопросы исторической этнографии Кавказа. М., 1989. С. 151.

<sup>1304</sup> Как победили черного вампала Неге // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 161–162.

Волк, волчья стая олицетворяли единство и всеведение. О силе и значимости культа волка говорится в ингушском мифе, повествующем о том, как произошли солнце, луна и звезды. Он рассказывает о кузнеце, превратившемся в Солнце, «от удара *волчьего* (курсив мой. – П.А.) молота» которого «сверкали молнии и весь мир содрогался от грома», а «зажженный в его кузнице огонь, освещал весь мир».<sup>1305</sup>

«Связь волка с Загробным миром хорошо прослеживается, так бог Загробного мира у этрусков Аита носил на голове скальп волка... Волкам вообще присуща функция посредника между “этим” и “тем” светом, между людьми и силами иного мира... Нападение волка на скотину считалось выполнением божьей воли и расценивалось как наказание».<sup>1306</sup> В традициях ингушей сохранились пережитки почитания волка, причем сверхъестественными свойствами наделялось не только само животное, но и его зубы, когти, шерсть.

Когда обнаруживалась кража, потерпевший всенародно объявлял: «Я сожгу волчью жилу!» Грабитель сознавался в своей краже, так как в народе считалось, что при сожжении жилы, подобно тому как она сжимается, тело грабителя также согнется.<sup>1307</sup> Защищали от всего плохого волчьих зубы и когти. Их надо было носить с собой, обычно на шее. Иногда подвешивали ребенку на шею когти орла, чтобы оберегать ребенка и чтобы не было сглаза.<sup>1308</sup>

Анализ изображения оленя на поясных бляхах кобанской культуры позволили Б.А. Рыбакову говорить не только о небесной сущности оленя, но и о связи образа оленя с идеей плодородия.<sup>1309</sup> У саков и скифов «олень... был символом и плодородия, ассоциировался с деревом жизни и тем самым с культом богини-матери».<sup>1310</sup> Ингуши почитали конские черепа и оленьи рога. Прикрепленные над дверями, крышей домов или в центре села, они, по народным представлениям, служили оберегом от злых духов и символом счастья и плодородия. Изображение оленьих рогов было излюбленным элементом ингушского народного орнамента.<sup>1311</sup>

На то место, где упал ребенок, несколько раз плевали, громко приговаривая: «Тьфу! Тьфу! Тьфу! Пусть олень упадет (на то место), где ты упал! – Тьфу! Тьфу! Тьфу! Сай бужалба хьо вежача!»<sup>1312</sup> В древности кости диких животных не разбивали, чтобы убитое

<sup>1305</sup> Как произошли солнце, луна и звезды // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 14.

<sup>1306</sup> Наговицын Д.А., Гаврилов А.Е. Боги славян. Язычество. Традиция. С. 231.

<sup>1307</sup> ПМА. Информатор: Дударов Абдул-Мажит Муратович, 1962 г.р., с. Кантышево, РИ.

<sup>1308</sup> ПМА. Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, 1956 г.р., г. Карабулак, РИ.

<sup>1309</sup> Рыбаков Б.А. Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976. С. 60.

<sup>1310</sup> Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977. С. 105–106..

<sup>1311</sup> См.: Акиева Х.М. Прикладное искусство чеченцев и ингушей (XIX – начало XX вв.). Грозный, 1984. С. 3–25.

<sup>1312</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 55.

животное могло «возродиться» к жизни. Считалось, что мясо оленя способствует долгой красоте и здоровью.<sup>1313</sup>

В пережиточных обычаях, относящихся к культу дикого барана, обнаруживается ряд черт, которые можно объяснить особенностями архаических представлений о животном, как о тотеме. После превращения барана в домашнее животное и образования хозяйственного уклада, основанного на земледелии и разведении скота, древняя традиция наделять барана особыми благодатными свойствами получила иное идеологическое содержание. Реальной земной основой культа барана стало его большое хозяйственное значение. При этом символика образа барана частично определялась и древними воззрениями, сложившимися в эпоху, когда это животное было еще диким.

Дикий баран (или козел – напомним, что этнографические материалы свидетельствуют о том, что с диким бараном и козлом соединены одинаковые поверья), вместе с оленем и конем, был символически связан с небесной сферой. Так, в ингушском фольклоре богиня Сата (покровительница девушек) – дочь грома Селы, идя на свидание, несет охапку соломы на брачное ложе<sup>1314</sup> и печет хлеб на трех угольках – звездах. Этимология «сати-божалыг» – ингушского названия треугольника, составленного из звезд, предельно ясна: «Сати» (Сата) – имя богини, «божалыг» (инг. бож) – козел. Таким образом, «Сати-божалыг» означает оплодотворенная Сата.<sup>1315</sup>

О связи барана с аграрными культурами свидетельствуют такие поверья: изображение головы животного на светильниках символически объединяло благодать, приносимую бараном и огнем. В святилище именно бесплодные женщины приносили глиняные фигурки барана или отдельные его части.<sup>1316</sup>

Таким образом, в нартском эпосе также широко представлен образ козла / барана, являющегося тотемом нахских племен и олицетворяющим жизненную силу плодородия. Интересно в этом смысле вышеприводимое сказание о богатыре-богоборце Курко (инг. Куркъа), в котором речь идет о периоде, когда дома, трость и трон строились из тростника, а баран (производитель – «ка», как, например, в легенде об аргонавтах) считался символом всякого блага.<sup>1317</sup>

Нами представлен лишь фрагментарный анализ основных культов, тотемных животных и представлений, характерный для ингушской народной традиции.

---

<sup>1313</sup> ПМА. Информатор: Евлоева Совдат Магомедовна, 1939 г.р., с. Инарки, РИ.

<sup>1314</sup> История Ингушетии. Ростов-на-Дону. 2012. С. 80

<sup>1315</sup> Акиев Х.А. Малая Азия и Северный Кавказ. Рукопись. Архив Акиевой Х.М.

<sup>1316</sup> Там же.

<sup>1317</sup> Акиева П.Х. Понятие «справедливость» в миропонимании ингушского народа // Вестник Тверского университета. Серия «История». Вып. 4. № 18. 2013.

Несомненно, что символическое значение каждого из представленных объектов может стать предметом отдельного исследования. Так же не вызывает сомнений и то, что традиционные ритуалы, обряды, обычаи и запреты, сохранившиеся в ингушской среде, содержат рудименты архетипических представлений древних нахов.

В разных семейно-родственных группах ограничения (инг. мегац) накладывались на разные виды домашних работ в определенные дни. Но наиболее часто фигурируют запреты на любую обработку шерсти, шитье, уборку дома, стирку, обмазку стен, расчесывание волос, выметание сора на улицу, вынос золы из дома, одалживание соседям и др. Отметим, что женщина, выйдя замуж, должна была придерживаться запретных дней семьи мужа, утрачивая при этом запретные дни материнской семьи.

Долгое бытование ограничений на труд в день фамильного запретного дня, табуирование ряда действий свидетельствуют, что эти дни у ингушей некогда считались праздничными. Косвенным тому подтверждением служит то, что в такие дни члены ингушской семьи одевались наряднее обычного. Фамильные предания о событиях, послуживших исходными для установления почитаемого дня (инг. лерхIаме ди), передавались из поколения в поколение, порой приобретая фантастический характер.

Почитаемый день, по одним сведениям, соблюдали только замужние и женатые члены кровнородственной группы, по другим – все домочадцы вплоть до детей. Анализ полевого материала свидетельствует, что превалирующими в соблюдении запретного дня все же являлись женщины. Однако некогда и мужская часть кровнородственной группы должна была соблюдать запретные дни, касающиеся производственной сферы. Так, Чах Ахриев сообщает: «Часто во время полевых работ, вы увидите несколько ингушей, стоящих недалеко от аула кучкой; спросите их, почему они не работают? Они ответят Вам, что празднуют или, как они выражаются, “держат этот день”»,<sup>1318</sup> (инг. ди лаьцад оаха – мы держим день).

Говоря о запретных днях, можно привести еще один пример, зафиксированный Б. Далгатом. В ингушском мифе «День быков» повествуется об устройстве мира: «Чтобы укрепить шатавшуюся туда-сюда Землю, бог образовал еще каменные горы. Эти горы с Землей держатся на рогах быка, а бык привязан к столбу».<sup>1319</sup> При этом быки готовы были исполнять эту работу при условии, что люди не будут их «запрягать по вторникам на работы». Ч. Ахриев отмечал, что во вторник ингуши не работали, называя его «днем

---

<sup>1318</sup> Ахриев Ч. Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. Вып. 5. 1871. С. 5.

<sup>1319</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 177.

быков». И.А. Дакхильгов определяет, что истоки мифа кроются в омонимии слова «шинар», которое означает «вторник» и словосочетания «двухгодовалая скотинка».<sup>1320</sup>

Интересно, что во время беременности женщины в определенной степени табуировалось и поведение мужа.

В случае нарушения запрета, ребенок рождался физически недоразвитым. Желательно было, чтобы во время беременности жены муж не ходил на охоту. Если все же в этот период он охотился, то дома его не называли по имени и вообще делали вид, что не знают, куда он пошел.<sup>1321</sup>

Широко практиковалось не только любовное гадание с помощью «зеркала (кюсгя-хажиу), камнями (пальтасар) и посредством платка (дольдустер)»,<sup>1322</sup> но и по определению пола будущего ребенка. Самым распространенным явлением, которое практикуется и в настоящее время, было определение пола ребенка визуально: по форме живота или по внешнему виду женщины. Например, «если у беременной женщины заметно выдавалась правая сторона живота или сама она ощущала плод ближе к правой стороне, либо сидя часто выставляла правую ногу и, идя на зов, делала шаг правой ногой и глядела вправо – это предвещало рождение сына. Левая ориентация расценивалась в аналогичных случаях как предвестница рождения дочери».<sup>1323</sup> Здесь наблюдается универсальный вариант пространственного разграничения женского и мужского. «Мужское связывается с правой стороной и верхом. Женское – с левой стороной и низом».<sup>1324</sup>

Мягкий, острый, приподнятый вверх живот обозначал рождение девочки, соответственно, твердый, круглый и опущенный вниз – мальчика. Если будущая мать чувствовала шевеление и стуки ребенка в правую сторону, то родится мальчик, в левую – девочка. Если женщина подурнела на лицо, считали, что родится мальчик, если похорошела – девочка.<sup>1325</sup> Если болит поясница, то говорили, что будет мальчик. Если болит живот, считали что будет девочка. Можно было по увиденному сну угадать пол будущего ребенка. Если беременной женщине приснятся во сне женские вещи, то будет девочка, а если мужские вещи приснятся – то будет мальчик. Есть женщины, которые и сейчас определяют пол будущего ребенка подобным образом.<sup>1326</sup>

«Видеть во сне яйцо, иглы, наперсток, синего голубя, золотые украшения – к девочке. А увидеть газыри, черкеску, змею, белого голубя, оружие, нож – к рождению

<sup>1320</sup> См.: День быков // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 22–23.

<sup>1321</sup> ПМА. Информатор: Местоева Кейпа Маасовна, 1914 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ.

<sup>1322</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 154.

<sup>1323</sup> Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 9.

<sup>1324</sup> Карпов Ю.Ю. Указ. Соч. С. 9–10.

<sup>1325</sup> ПМА. Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, 1948 г.р., г. Назрань, РИ.

<sup>1326</sup> ПМА. Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, 1956 г.р., г. Карабулак, РИ.

мальчика».<sup>1327</sup> Отметим, что обоснование таких трактовок очень простое: перечисленные предметы можно разделить на функционально относящиеся к женщине (иглы, наперсток и др., в том числе яйцо – символ плодородия, рождения жизни), и к мужчине (оружие, нож и т.д.).

Применительно к «синему» и «белому» голубю главным акцентом является цвет. Свет ассоциировался с активной деятельностью, солнечной мужской ипостасью (белый голубь), а мрак ночи – с холодом, таинственностью водной женской стихии (синий голубь).

Важным, можно сказать основополагающим, в жизни ингушского общества было представление об огромной охранительной силе огня. Символическое значение культа огня и сопутствующих ему элементов насквозь пронизывает традиционную культуру ингушей. Очаг, и особенно надочажная цепь, являясь вещественным символом родовой связи, считался священным. Отпуская сына в чужие края, мать заставляла его подержаться за цепь, в этот момент произносились клятвы. Огонь, цепь, котел, очаг, как и зола, сажа на потолке и уголь, считались священными. Нельзя было выносить из дома угольки или огонь просящему, так как считалось, что тем самым выносятся счастье и благодать семейного очага. Излишки накопленной золы можно было выбросить, обязательно принеся обратно в очаг ее щепотку. Можно с уверенностью констатировать связь запретов с магическими представлениями о домашнем очаге, о семье, как месте обитания благополучия и счастья. По поверьям, вместе с отданными предметами или с чем-либо выброшенным на улицу из дома может уйти и благополучие и благодать. Д.К. Зеленин отмечает, что у многих народов мира запрет на вынос сора из дома, одалживание огня, предметов домашнего обихода и т.д. связаны с народным представлением о магическом круге счастья семьи и боязнью разорвать этот круг, в случае нарушения запретов.<sup>1328</sup>

В свете раскрываемого вопроса следует представить существовавшее в ингушской среде гадание на огне как одно из древних культовых явлений.

Раньше по огню – его размерам, красноте угольков, цвету – определяли таинственные вещи. Если огонь горит синим пламенем, с треском, то говорили, что будет ветер. Если уголек становился вертикально, то говорили, что уголек стал наподобие всадника – будет гость. Если хотели, чтобы гость пришел, то над угольками чертили ровную черту, чтобы дорога гостя была короткой. Если же желали гостю долгой дороги – чертили волнистую черту. Когда огонь горел с треском, что-то в него бросали, в знак его почитания.

---

<sup>1327</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 119.

<sup>1328</sup> Зеленин Д.К. Имущественные запреты как пережиток первобытного общества. Л., 1954. С. 17–42.

Чтобы узнать, кого родит беременная женщина, на угольки бросали бараний пузырь («ахарг»). Если последний разрывался сразу, то это предвещало рождение мальчика, если же жидкость вытекала медленно, то должна была родиться девочка.<sup>1329</sup>

К числу архаичных способов определения будущего, в том числе и пола еще не рожденного ребенка, можно отнести и гадание на бараньей лопатке (инг. пхандар чу хьежар). Такого рода гадание бытовало у многих народов Кавказа. «Для этого, мужчины во главе со старшими дома, брали лопатку зарезанного (и сваренного. – П.А.) барана или козла, рассматривали ее на свет и по цвету, степени окостенения и по надлопаточному бугру “судили” о поле будущего ребенка», при этом для точности результата «лопатку не скоблили ножом и не обгрызали зубами, кость очищали только ногтями».<sup>1330</sup> Отметим, что иногда отделяли мясо от кости «руками» и гадали только на «левой лопатке»,<sup>1331</sup> т.е. женской / нечистой и связанной с потусторонней силой, тем самым дающей возможность увидеть будущее. При этом запрет на прикосновение к кости металлических ножей или зубов, которые могли привести к потере или неточности «информации», возможно, связан с восприятием их, как предметов-медиаторов, ритуальных предметов, аккумулирующих негативную силу.

---

<sup>1329</sup> ПМА. Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, 1948 г.р., с. Назрань, РИ.

<sup>1330</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 118–119.

<sup>1331</sup> Хасбулатова З.И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.chechen.org/index.php?newsid=72> (Дата обращения 03.02.2013).



### 3.1.2. Роды и магические действия по принятию родов

Покровительницей плодородия и чадородия ингуши называли богиню Тушол, почитание и отправление культа которой в районах Ингушетии сохранялось вплоть до начала XX века. Во времена языческих верований ингуши ходили на поклонение в святилище к женскому божеству Тушол, поклонялись фаллическому камню «*кобыл кхера*» (досл.: «принимающий камень») и другим крупным чтимым камням.

Праздник в честь богини Тушол (инг. Тушол цей) приходился на последнее воскресенье одноименного месяца (его начало совпадало с весенним равноденствием).<sup>1332</sup> В Хамхимском обществе его проводили в святилище Тушол. Заранее готовились к обрядовой трапезе, в которой, наряду с мясом, большое место занимали изделия из злаковых культур. С вечера в святилище приходили женщины и девушки и обращались к жрецу с просьбой погадать о будущем лете. Женщины молили Тушол о даровании детей и здоровье родившихся, о ниспослании дождя, солнца, обильного урожая. Утром к святилищу собирались остальные сельчане, начиналась обильная трапеза, сопровождавшаяся песнями, танцами.<sup>1333</sup> Праздник «Тушол цей» считается «женским праздником, и к этому празднику девушки ждали себе женихов».<sup>1334</sup>

Отметим, что ингушские женщины просили благоприятного исхода родов и рождения детей не только у богини Тушол. Практиковалось посещение священных мест (рощи, деревья), камней (как правило «синих»), водных источников и т.д., куда приходили с дарами и угощением, чтобы задобрить духов. Так, в Акинском обществе известно святилище возле селения Галанчодж, посвященное богу Мизр. «По преданию, оно построено лет 400–500 тому назад. Ипполитов говорит, что здание служило церковью и даже монастырем для чеченцев, ингушей, тушин и т.д.»<sup>1335</sup> На следы культуры, бывшей на этом месте, указывает искусственно созданная роца у озера. Эта роца и теперь еще считается неприкосновенной и никто не смеет рубить ее.<sup>1336</sup> Отмечая, что основным ареалом распространения священных роц была Осетия, Б.К. Далгат пишет, что «все-таки

---

<sup>1332</sup> Начиная с 1995 года в Республике Ингушетия ежегодно в апреле проводится женский праздник «Тушоли Цей», соотносимый по значимости с праздником 8 Марта.

<sup>1333</sup> Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М., 1931. С. 32–34.

<sup>1334</sup> Выписки из «Галгаевского календаря» Албаста Гутаева. Ингушетия и ингуши. Назрань; М., 1999. С. 235.

<sup>1335</sup> Ипполитов А.П. Этнографические очерки Аргунского округа (с тремя рисунками) // ССКГ. Вып. I. Тифлис, 1868. С. 48.

<sup>1336</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 129; Миллер В.Ф. Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедицией Императорского Археологического общества, снаряженной на Высочайше дарованные средства. Вып. I. М., 1888. С. 21–23; Головинский П.И. Заметки о Чечне и чеченцах // ССТО. Вып. I. Владикавказ, 1878. С. 252, 253.

они не чужды чеченской (ингушской. – П.А.) мифологии».<sup>1337</sup> В мифе «Сямпай-Цуоге» говорится о священных соснах, растущих «повыше аула Джерах». Когда местный житель решил срубить одну из них, он «тут же ослеп. Тогда люди воздвигли там батку.<sup>1338</sup> Некогда в ней находился красивый маленький олень, сделанный из меди».<sup>1339</sup> «Почитание рощ и деревьев, – писал Е.М. Шиллинг, – выразилось в целом ряде культовых действий: выбирали большие деревья, под ними ставили жертвенники, на ветви вешали приношения – рога оленей, туров, тряпочки и лоскутки и др., устраивали празднества, так называемые Хыр-Ерды».<sup>1340</sup> В числе таких сакральных объектов можно назвать священные горы, Мят-лоам, Цей-лоам, Жер-Лоам и т.д.

Как уже выше отмечалось, моменты обрядового перехода, в том числе связанные с беременностью женщины и родами, считались нечистыми, сакральными. Этим обусловлены действия в этот период: старались не афишировать ситуацию, даже в момент начала родов, пытались ограничить круг присутствующих в доме людей, будь то даже самые близкие родственники.

Непосредственно момент наступления родов был сопряжен целым рядом примет и магических способов родовспоможения. Чтобы принять роды, приглашали соседку или близкую родственницу, имеющую много здоровых детей, но чаще всего функции повитухи выполняли женщины, владеющие знахарским искусством (инг. бер хьалэца кхалсаг – повитуха). Если повитуха часто принимала мальчиков, она считалась приносящей в дом удачу и счастье. Такие женщины были известны во всех ингушских обществах. Семья, где находилась беременная женщина, стремилась пригласить наиболее опытную повитуху. С ней заранее вели тайные разговоры, давая понять о намерении пригласить ее, при этом боясь сделать эти переговоры достоянием всех.

Как только начинались схватки, роженицу переводили в отдельное помещение. Для ослабления болевых ощущений и ускорения родов использовали различные способы, сочетающие механические и магические действия. Так, например, делали роженице массаж поясницы (растирая маслом, накладывая разогретый кусок войлока или шерсти), предлагали принять коленно-локтевое положение или позу стоя «на коленях, опираясь руками о плечи одной из присутствующих женщин, которая садилась впереди роженицы», «повитуха взваливала роженицу себе на спину и носила ее, время от времени встряхивая, заставляя тянуться», либо перекачивали беременную из стороны в сторону на одеяле.<sup>1341</sup>

<sup>1337</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 129.

<sup>1338</sup> Батка – своеобразное небольшое каменное святилище с нишами.

<sup>1339</sup> Сямпай-Цуоге // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 138.

<sup>1340</sup> Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.;Л., 1931. С. 21.

<sup>1341</sup> См.: Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 121; Полевые материалы ЭЭИИСФ, 1979. С. 341.

Такой же способ упоминается в книге Ф.И. Кудусовой «Семья и семейный быт ингушей»: «Если женщина долго страдала, помощницы брались за оба конца ковра и катали ее до изнеможения».<sup>1342</sup> «Роженица должна была держать веревку, прикрепленную к середине потолка, и ходить кругом по комнате, поддерживаемая двумя женщинами. Затем ее укладывали на самотканый ковер “истанг”, застеленный материей, и руками выталкивали ребенка».<sup>1343</sup>

К магическим действиям, применявшимся при подготовке к родам, можно отнести совершаемые по аналогии – «подобное от подобного»<sup>1344</sup> либо с целью перенести возможный негативный результат на другой объект: корова, коза, мышка и т.д. Так, ярким примером переноса является следующий: «Чтобы обеспечить себе более легкие роды, беременная женщина, услышав кудахтанье курицы, могла произнести: “Как тебе легко снести, так и мне, чтобы было легко родить”».<sup>1345</sup>

Если хочешь, чтобы роды прошли нормально и начались вовремя, то надо беременной из своего передника покормить лошадь очищенной от шелухи кукурузой.<sup>1346</sup>

Другой вариант родовспоможения связан с обрядовым хождением к воде, когда родильницу повитуха ведет к речке и в качестве дара бросает в реку яйцо. Интересное свидетельство об окуливании как варианте родовспоможения приводит З.И. Хасбулатова: «Чеченцы в комнате в углах жгут рыбью кость, дым которой, по их мнению, помогает».<sup>1347</sup> В данном случае хождение к воде и окуливание дымом рыбьей кости носят не случайный характер. Как мы отмечали выше, водное пространство ассоциировалось с богиней-матерью. В мифопоэтической традиции вода ассоциировалась с «материнским лоном и чревом, а также оплодотворяемым яйцом».<sup>1348</sup> Современное бытие чеченцев и ингушей иллюстрирует предпочтение мясных продуктов, нежели морских, в частности рыбы (и это несмотря на то, что в Ассе и Тереке можно выловить превосходную форель), поэтому логичнее было бы использовать в ритуале кости барана или быка.

В этом ряду стоит и устойчивое старинное ингушское выражение, являющееся критерием женской красоты: «Чкъаъра мо хоза я» и «Чкъаъра мо хоза дегI долаш я» –

---

<sup>1342</sup> Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный, 1991. С. 62.

<sup>1343</sup> Там же.

<sup>1344</sup> Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. 1980. С. 20.

<sup>1345</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 120.

<sup>1346</sup> ПМА. Информатор: Гудантова Раиса Курейшовна, 1956 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ.

<sup>1347</sup> Цит. по: Хасбулатова З.И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.chechen.org/index.php?newsid=72> (Дата обращения: 03.02.201); См.: Канова М.В. Народное акушерство на Кавказе. V научная беседа врачей Закавказского повивального института. Тифлис, 1890. С. 175.

<sup>1348</sup> Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира: Энциклопедия в 2 т. Т. I. 2-е изд. М., 1987. С. 240.

«Красива, как рыба» и «Как рыба с красивой фигурой». Сегодня, глядя на рыбу, вряд ли кто-то рискнет сравнить ее красоту с красотой женщины, однако это сравнение имеет древнейший подтекст: «в религиях народов различных континентов можно найти некое начало, в образе рыбы / змея,<sup>1349</sup> обитавшем в первичном океане».<sup>1350</sup>

У ингушей бытует убеждение, что «лягушка очищает воду... имя ее упоминается в клятвах».<sup>1351</sup> Ингушская богиня Хи-нана «иногда представлялась в облике лягушки. Было поверье: кто убьет лягушку, у того падет корова и пр.»<sup>1352</sup> Ингуши и сегодня говорят: «*Лхьид е мезац*» – «Лягушку нельзя убивать». Приписываемыми змее магическими целебными свойствами объяснялись такие действия, как протирание руками змеиной шкуры. «Человек, стремившийся стать хорошим лекарем, раньше весною, в первую среду после новолуния, брал в руки змеиную шкуру и тер ее в ладонях. При этом он приговаривал: “Великий Дяла, пусть мои руки будут целебными”. Все это повторялось дважды в последующие две пятницы. Все народные врачеватели проводили такой обряд ежегодно».<sup>1353</sup>

У ингушей издревле было поверье: если кто-то найдет особую змею, то Дяла его наградит даром врачевания. Однажды Баишк, сын Бузурта из рода Мохлой, когда шел по горам, увидел такую змею. Когда он схватил ее, одновременно с ним ее схватил другой человек. Каждый из них начал тянуть змею к себе, и от этого они разорвали ее на две части. После этого каждый проглотил свою часть. Тот человек сразу отрыгнул. В эту же секунду Баишк проглотил и эту часть. С тех пор Дяла наградил Баишка даром врачевания. Этот дар у них длился три поколения – от Баишка к его сыну Бурсагу, затем от Бурсага к его сыну Бунхо. И сегодня из их потомства некоторые имеют дар врачевания.<sup>1354</sup>

Таким образом, женщина, как воплощение «низа», связывалась с образом рыбы / змея, со стихиями воды и земли, с их свойствами создавать жизнь. Наши предки видели в рыбе жизнетворное начало. Именно поэтому в качестве родовспоможения использовались рыбы кости и высшей похвалой красоте женщины ингуши считали сравнение ее с рыбой, обладающей магической силой.

В ряду магических действий, проводившихся при непосредственной подготовке к родам, были распускание волос, снятие колец, браслетов и развязывание узлов, как на одежде беременной, так и вообще узлов в комнате. Все перечисленное, как правило, предпринималось для облегчения родов и символизировало разрыв пространства,

---

<sup>1349</sup> Выше обозначалась сакральная связь рыбы/ешап/дракона/змея.

<sup>1350</sup> Горбовский А. Загадки древнейшей истории. М., 1971. С. 29.

<sup>1351</sup> См.: Виноградов В.Б. Место египетских амулетов в религиозно-магической символике кавказцев. АЭС. Т. 2. 1962. С. 49.

<sup>1352</sup> Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 321.

<sup>1353</sup> Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 61.

<sup>1354</sup> ПМА. Информатор: Дударов Абдул-Мажит Муратович, 1962 г.р., с. Кантышево, РИ.

обеспечивавший благополучный переход в новое состояние как роженицы, так и ребенка. Отметим, что запрет на вязание или шитье, а также любые отдельные действия, связанные с этими процессами (закидывать нитку на шею, скручивать нити, плести или пользоваться веретеном и др.) во время беременности, транслировался, в ингушском представлении, как потенциальная возможность «ребенку запутаться в кишках матери».<sup>1355</sup>

Вспомним, какую роль в ингушской культуре играют представления о богине, плетущей «нить судьбы» человека Села Сате. А. Голан пишет: «Богине-пряхе приносили в дар кусок ткани. А одним из главных воплощений богини было дерево. Отсюда обычай (существующий на Кавказе до сих пор): во исполнение желаний или просто ради соблюдения традиции привязывать обрывок ткани к ветвям дерева, которое считается священным. Кусок ткани стал одним из олицетворений богини, ее символом. В древности культовые символы прикрепляли к шесту... Одной из таких эмблем был кусок ткани, прилепленный к шесту».<sup>1356</sup> «Даже в начале XX в. н.э. (а на Кавказе и в наше время) местное население вешало на ветви дерева лоскутки из своей одежды, полагая, что этим можно предохраниться от болезней, ибо Великая неолитическая богиня-мать, богиня Неба, которую эти приношения и дары должны были умиловить, считалась источником болезней и смерти».<sup>1357</sup>

Запрет на вязание или шитье, а также любые отдельные действия, связанные с этими процессами во время беременности, в первую очередь были связаны с представлением о «связывании души».

Открытие дверей, окон, сундуков, открытие ножниц и др. как средство родовспоможения также следует рассматривать как символическое снятие границ, разрыв пространства. В этом контексте важна гипотеза А.К. Байбурина о том, что «рождение ребенка представлялось “развязыванием” лона роженицы», как «широко распространенная метафорика ключа и замка, отмыкания врат для освобождения ребенка». Исследователь представляет «роды как расподобление, освобождение некоего объема от содержимого, деление прежде единого объекта на части».<sup>1358</sup>

В случае затягивания процесса родов либо возникновения трудностей практиковались такие иррациональные действия, как прием перешагивания через предмет (в качестве которого, как правило, выступала одежда мужа), использование священных,

---

<sup>1355</sup> ПМА. Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, 1948 г.р., с.п. Насыр-Корт, РИ.

<sup>1356</sup> Голан А. Миф и реальность. С. 171.

<sup>1357</sup> Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев //Альманах «Еврейская старина. №3 (39) 2006 [Электронный ресурс] Режим доступа: /http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm Дата обращения 20.03.2016

<sup>1358</sup> Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. 1993.С. 93

имеющих особенное нравственное, культовое значение предметов, очерчивание круга болезни или ее ритуальное разрезание и т.д. Вариант использования в качестве метода родовспоможения в ингушской среде всего, что может испугать роженицу (крики об опасности, выстрелы и т.д.), также отмечаются у многих кавказских народов.

В случае тяжелых родов было принято звать мужа для того, чтобы он выстрелил из ружья. Практиковалось также окуривание ног больной дымом горячей соломы.<sup>1359</sup>

В функции повитухи входили: обрезание пуповины, действия с последом, купание ребенка и роженицы, организация первого кормления ребенка. В момент рождения ребенка повитуха перерезала пуповину, оставляя ее в четверть пальца длиной, ножом или ножницами, затем перевязывала ее волосами матери, стеблем конопли либо «лоскутом ткани, смазанной маслом».<sup>1360</sup> Если ребенок рождался в «рубашке» (последе), это предвещало его счастливую и долгую жизнь. Послед закапывался в месте, где не ходили люди, за пределами своего пространства и в отсутствие посторонних. Туда же выливалась и вода, после первого купания ребенка.

---

<sup>1359</sup> ПМА. Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, 1948 г.р., г. Назрань, РИ.

<sup>1360</sup> См.: Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. С. 62; Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 123.

### 3.1.3. Социализация матери и новорожденного

Социализация новорожденного происходила посредством обрядов включения ребенка в окультуренный мир живых, в общество: укладывание в люльку, имянаречение, первая стрижка волос и ногтей, появление первого зуба и др. Симметрично социализации ребенка происходила и социализация матери, означавшая постепенное включение матери в семью, женское сообщество, общество в целом.

Обмывание ребенка / роженицы проводилось не только как очищение в медицинском смысле, но и очищение с мировоззренческой, философской точки зрения. На особую значимость этой процедуры наводят особые указания – такие, как выливание воды после обмывания на границе своего и чужого пространства. Аналогичные меры принимались к воде, оставшейся после обмывания невесты и покойника.

Первым купанием ребенка занималась повитуха. В воду для купания добавлялись несколько капель молока матери («чтобы избавить ребенка от сглаза»), иногда золотые или медные изделия («чтобы будущее ребенка было благополучным и богатым»), либо клали в воду куски древесного угля (в качестве оберега); до истечения 40 дней при купании младенца в воду добавляли ложку меда, чтобы он рос здоровым и добрым,<sup>1361</sup> или использовали какие-либо символические предметы.

Во время первого купания повитуха обязательно гладила ножки, ручки, тело ребенка, при этом уделяя особое внимание формированию головы. Если головка новорожденного оказывалась неправильной формы, то ее выравнивали с помощью массажа, ношения специальных дощечек, как правило, этим занимались специалисты-костоправы. Такая практика «правления» характерная и для других народов.<sup>1362</sup> Примечателен тот факт, что у ребенка до трехлетнего возраста по утрам и вечерам «мать или бабушка специально прямили пальцы рук и ног (равно и нос), массируя их иногда так сильно, что ребенок порой плакал от боли».<sup>1363</sup> Таким образом, в ходе социализации новорожденного совершали действия позволявшие, как верно подметил А.К. Байбурин, конструировать из обезличенного материала – человека.<sup>1364</sup>

«Вайнахи (ингуши и чеченцы. – П.А.), – отмечает один из дореволюционных врачей, – в первые три дня завертывали новорожденного, только в пеленки из ношеного

<sup>1361</sup> ПМА. Информатор: Цакиева Маруся Магомедовна, 1920 г.р., с. Сагопши, РИ.

<sup>1362</sup> Байбурин А. К. Полярности в ритуале (твердое и мягкое) // Полярность в культуре. СПб., 1996; Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX–XX вв. М., 1985 и др.

<sup>1363</sup> См.: Заседателева Л.Б. Терские казаки (середина XVI — начало XX в.). Историко-этнографические очерки. М., 1974.

<sup>1364</sup> Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. 1993.С. 93

платья».<sup>1365</sup> Одевание новорожденного (в «ношеные» пеленки) и ранжирование времени – три дня – символично и еще раз подтверждает идею четкой взаимосвязи в архетипическом мировоззрении ингушей жизненных циклов – рождения, свадьбы и смерти. Одевание ребенка в ношеное (отцом либо – реже – матерью, бабушкой или бабушкой) несло в себе защитную функцию, в силу освоенности одежды, приобщенности ее к родному пространству. Аналогичного свойства представления распространены у многих народов.<sup>1366</sup> Наряду с положительной психологической семантикой ношеной одежды (связанной с мнением о том, что новорожденный будет спокойным, любимым, а также предвещавшей ему будущее долголетие), усматриваются и другие защитные свойства. Так, защита обеспечивалась «любыми выделениями из человеческого организма (кровь, слюна, пот, запах и т.д.), которые считаются средоточием и символом жизни, субстанцией жизненной силы, обиталищем души».<sup>1367</sup>

Таким образом, одевание ребенка было направлено на приобщение его к пространству культуры – это следующий важный акт социализации новорожденного к семейно-родственному коллективу. Затем ребенка натирали коровьим маслом и одевали в распашонку, сшитую из рубахи отца или из разноцветных ситцевых лоскутков. «Лоскутки сшивались между собой наружными, накладными швами (в виде заплаток). Разноцветные лоскутки использовались для распашонок, чтобы сохранить ребенка от сглаза и разных болезней».<sup>1368</sup> «Роженица должна была купаться в течение трех дней, чтобы “смыть с себя грех”. Трое суток ее с этой целью кормили кашей из пшеничной муки».<sup>1369</sup> При последующих купаниях, как ребенка, так и матери в воду обязательно клали сильно пахнущие травы – чабрец (инг. кондар) и горную мяту (инг. Iаждаьрибуц). По народным представлениям, их запахи отгоняют всякую нечисть.

Отметим, что ранжирование времени в обмывании и приеме ритуальной пищи молодой матери опять-таки носит символический характер и сходно с похоронным обрядом. Так, например, три дня проходят прощальные церемонии по умершему,

---

<sup>1365</sup> Покровский Е.А. Указ. Соч. С. 123.

<sup>1366</sup> См.: Хасбулатова З.И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Сборник статей. Грозный, 1981; Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX–XX вв. М., 1985; Уразманова Р.К. Семейные обычаи и обряды // Татары. М., 2001. С. 340–396; Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. XIX–XX вв. М., 1991, и др.

<sup>1367</sup> Петров И.Г. Обращивание новорожденного младенца в одежду родителей у чувашей: к вопросу семантики ритуала // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов: в 2 т. / гл. ред. Н.А. Томилов. Иркутск, 2013. Т. 2. С. 110.

<sup>1368</sup> См.: Хасбулатова З.И. Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX – начало XX в.) М., 2007. С. 376; Хасбулатова З.И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://dlya-studenta.ru/content/view/209/71/> (Дата обращения 01.03.2011); Полевые материалы. ЭЭИИСФ, 1979.

<sup>1369</sup> Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный. 1991. С. 62.



сопровождающиеся приемом ритуальной пищи, а также обмыванием как покойника, так и комнаты, где лежало тело. В этом же ряду, символически связывающем рождение со смертью, находятся действия по отправлению детского места «назад», так же как и «нечистой» воды. «Захоронение необходимо для того, чтобы обеспечить новое рождение, сохранить отношения непрерывного обмена между предками и потомками, нелюдьми и людьми, жизнью и смертью».<sup>1370</sup>

В момент рождения ребенка, по его положению и виду, некоторые повитухи могли предугадывать его будущую судьбу.

Если ребенок рождался лицом вниз, то это предвещало скорую смерть. При рождении с волосами – ребенок будет счастлив».<sup>1371</sup> «Моя мама вспоминала всегда добрым словом женщину, что принимала у нее роды. Это было в Казахстане. Было голодно, и многие дети просто не проживали даже нескольких дней. Женщину звали Маддан. Фамилию ее мама точно не запомнила, но, может быть, из Торшхоевых. Эта женщина могла узнавать, сколько ребенок проживет. Она читала это по рубчикам на ногах, которые видела только она. Женщина только родит, а Марем уже знает, живучий будет ребенок или нет».<sup>1372</sup> Если рождался ребенок с множеством родинок на теле (особенно таких, которые самому не увидеть) – ему счастливым быть.<sup>1373</sup>

По окончании родовых мероприятий повитуху угощали и одаривали подарками соответственно тому, родился ли мальчик или девочка. «Мальчик, как мужчина и продолжатель рода, считался более желательным, нежели девочка».<sup>1374</sup> Исполнение повитухой своих обязанностей было ответственным и добросовестным. Это был не только профессиональный, но и моральный долг. С другой стороны, отказ или несвоевременная помощь роженице считались большим грехом, более того, по убеждениям ингушей, могла последовать божья кара за халатность и формальное выполнение обрядовых действий. Повитухи были убеждены в том, что именно благодаря их участию в родах появление ребенка происходило без осложнений. Хорошую новость сообщали сначала отцу и всем домашним, а дети, рассказавшие первыми эту новость близким родственникам и соседям, получали от последних подарок (инг. кхаъ). В культуре ингушей существует пословица: «Кхаъ баьккхачоа – кхаъ боагIа» – «Сообщившему хорошую новость – положен подарок». Отметим, что ингуши используют одинаковый термин для понятия «хорошая новость» и «подарок».

---

<sup>1370</sup> Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 41.

<sup>1371</sup> ПМА. Информатор: Местоева Кейпа Маасовна, 1914 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ.

<sup>1372</sup> ПМА. Информатор: Албогачиева Залихан Беслановна, 1958 г.р., с. Кантышево, РИ.

<sup>1373</sup> ПМА. Информатор: Плиева Пердовс Магометовна, 1958 г.р., с. Троицкая, РИ.

<sup>1374</sup> Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. С. 62.

Обряд укладывания новорожденного в люльку организовывала свекровь или повитуха. Ритуальное действие непосредственного укладывания выполняла многодетная мать, имеющая здоровых детей, либо исполнителем становилась перворожденные девушка или юноша, имеющие живых родителей. Детские принадлежности для ребенка готовились женской половиной материнской стороны роженицы – ее матерью, сестрой, тетей и т.д. Сам обряд укладывания в люльку совершался на 7-й или 14-й день (в случае рождения слабого ребенка) после рождения ребенка, как правило, в четверг или в понедельник. О. Павлова в своей статье «Самый первый дом» утверждает, что «ингуши проводили этот ритуал на третий, четвертый день».<sup>1375</sup> Однако такая информация не нашла подтверждения. Кроме этого, отметим, что кости младенца, как минимум в первую неделю, слишком хрупки, чтобы их можно было перехватывать матерчатыми свивальниками. В этот день свекровью приглашались в дом женщины фамилии (тейпа).

После того как ребенку будет недели две, обычно в четверг или в понедельник, собирались жены родных или двоюродных братьев. Люльку и все, что для нее полагалось, покупала теща. На дно люльки клали матрас, набитый соломой или шерстью, поверх него клали более тонкий матрас, набитый шерстью, иногда могли положить маленькую подушку. Часто для маленьких детей подушку не использовали, так как это могло повредить формированию костей головы и шеи. Свекровь резала кур, готовила праздничную еду и приглашала близких женщин, примерно 3–4 человека. Они в свою очередь приносили с собой подарки для ребенка, в основном одежду. Затем звали подростка (могли пригласить или женщину, или мужчину), имеющего живых родителей, хорошо воспитанного и красивого, и говорили: «Прочти молитву (“бисмал”) и с хорошими пожеланиями положи ребенка в люльку». Чтобы отвести сглаз от ребенка, на люльку вешали синий и красный кусочки ткани.<sup>1376</sup>

Главным героем торжества, конечно, был новорожденный, которому все преподносили дары. В семье ингуша «появление на свет ребенка мужского пола бывает выдающимся событием... ингуш охотно режет барана (иногда два. – П.А.) и угощает своих родственников и знакомых, пришедших на праздник (поздравить его). Эти последние на радостях в честь появления на свет мальчика в свою очередь также дарят счастливому отцу, кто может, барана, корову... Женщины приносят роженице в дар какую-нибудь изготовленную пищу, кур, яйца, масло и др.»<sup>1377</sup> Чаще всего подарком для ребенка была детская одежда, но могли принести и кинжал, и барана, и кур и т.д. В исключительных случаях дарился очень дорогой подарок со стороны дяди по матери – конь.

<sup>1375</sup> Павлова О.С. Самый первый дом ребенка // Восточная коллекция. 2011. № 1. С. 5.

<sup>1376</sup> ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, 1954 г.р., с. Экажево, РИ.

<sup>1377</sup> Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи). ССКГ. Вып. 9. Тифлис, 1876. С. 63

Иногда родившемуся мальчику дарили кинжал. Ингуши говорят, что «ремень, на котором висел кинжал, у мужчины развязывали только после его смерти». Это означало, что мужчина должен быть всегда готовым ко всему и при оружии. Близкие родственники могли сделать большой подарок – подарить барана или коня. В основном, такие дорогие подарки племяннику преподносил дядя по матери.<sup>1378</sup>

В честь важного события – рождения продолжателя рода – проводились скачки с дорогими призами для победителей: кинжал с поясом, ковер, седло, бурка, башлык, папах, уздечка и др.

Процесс укладывания в люльку практически у всех народов был окружен многочисленными поверьями, суевериями и связанными с ними действиями, носящими обязательный характер.<sup>1379</sup> В Абхазии, например, и сейчас в народной медицине, свадебных и родильных обрядах сакрализируются предметы из железа.<sup>1380</sup> Особенно выделяют острые предметы, сделанные из черного металла (кинжал, нож, ножницы), которые играли роль оберега, талисмана.

При первом укладывании ребенка в колыбель, как, впрочем, и в последующее время до 2–2,5 лет, чтобы ребенок не пугался, не болел и рос здоровым, у изголовья колыбели клали такие обереги, как ножницы или нож, сердолинку («хьер-кьиг»), отросток дерева турса,<sup>1381</sup> айвы или боярышника (так как они отличались жизнестойкостью и прочностью), амулеты («джей»), молитвенник,<sup>1382</sup> на запястье ручки и на ножку завязывали красную нить.

Чтобы уберечь ребенка от дурного глаза и болезней, использовали навязь – «Кажарг» из боярышника, которую прикрепляли с левой стороны колыбели. Если в доме был клык и ноготь волка, то его подвешивали над люлькой. Когда моя мама хотела их убрать, бабушка сказала: «Это оберегает от болезни и сглаза ребенка». Иногда бабушка говорила, что их можно повесить и на одежду. Раньше, когда начинали строить новый дом, для оберега от сглаза и порчи под фундамент клали волчий клык и ноготь.<sup>1383</sup>

В люльку к спящему ребенку также клали кусочек угля, или мать трижды обводила зажженной спичкой вокруг спящего ребенка, нашептывая заклинания, а коробку со спичками клала под подушку ребенка.<sup>1384</sup> Причем последний вариант оберега, в

---

<sup>1378</sup> ПМА. Информатор: Албаков Ахмед Зяудинович, 1940 г.р., с. Орджоникидзевская, РИ.

<sup>1379</sup> См.: Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006; Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX–XX вв. М., 1985; Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983 и др.

<sup>1380</sup> См.: Аргун Ю.Г. О феномене культа кузни и металлов у абхазов // Абхазоведение. Сухум, 2007, С. 140; Тарба С.З. Магические представления, связанные с жилищем абхазов // Абхазоведение. Сухум, 2007.

<sup>1381</sup> Турс – кустарник с крепкой древесиной.

<sup>1382</sup> Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. С. 63.

<sup>1383</sup> ПМА. Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, 1948 г.р., г. Назрань, РИ.

<sup>1384</sup> ПМА. Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, 1948 г.р., г. Назрань, РИ.

трансформированном виде, распространен и в настоящее время, используется в качестве лечения от сглаза. При этом вокруг головы больного ребенка трижды обносят щепотку соли, нашептывая заклинания, и бросают ее в огонь.

Укладывание сопровождалось благопожеланиями здорового детства, счастливой жизни: «Пусть люлька станет благодатью для тебя!» – «Дала беркате долда хьона ер ага!»; «Вырастай крепким хозяином!» – «Визза цѐнда волаш хьалкхувла!»; «Пусть ты будешь братом (сестрой) семи братьев!» – «ВорхI веший воша (йиша) халва!»; «Быть тебе благородным сыном (дочерью) своих родителей!» – «Хьай даьна-нанна эзди воI (вариант - йоI) хилва!»; «Быть тебе уважаемым среди людей!» – «Наьха лерхIам тIехьа болаш хилва!».

Колыбельки изготавливали из плодоносящих деревьев – грушевого, боярышника или грецкого ореха. В предпочтении плодовых деревьев прослеживается связь с культом плодородия. Наибольшее распространение получила колыбель небольшого размера, со спинками на дугообразных полозьях. Ручки и ножки ребенка в колыбельке перетягивали двумя широкими полосами ткани с тесемками, которые протягивались под колыбелью и завязывались на перекладине посередине. На месте для матраса, как и в самом матрасе, делали специальное отверстие, куда подставляли трубчатую овечью кость с предварительно удаленным костным мозгом (инг. сип) для стока мочи в керамическую банку, крепившуюся под колыбелью (инг. тIакъ).<sup>1385</sup>

Сверху на перекладину накидывали покрывало (теплое, шерстяное или тонкое, в зависимости от сезона и погоды). Более ранний вариант колыбельки – подвесное сооружение в виде небольшого ящика с боковыми ограждениями, который подвешивали за перекладину посередине.

Представления, связанные непосредственно с самой люлькой, известны: запрещалось раскачивать пустую люльку, так как в доме больше не будут рождаться дети, переносить ребенка через перекладину, иначе он рисковал остаться без здорового потомства, нельзя было завязывать свивальники пустой колыбели, не переносить что-либо над ребенком в колыбели и т.д.<sup>1386</sup> Так или иначе, нарушение всех перечисленных запретов, связанных с колыбелью, приводило к прекращению потомства. В этом смысле

<sup>1385</sup> Благодаря этому народному средству промежуток ребенка оставалась защищенной от опрелостей, инфекций и т.д. Это приспособление каждый раз промывалось кипятком, сывороткой // См.: Хасбулатова З.И. Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX – начало XX в.) М., 2007. С. 389.

<sup>1386</sup> См.: Хасбулатова З.И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.chechen.org/index.php?newsid=72> (Дата обращения: 03.02.2013); Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп, 2011; Кудусова-Далакова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей (конец XIX — начало XX в.) Ростов н/Д, 2005; Павлова О.С. Самый первый дом ребенка // Восточная коллекция. 2011. № 1.; Мусаева М.К. Детская люлька в традиционном быту народов Дагестана // Традиции народов Кавказа, в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках. СПб., 2010, и др.

показательны сведения нашего информатора о том, что «на месте случайно опрокинувшейся люльки надо было разбить яйцо».<sup>1387</sup> Прежде всего, само яйцо, является олицетворением начинающейся жизни и связано с формой земли. Раскалывание яйца в данном случае, как, впрочем, и использование его в качестве предмета-медиатора во время лечения, – наследие архаичного жеста древних ритуалов (закрепленных также в мифах, сказках, текстах заговоров) космического устройства мира из хаоса, «непорядка». Через раскалывание, разбивание яйца происходит избавление от болезни, очищение человека.

Вид колыбели, четко фиксирующий туловище, руки и ноги ребенка, физиологически препятствовал искривлению позвоночника и позволял его костям развиваться правильно. Некоторые исследователи связывают сохранение обычая тугого пеленания с психологическими аспектами, укорененными в четкой регламентации поведения, дисциплиной и подчинения младшего старшему. «Психологи, изучающие этнокультурные особенности воспитания, – пишет Павлова, – считают, что обычай тугого пеленания информирует ребенка с самого раннего детства о необходимости подчиняться сильной власти».<sup>1388</sup> Данное утверждение, по меньшей мере, сомнительно в силу того, что способ тугого пеленания был более эффективен для правильного физического развития ребенка, а также более практичен, так как позволял частично высвободить время женщине для домашних работ. Тем более время младенчества не предполагает, в силу психологического развития ребенка, осознавать необходимость подчиняться какой-либо силе. Но главное – традиционные модели поведения в ингушском обществе перенимались детьми в процессе подражания взрослым. В основе таких поведенческих стратегий лежало чувство уважения, долга, сформированное на базе нравственного комплекса «эздел», а не подчинение простой силе.

На седьмой день следовало официально нарекать младенца именем (инг. цӀи тилар). В этот день в доме собирали родственников, накрывали стол и устраивали танцы. Тот, кому выпала честь дать имя ребенку, делал последнему соответствующий подарок.

Сами родители очень редко давали имя ребенку. Преимущественно этим правом обладали близкие родственники со стороны отца: дедушка ребенка или авторитетные, уважаемые люди в селе, как обладающие достойными для подражания качествами характера.

Путешественники отмечали и другие способы наречения младенцев. Так, Н. Грабовский отмечает, что «ингуши, например, поступают так: несколько молодых

---

<sup>1387</sup> ПМА. Дзаурова Радимхан Магомедовна, 1948 г.р., г. Назрань, РИ.

<sup>1388</sup> Павлова О.С. Самый первый дом ребенка // Восточная коллекция. 2011. № 1.

людей берут по бараньей лопатке и бросают на землю, чья лодыжка станет ребром, имя того и дается мальчику. Если имя выбирается для девочки, то лодыжка бросается девушками».<sup>1389</sup>

Другой вариант имянаречения приводит Н.Н. Харузин: «Для выбора имядавца отец избирает трех знакомых, которые бросают кость (альчики), чей альчик встанет, тот и должен давать имя ребенку... Если родится девочка, то собираются девушки, отнюдь не замужние женщины, и по положению альчика избирают ту, которая должна дать имя новорожденной».<sup>1390</sup> В ингушском мифе «О тарамах» говорится: «Пришли соседи, молодежь кинула жребий, и мальчику досталось одно из несчастливых имен».<sup>1391</sup>

В одной из своих работ Я.С. Смирнова высказывает по поводу имянаречения у северокавказских народов следующее: «Имя мог дать не только один из родителей, родственников или соседей, уважаемых стариков, повитуха, мулла или священник, но и человек, на которого пал жребий, первый вошедший в дом и т.д.»<sup>1392</sup>

Общая тенденция все же состояла в том, что имя давали, как правило, незаинтересованные лица. Позднее именем нарекал кто-нибудь из родителей, но выбирая из имен, предложенных другими. Человек, давший или предложивший имя, становился одним из названных родственников семейства. «Это закреплялось обменом подарками... Имена давали, как национальные так и мусульманские... Почти у всех народов, кроме того, были в ходу и домашние ласкательные имена. Давались и “обманные” имена, которыми пользовались для того, чтобы не привлекать внимание “злых сил”. Считалось, что два ребенка в одной семье не должны носить одинаковые имена. Большинство национальных имен были смысловыми, выражая какое-нибудь желаемое качество, событие, отношение к родителям».<sup>1393</sup>

Таким образом, ингуши, как, впрочем, и большинство других народов Кавказа, в наречении именем полагались на «волю божества, на волю судьбы».<sup>1394</sup> Тем не менее этимология древних ингушских имен представляет исключительный интерес. Несомненно, что данная тема требует отдельного исследования.

Правильность выбора имени для ребенка проверялась временем. Так, в случае постоянных болезней, ребенку давали новое имя, считая, что первоначально был сделан неправильный выбор. Если в семье рождались подряд одни девочки, то новорожденным

---

<sup>1389</sup> Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 9. Тифлис, 1876. С. 20.

<sup>1390</sup> Харузин Н.Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. III. М., 1888. С. 71.

<sup>1391</sup> О тарамах // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 124.

<sup>1392</sup> Смирнова Я.С. Семья и семейный быт // Культура и быт народов Северного Кавказа. М., 1968. С. 195.

<sup>1393</sup> Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М. 1983. С. 70.

<sup>1394</sup> Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис. 1913. С. 96.

давали имена-пожелания, например, Йити – «оставить», Цаэш – «ненужная», Тоийт – «хватит» и др. «Когда рождался долгожданный ребенок, то его нарекали – “Ваха” (муж.), “Яха” (жен.) – “живи”; “Висит” (муж.), “Йисита” (жен.) – “пусть останется”»;<sup>1395</sup> «Эши» – «нужная», «Ези» – «любимая», «ДеггЮз» – «радость сердца» и т.д.

Таким образом, наделение ребенка именем символизировало следующий этап социализации, когда ребенок уже приобретший окультуренную телесную форму получает знаковое оформление.

В основе многих обрядов изоляции и защиты новорожденного лежит представление о том, что ребенку для индивидуализации необходимо несколько дней жизни. Традиционная интерпретация устойчивых универсальных представлений о волосах / зубах / ногтях связана с такими идеями, как душа, как некий эквивалент жизненной силы, заключенной в них, как «символ плодородия».<sup>1396</sup> В силу природной возможности регенерироваться, а также «нетленности, принадлежности к иной, нежели остальное тело, субстанции»<sup>1397</sup> – волосы, ногти, зубы приобрели в архетипических представлениях ингушей ритуальный характер.

«Первые постриги ингуши старались сделать как можно раньше, так как считали, что волосы новорожденного делали его предрасположенным к сглазу».<sup>1398</sup> З.И. Хасбулатова в своем исследовании приводит другое объяснение раннему постригу, видя его причины в том, что «ребенок плохо растет и не прибавляет без этого в весе».<sup>1399</sup>

Удаленные части не выбрасывались. Первые ногти и волосы прятали, например, в Коран между страницами, подразумевая желание, чтобы ребенок был храним и вырос мудрым; некоторые могли положить в музыкальные инструменты либо в швейную машинку, чтобы малышка стала рукодельницей, и хранили до тех пор, пока ребенок не начинал говорить. При этом, прежде чем спрятать волосы, их взвешивали и, соответственно, одаривали бедных золотом или серебром, пропорционально весу.

Родители запрещали выбрасывать отрезанные ногти, волосы и выпавшие зубы. Говорили, что они могут быть использованы нечистой силой для порчи, сглаза и т.д.<sup>1400</sup>

Чтобы ребенок перерос свою болезнь, его волосы и ногти надо было спрятать в ствол

<sup>1395</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 129.

<sup>1396</sup> Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. С. 218. // [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Chesn/11.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/11.php) (Дата обращения: 02.03.2013).

<sup>1397</sup> Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. С. 55.

<sup>1398</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 132-133.

<sup>1399</sup> Хасбулатова З.И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.chechen.org/index.php?newsid=72> Дата обращения: 03.02.2013

<sup>1400</sup> ПМА. Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, 1956 г.р., г. Карабулак, РИ.

дерева, осины или ореха на уровне роста ребенка. Излечить больного от лихорадки можно было также, спрятав в стволе его волосы и ногти. Когда дерево подрастало, оно болезнь уносило с собой.<sup>1401</sup>

Рост волос, зубов и ногтей – свидетельство жизни внутреннего тела. Поэтому забота об их сохранении была обязательной и необходимой для защиты ребенка.

Как правило, за появлением первого зуба (инг. *цег гучаялар*) наблюдали подростки или близкие родственники. Данное событие отмечалось наградой, в качестве которой могли быть отрез на платье, домашняя птица, предметы одежды или сласти. Отметим, что в ингушском языке сохранились несколько фразеологизмов, характеризующих этот период: «цег кораяй» – «нашел зуб»,<sup>1402</sup> «цег гучьяннай» – «зуб вылез», «цег таяннай» – «зуб появился!».

Ф.И. Кудусова приводит следующий вариант обрядовых действий: «Когда у ребенка появлялся первый зуб, его бабушка по материнской линии первому, заметившему зуб, пекла лепешку с начинкой – “хингал” – размером в длину всего тела ребенка. Чтобы она не сломалась (плохая примета), ее помещали на специальное приспособление, заворачивали в белую ткань и отправляли по назначению. Кроме этого, бабушка готовила подарки виновнику события».<sup>1403</sup>

Тому, кто первый увидел первый зуб ребенка, давали хингал (пирожок). Выпавший зуб укатывали в мякиш хлеба и бросали на крышу со словами: “Живи до тех пор, пока в фарфоровой тарелке не вырастет синяя трава”. Когда выпадали молочные зубы детей, их надо было беречь. Обычно выпавший зуб заворачивали в хлебный мякиш так, чтобы получился твердый комок, и затем бросали на крышу. Это делали, чтобы зубы не попали в нечистое место.<sup>1404</sup>

Различные обряды существовали у ингушей для того периода, когда ребенок начинал ходить (инг. *когаш водаш*). «Для этой цели мать ребенка завязывала какой-нибудь веревкой его ноги, затем подолом своего платья подхватывала и три раза переводила через *порог* туда и обратно. После чего ножницами разрезала веревки на ногах, приговаривая: “Чтоб мой ребенок научился ходить, не падал, чтоб у него были здоровые ноги” и т.д.»<sup>1405</sup> Стоит уточнить, что лодыжки малыша обвязывались веревкой восьмиобразно так, чтобы опутывалась каждая ножка.

Интересно, что В.Б. Ковалевская в числе предметов, обнаруженных в детских погребениях кобанской культуры, упоминает и ножные браслеты: «В погребениях

<sup>1401</sup> ПМА.: Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, 1956 г.р., г. Карабулак РИ.

<sup>1402</sup> Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. С. 65.

<sup>1403</sup> Там же. С. 65.

<sup>1404</sup> ПМА. Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, 1956 г.р., Карабулак, РИ.

<sup>1405</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 134.



мальчиков устойчивый, хотя и весьма небогатый набор вещей: на ногах бронзовые браслеты (архаическая черта для данного могильника, так как ножные браслеты характеризуют предшествующий этап кобанской культуры)...»<sup>1406</sup> «Подобные кобанским ножные детские браслеты-обереги встречаются в эпоху поздней бронзы и в Европе – в Венгрии (кошидерские бронзы), и среди материалов лужицкой культуры».<sup>1407</sup>

В основе своей обрядовые действия первого шага также связаны с символическим разрывом пространства (иллюзорных пут, связывающих ноги, будь то режущими предметами либо просто проведением между ножек ребенка чего-либо другого). Обряд имел целью предотвратить влияние злых сил, мешающих ребенку освоить навыки ходьбы.

Вначале, когда ребенок делал первый шаг, пропускали между его ногами курицу, для крепости в ногах и чтобы он не падал. Эту курицу потом резали и ели.<sup>1408</sup>

Так, например, когда ребенок начинал самостоятельно вставать на ноги, между ними прокатывали бублики (инг. чЮркаш хехкар), которые затем раздавали детям.<sup>1409</sup> Кольцеобразный бублик (инг. чЮрак) – пекли из «муки грубого помола, размером с современный лаваш... с обязательными текстуальными причитаниями и пожеланиями ребенку обретения счастливого жизненного пути, начиная с первого шага».<sup>1410</sup> Могли прокатить и монеты (что делали состоятельные семьи), и их тоже отдавали детям.

Во всех представленных случаях семантика детской обережной магии сходна. Она связана с понятием круга (кольца / спирали) на ногах ребенка, в современной вариации – между ног ребенка. «Чуг» на ингушском языке означает круг, так же как и браслет, кольцо, звено цепи, крючок. Тот же корень имеется и в ингушском слове «чЮрак» – бублик (сонорный «р» в ингушском языке имеет свойство выпадения), в названии гребешка индюка – «чЮгал» и т.д. В связи с изложенным, можно отнести детские ножные браслеты, представленные в материальной культуре кобанцев, к особенностям протоингушей, проживавших в древности на Центральном Кавказе. О раздаче соседям и родственникам лепешек с сыром (инг. чАьпилгаш) размером от руки до локтя ребенка в период, когда последний начинал ходить, сообщали и информаторы из многих ингушских сел. С подобными обрядами были знакомы и другие народы Кавказа.<sup>1411</sup>

---

<sup>1406</sup> Ковалевская В.Б. Кавказ и аланы. Века и народы. М., 1984. С. 42–43.

<sup>1407</sup> Тилов Р.Р. Говорящая бронза Кавказа: этническая интерпретация племен кобанской культуры // Сага о Кавказе. Нальчик, 2005. С. 23.

<sup>1408</sup> ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, 1954 г.р., с. Экажево, РИ.

<sup>1409</sup> Хасбулатова З.И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.chechen.org/index.php?newsid=72> (Дата обращения: 03.02.2013).

<sup>1410</sup> Хасбулатова З.И. Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX – начало XX в.) М., 2007. С. 388.

<sup>1411</sup> Смирнова Я.С. Семья и семейный быт // Культура и быт народов Северного Кавказа. М., 1968. С. 195.

### 3.2. Свадебный обрядовый комплекс

Второй важный рубеж в жизни, ее «кульминация» – свадьба. Она характеризовалась чрезвычайно сложными, имеющими глубокие знаковые смыслы ритуалами. Само ингушское метаобрядовое понятие «ловзар», переводимое, как «игра», «игрище», свидетельствует об определенных символических формах поведения, бытовавших в ингушских обществах. Ингушская свадьба выступала в своем синкретическом единстве песни, танца, музыки, пантомимы и слова, которые, вместе взятые, создавали цельное обрядово-игровое зрелище.

В ингушской среде исторически сложились три формы заключения брака: по сговору (или калымный брак), умыкание и браки убогом.<sup>1412</sup> В единичных случаях было известно «люлечное» (колыбельное) или «молочное» обручение, хотя «обручение в детстве и похищение считалось явлением ненормальным».<sup>1413</sup> С момента молочного обручения между семьями поддерживались родственные отношения, а по достижении совершеннолетия детей начиналась подготовка к свадьбе, как во время калымного брака. Случалось, что такой сговор мог не привести к свадьбе вследствие возникшей кровной вражды или похищения девушки.

Как и у других народов Северного Кавказа, в ингушском обществе наибольшее распространение относится к официальному калымному браку. Комплекс свадебной обрядности, совершаемой согласно калымному браку (по сговору), можно разделить на смотрины, сватовство, свадьбу и послесвадебные обряды.

Традиционно ингушская свадьба состоит из нескольких действий: действие в доме невесты, действие в доме жениха, процессия по пути из дома жениха в дом невесты. В таких обрядах свадебного комплекса, как свадебная процессия (инг. замеш), игрище / состязание в танце, в песне, в остроте слова, включая обряд шуточного сватовства (инг. ловзар), скачки (инг. говраш хахкар), вождение невесты вокруг очага (инг. кхуврча гобаккхар); привоз невесты (инг. нускал цIадоаладар), введение невесты в дом жениха (инг. нускал цIагIа чудааккхар); первое неофициальное посещение своих родителей невестой (инг. нус гучаяккхар); вывод невесты к роднику (инг. нускал хи тIа даккхар); официальное посещение невестой своих родителей (инг. нус даьцIа йигар); посещение зятем родни невесты (инг. нейц уст-цIаьшка вахар) и др., наглядно выражены своеобразие и многокрасочность и архаичность традиционных представлений ингушей.

---

<sup>1412</sup> См.: Кудусова Ф.И. К вопросу о браках и формах их заключения у ингушей в конце XIX – начале XX в. // Известия Чечено-Ингушского республиканского краеведческого музея. Вып. XI. Грозный, 1975; Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Кавказа. М., 1983; Хасбулатова З.И. Семейные обряды чеченцев и ингушей в конце XIX – начале XX в. Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный, 1982.

<sup>1413</sup> Пожидаев В.П. Горцы Северного Кавказа. М.; Л., 1926. С. 105–106.

### 3.2.1. Смотрины

По традиционному обычаю, смотринам (инг. бIаргтохар) сопутствовала трапеза потенциального жениха с друзьями у родителей девушки. О намерении посетить дом потенциальной невесты сообщалось заранее посредником / посредницей из числа родственников или знакомых обеих сторон. Вторым вариантом получить разрешение посетить дом девушки было включение в состав группы ее родственника. В число отправлявшихся на смотрины брали мужчин, умеющих красноречиво преподнести все положительные качества потенциального жениха, поддержать тактичную, непринужденную беседу с элементами юмора и неожиданными фразеологическими подходами к главной цели встречи. Вместе с девушкой данного дома к пришедшим юношам в трапезную комнату выходили еще две-три девушки (из числа родственниц, соседок или подруг), в зависимости от количества гостей.

В прошлом стол украшали мясными блюдами (как правило, вареное мясо с чесночным бульоном и галушками (инг. хьалтIам)), кукурузным хлебом (инг. сыскал) и травяным чаем (инг. кондар или Iаждаьрибуц) который готовился из зверобоя, мяты, с добавлением молока. Во время трапезы девушка должна была следить за столом, чтобы гости не были обделены вниманием. При этом трапеза обязательно сочетается с разговорами, шутками, в которых возможный жених не принимает участие, а лишь наблюдает за умением девушки вести себя в обществе. По окончании смотрин девушка дарит гостям носовые платки с ручной вышивкой.

«Впечатления о смотринах обсуждались во всех семьях, члены которых являлись участниками этих процедур (“красива”, “умна”, “какие замечены отрицательные качества”, “владеет ли искусством приготовления пищи и оформления стола, беседы” и т.п.), в семьях юношей рассматривали носовые платочки, давалась оценка искусству их вышивки».<sup>1414</sup> Интересно, что платок не только демонстрировал «искусство их вышивки», а, как доказывает Т.А. Бернштам,<sup>1415</sup> являлся маркером зрелости девушки: «с одной стороны девушка демонстрирует свое мастерство, а с другой – готовность к браку и в прагматическом аспекте (готово приданое), и в знаковом».<sup>1416</sup>

На смотринах оценивались как внешние качества невесты (румянец, белизна кожи, рост, тонкость талии, красота и грация), так и ее умение прясть, ткать, шить, вышивать,

---

<sup>1414</sup> Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный, 1991. С. 50.

<sup>1415</sup> Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (Традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы женского и мужского поведения. СПб., 1991. С. 234–257.

<sup>1416</sup> Кошубарова Н.С. Ткань в русской традиционной культуре: знак и функция // [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://ethnography.omskreg.ru/page.php?id=694> (Дата обращения 13.04.2013).

плести, что обнаруживалось как при просмотре надетых на девушку нарядов, так и по обстановке в доме. Основной целью таких встреч была возможность рассмотреть потенциальную невесту, увидеть ее умение сервировать стол, принимать и угощать гостей, определить качество приготовленных блюд, выяснить, умеет ли она вести себя в разговоре и др. Все указанные проявления правильного воспитания девушки в обряде смотрин сводились к главному – в стремлении выявить ее соответствие архетипическому представлению о чистой крови / породистости.

Таким образом, обряд смотрин являлся еще одним важным инструментом отбора настоящей фамилии / рода – «фу» (досл. семья), был своеобразным показателем этичности и эстетичности ингушской девушки (инг. хоза оамал-гТулакх), ее воспитанности (инг. эзди кхер) и готовности к замужеству (инг. маьрел де) – к жизни в новой семье (как жены, как хозяйки будущего дома, как матери будущих детей, закладывающей основы воспитания будущих продолжателей рода). К тому же при неудачном исходе дела обе стороны были предельно корректны. В случае же если девушка не произвела впечатление или юноша не понравился девушке, то говорили: «ЗІамсаг йоІах ваьшавац» – «Парень не посчитал достойной себя девушку»; «ЙоІ зІамигача сагах яьшаяц» – «Девушка не посчитала парня достойным себя».

В современной действительности, когда имеются широкие возможности рассмотреть девушку, смотрины становятся формальным явлением. Часто обряд смотрин заменяется предсвадебным договором. Но до сих пор в народе стараются соблюдать последовательность всего обряда, так как от этого зависит будущая жизнь и благополучие молодых.

### 3.2.2. Сватовство

В 15–16 лет наступало совершеннолетие для юноши, когда можно было «носить оружие, и по адату вступать в брак».<sup>1417</sup> Применительно к ингушам и чеченцам исследователь обычного права ингушей Б.К. Далгат определяет возраст молодого человека, могущего жениться, как «не ранее 17 лет... необходимым условием является половая зрелость, а потому брак вообще физически возможен не ранее 14–15 лет».<sup>1418</sup>

Народные ценностные ориентиры и представления о благородном, пристойном поведении, о ведении хозяйства у девушек к этому времени уже были сформированы и активно использовались в обыденной жизни, так как они были вовлекаемы в общественные, хозяйственные и полевые работы с сознательного возраста. «Девушки по адату должны выходить замуж не ранее 18 лет, это делается для того, чтобы девушка выучилась самостоятельно вести хозяйство; выдать дочь до 18 лет, т.е. до ознакомления со всем хозяйством, могут только родители по своей глупости (мнение ингушей), т.к. тем они окажут плохую услугу ей лично и ее будущему мужу».<sup>1419</sup> Таким образом, можно утверждать, что как минимум в XIX – начале XX века возрастной диапазон брачующихся определялся 18–22 годами.

Ранние браки среди ингушей были чрезвычайно редки. Так, до достижения 17–18 лет жениться мог «только сирота, одинокий, о котором некому позаботиться, некому одеть его, а главное, приготовить пищу (одежду-то другие сошьют); можно раньше жениться и младшему брату на вдове брата по личному их согласию и согласию родственников».<sup>1420</sup> Однако даже в этом случае необходимым условием было достижение юношей половой зрелости.

Говоря о возрасте вступления в брак ингушей, в различных изданиях часто можно встретить ссылку на Н. Яковлева, относящуюся к 1925 году, который пишет: «В старину это случалось еще позже: по выражению одного старика, “женились, когда борода смешается с усами”».<sup>1421</sup> Однако при этом совсем упускается из виду начало этого абзаца, где Н. Яковлев сообщает, что «юноши вступают в брак обычно около 20 лет». При этом следует вспомнить полевые исследования Б.К. Далгата, который, изучая быт и нравы ингушей и чеченцев в 1892–1894 гг., пишет: «Над холостым ингуши смеются, называя его

<sup>1417</sup> Смирнова Я.С. Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа. М., 1968. С. 55–57.

<sup>1418</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право ингушей и чеченцев. С. 166–167.

<sup>1419</sup> Там же. С. 166.

<sup>1420</sup> Там же. С. 166–167.

<sup>1421</sup> Яковлев Н. Ингуши. Популярный очерк // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов, 1996. С. 225.

“жирным вдовцом”, т.е. беззаботным, ничем не беспокоящимся»; «случаи, что ингуши долго не женятся, весьма редки, но бывают. Это случается, вследствие долгих поисков невесты из желания найти получше, а также при сознаваемой половой импотенции».<sup>1422</sup>

Брачный сговор был элементом установления супружеского союза. Родители вначале должны были выяснить, не нарушает ли их возможное соглашение ингушских запретов: ингушу нельзя было жениться на своих фамильных сестрах (на всех женщинах из фамилии отца и матери), на двоюродных и троюродных сестрах (по женским линиям в первом поколении), на фамильных племянницах. В заключении брака обязательно соблюдалась возрастная очередность со стороны и сестер и братьев, которая часто приводила к неустроенности младших детей в семье и мешала своевременному вступлению в брак. Часто неустроенность старшей дочери или сына являлась помехой своевременному вступлению в брак их младших сестер и братьев. Добавим, что для скрепления акта прощения кровника, за него или его самых близких родственников могли отдать замуж девушку на выданье из числа семьи погибшего или родных его фамилии.<sup>1423</sup> В настоящее время соблюдение очередности или запреты на женитьбу между родственниками уступают свои границы.

В пределах дозволенных фамилий отец и родственники жениха обязательно обсуждают достоинства, недостатки и наличие благородства рода/семьи, с которым планируют породниться. Существуют ингушские пословицы, красноречиво иллюстрирующие значимость выбора родства: «Благородный человек девять своих дурных поступков исправляет одним благородным делом, не благородный же – одним дурным поступком перечеркивает девять ранее им сделанных хороших дел»,<sup>1424</sup> («Эздийча саго ше даь ийс во, цхьан дикаца дІадоакх, эсалча саго ше даь ийс дика, цхьан воча хІаманца дІадоакх»); «Ищи сыну семя, дочери толокно» («ВоІа фу лаха, йоІа цу лаха»).

Благородство и значимость рода в ингушском обществе, в том числе подходящего для родства, определялось ингушским ключевым понятием «фу» – семя, потомство, семья, предки, род. Б.К. Далгат, описывая условия вступления в брак у ингушей, пишет: «Жених и невеста должны быть здоровы, подходящей фамилии (ибо нравственные достоинства определяются достоинствами целого рода и, в частности, дома)».<sup>1425</sup> Нравственная сила и уважение в народе благородного, княжеского происхождения людей/фамилии/рода (инг. эздн, аьли мо нах ба уж) позволяли, например, мужчине до 55

<sup>1422</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 165.

<sup>1423</sup> ПМА. Информатор: Бузуртанов Макшарип Эдалбиевич, 1934 г.р., с. Галашки РИ.

<sup>1424</sup> Зязиков М.М. К вопросу о кавказской цивилизации. Ростов н/Д, 2000. С. 170.

<sup>1425</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право у чеченцев и ингушей. М., 2008. С. 170.

лет «из хорошей фамилии жениться на молодой девушке; но за дурного человека или из фамилии, не пользующейся особнным уважением, молодая девушка, особенно из хорошего дома, редко согласится выйти»,<sup>1426</sup> нравственность и достоинство лежат в основе «обычая стариков из сильных фамилий, ставших неспособными к супружескому сожительству, брать вторую или третью жену из девушек слабой фамилии, “чтобы она его укладывала спать”. Но взять первую жену из слабого рода считалось унижительным».<sup>1427</sup>

Если семейство удовлетворяло всем требованиям, т.е. имело большое количество мужчин в доме, но главное – обладало особным уважением в народе – «цIена фу» (досл.: чистое семя) и, соответственно, благородством – «эзди», то приступали к сватовству.

Сила рода оценивалась благородством фамилии и количественным составом его мужской половины. Приведем слова из «песни девушки, которой не позволяют выйти замуж за любимого из-за того, что его братство немногочисленное, где она поет:

Мне-то ты люб, но не любят тебя мои братья,  
Говоря, что редки ветки твоего дерева...

«Сона-м везар хьо вежарашта везац,  
Гаьна тIара гIаьнах нилха я хьа, яхаш...»<sup>1428</sup>

Для переговоров в дом к потенциальной невесте отправляются несколько близких родственников жениха (примерно 4–6 человек), уважаемых и наиболее авторитетных в ингушском обществе. Сватовство (инг. зоахалол) обычно повторялось 2–3 раза и проводилось в воскресенье или четверг осенью или зимой.

Если раньше для сватовства считалось, что зима и осень – наиболее подходящее время, то сегодня на это уже никто не смотрит. В первый раз к отцу девушки идут обычно два человека – «хоам бе» («поставить в известность»), один из которых может быть ближайшим родственником жениха, а второй – из уважаемых людей. Во второй раз для переговоров в дом к потенциальной невесте отправляется целая процессия, обычно состоящая из нескольких авторитетных людей села (среди них могут быть мулла, тамада, туркх, дядя жениха по матери, самый близкий по отцовской линии старик, дядя по отцу) в сопровождении нескольких молодых мужчин.

Когда гости начинают заходить во двор, встречающие хозяева немного выступают навстречу к ним. При этом они соблюдают старшинство между собой. Когда две группы ближе подходят друг к другу, прибывающие приветствуют принимающую сторону: “Ассаламу Иалейкум!” После взаимных приветствий гостей приглашают зайти в дом.

<sup>1426</sup> Далгат Б.К. Родовой быт... С. 168.

<sup>1427</sup> Далгат Б.К. Родовой быт... С. 120.

<sup>1428</sup> Зязиков М.М. На рубеже столетий. М., 2011. С. 129.

Гости начинают заходить в дом. Вместе со старшими гостями начинают заходить и старшие, которых собрал хозяин у себя. Сняв верхнюю одежду, гости обычно на голову сразу надевают традиционный “беттиг”. Иногда тот из гостей, который чувствует значимость дома хозяина для себя и больше заинтересован в положительном исходе дела, из уважения вообще не снимает головной убор. Среди собравшихся гостей практически не бывает человека, который сидел бы без головного убора. И сегодня отсутствие головного убора ингушскими стариками порицается. Если и попадется такой, то считается, что он человек, разбивший ингушский этикет – эздел, или считается человеком, не соблюдающим ингушский этикет и не выдерживающим общепринятого такта. По старшинству гостей провожают в комнату, специально приготовленную для них. С ними обычно заходят от хозяев те самые почетные люди, которых он собрал либо через родство, либо по значимости. Если, например, прибывающие очень почетные люди из другого села, то хозяин для их встречи обязательно зовет к себе имама, тамаду и одного из туркхов села, а также двух-трех уважаемых в селе людей. Это означает, что хозяин оказал гостям наибольший почет. Чем почетнее прибывающий гость, тем почетнее должны быть принимающие со стороны хозяина. Считается, что таким образом он оказал наивысший почет гостям.<sup>1429</sup>

Обязательным условием было сообщение отцом невесты о принятии или отказе от предложения, как правило, на третий раз. Возможно, это было связано с представлением, что быстрое согласие умаляло достоинство дочери, но, скорее всего, с тем, что ингушский менталитет сохранил уважительное отношение к слову и глубокое убеждение, что оно исполняется, т.е. имеет энергетическую материальную силу. Традиционно ингушские мужчины были немногословны и очень осторожны в словах. В любой, даже смертельно опасной ситуации мужчина должен был «следить за своим словом» (инг. ший дешага хьажа веза).<sup>1430</sup>

Народная мудрость изобилует примерами, иллюстрирующими значимость слова. Например, широко бытуют в современной речи ингуша такие устойчивые фразеологизмы: «*деша мах баь саг варгвац*» – «никто не сможет оценить слово» (т.е. слово бесценно); «*аз дош лу хьона*» – «я даю тебе слово» (слово как клятва); «*дош дал сона*» – «дай мне слово» (т.е. поклянись); «*къонахчун дош да-кх хьона*» – «даю тебе слово мужчины» (т.е. клянусь); «*из дош да!*» – «вот это слово» (т.е. великолепно, прекрасно, достойно); «*ма дош да-кх из да!*» – «какое важное это слово» (т.е. все это правильно); «*цунна ле дош*» – дайте ему слово, «*цунга алийта дош*» – дайте ему сказать слово» (пусть он выскажется по этому вопросу, этой теме); «*из дош дувцача хана*» – «когда рассказывали это слово» (т.е. когда шел суд); «*цун дош дийцад*» – «про его слово говорили» (т.е. суд над ним прошел); «*ер дош дIадерзаде са*» – «поверни это слово» (т.е. разреши мою проблему); «*укх дешах ваккха со*» – «отведи меня от этого слова» (т.е. освободи меня от этой большой неприятности, проблемы); «*хьажал дешага*» – «смотри на слово» (акцентирует внимание

<sup>1429</sup> ПМА. Информатор: Албаков Исса Хусенович, 1927 г.р., с. Кантышево, РИ.

<sup>1430</sup> ПМА. Информатор: Кодзоев Дауд Габисович, 1925 г.р., с. Кантышево, РИ.



на важности решаемой или обсуждаемой темы, обычно вставляется как реплика в рассказ собеседника слушателем); «*дош эцаргдий Ia? Аз дош дохк хьога*» – «ты купишь слово? Я продам тебе слово» (говорится о какой-либо части знания, которым собеседник не владеет, либо акцентируется внимание на совет).<sup>1431</sup>

Сказанное слово требовало неукоснительного выполнения. В обратном случае человек терял общественный статус мужчины (инг. кьонах), благородного мужественного человека (инг. эзди денале саг хилар). Наречение мужчины эпитетом «дешах вега саг» – «человек, который потерял слово» являлось самым главным критерием мужчины, который зачеркивал все его положительные качества, его мужское достоинство. Именно поэтому ответ, как во время сватовства, так и в любом другом серьезном деле не давался сразу.

После первого посещения, как правило, ответа приходится ждать не меньше одной недели после предложения и не больше одного месяца. Если родители девушки не были согласны, даже в таком случае не практиковался откровенный отказ. Чтобы не оскорбить пришедших, отец невесты давал уклончивые ответы. Родители девушки отговаривались от нежелательного сватовства, в тонких выражениях, ссылаясь на ее возраст, умаляя ее умение быть хозяйкой в доме и т.д. («Клянусь, что она не такая женщина, которая сможет быть вам достойной снохой» – «Айя, дабра ер шоана несал де кхалсаг ма яц»; «Да что она собой представляет, она же маленькая? Да что она будет знать?» – «Айя, фуй ер, зламига ма йий ер. Фу ховгрда укхунна?»)).

Вот как описывает процесс сватовства Н. Яковлев: «Сватают в присутствии жениха уважаемые и известные своей “доблестью” родственники. “Мы давно тебя знаем и любим, уважаем твой род, – говорят они отцу невесты, – и хотим с тобой породниться. У нас есть жених – у тебя невеста...” Если тот считает их фамилию недостаточно знаменитой и партию для себя неподходящей, он отвечает уклончиво, что дочь моя, мол, больна, да и с лица неказиста, кривая и проч. Но сваты не сдаются: “не ради лица, мол, сватаемся, но из уважения к тебе и твоей фамилии хотим породниться с тобой на пользу всему ингушскому народу”». <sup>1432</sup> При достижении согласия определялись величина калыма (инг. урдув) и день свадьбы (иногда день свадьбы мог определяться после, самими родителями молодых – инг. захалаш).

Далеко не всякое время года считалось благоприятным для свадеб. «Хорошими» периодами были весна, когда становилось тепло и все цвело, октябрь-ноябрь – после

---

<sup>1431</sup> ПМА. Информаторы: Кодзоев Дауд Габисович, 1925 г.р., с. Кантышево, РИ; Албаков Исса Хусенович, 1927 г.р., с. Кантышево, РИ.

<sup>1432</sup> См.: Исаев Э. Вайнахская этика. Назрань, 1999. С. 225–226.

окончания полевых работ, «когда время свободное и баранта жирная». Такой выбор был продиктован ритмом сезонных работ, корнями своими уходящих в языческие времена.

Упоминаемый в некоторых работах еще один способ обручения через «прикосновение руки»<sup>1433</sup> является несостоятельным хотя бы в силу того, что в ингушском нравственном комплексе (инг. эздел) по настоящее время существует запрет на прикосновение к девушке / женщине чужим мужчиной. Ч. Ахриев упоминает о процессе, «затеянном ингушом об оскорблении его дочери прикосновением к ее руке», называя этот случай «мелочной щекотливостью».<sup>1434</sup> Конечно, с позиции европейской российской культуры такое действие можно назвать мелочью. Однако с точки зрения ингушской культуры любое прикосновение к девушке рассматривалось как непозволительное в силу того, что после случившегося не только она считалась оскорбленной, эти действия расценивались как позор для фамилии / рода и нередко приводили к кровопролитию.

Калым, или так называемый брачный выкуп, строго дифференцировался в зависимости от социального статуса невесты. В случае если замуж выходила вдова или разведенная женщина, то калым был в половину меньше и из свадебного обряда исключались торжественные празднества. В историческом прошлом калым выплачивался крупным рогатым скотом, лошадьми, оружием, землей, а позднее – деньгами.

Нельзя назвать какой-либо период исторического времени, когда к калыму относились однозначно. Дореволюционные исследователи откровенно связывают получение калыма с продажей девушки и с абсолютной ее бесправностью. «Невеста продает самое себя, так как калым идет не в пользу ее родителей, а становится ее неотъемлемой собственностью. Калым не поступает даже в общую собственность семьи – жены и мужа. Он возвращается жене по смерти мужа; а разведенная жена берет калым со всем накопившимся к нему и существует на эти средства; если же она возвращается в дом родителей, то калым, оставаясь все-таки ее собственностью, поступает в пользование семьи как плата за содержание. Все это умаляет значение девицы как вещи, товара и придумано народом для того, чтобы женщина могла иметь материальную независимость от мужа».<sup>1435</sup>

«В январе 1879 года выборные жители Владикавказского Округа, Цоринского, Хамхинского, Мецхальского и Джераховского обществ сообщали, что главная причина развития краж лежит в связи с калымной платой за невесту: при сватанье заклад деньгами

<sup>1433</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 76.

<sup>1434</sup> Ахриев Ч. Избранное / Сост. А.Мальсагов. Назрань, 2000. С. 181–182.

<sup>1435</sup> Тепцов В.Я. По истокам Кубани и Терека // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 14. Тифлис, 1892. С. 168.

50 р., скотом – 18 коров, и на угощение одного быка, одного барана, и, кроме того, три угощения из пива, араки и проч., а всего стоимость калыма, даже для бедного, превышает 500 руб., а для богатого и 1000 р.»<sup>1436</sup> «Большой размер калыма и отрицательные последствия, связанные с необходимостью его уплаты, вызвали беспокойство прогрессивных людей того времени (рубежа XIX и XX вв.), выступавших за полную отмену калыма или его сокращение до минимума».<sup>1437</sup>

Н.Ф. Грабовский, описывая, как проходило сватовство в конце XIX века, пишет: «Один из родственников задумавшего жениться отправляется к родным девушки, которую хотят сватать, и делает предложение выдать ее за называемого человека, зовут девушку и спрашивают, согласна ли она выйти за него. Это допрашивание – ни больше и ни меньше как форма, которую обычай требует исполнить, и после этого, согласна или нет девушка, решают выдать ее».<sup>1438</sup>

Здесь следует пояснить, что дореволюционные авторы в массе своей оценивали горскую жизнь с позиции европейского просвещения, цивилизаторской роли царской России, со всеми сопутствующими обстоятельствами: прогрессивностью действий властей и просвещением «туземцев». Точно таким же непониманием ингушского этикета следует рассматривать выводы о «формах семейной жизни, которые всегда имели место у дикарей, особенно восточного происхождения», на основании того, что «горец... никогда не снисходил до ласки или до разговора с ней [женой]... никогда не позволит себе приласкать собственных детей и ведет себя, как будто у него нет семьи...»<sup>1439</sup> И далее: «Все хозяйство лежало исключительно на женщине, положение которой было сведено до степени домашнего животного».<sup>1440</sup> Исключением из общего правила является, например, работа Б.К. Далгата «Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей», в которой применительно к теме разговора исследователь делает вывод: «Несмотря на внешнее бесправное положение свое, женщина при уме и энергии играет выдающуюся роль и в родовом быту народов. Нередко у нее родичи спрашивают совета по общенародным вопросам, а по семейным – в особенности. Всякий мужчина по праву выше нее, всякий может не обращать на нее внимания, и все-таки она умеет заставить всех их слушаться ее, делать все, что она захочет, что она считает лучшим».<sup>1441</sup>

<sup>1436</sup> З-бов М. О калыме // Терские ведомости. 1879. № 19. См.: Об Ингушетии и ингушах // Терские ведомости. Вып. 3. Магас; СПб., 2005. С. 79–84.

<sup>1437</sup> Дахильгов Ш.Э. Страницы истории Ингушетии. Нальчик, 2005. С. 509.

<sup>1438</sup> Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушского округа. Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 3. Тифлис, 1870. С. 120.

<sup>1439</sup> Пахомов Д.А. Кавказские горцы // Кавказ. Край гордой красоты. Нальчик, 2011. С. 86.

<sup>1440</sup> Там же.

<sup>1441</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 137.

Советские исследователи в большей степени были поставлены в политические рамки марксистско-ленинской идеологии, осуждающей народные традиции и обычаи, как пережитки родового строя. Примечательно, что и современные исследователи видят в калыме «вредную традицию», в которой «ее обрядовую форму трудно отделить от ее реакционной былой сущности. Другие [родители] хотя понимают несоответствие данной традиции современным условиям, но уступают уговорам традиционалистски настроенной родни и односельчан».<sup>1442</sup> Однако, несмотря на борьбу советской и постсоветской власти по искоренению «реакционного обычая» – калыма, официальный запрет на его применение, а позже и фиксированная сумма,<sup>1443</sup> традиция вручения родне невесты калыма сохраняется до наших дней.

Отметим, что вышеназванные выборные жители постановили: «Прежнюю произвольную плату калыма за невесту... отменить и вновь установить размер платы калыма за невесту одинаково для всех туземцев в сумме 105 руб. как деньгами и вещами, так и скотом, ввиду того, что такая плата была определена шариатом и уже практиковалась в народе».<sup>1444</sup> До 1873 года калым за невесту «в Ингушском округе определялся 18 коровами, считая за каждую средним числом по 10 рублей, – 180 рублей. Так как подобная плата, при экономических условиях ингушей, для большинства была обременительная, то в названном году... суд постановил: вместо существовавшего калыма вносить только 25 рублей и 80 рублей назначил собственно в обеспечение выходящей замуж на случай смерти мужа или развода с ним. Первые деньги должны вноситься при заключении условий, а последние, т.е. 80 рублей, предоставляются девушке при выходе замуж или впоследствии, когда она найдет это нужным».<sup>1445</sup>

Таким образом, в течение XIX–XX веков был установлен максимум калыма в пределах 105 рублей. При этом семья, как и сама невеста, могли установить и меньшую сумму. Далее основная часть калыма (80 руб.) вносилась либо при «выходе замуж», либо «когда она найдет это нужным». Являясь ее личной собственностью, «урдуд» использовался молодой по своему усмотрению: либо на подготовку приданного, либо на нужды в будущем, либо эти деньги были гарантией нормальной жизни вдовы или разведенной женщины. «Калым всецело принадлежит невесте, а не ее родителям; иногда на приданое идет весь калым, иногда только часть калыма, а иногда даже больше идет на

<sup>1442</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 74.

<sup>1443</sup> Общераспространена версия, что калым устанавливается отцом невесты, однако по мусульманскому праву его размер может быть определен самой невестой. Другое дело, что этим правом не пользовались. В последнее время Духовным центром мусульман РИ установлен предел урдуд в размере 40 тыс. руб., следование этому правилу носит добровольный характер.

<sup>1444</sup> З-бов М. О калыме // Терские ведомости. 1879. №19. См.: Об Ингушетии и ингушах // Терские ведомости. Вып. 3. Магас; СПб., 2005. С. 79–84.

<sup>1445</sup> Грабовский Н.Ф. Указ. Соч. С. 120.

приданое, чем на калым (я был свидетелем, как одна любящая мать приготовила приданое на 210 руб., прибавив к 105 руб. калыма и от себя столько же, т.е. 105 р.)).<sup>1446</sup>

Б.К. Далгат пишет: «Обыкновенно калым уплачивали 2 раза, призвав родных девушки: сначала 9 коров (называются “ехым” – угощение)<sup>1447</sup> и во второй раз тоже 9 коров; но из вторых 9 коров 4 коровы возвращались невестинной стороной назад: 1 дарится матери жениха и называется “коровой свахи”, и 3 коровы – самому жениху, называемые “барч” (как бы за то, что он развяжет учкур штанов невесты)).<sup>1448</sup>

«Понятие “урдув” имеет много общего с европейским термином “приданое”, – пишет исследователь М.М. Зязиков, – но с одной важной оговоркой: ингушское приданое готовит не сама невеста (ее семья), а сам жених (его семья и родственники)).<sup>1449</sup> Отметим, что указанное сравнение не вполне корректно, так как в ингушском языке применительно к термину «приданное» используется слово «поартал». Невеста должна принести в дом жениха, необходимое для совместной жизни и подарки для родителей жениха, сестрам и братьям мужа. Как свидетельствует Б.К. Далгат, приданое невесты состоит из «сундука, одеял, матрацев, войлоков, подушек, медной посуды, кувшина для воды, черкески, шубы, башлыка (для подарков), одежды и прочего». <sup>1450</sup> В приданое невесты входили такие медные предметы, как «котел (“гуй”), таз (“бо’га”. – П.А.) или корыто (“чара”), узкогорлый кувшин (“къудал”), ковш (“чами”) и т.д.»<sup>1451</sup> Семья невесты, и в первую очередь сама девушка, в прошлом долгое время готовила приданое. На изготовление вышеперечисленных изделий в таком ассортименте требовалось много времени, а также девушка должна была знать все процессы традиционного производства на высоком профессиональном уровне.

Исследователь советского времени Ф.И. Кудусова пишет: «В приданом цветной войлочный ковер («истанг» или «хийтта ферт») для украшения стен жилища, однотонный войлочный ковер («ферт») для покрытия постельных принадлежностей, деревянного топчана, сундука, в котором хранятся семейные ценности, подарок для старшего брата мужа – башлык («палчакх»), черкеска («маIчнахчохки»), для другого родственника, бурка, белого или черного цвета («тIьюх ферт») (вернее, «тIахувла ферта» – «бурка-накидка», как ее называют ингуши. – П.А.), войлочная шапочка с бахромой или тесьмой ручной работы («бIигIинг кий») или («мангыл кий»), лента для подвязывания медного

<sup>1446</sup> Далгат Б.К. Родовой быт... С. 164–165.

<sup>1447</sup> Там же. С. 164.

<sup>1448</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 171.

<sup>1449</sup> Зязиков М.М. На рубеже столетий. С. 146.

<sup>1450</sup> Далгат Б.К. Материалы по обычному праву ингушей. Орджоникидзе, 1929. С. 342.

<sup>1451</sup> Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения. Материалы международной научно-практической конференции. Магас, 2016. С. 252.

водоносного кувшина («бохк») и др.»<sup>1452</sup> Все усилия брачующихся stron в результате локализуются в возникающей новой семье: само приданое было материальной помощью и неотчуждаемой собственностью выходящей замуж девушки, являлось и является индикатором состоятельности и престижа как невесты, так и ее семьи / фамилии.

Заметим также, что родители невесты при подготовке к свадьбе идут на расходы, гораздо превышающие сумму самого «урдуд». Следовательно, большой долей условности можно сказать, что урдуд является «приданным» невесты.

Мнение девушки было не последним в решении ее судьбы.<sup>1453</sup> В данном контексте можно привести одно из многочисленных свидетельств из ингушского фольклора, достаточно красноречиво иллюстрирующих такие черты характера ингушских девушек, как уверенность, требовательность, справедливость и умение принимать серьезные решения.

Буро тIара товар дац  
Хьога,  
Тика тIара конфет яц  
Хьога,  
Со кхаба  
Ахча дац  
Хьога,  
Со лосто  
Ков-карт дац  
Хьога,  
Со соцайилла кьонах  
Ма вац  
Хьо.  
Аз витав-кх  
Хьо.<sup>1454</sup>

С Владикавказа товара нет  
У тебя.  
С магазина конфет нет  
У тебя.  
Меня кормить  
Денег нет  
У тебя.  
Меня принять  
Двора-кола нет  
У тебя.  
Чтоб меня остановить  
Не мужчина  
Ты.  
Я тебя оставила.

<sup>1452</sup> Кудусова-Долакова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей (конец XIX — начало XX в.). Ростов н/Д, 2005. С. 59–61.

<sup>1453</sup> Зязиков М.М. На рубеже столетий. С. 143, 146.

<sup>1454</sup> Марах ца дашача нускало лекха йиш // ГIалгIай фольклор. Ингушский фольклор. С. 279.

Сватовство имело характер гражданского договора, главной целью которого было обеспечить правовой статус замужней женщины, ее гарантии на случай развода или вдовства. Тому косвенным подтверждением является статусное обозначение, используемое в момент договора по отношению к девушке, которую сватают. В своем обращении тамада (или мулла) говорит о желании «сосватать за своего человека вашего человека», тем самым обозначая девушку понятием «человек» (инг. саг). В этой древнейшей форме договора и жених, и невеста имели одинаковый правовой статус. Примечательно устойчивое ингушское выражение с термином «саг», верх похвалы, используемое в отношении замужней женщины, проявлявшей высокие моральные качества, сумевшей создать крепкую семью и воспитавшей благородных детей, – «Клянусь, какой же она человек!» (инг. Даьллахий, ма саг якх из!)

При сватовстве в большинстве своем приводится такая речь:

– Мы все знаем, зачем мы здесь собрались. Женитьба и выход замуж – это одно из самых первых, необходимых вещей, к которым нас направляет Дяла и Пайхамар. По тому, как такие-то (сторона жениха) хранят свое родство и место (среди людей), умеют жить в ингушской среде, в даче денег при свадьбах и похоронах, наравне ведущие себя с людьми, мы считаем это хороший дом (семья). Они не из тех людей, которые будут людям приносить неприятности, насильно уводить (девушку) и будут делать неправильные вещи. Они имеют намерение открыто пойти во двор к подобному себе ингушу и породниться с ним. Поэтому, нуждаясь и в вашем доме, и в вашем роде, и в ваших общих делах с людьми, они желают сосватать за своего человека вашего человека, если это будет предначертано Дяла. Нам кажется, если данное породнение состоится, то это будет достойное для вас родство.<sup>1455</sup>

Достаточно серьезная сумма урдув для некоторых юношей оставалась значительной, в силу чего между сватовством и свадьбой лежал длительный отрезок времени, как правило, в пределах двух, трех лет. Эти обстоятельства способствовали серьезности, обдуманности и прочности выбора с обеих сторон. Отметим, что в сборе суммы урдув принимали участие фамильные родственники, а при несостоятельности «родственники платили калым за члена рода»,<sup>1456</sup> что еще больше скрепляло кровнородственные отношения – базис ингушского общества.

---

<sup>1455</sup> ПМА. Информатор: Албаков Исса Хусенович, 1927 г.р., с. Кантышево, РИ.

<sup>1456</sup> Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892–1894 гг. М., 2008. С. 151.

### 3.2.3. Свадьба

Свадебные ритуальные действия, правильно производящиеся над невестой и женихом, в первую очередь санкционировали положительный исход мероприятия – создание новой семьи, в которой главные герои выступали в новом статусе, с измененными культурными характеристиками. Данные действия становились нормальным условием заключения брака и, соответственно, продолжения рода. Формально жениться означало перейти из общества юношеского в общество взрослых, выйти замуж – из одной семьи в другую или часто из одного селения в другое. Фактически, являясь «срединным» обрядом перехода, свадьба ритуально оформляет переход молодых людей в новый социальный статус: от девушки к женщине / матери и от юноши к мужчине / отцу. Обряд перехода призван был не нарушить равновесие, нейтрализовать опасность перехода, связанную с временной открытостью двух границ.

К особому циклу семейных обрядов следует отнести те из них, которые имели общую цель – обеспечение здорового и трудоспособного потомства, силы и престижа семьи. Осыпание молодой зернами пшеницы (современный вариант – конфетами и деньгами), проба молодой меда, сажание маленького мальчика на руки и др. относятся к числу ритуальных действий, основной целью которых было рождение здорового потомства.

Нет необходимости детально описывать весь процесс проведения свадьбы в силу его достаточного освещения, однако целесообразно остановиться на определении семантической нагрузки обрядовых действий. «Свадьба отмечалась весьма торжественно, с участием всех родственников, со строгим соблюдением обрядов, могущих, по представлению народа, оказать магическое действие на исход дела, на создание крепкой, многодетной, счастливой семьи».<sup>1457</sup> Свадебные торжества проходят как в доме жениха, так и в доме невесты. Отметим, что существует и другое ингушское название свадьбы, двусоставное «саг йоалаяр» (досл.: «привести человека (женщину)»), которое менее употребительно и используется в узком смысле совершаемого действия.

С момента определения невесты и жениха особенно отчетливо проявляются ограничения, призванные в народном понимании желанием обезопасить их от порчи. Прятанье невесты, встречающееся в свадьбе ряда народов, Е. Каганов объяснял из первобытного страха перед «критическими моментами в жизни человека».<sup>1458</sup> Так, ингушская невеста может передвигаться за пределами дома только в сопровождении, а в

---

<sup>1457</sup> Дахкильгов Ш.Э. Страницы истории Ингушетии. Нальчик, 2005. С. 231.

<sup>1458</sup> Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. Сб. МАЭ. Т. 8. Л.; 1929. С. 155–156.



доме считалось неприличным показываться на глаза родственникам-мужчинам. Отсюда и молчаливость невесты, ее бездейственность как объекта – все делают родители, а также отстраненность жениха от всего процесса (все время свадьбы жених не должен был показываться в своем доме), по сути все делают его доверенные лица.

Свадьба как таковая в ингушской среде транслировалась как угощение: своих близких, родственников, соседей, представителей рода и т.д. Таким образом, неслучайно и то, что подарки стороны жениха также в народном сознании объединялись понятием «хьоалчагI». За два-три дня до официальных мероприятий, сторона жениха передает в дом невесты угощение, как правило, это баран, мешок муки, мешок сахара, чай, масло и др. В то же время «накануне свадьбы “фамильные” родственники жениха сообща идут в лес и привозят ему иногда до 20 возов дров. Делается это без всяких просьб с его стороны и служит одним из наглядных выражений родственной близости и помощи его однофамильцев».<sup>1459</sup>

Угощение – широкое понятие. Им обозначались угощения, устраиваемые после возвращения члена семьи (из хаджа, из армии, из тюрьмы и др., т.е. после разлуки с домом), цель которых состояла в устройстве праздника для живых (родственников).

С утра дня свадьбы начинают прибывать гости в оба дома. Девушки наряжают невесту в отдельной комнате в свадебный наряд (инг. чокхи), другие готовят и накрывают столы. Одевание невесты сопровождается песнями. Многие ингушские «свадебные песни имеют нарочитый характер: по обычаю невесте положено было жалобиться, плакаться, делать вид, что идет замуж подневольно, что ей жаль покидать родительский дом».<sup>1460</sup> Ее подружки при этом пели песни от своего имени, а также от лица невесты.

Говорят, что дождь идет,  
Говорят, что гром гремит.  
Чехлы от кос,  
Говорят, идут домой,  
Говоря «шипа-шипа»,  
Обивая чувяками,  
«Я-я», говоря,  
Устраивая споры,  
На каштановые усы  
Ударяя соплями,  
По широким подбородкам  
Стекая слюни.  
Чем каждую ночь  
Проводить в плаче,  
Одну-единственную ночь

---

<sup>1459</sup> Яковлев Н. Ингуши. Популярный очерк // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов, 1996. С. 229.

<sup>1460</sup> Дахкильгов И.А. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 287.

Пусть будет без него!

ДогIа делха ма йоахий,  
Ди къувкъа ма йоахий,  
Мангала тIара моашош  
ЦIадогIа ма йоахий.  
«Шипа- шипа», яхаш,  
Уж бIоаржаш етгаш,  
«Сойи-сойи», яхаш,  
Къовсамаш доахаш,  
Керача мекхаш тIа  
Уж меражаш етгаш,  
Шерача чIенгаш тIа  
Шодаш Iоухаш.  
Даьла йоагIа бийса  
Елхаш йоаккхачул,  
Цхьалха цхьа бийса  
Воацаш йоаккхийла!<sup>1461</sup>

Однако песни-плачи невесты не всегда надо понимать буквально, точно так же как выдаваемая замуж не всегда в реальности изображала печаль. Это могли быть и слезы радости. Так, старинная ингушская песня невесты сохранила все оттенки эмоциональных переживаний:

Скажи, очень сильно плачет мама.  
Скажи, с мамой очень сильно плачу я.  
Я говорю: «Любимый, приходи!»  
Он говорит: «Выходи за меня!»  
Глаза очень сильно плачут стоят  
Улыбаясь, я стою  
Внутри белого шелка,  
Теребя руками, я стою.  
Глаза играют, блестят у меня,  
Замеж (свадебная процессия) подходит, подходит.  
Не плачь, моя мама,  
Иду, иду за любимого.  
Бьют из ружей, стреляют из оружия.  
Входит невеста, глядя на землю.  
Не плачь, не плачь, моя мама,  
Ехала-приехала к моему любимому.<sup>1462</sup>

В доме жениха также готовят угощение и формируется свадебный поезд (инг. замеш). В старину за молодой отправляли арбу, с XIX века – линейку, фаэтон, в настоящее время за невестой едет кортеж автомашин. В прошлом в состав кортежа обязательно входили 4–5 девушек на выданье, музыканты (как правило, гармонистка), молодые юноши (исключая самого жениха) и взрослые мужчины фамилии (исключая отца жениха).

<sup>1461</sup> Нускала илли. ПалгIай фольклор // Ингушский фольклор. Песня невесты. С. 252.

<sup>1462</sup> ПМА. Информатор: Аушева Люба Мухтаровна, 1958 г.р., с. Али-Юрт, РИ.

Отправляясь на верховых лошадях, юноши ехали, часто «устраивая в дороге джигитовку, пытаясь выхватить флаг (свадебный) и ускакать вперед и получить подарок».<sup>1463</sup> Следует отметить неточность в цитате: к свадебному фаэтону крепился не флаг, а ветвистая палка, украшенная яблоками и орехами (позднее сладостями, платочками и др.), наподобие той, которую несли деверя в дом сосватанной невесте – «аІа». Актуальность этого уточнения имеет особенное значение в свете смыслового содержания этого атрибута, рассмотренного выше.

Специальная ветвистая палка – аІа – была в виде небольшого деревца, на котором висели яблоки, орехи, сладости, платки, носки и др. Его несли деверя засватанной снохе и оно отдавалось в дом отца невесты. Каждый, кто потом заходил в дом, должен был похвалить подарок, говоря, например: «Смотрите, какое аІа принесли невесте».<sup>1464</sup>

За невестой приезжали до полудня, чтобы не только «засветло поспеть с невестой в дом жениха»,<sup>1465</sup> а главное – для того, чтобы вывоз невесты из родного дома произошел до полудня, пока солнце не стало в зените. Прибывших торжественно встречали. Затем устраивался обряд «ловзар» (игра, танцы, веселье), где «молодежь веселилась под звуки “пандыра” или “чонгира”... в прежние времена тут девушки пели песни. Они становились в две шеренги – невестина сторона против жениховой – и, обмениваясь шуточными попевками, высмеивали противную сторону».<sup>1466</sup> Была и другая группа, когда напротив прибывших девушек выходили юноши со стороны невесты.

Неотъемлемая часть свадьбы в историческом прошлом – песни и музыка, которые, имели приуроченность к определенному этапу свадьбы. Многие песни и наигрыши исполнялись произвольно как на свадьбе, так и вне ее. Жанровый состав свадебных песен весьма разнообразен и представлен следующими группами: плачи невесты, застольные величальные песни, благожелания, песни открывания свадебного пира, песни-состязания и др. Песни на свадебном пиру несли конкретную композиционную функцию – были своеобразным оформлением торжества.

В народном искусстве ингушей танец и песня часто дополняли друг друга. Нередко гармонистка исполняла танец под собственный аккомпанемент. М.О. Косвен пишет: «Танец отсталых племен имеет нередко чисто изобразительное содержание, и пантомима является, видимо, самой древней формой драматургического искусства».<sup>1467</sup> Сначала кто-либо из группы мужчин выходил и начинал речитативом декламировать нараспев, другие

<sup>1463</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 82.

<sup>1464</sup> ПМА. Информатор: Дударов Ваха Халитович, 1960 г.р., с. Кантышево, РИ.

<sup>1465</sup> Яковлев Н. Ингуши. С. 229.

<sup>1466</sup> Там же. С. 228.

<sup>1467</sup> Косвен. М.О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1957. С. 181.

хором повторяли за ним припев. Затем выходила женщина из женской группы и соответствующей песней отвечала ему. Остальные женщины поддерживали ее. Завязывалось шуточное сватовство-состязание (инг. бегашха зоахалол), кто кого переговорит и перетанцует. Как правило, данный свадебный обряд исполнялся во время «ловзар» или во время вечеринок, когда «шуточное сватовство проводится столько раз, сколько на них пар юношей и девушек».<sup>1468</sup> Каждая группа стремилась продемонстрировать высокую технику танца, мастерство исполнения песни, сказать более выразительные слова и т.д. Для наглядности приведем небольшой отрывок из ингушской песни «Княжеская дочь и вдовый сын».<sup>1469</sup>

ЮНОША

Эй, княжеская дочь,  
Выйди замуж за меня.

ДЕВУШКА

Чем выйти за тебя,  
Я пошла бы за волка,  
Питающегося сырым мясом ягненка.

ЮНОША

Если бы ты вышла за волка,  
Питающегося сырым мясом ягненка,  
Превратившись в быстрого охотника,  
Я погнался бы за тобой.

ДЕВУШКА

В быстрого охотника превратившись,  
Если бы ты преследовал меня,  
Превратившись в красного зверя,  
Я бы ушла бы в гору и т.д.  
/Перевод Ю.А. Айдаева/.<sup>1470</sup>

\*\*\*

*Замей йоI:*

БоагIа, боагIа яхаш,  
Кож тIера вараш,  
Баьхка кхаьчача –  
ЦIена аьлий.

Аьлашта шу отто  
Ховргдолий хьона?  
Сувнашта кад отто  
Ховргдолий хьона?..

*Замей йоI:*

... Укхан маьрнана-м  
Маьрнана яц, -  
ЦIена сув я.  
Укхан марвежарий-м  
Маьрвежарий бац, -  
ЦIена аьлий ба.

<sup>1468</sup> Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 256.

<sup>1469</sup> ГалГай фольклор. Гулдаьр Хь. С. Осмиев. Грозный, 1959. С. 153–156.

<sup>1470</sup> Айдаев Ю.А. Чечено-ингушская советская драматургия. (1920–1940). Грозный, 1975. С. 71.

Укхан маьрвежарий бац, -  
КІай кхокхарч да...<sup>1471</sup>

Перевод:

*Девушка из свадебного кортежа:*

Говорят, едут, едут  
Вьючные ослы.  
Как приехали, оказались –  
Чистые князья.  
Князей обслуживать  
Сумеешь ли ты?  
Княгиням чашу ставить  
Сумеешь ли ты?

*Девушка из свадебного кортежа:*

...Ее свекровь  
Не свекровь –  
Чистая княгиня.  
Ее деверя не деверя –  
Чистые князья.  
У нее нет деверей –  
Они белые голуби.<sup>1472</sup>

Помимо красочности, выразительности и образности оборотов ингушских свадебных песен, привлекает внимание, используемое в них обращение к брачующимся сторонам – *князья*. Вопрос, с чем именно связано такое обращение применительно к фольклору других народов, исследователей обряда интересовал давно. Толкования сводились либо к тому, что жених во время свадьбы был центральной фигурой; либо ответ виделся в первоначальной выборности князя – и тогда «не народ повиновался князю, а князь народу»;<sup>1473</sup> усматривалось простое подражание или одно из проявлений родовой солидарности; высказывались гипотезы о том, что происхождение этих терминов настолько древнее, что не включало какие-то элементы аристократизма.<sup>1474</sup>

Применительно к ингушской свадьбе такие объяснения вряд ли подходят. Первоначально стоит отметить, что «ранние архивные документы и некритически следуемые за ними исследователи... упорно твердили, что “сословных различий в чеченском (включая сюда и ингушей) нет”».<sup>1475</sup> К сожалению, данная тенденция, запущенная еще со времен покорения Кавказа, продолжается по настоящее время, и это несмотря на то, что существуют многочисленные свидетельства о развитой сословной дифференциации в ингушских обществах. Так, например, Н. Грабовский упоминает о

<sup>1471</sup> ЙоI маьре йодача хана даьха ловзаракуца иллеш. ГІалгІай фольклор // Ингушский фольклор / Сост. А.Х. Танкиев. Грозный: Книга, 1991. С. 357–362.

<sup>1472</sup> Перевод А.-М.М. Дударова.

<sup>1473</sup> См.: Косвен М.О. Брак-покупка. Красная новь. 1925. № 2.

<sup>1474</sup> См.: Плесовский Ф.В. Свадьба народов коми. Сыктывкар, 1968. С. 134–138.

<sup>1475</sup> См.: Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И. Характер сословных отношений в Горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии Горной Ингушетии. Вып. II. Тбилиси, 1968. С. 127.

«заслуженных лицах», к которым «народ относится с большим почтением, нежели к обыкновенному смертному».<sup>1476</sup> Ч. Ахриев сообщает: «Жители всегда выбирали из своей среды отличнейших по своему уму, богатству, а не исключительно по происхождению, людей и передавали им право судить и производить расправу», даже выборные лица «не могли выносить своего окончательного решения без согласия старейших членов общества, хотя кровь старшины ценилась вдвое дороже обыкновенного галгаевца».<sup>1477</sup> Л.Ю. Маргошвили, со ссылкой на «Пшавский дневник» А. Очиаури, отмечает наличие священнослужителей-ингушей в грузинском царском дворе: «Иконослужителями царицы Тамар были представители Хошарского общества – Хахани, происходившие из кистин. Потомок Хахани, по имени Хаха, владел землями в Ахмета и Гомбори, даренными ему царем Ираклием II».<sup>1478</sup> Л.П. Семенов также говорит, что «до настоящего времени в ингушском быту довольно часто приходится слышать мнение о том, что ингуши в старину не имели привилегированных фамилий, что представители отдельных родов были будто бы равны между собой. Это мнение опровергается рядом данных – материалами по обычному праву, историческими документами, мотивами фольклора (например: легендами о Дударовых, враждовавших со многими фамилиями Джерахо-Мецхальского общества), данными археологии».<sup>1479</sup> Р.Л. Харадзе и А.И. Робакидзе, анализируя сословные отношения в горной Ингушетии, приходят к выводу, что «наличие оборонительной башни уже отражает зачатки социальной дифференциации, а формирование укреплений замкового типа является свидетельством выделения из общей массы общинников с одной стороны привилегированного сословия в лице – эзди, а с другой стороны зависимого в лице – лей / лай».<sup>1480</sup> При этом исследователи на широком историко-этнографическом материале доказывают, что «термин эзди имеет непосредственное отношение к общеизвестному на Кавказе термину уздень».<sup>1481</sup>

В большинстве случаев, авторитет рода / фамилии трактуется, исходя из понятия силы (в европейском понимании силы по происхождению), в то время как ингушами в это понятие включалось отличие по уму, богатству (в смысле многочисленности мужской ее части) и благородству (в смысле руководству в своих действиях моральным и этическим комплексом эздел). Отмечу, что заработать истинный авторитет среди ингушских обществ

---

<sup>1476</sup> Грабовский Н.Ф. Ингуши // Сборник сведений о кавказских горцах. IX. 1876. С. 42.

<sup>1477</sup> Ахриев Ч. Ингуши // Сборник сведений о кавказских горцах. VIII, 1875. С. 4.

<sup>1478</sup> См.: Маргошвили Л.Ю. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX – начале XX в. (Кисти Панкиси), Тбилиси. 1990.

<sup>1479</sup> Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1963. С. 94.

<sup>1480</sup> Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И. Характер сословных отношений в Горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии Горной Ингушетии. Вып. II. Тбилиси, 1968. С. 162–163.

<sup>1481</sup> Там же. С. 163.

фамилия могла, в первую очередь, следуя вышеобозначенным морально-этическим критериям и, как дополнение, путем успешных, условно говоря, набегов.<sup>1482</sup> К сожалению, набеговая концепция часто рассматривается как основная в менталитете горца, предопределяющая все его существование. «По-настоящему окрасить пространство качествами личности возможно было только в ситуации набега, кратковременного героического пребывания не в своем, а в чужом кратковременно освоенном пространстве».<sup>1483</sup> При этом, дореволюционные авторы пишут: «Совсем иначе (чем женщины. – П.А.) на свои заслуги смотрят мужчины. Они нисколько не кичатся приобретенным ими уважением к себе и во время работ, как самый последний туземец, трудятся над своим добром».<sup>1484</sup>

Таким образом, княжескими в ингушской среде (инг. алий) называли фамилии, обладающие и соблюдающие из поколения в поколение эздел (благородство, бесстрашие, широкое гостеприимство, верность данному слову, вежливое отношение к старшим, трудолюбие, способность принимать справедливые решения и пожертвовать собой во имя дружбы). Не последнюю роль в этом играло и наличие большей части мужчин у фамилии (как гласит пословица: «наьха дикал – наьха дукхал» – «многочисленность людей – их хорошее достояние»). Наречение в ингушских песнях княжеским титулом означало признание этой фамилии благородной, имеющей особое положение в среде ингушских обществ (верх похвалы для фамилии или семьи у ингушей: «уж хьанаьхкнаькъан – цена алий ба-кх – «такие-то являются чистыми князьями»).

Взрослые со стороны жениха и невесты могли принять участие в общем веселье – «ловзар» – в качестве зрителей. В этом словесно-песенном споре выиграть становилось делом чести. По словам информаторов, они достигали максимума напряженности и, чтобы регулировать и контролировать это состязание ума, воспитания и красоты перед его началом выбирался тамада.

Перед выходом из родительского дома в дом приглашали родственницу со стороны жениха – молодую девушку, перворожденную и имеющую живых родителей. Она должна была прикрепить иголку (иногда с белой ниткой) к подолу правой стороны свадебного платья невесты (инг. маха боллар), а также носовой платок с завернутой в него серебряной монетой (инг. клай ахча – белые деньги). Уточним, что железные предметы были

---

<sup>1482</sup> Само понятие «набеги» здесь можно использовать с большой долей условности, так как, во-первых, ингуши издревле вели оседлый образ жизни, во-вторых, кратковременные вылазки ингушей с целью захватить какую-либо добычу у врага, тем самым прославиться молодецкой удалью и храбростью, не являются набегам по своей сути.

<sup>1483</sup> Ботяков Ю.М. Абреки на Кавказе: Социокультурный аспект явления. СПб., 2004. С. 83–104.

<sup>1484</sup> Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей горского участка ингушского округа // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996. С. 116.

предметами-медиаторами, поглощающими любое зло, тем более что девушка в этот момент была обезличена, лишена культурных характеристик – символически не могла самостоятельно производить действия (говорить, двигаться) и в силу этого максимально беззащитна. Соответственно, действия и стремление окружающих (как то прикалывание иглы, белый платок, серебряная монета) являются особыми мерами предосторожности

Следующий этап, возникший в связи с принятием ислама, связан с проводимой муллой процедурой заключения брака. После того как невесту подготовят (оденут, прикрепят иглу к подолу платья и дадут монету, завернутую в белый платок и др.), мулла в присутствии свидетелей (уважаемых людей, как правило, знакомых или друзей муллы) берет разрешение у невесты для ее отца, сделать ее женой жениха. Отец, как главный мужчина в семье, несет полную ответственность (с точки зрения обычного права) за женскую половину семьи, в том числе и за дочь. Поэтому мулла, испросив разрешение (инг. пурам) у дочери для отца «сделать ее женой такого-то, за такой-то урдув, при этих свидетелях», затем должен получить на свое имя согласие от отца сделать себя доверителем (вакалат) по скреплению брака («давшую тебе разрешение свою дочь такую-то, делаешь ли ты меня доверителем сделать ее женой такого-то, за такой-то урдув при этих свидетелях?») с тем, чтобы позже скрепить договор / брак с женихом. Основная функция муллы в этом обряде – быть доверителем отца девушки (вместо него), наделенным религиозно-правовым статусом – официальной властью. При этом вопрос невесте задается один раз. Затем в составе свадебного кортежа мулла и свидетели отправляются в дом жениха, где заканчивают процедуру бракосочетания с женихом, со словами: «Я делаю тебе женой такую-то, дочь такого-то, за такой-то урдув при этих свидетелях». Жених отвечает: «Я принимаю сердцем то, что ты мне делаешь женой такую-то, дочь такого-то, за такой-то урдув, при этих свидетелях».<sup>1485</sup>

Перед выходом из родного дома старались, чтобы невеста взглянула на предметы домашнего быта: медный водоносный кувшин (инг. цIаста кIудал) – «к богатству, чистоте и гармонии отношений», деревянное блюдо для замешивания теста (инг. дахчан бога) – «чтобы всегда была еда на столе», незашитые соломенные тюфяки – «к легким родам».<sup>1486</sup> Точно так же завязыванием узла «во время отдачи залога, 3-го акта сватовства объяснялась временная неспособность молодого».<sup>1487</sup>

Сейчас, во время свадьбы у дверей некоторые ставят ведро с водой, в которое иногда кладут хлеб или серебряные деньги – к сытой и богатой жизни будущей семьи.<sup>1488</sup>

<sup>1485</sup> ПМА. Информатор: Халухоев Муса Саламбекович, 1965 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ.

<sup>1486</sup> ПМА. Информатор: Местоева Кейпа Маасовна, 1914 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ.

<sup>1487</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 184, 191.

<sup>1488</sup> ПМА. Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, 1948 г.р., г. Назрань, РИ.



При выводе невесты из дома раздавались два выстрела в крышу дома – один со стороны родных жениха, а второй – со стороны родных невесты, причем считалось, кто успеет быстрее выстрелить, та сторона и будет ведущей в семье.<sup>1489</sup> В современной вариации при выводе невесты стреляют в воздух.

В историческом прошлом действующее оружие выполняло охранительную функцию, которая сохранилась в мифологии и свадебных ритуалах многих народов, в том числе и ингушей. СобираТЕЛЬный символ оружия, как то: «стрела, как острый колющий предмет, подобно иголке, ножу, топору, сабле, мечу, копьё, а также колючему растению, наводит страх на злого духа...»<sup>1490</sup> «Всякий шум, производимый на свадьбе, делается, бесспорно, для того, чтоб отпугнуть враждебных духов, которые могли помешать браку, повредить жениху и невесте в их будущей жизни; иначе говоря, цель стрельбы и всякого шума – заставить этих духов держаться на почтительном отдалении от участников свадебного поезда».<sup>1491</sup> Таким образом, оружейные выстрелы во время выхода невесты из дома носили охранительный характер. То, что ингуши именно «стреляли в крышу дома», подтверждает высказанное предположение, так как по представлениям ингушей на крыше располагались тарамы (фамильные духи, охраняющие каждого члена семьи). Соответственно, стрельба в крышу иллюстрировала показное нежелание перед тарамы отдавать члена своей семьи. Точно так же выбор крыши как места хранения, например, выпавших зубов означал передачу нетленных частей человека на хранение и защиту семейному тараму.

Вывод невесты из дома, а также сопровождение и ввод затем в дом жениха поручается молодому юноше из числа близких родственников жениха (первородному и имеющему живых родителей), который, взяв невесту правой рукой за правую руку, водил ее вокруг родного очага и затем подводил к фаэтону (современный вариант – к машине). «Отношение к юноше, выводящему невесту, напоминало обращение с ее “похитителем”»: женщины дергали его за черкеску, отрывали пуговицы, иногда ножницами могли отрезать кусок от полы черкески. Чтобы избежать этого, юноша направо и налево раздавал небольшие “откупные” деньги». Тем же занимались дети. «Они издали кидали в прибывших небольшие комья земли, хлестали прутьями по крупу их коней,

---

<sup>1489</sup> Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 171.

<sup>1490</sup> Веселовский Н.И. Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. XXV. Вып. 1–4. Пг., 1921. С. 288.

<sup>1491</sup> Плесовский Ф.В. Свадьба народов коми. Сыктывкар. 1968 // [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://foto11.com/komi/ethnography/wedding/> (Дата обращения 18.06.2013).

перегораживали дорогу веревкой, требуя откупа от “похитителей” их сестры». <sup>1492</sup> Общий знаменатель объяснения причин таких действий состоит в купле-продаже невесты, в том, что «начиная с выезда со двора и на всем пути следования, свадебным поезжанам устраиваются препятствия, чтобы потребовать обрядовые выплаты». <sup>1493</sup> Подобные «выкупы» можно обнаружить в культуре всех народов Северного Кавказа и не только. Так, Е.Г. Кагаров, анализируя состав и происхождение свадебной обрядности, пришел к выводу, что различного рода искусственные препятствия, проводившиеся при выводе невесты, выезда свадебной процессии, объясняются направленностью этих действий «не против жениха, новобрачных или поезжан, а против недоброжелательных духов... поэтому не следует видеть в этом пережиток выкупа». <sup>1494</sup>

Препятствия по отношению к членам свадебной процессии во время ингушской свадьбы были направлены против недоброжелательных духов, а также были связаны с желанием символически наказать чужаков, показать родовым покровителям, что впускают в дом и отдают человека из своего рода не по своей воле, а под нажимом, воздействием силы. В прошлом, каждый ингушский род имел своего покровителя. Увод одного представителя рода, естественно, мог быть причиной недовольства родового тотема. Соответственно, шум и препятствия, производимые при вывозе невесты, преследовали цель предохранить присутствующих от негативного воздействия родовых покровителей. «В горах, где живут ингуши, каждый аул имеет своего патрона, носящего большей частью имя своего аула. В честь этого святого... как называют его ингуши “ццу” – празднуется ежегодно один день». <sup>1495</sup>

Прежде чем вывести невесту, юноша (инг. нускала кулг лаца вода зIамига саг) одаривает девушку, которая ее наряжала. Основным распорядителем всей свадебной процессии был только тамада (инг. замей тхьамада), как среди молодых, так и среди представителей старшего поколения.

Остановка во время движения свадебного поезда была обязательной как в прошлом, так и в настоящем, вне зависимости от того, как близко находились дома невесты и жениха. «Если он [свадебный поезд] проезжал через какое-либо село, поезд могли попросить задержаться на какой-нибудь площади, где вновь устраивали танцы... если невеста была из очень отдаленного села, свадебному поезду приходилось ночевать в каком-нибудь промежуточном селе у какого-нибудь родственника жениха, который

---

<sup>1492</sup> Зязиков М.М. На рубеже столетий. С. 155.

<sup>1493</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 83.

<sup>1494</sup> Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. Сб. МАЭ. Т. 8. Л., 1929. С. 155–156.

<sup>1495</sup> Ахриев Ч. Ингушские праздники // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996. С. 49.

должен был для этой процессии приготовить ужин. Молодежь же веселилась до глубокой ночи».<sup>1496</sup> Во время такой остановки устраивались танцы, участники угощались вкусной едой, организованной зятем жениха. Остановка свадебного поезда в ритуальном контексте приобретала особый смысл – это была нейтральная зона, граница «своего» и «чужого» пространства. Именно поэтому, все остальные обрядовые действия свадебного комплекса направлены на приобщение объекта (невесты) к новой фамилии / роду и придание ему социальных качеств в новом статусе – жены.

Стоит отметить, что ранее в ингушских обществах существовал обычай, в котором танцы исполняли молодожены.<sup>1497</sup> После окончания свадебных мероприятий они должны были станцевать лезгинку (инг. вайнаьха халхар) – возле храма Тхаба-Ерды так, чтобы не выйти за пределы двух вписанных в друг друга кругов. В случае, если кто-то из пары наступал или переступал линию, старики кричали «Э, нарто!» – и тогда следующую попытку станцевать правильно молодожены получали только через год.<sup>1498</sup>

---

<sup>1496</sup> Зязиков М.М. На рубеже столетий. С. 159.

<sup>1497</sup> См.: История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 78.

<sup>1498</sup> Шиллинг Е. Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931; Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей. Грозный, 1986. С. 355; Азиев М.А. Храм Тхаба-Ерды. М., 2002. С. 6; Куркиев Р.С. Из истории ингушского танца // Вестник ингушского института. Магас, 2004. Вып. 1. С. 96.

## а) Обряд шуточного сватовства

Обряд шуточного сватовства мог исполняться во время свадеб, приезда родственников жениха к засватанной невесте, а также по поводу торжественных и радостных событий, где собиралась молодежь. В случае, проведения обряда шуточного сватовства, хозяева дома приглашали на торжество девушек на выданье из числа родственниц и ближайших сел.

Обряд реального сватовства протекает совершенно иначе, ничем не напоминая как по форме, так и по содержанию обряд шуточного сватовства, хотя обе формы носят одно название: «*зоахалол*» (сватовство) и «*бегашта дола зоахалол*» (шуточное сватовство). Шуточное сватовство имело две цели: первая – заключение сватовства в шуточной форме; вторая – возможность “свату” показать на публике свою красноречивость и остроту ума.<sup>1499</sup> При шуточном сватовстве девушка всегда должна была ответить согласием, поскольку оно «было не настоящим и ни к чему девушку не обязывало».<sup>1500</sup> «По своему идейно-тематическому содержанию жанр представляет собой развернутую красочную характеристику кандидата в “женихи”, описание его моральных достоинств, материального положения».<sup>1501</sup>

Шуточные песни сопровождалась танцами и беседой, в которой молодые юноши и девушки старались проявить смекалку и благородство. Этот обряд давал возможность публично показать искусство народного красноречия, остроту ума и одновременно являлся хорошей школой. Любой выступающий в своих речах и суждениях мог использовать народные предания, нартские сказания, нравоучительные истории, песни, притчи, анекдоты, загадки, сказки и др.

Главной фигурой этого обряда являлся не столько тамада, управитель самого действия, сколько человек, занимавший специальный стул (первый с левой стороны от управителя) – «*биж ганд*». По наблюдению И.А. Дахкильгова обряд шуточной свадьбы был шаржированием действительного свадебного обряда. Тамада на такой свадьбе был одет в лохмотья, в руках держал деревянную саблю, мужчины стояли, девушки сидели, могли исполнять мужские танцы и т.п. Исследователь высказал предположение, что обряд шуточного сватовства «*зоахалол*» остался от подобных старинных обрядов.<sup>1502</sup>

---

<sup>1499</sup> Антология ингушского фольклора / Комментарии И.А. Дахкильгова. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 256.

<sup>1500</sup> Там же.

<sup>1501</sup> Танкиев А.Х. Жанр обряда шуточного сватовства зоахалол у ингушей // Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 79.

<sup>1502</sup> Дахкильгов И.А. Фольклор вайнахов. Учебник для студентов ВУЗов. Грозный, 1977. С. 46.

О глубокой историчности этого обряда свидетельствует А.Х. Танкиев, который, ссылаясь на свидетельства античных авторов (например, на Страбона, Плиния, Птолемея), связывает фигуру «бИж гIанд» с понятием «незаконнорожденный».<sup>1503</sup> В частности, автор приводит фрагмент описания связи амазонок и гаргареев Страбона (более 2 тыс. лет назад): «Весной у них есть два особых месяца, когда они поднимаются на соседнюю гору, отделяющую их от гаргарейцев. По некоему стародавнему обычаю и гаргарейцы также восходят на эту гору, чтобы, совершив вместе с женщинами жертвоприношение, сойтись с ними для деторождения... Всех новорожденных женского пола амазонки оставляют у себя, младенцев мужского рода приносят на воспитание гаргарейцам. Каждый гаргареец принимает любого принесенного ему младенца, считая его по неведению своим сыном».<sup>1504</sup> Соответственно, образ «бИж гIанд» является рудиментом позднейшего времени, за которым «традиция закрепила почетное место бИжа в ритуале обряда зохалол».<sup>1505</sup>

О таких фактах связи сообщает и Пфафф, ссылаясь на рассказ Зонарса (в I в. до Р.Х.) о переходе Помпея через Кавказские горы и боях, происходивших между аланами и греками с участием амазонок. Зонарс сообщает, что «эти амазонки живут на Кавказе в тех местах, которые лежат ближе к Каспийскому морю (mare Hyrcanum). Между ними и аланами живут народы (Gellae et Jigyae), с которыми они ежегодно, на два месяца сходятся у реки Термодона».<sup>1506</sup> Ю. Клапрот считает, что gellae – это галгаи, jigyae – лезгины, Термодон – древнее название реки Терека.<sup>1507</sup> «Страбон рассказывал, ссылаясь на Аппиана Александрийского (ок. 95–165 гг.), древнеримского историка, писавшего по-гречески, что эти легендарные женщины жили в горах, возвышающихся над Кавказской Албанией (Алванией), неподалеку от Керавнских гор (Montagnes Cerauniennes), к западу от Каспийского моря. Говорят также, что они были отделены от алванцев (предков дагестанцев) “скифскими” племенами: легами и гелами. Метродор Скепсийский, греческий философ и риторик I века до н.э., хорошо знавший и географию, добавляет, что амазонки пришли на Кавказ вместе с гаргареями и проживали по соседству с ними на северном склоне Кавказского хребта у Керавнских гор. Этот часто упоминаемый ороним

---

<sup>1503</sup> Танкиев А.Х. Жанр обряда шуточного сватовства зохалол у ингушей // Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 79–86.

<sup>1504</sup> Страбон. География в 17 книгах. М., 1964. С. 477; См.: Танкиев А.Х. Жанр обряда шуточного сватовства зохалол у ингушей. С. 85.

<sup>1505</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Сборник статей и материалов о народной культуре. Саратов, 1997. С. 85.

<sup>1506</sup> Пфафф Д.Р. Материалы для истории осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Тифлис, 1870. С. 20, 21, 22.

<sup>1507</sup> Клапрот Ю. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах. Лондон. 1814. С. 210 [Электронный ресурс] Режим доступа: [fond-adygi.ru/dmdocuments/](http://fond-adygi.ru/dmdocuments/) (Дата обращения 13.12.2013).

напоминает название горы галгаев в Ингушетии – Квирин-лам (или “Тора коршунов”)).<sup>1508</sup>

Ряд ученых советского времени – Е.И. Крупнов, К. Чокаев, В.Б. Виноградов, А.Х. Танкиев и др. – признают, что мифические амазонки «для деторождения» в I в. н.э. встречались с предками ингушей – гаргареями на р. Терек.<sup>1509</sup> Ж. Шарашидзе пишет: «Однажды в походе против Митридата, который царствовал неподалеку, Помпей решил захватить часть Албании, которая в то время была не современной балканской страной, а включала территорию Дагестана, Чечении и Ингушии. Разразилась жестокая битва, унесшая много человеческих жизней с обеих сторон. Военный метод кавказцев уже был в ходу в то далекое время: они наступали, отходили и снова атаковали. К вечеру, после жесточайшего сражения, генералы Помпея обнаружили несколько трупов женщин, вооруженных пиками и щитами. <...> Поскольку амазонки уже тогда были локализованы в горах Кавказа, они решили, что те воины были их супругами. Согласно легенде, амазонки жили к северу от главного хребта, а те к югу. Несколько раз в году они встречались для того, чтобы провести ночь вместе, следуя при этом строгому правилу: не пытаться увидеть, кто с кем провел время. Затем дети мужского пола отсылались к отцам. Эти племена или “супруги амазонок” назывались гаргареями – именем сегодняшних ингушей, называющих себя на своём языке галгаями».<sup>1510</sup>

Сомнения по поводу интерпретации персонажа обряда шуточного сватовства «бИж гИанд», контексте понятия «незаконнорожденный», исторически возникшего в результате «древнемифических сношений амазонок с гаргареями», были высказаны рядом исследователей. Взяв за основу современную высокую нравственную сторону обрядового этикета в ингушском обществе, они отмечают, что «в шуточном сватовстве и застолье занимать место “бИж гИанд”, т.е. “незаконнорожденного”, не стал бы ни один ингуш».<sup>1511</sup> Однако существующее в настоящее время смысловое значение понятия незаконнорожденный формировалось длительный период, точно также как и мораль не возникла в человеческом обществе в определенный момент времени, а присуща ему всегда и претерпевает изменения соответственно переменам в общественной жизни. Поэтому мораль и нравственность, будучи по существу историческим явлением,

<sup>1508</sup> Цит. по.: Цароева М. Амазонки Кавказа [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.proza.ru/2012/07/09/12> (Дата обращения 26.10.2013).

<sup>1509</sup> Акиев Х. А. Этническая карта Северного Кавказа в середине XVI в. К вопросу о поселениях ингушских племен в Дарьяльском ущелье //Точка зрения. Сборник статей. Назрань, 2006.

<sup>1510</sup> Charachidze Georges. Les epoux des Amazones: Entretien sur leCaucase avec Georges Charachidze /Propos recueillis par Claude Liscia en avril 2000, in : Europe, aout-septembre 2000, p. 251–252; Цит. По: Цароева М. Амазонки Кавказа [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.proza.ru/2012/07/09/12> (Дата обращения 26.10.2013).

<sup>1511</sup> Кодзоев Н. Об одном застольном обряде ингушей и амазонок // Ингушетия. 12 августа 2010.; Дзарахова З.М.-Т. Свадебный обряд и этикет у ингушей. С. 137–138.

коренным образом меняются от эпохи к эпохе. Таким образом, существующая негативная моральная основа, заложенная в представлениях о незаконнорожденных, полярна той, что имела в отношении внебрачных детей амазонок.

Любопытную параллель с обрядом шуточного сватовства проводит А.-М.М. Дударов, сравнивая его с описанием сватовства, данного Лукианом Самосатским: «В Боспоре есть обычай, чтобы женихи за обедом сватались за девушек и объявляли, кто они такие и почему просят быть принятыми в брачное свойство. Так и на этом обеде случилось много женихов, царей, царевичей: был Тиграпат, властитель лазов, Адимарх, правитель земли махлиев (известный древний этноним нахов периода кобанской культуры) и многие другие. Каждый из женихов по окончании же обеда должен потребовать чашу, сделать возлияние на стол и свататься за девушку, осыпая себя при этом похвалами, насколько каждый может похвастаться или благородством происхождения, или богатством, или могуществом».<sup>1512</sup>

Согласуется с предложенной версией понимания «биджа» – незаконнорожденный как рудимента античного времени, имеющего особый статус в обществе, это то, каким уважением и привилегиями пользовалось в обряде шуточного сватовства лицо, исполнявшее роль «биджа». Ему позволялось свободно, т.е. без разрешения тамады, высказываться на серьезные темы или шутить, выходить или заходить в помещение, давать описание достоинств «жениха» и «невесты» и др. «В конце обрядового монолога, сватающий предлагает девушке “выйти за этого парня замуж”. Он напоминает о том, что “много кричащий кот не поймал мышей” и потому “много говорить не будем”, что он рассказал только о чертах характера претендента, но о его героических делах умолчал для того, чтобы не терять время. И что “той сладкой любовью”, которой она может насладиться при жизни, “не сможет насладиться после смерти”».<sup>1513</sup>

Таким образом, шуточное сватовство – это уникальная игра, в которой ключевую роль играл «биджа», создающего особый колорит юмора, смеха, в котором завуалированно высказывалось то, что невозможно было проговорить открыто.

---

<sup>1512</sup> См.: Дударов А.-М.М. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 94.

<sup>1513</sup> Ингушский фольклор / Сост. Х.С. Осмиев [на инг. яз.] Грозный, 1959 С. 156–165; См. Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Сборник статей и материалов о народной культуре. Сартагов, 1997. С. 82.

## б) Обряд «Вождение невесты вокруг очага»

В традиционно-бытовой культуре народов мира брачному институту, как первооснове семьи, во все времена отводилась ключевая роль. Обрядовые действия свадебного комплекса символически концентрировали в себе жизненный опыт, накопленный народом на протяжении его многовековой истории. «Свадьба – это один из основных ритуалов в любой национальной культуре, своеобразное зеркало, в котором отражаются многие стороны этнической сути народа, его история».<sup>1514</sup>

Сплетение действий, символов, вербальных и невербальных формул свадебного обрядового комплекса образуют сложность и многосоставность свадьбы как явления в целом. Такой же символической наполненностью действий обладает один из элементов свадебной обрядности, производимых в доме невесты – Вождение невесты вокруг очага (инг. Кхуврча гонахъа нускалга го баккхийтар). Вывод невесты из дома поручался молодому юноше из числа близких родственников жениха (имеющему живых родителей), который, взяв невесту, закрытую длинным шелковым платком, правой рукой за правую руку, проводил три раза против часовой стрелки вокруг очага. Б.К. Далгат указывает, что все эти действия мог также совершать «самостоятельный зажиточный человек... (зжиточный, чтобы он помогал ей)...»<sup>1515</sup>

Особую смысловую наполненность в данном обряде имеет место проведения обряда – очаг. Являясь культурным гегемоном, домашний очаг имел огромное общественное и нравственное значение среди ингушей. Домашний очаг и надочажная цепь считались вещественными символами родовой связи. Сосредотачивая вокруг себя членов семьи, он имел организующее значение; культ его освещал власть главы семьи. Влиянием культа домашнего очага объясняются многие институты наследственного права, священный характер семейной общины, институты усыновления, институты кровной мести, святость и неприкосновенность гостя и т.д. Можно с уверенностью констатировать связь запретов с магическими представлениями ингушей о домашнем очаге как месте обитания благодати и счастья.

О том, что благодать в древних представлениях напрямую была связана с предками, красноречиво говорит обычай, когда ежедневно перед трапезой бросали лучшую часть пищи в священный огонь, прося у него благополучия. «Каждое семейство устраивало ужин (*марс-порр*, т.е. жатвенный ужин) с соблюдением следующей церемонии: поставив возле очага кушанье, приготовленное для ужина, самая старшая женщина в семействе

<sup>1514</sup> Мафедзов С.Х. Адыги. Нальчик, 2000. С. 148.

<sup>1515</sup> Далгат Б.К. Родовой и быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 197.



брала щипцы в руки и дотрагивалась ими до каждого кушанья, говоря: “Да будешь ты пищей такому-то покойнику”. Обойдя, таким образом, все яства, она выливала из чашки, находившейся у нее в руках, брагу около очага; затем уже все члены семейства принимались за кушанья».<sup>1516</sup>

В этом же ключе следует рассматривать сведения информатора о проводимом в прошлом прощании с огнем, во время которого невесту подводили к родовому склепу, где в лаз склепа ставилась чашечка с мясом. «В некотором отдалении от очага кругом стояли родственники, близкие. Держась за руки, к нему подходили невеста и парень из ее близких родственников, но не из членов семьи. Он произносил молитву:

О-о великие цувны,  
Ваша дочь и сестра,  
Что любила и кормила вас,  
Уходит вить новое гнездо.  
Дочь и сестра наша  
Что сердцем была с нами  
Пока жила и хозяйствовала  
В нашем доме и во дворе,  
Покидает сегодня нас.  
Просит она прощенья у вас  
За все то, что сделала не так.  
Дочери и сестре вашей,  
Что чистый огонь в очаге содержала,  
Хорошее благожелание скажите.  
Она уходит от нас не потому,  
Что дом наш возненавидела,  
А чуждый дом полюбила –  
По Божьей ведь воле уходит она.  
Скажите: пусть замужество ее будет хорошим,  
Скажите: пусть путь у нее будет мертвым,  
Скажите: обратной дороги нет,  
Скажите: пусть живет она в благодати,  
Скажите: пусть, не забывая отчий дом,  
Всегда она навещает ...<sup>1517</sup>

Таким образом, необходимо подчеркнуть, что само вождение невесты вокруг родного очага против часовой стрелки, так и сопутствующие действия, когда например, «шафер трясет цепь, на которой висит котел, и показывает вид, что перерывает ее», означает не только разрыв «связи невесты с родительским котлом, или домом»,<sup>1518</sup> но, в первую очередь разрыв с предками этого дома.

<sup>1516</sup> Ахриев Ч. Избранное / Сост. А.Мальсагов. Назрань, 2000. С. 183.

<sup>1517</sup> Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 290.

<sup>1518</sup> Грабовский П.И. Заметки о Чечне и чеченцах //ССТО. 1879. Вып. 1.С. 255.

Значимой деталью в обряде является ритуальное бездействие главного объекта – невесты. Общая тональность действий, совершаемых над объектами обрядов перехода (новорожденным, покойником, невестой и женихом), выражаемая в молчании, обездвижении, слепоте является «указанием на близость персонажа иному миру».<sup>1519</sup> Так, например, покрытие невесты платком, часто объясняемое практической целесообразностью (так как «провожая невесту, родственники обсыпали ее голову горстью муки»<sup>1520</sup>), символизирует ее нулевое состояние. В связи с чем возникала потенциальная уязвимость невесты. Поэтому покрытие не только защищало ее от любопытных и завистливых взглядов, тем самым отражая негатив извне, но и являлось очередной операцией по созданию обезличенного материала для последующих культурных преобразований. В этом же ключе следует рассматривать обездвиживание невесты, когда юноша водит ее вокруг очага (а затем сопровождает и вводит в дом жениха). А также существенную деталь, указанную Б.К. Далгатом: «По окончании церемонии обведения вокруг очага кто-либо из мужчин хватал ее и на плечах выносил из комнаты».<sup>1521</sup>

Далее привлекает внимание, то каким образом выводят невесту при совершении обряда, который также имеет определенное магическое значение. Вождение проводилось так, что объект (невеста) обходил очаг с правой – мужской стороны / против часовой стрелки. В таком вождении видится аналогия с древнейшим схематичным изображением – солярным знаком, где загнутые концы были направлены против часовой стрелки. По материалам археологических раскопок, пиктографии ингушских архитектурных памятников и предметов, солярный знак, с повернутыми против часовой стрелки лучами, встречается повсеместно. Направление дугообразных лучей солярного знака соответствует, как вращению Земли вокруг Солнца, так и Солнца вокруг своей оси. Археологические материалы показывают, что в декорировании гробниц и предметов погребального культа эпохи неолита, поздней бронзы – раннего железа, содержатся изображения людей, животных, рыб, движущихся против часовой стрелки.<sup>1522</sup> Говоря о «каменном времени», основываясь на вайнахских (ингушском и чеченском) языках Я. Чеснов пишет: «“Начальные времена” передаются как “передние”, времена, в которые мы живем, “задние” (буквально “спинные”). Получается, что человек движется во

---

<sup>1519</sup> Там же. С. 176, 92

<sup>1520</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 83.

<sup>1521</sup> Далгат Б.К. Родовой быт... С. 176–177.

<sup>1522</sup> Мартиросян А.А. Поселения и могильники эпохи поздней бронзы / АН Армянской ССР. Институт археологии и этнографии. Археологические памятники Армении 2. Памятники эпохи бронзы. Выпуск II. Ереван, 1969. С. 14.

времени, обернувшись лицом к некой инстанции высочайшего ранга».<sup>1523</sup> Таким образом, вождение против часовой стрелки, осуществляемое с невестой еще более углубляло ее разрыв с реальностью, символизировало движение в хтонический мир, мир мертвых.

Символика приобщения невесты к новому дому начинается с ритуальных действий, призванных осуществить постепенный возврат объекта в реальность, в новое пространство, соответствующее новому статусу. Так, придание объекту культурных характеристик описывает Б. Далгат. «Невесте при выходе из повозки под ноги бросали куз (коврик) или веник, которые она должна была поднять и отложить в сторону».<sup>1524</sup> Н. Яковлев отмечает, что «невеста должна была переступить через веник, положенный на циновку (половик из грубой ткани) на пороге, хотя переступать через веник у ингушей вообще не принято».<sup>1525</sup>

Наиболее ярко смысловая наполненность этого предмета проявлена в ингушском свадебном обряде, когда при входе в дом жениха под ноги невесте на порог кладут веник, завернутый в маленький коврик (первоначально это был войлочный однотонный ковер – истанг), и девушка должна была поднять и отодвинуть его в правую сторону. Отметим, что правое, мужское, чистое (правая рука, правая нога) выступает и как начальная точка совершения заговорно-заклинательного акта.

Действительно, в ингушских семьях такой предмет домашнего обихода, как веник, и в настоящее время связан с запретами. Кроме того, веник применялся в ингушских народных способах лечения, направленных на изгнание или переселение болезней. Причем большую сакральность в ингушских представлениях этот предмет получает в моменты нахождения на границе либо в местах пересечения пространств (порог, угол, перекресток и т.д.). Поэтому использование веника в обряде ввода невесты в дом жениха нельзя трактовать как приобщение к домашним работам. Веник, являясь предметом-медиатором, расположенным на пороге-рубеже своего и чужого пространства, поглощает все негативное и оберегает жилище. Примечательна практика правостороннего действия в обряде. Мы уже упоминали, что в культуре кавказских народов «мужское связывается с правой стороной и верхом. Женское – с левой стороной и низом».<sup>1526</sup> Правая сторона / рука, по представлению ингушей, символизировала мужское начало, а левая, изображающаяся в виде круга с отверстием, женское.<sup>1527</sup>

<sup>1523</sup> Чеснов Я. Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. № 2. 2007. С. 86.

<sup>1524</sup> Далгат Б. К. Материалы по обычному праву ингушей. Владикавказ. 1929. С. 325.

<sup>1525</sup> См.: Яковлев Н. Ингуши. // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа/ Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996. С. 229.

<sup>1526</sup> Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. С. 9–10.

<sup>1527</sup> Акиева Х.М. Декоративно-прикладное искусство ингушей. Рукопись докторской монографии. С. 157.

Таким образом, в ритуально-мифологических представлениях ингушей с открытостью границ, а также переходным пограничным состоянием одного из главных героев обряда – невесты – предопределялась ее уязвимость и близость персонажа к иному миру. Покрытие, немота и обездвижение невесты в ингушской обрядности являются операциями, которые символизируют ее обезличенное состояние.

Кульминационным моментом в цикле свадебных обрядов, проводимых в доме невесты, является обряд вождения невесты вокруг родительского очага. Вождение против часовой стрелки означало разрыв с предками этого дома, символизировало движение в хтонический мир, мир мертвых.

Возвращение объекта в настоящее, его зримое приобщение к новому пространству и приобретение свойств нового статуса осуществлялось посредством обрядов, проводимых в пространстве жениха. Символическое принятие объекта связывалось с обрядом вождения невесты вокруг очага по часовой стрелке (женской) в доме жениха. Откладывание предмета-медиатора именно в правую сторону (мужскую), так же как и вождение невесты вокруг очага, теперь уже в доме жениха, символизировало ее возвращение в настоящее, приобщение к предкам жениха, подчинение мужскому, верхнему началу. Общая тональность последующих операций с использованием предметов-медиаторов была призвана создать благоприятные условия для придания объекту характеристик нового статуса – женщины-матери.

## **в) Символика приобщения невесты к дому жениха**

К числу ритуальных действий, призванных максимально благоприятно осуществить принятие невесты в новое пространство относятся:

- откладывание венка, завернутого в коврик, с порога на правую сторону (при этом перешагнуть порог невеста должна с правой ноги);
- осыпание невесты (зернами пшеницы, монетами, конфетами),
- вождение невесты вокруг очага по часовой стрелке (женской стороне) в доме жениха
- держание ребенка
- кормление невесты.

В контексте ритуальных действий символизирующих принятие объекта в новое пространство происходило знакомство нового члена семьи с предками этой стороны, владетелями благодати. Обряды осыпания невесты, держания ребенка и кормление невесты несут общую тональность приобщения невесты к материнскому счастью, женскому плодородию.

Вождение вокруг очага как элемент свадебного обряда с развитием ингушского общества постепенно трансформировалось во введение невесты на кухню в доме жениха, где на пороге ее осыпают конфетами и деньгами. Именно на кухне, а в советское время в комнате, где находилась печка (инг. нана-цӀа – комната матери), проводили обряд кормления медом и держания младенца. После этого невесту отводили в отдельную комнату (в прошлом невесту прятали за занавеску), где каждый желающий мог приподнять платок и оценить ее красоту.

Обряд кормления невесты медом сопровождается словами: «Будь мягка, как масло, и сладка, как мед».<sup>1528</sup> Сеем предположить, что первоначальное выражение включало в себя понятия молока (так как масло вторичный продукт, производимый из молока) и меда. Эти два вещества считались напитками жизни, райской пищей. В Исламе рассказывается о рае, где «Создатель приготовил для них... три реки, состоящие из меда, вина и молока...».<sup>1529</sup> В ингушской легенде дается описание первого из семи раев, который «называется Фердовсаль-Жаннати» и «сделан из красного золота». «В этом раю текут два источника: в одном холодная ключевая вода, во втором – молоко».<sup>1530</sup>

<sup>1528</sup> См.: Яковлев Н. Ингуши // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996. С. 229.

<sup>1529</sup> Коран. Сура 47, аят 15. М. 2015. С. 1404

<sup>1530</sup> О первом рае // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 294.

Мировая символика связывает корову и пчелу с деревом Богини-Матери.<sup>1531</sup> А. Голан приходит к выводу, что «мед мог ассоциироваться с богиней потому, что считался веществом одного рода с древесным соком, а последний, как можно полагать, представлялся молоком богини, воплощавшейся в дереве».<sup>1532</sup> Т. Гамкрелидзе и В. Иванов обозначают прямую связь пчелы с божеством женского пола.<sup>1533</sup>

В ингушском фольклоре также сохранились многочисленные свидетельства о чудодейственной силе молока и меда и их взаимосвязи. Так, например, в сказке «Храбрый Пахтат», главный персонаж – Пахтат, как и его брат Махтат, рождаются от коровы и кобылы, соответственно, причем Пахтат рожден «с солнцем и месяцем между ребрами», он может спускаться в «подземелье», закрытое на девять дверей (потусторонний свет), дружит с сыновьями Солнца, Месяца и Звезды т.д.<sup>1534</sup> В сказке «Золотые, серебряные дети» малыш, которых бросили умирать в стойло, вскармливает своим молоком корова.<sup>1535</sup> В другом повествовании новорожденный мальчик выживает в лесу только потому, что у него «под мышкой было солнце, из одного пальца текла вода, из другого – молоко, из третьего – масло, из четвертого – мед».<sup>1536</sup> В некоторых дошедших до нас архаичных формулировках отражено мифологическое представление о связи молока и меда. В ингушской народной сказке «Умная девушка» упоминается жеребая лошадь, у которой «с одной стороны стекал мед, а с другой – масло».<sup>1537</sup>

Широкое распространение пчеловодства на Кавказе – факт, не требующий доказательств. Значимость этого продукта, как, впрочем, и насекомых его производящих, подчеркивается еще и интересной этимологией этнонима «фяппи» (одно из ингушских обществ): «“Фяппи”, собственно, называется рой пчел, вышедший после первого, а также люди-переселенцы, идущие нестройною толпою».<sup>1538</sup>

Значимость этого насекомого, подчеркиваемая выше, и его связь с потусторонним миром демонстрируется самим названием их королевы – «аьл», которое используется в ингушском языке и применительно к человеческому обществу в значении «царь / князь / бог». Вспомним, что оно также однозвучно названию королевы других социальных

---

<sup>1531</sup> Словарь символов. 2000 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/simvol/504#sel=5:1,5:4> (Дата обращения 29.10.2013).

<sup>1532</sup> Голан А. Миф и символ. С. 175–176.

<sup>1533</sup> Гамкрелидзе Т.В. Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1–2. Тбилиси, 1984. С. 606.

<sup>1534</sup> Храбрый Пахтат // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 57–66.

<sup>1535</sup> Золотые, серебряные дети // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 79.

<sup>1536</sup> Как победили Черного Ногаю // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 272.

<sup>1537</sup> Умная девушка // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2004. Т. 3. С. 154.

<sup>1538</sup> Горепекин Ф.И. Краткие сведения о народе «ингуш» // ГАИМК. Кабинет Н.Я. Марра № 19 (рукопись). С. 4.

насекомых – муравьев, являющихся семантическим производным хтонической божественной крови, из которой сотворен первый человек. Социальность пчел подчеркивается и понятием «фу» – семя, используемое в отношении животных, людей и пчел.

Таким образом, мы можем говорить об амбивалентности представлений о пчелах, которая определяет их как имеющих отношение к иному миру и в тоже время благих исцеляющих насекомых. Ингушские поверья связывают пчел с плохими предзнаменованиями, со способностями предвещать будущее. Так, увидеть рой пчел означало скорую смерть. Отметим, что в поверьях жителей Европы пчела также связывалась с потусторонним миром; появление пчелиного роя считалось дурной приметой; пчеле приписывалась способность предвещения.<sup>1539</sup>

В представлениях ингушей значимость улья с медом была очень высока и приравнивалась к хорошему барану. Так, полевой материал свидетельствует, что в обряде приема гостя высшим угощением воспринимались соты с медом.

Когда приезжали очень особые гости, считалось почетным в их честь «убить пчелиный рой». Еще в те времена, о которых я помню, пчел держали в корзинах, тогда не было ящиков наподобие тех, в которых сегодня содержатся пчелы. Из тонких прутьев плели круглую корзину и в нее помещали вновь вырощенную пчелиную семью. Сверху корзину полностью закрывали крышкой, сделанной, как и сама корзина, из прутьев. Эту крышу «зашивали» прутьями с корзиной. Внизу корзины оставляли небольшое отверстие для возможности выхода пчел. Сверху корзину, как сейчас некоторые говорят, не замазывали глиной, так как она плотно не прикреплялась к корзине. Корзину, я хорошо помню, замазывали по кругу полностью одним только навозом. Таким образом, пчелиная семья полностью закрывалась со всех сторон – снизу, сверху и вкруговую, и оставалась только одна щель, через которую пчелы могли выходить. Эту корзину с пчелиной семьей сажали на небольшие колышки высотой в три-четыре ладони, вытянутые от земли.

«Убийство улья» происходило следующим образом. Было растение, которое называли «чанпаш». И когда этот чанпаш зажигали, он долгое время горел не огнем, а тлением. От него отходило в это время очень много дыма. Кому-то из домашних мужчин приходилось зажигать этот чанпаш, и он садился напротив улья, прямо перед единственной щелью, через которую выходили пчелы. Потом тот, кто садился перед щелью улья подносил к ней тлеющий чанпаш и начинал задувать дым через щель вовнутрь улья. Так он сидел довольно долго, запуская дым вовнутрь. От этой процедуры пчелы становились хмельными. Когда улей полностью заполнялся дымом, хозяин подходил к улью и развязывал прутья, соединявшие верхнюю крышку с кругом корзины. За эту крышку были прикреплены пчелами в длину годами выстроенные ими соты с запечатанным медом. Потом брали мягкий нежный маленький веничек, сделанный из куриных перьев специально для этих процедур. Каждую часть сот осторожно отрывали от крышки и затем с нее потихоньку веничком сметались полуживые пчелы, а вычищенные таким образом соты клали в специальную посуду, приготовленную для этого. Пчелы не могли ни ужалить, ни взлететь. Оставшиеся еще в живых пчелы могли только ползать беспомощно по земле.<sup>1540</sup>

<sup>1539</sup> Голан А. Миф и символ. С.175

<sup>1540</sup> ПМА. Информатор: Бузуртанов Макшарип Эдалбиевич, 1932 г.р., с. Галашки, РИ.

Архаичность сакрального отношения к молоку, его значимость в представлениях ингушей иллюстрируется, например, в «Илли о том, как строили башню»:

Трижды землю поили молоком, трижды срывали грунт,  
И только когда земля отказалась пить, положили первые камни,  
Восемь огромных глыб, образующие углы воув,  
И был каждый камень ценою равен быку, а весом – восьми быкам.  
Их привезли с вершины горы, взявши из-под голубого льда...  
Каждый камень везли двенадцать быков, ломая копыта от напряжения.  
Каждый камень тесали двенадцать дней четыре каменотеса,  
И стальные тесла крошились у них, будто сделанные из липы...<sup>1541</sup>

Таким образом, слова свекрови (инг. мар-нана) своей невестке «будь мягка, как масло, и сладка, как мед» символизируют ее приобщение к женскому воспроизводящему началу, к плодородию, к земле, к матери-богине.

Далее свадебные действия имели свое логическое продолжение за столом, где более почетное место отводилось старейшинам рода и родственникам зятьев и снох (инг. захалаш), где трапеза сопровождалась музыкой и танцами. Часто после трапезы женщины могли обзреть приданое невесты. В настоящее время часто и приданое посылают в дом жениха в день увоза невесты. Самые ценные подарки преподносятся родителям жениха, его братьям и сестрам. В первый визит после свадьбы уже родственники жениха приносят подарки родителям невесты.

«К концу третьего дня девушки вводят невесту в комнату жениха, которого все еще нет дома. Товарищ, у которого гостит жених, режет барана, жарит бараньи почки и относит в комнату, где ожидает невеста. Под звуки выстрелов в сопровождении молодежи жених направляется к дому родителей и вместе с невестой съедает приготовленное угощение. В окнах и дверях толпятся любопытные, и товарищу жениха, который вообще принимает на себя роль покровителя молодой пары, стоит большого труда отогнать непрошенных зрителей... Наутро молодой муж скрывается опять из дому и проводит у своего приятеля еще две-три недели».<sup>1542</sup>

К концу недели со дня свадьбы (а сейчас и на первый, второй или третий день) проводится обряд выхода невесты за водой. «Молодая дней через 5–15 в сопровождении девушек идет за водой с гармоникой; у воды происходят угощения и танцы; с этого дня молодая начинает работать и понемногу привыкать к новой супружеской жизни».<sup>1543</sup>

<sup>1541</sup> Илли о том, как строили башню // Героико-эпические песни чеченцев и ингушей / Отв. ред. Р.С. Ахматова. Грозный, 1979. С. 226–233.

<sup>1542</sup> Яковлев Н. Ингуши // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996. С. 230.

<sup>1543</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 183.



Следующий элемент свадебной обрядности, который проходил вскоре после самой свадьбы (примерно через месяц), – посещение новобрачной с новыми родственниками своего родительского дома. К такому событию со стороны жениха готовились подарки родителям, как и самой невестке, а принимающей стороной готовилось угощение (резали барана), приглашались ближайшие родственники. Теперь уже замужняя дочь в первое посещение родительского дома могла пробыть в нем в течение 7–10 дней.

Еще одна разновидность официальной формы заключения брака – это «сватовство и свадьба одновременно» (инг. ехар-йигар цаIдолаш), согласно ритуалу невесту увозили в дом жениха в день сватовства. К этой форме заключения брака прибегали в случае не прошедшего траура, из-за желания сократить расходы свадебных торжеств либо в случае повторного выхода женщины замуж. В таком варианте свадьбу играли только в доме жениха, а в доме невесты устраивались проводы.

После свадьбы новым «хозяином» женщины, т.е. мужчиной, несущим за нее ответственность, становился супруг. Сноха должна была соблюдать определенный этикет, соответствующий ее статусу. Так, она не имела права произносить имени свекра, свекрови, мужниных братьев и сестер и даже их тезок. Для их обозначения использовались выражения, указывающие на родственные связи (инг. маър вош – брат мужа; маър йиш – сестра мужа), степень старшинства (инг. вокхагIвар – самый старший), либо придумывались иные имена. Жене нельзя было ложиться спать раньше мужа или его родственников, вставать позже них, делать замечания, задавать вопросы, произносить имя мужа в присутствии посторонних. Во время ходьбы жене нельзя было находиться вровень, впереди или справа от мужа. Выходить за пределы нового дома женщина могла только с разрешения мужа. Только под его контролем и с его разрешения она могла с кем-либо знакомиться, вести разговоры с посторонними, причем содержание этих разговоров также контролировалось.

«С раннего утра до позднего вечера ингушка проводит время в непрерывных хозяйственных заботах: присматривает за скотиной, готовит пищу, шьет, а чаще всего, чинит платье детям, мужу и прочим членам семьи. Даже полевые работы большей частью производятся женщинами».<sup>1544</sup> Однако такие тяжелые условия жизни вообще и замужество в частности не провоцировали «забитость физическую и нравственную»<sup>1545</sup> ингушской женщины. Так, например, М. Картоев приводит интересные этнографические данные: «В одном из горных аулов была убита девушка, которая преградила путь мстителям. Совет старейшин посчитал, что месть свершилась, но так как была убита

---

<sup>1544</sup> Ахриев Ч. Избранное // Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 180.

<sup>1545</sup> Там же. С. 182.

женщина, то свершилась вдвойне – родственники убитой получили право взять жизнь одного из мужчин, допустивших такой грех».<sup>1546</sup> Кроме того, нельзя было мстить, если рядом с кровником находилась женщина. Наверяд ли такое решение было бы принято, находись ингушская женщина «в постоянном стеснении». И. Бларанберг, описывая ингушских женщин, отмечал, что они «маленькие, сильные и довольно хорошенькие. Молоденькие девушки в расцвете лет имеют веселый нрав, они предупредительны, резвы».<sup>1547</sup>

Следует сказать несколько слов о том, как изменяется внешний облик замужней женщины. В первую очередь это касается волос. «Обычай закрывать волосы замужней женщине имеет несколько мотивировок “изнутри традиции”. Одна из них (и, пожалуй, наиболее распространенная) заключается в том, что свадьба представляет собой переход девушки во власть мужа. Этот переход знаменуется, в частности, овладением женихом косой невесты».<sup>1548</sup> Отметим, что сакральное значение в ингушском обществе имели волосы вообще: мужчине, например, нельзя было вообще появляться в обществе без головного убора, это означало признание своего неблагородного происхождения, сорвать головной убор с мужчины – прямое оскорбление мужского достоинства, ведущее к отмщению кровью, тем более с женщины. Или запрет на простое выбрасывание волос, ингушский обычай перевязывать косой вход в склеп, оставлять на могиле косу и т. д.

«Волосы у них [ингушек] подстрижены таким образом, что закрывают половину лба, остальную часть волос они заплетают в косы, которые ниспадают на спину и на плечи, – пишет И. Бларанберг, – прическа замужних женщин иная: они делят волосы на две части-хвосты, и каждый хвост обвивается лентой или полоской шелковой, шерстяной или хлопковой ткани, затем эти хвосты толщиной в палец накручивают на голову, наподобие шиньона, а тонкие концы хвостов перевязывают, закрепляя краями лент. Также женщины носят серьги – длинные, массивные, выполненные из меди, латуни или стекла. И, наконец, они украшают голову убором типа чепца-колпака на черкесский манер, который им очень идет, а кусок белой ткани спадает вдоль спины, покрывая волосы».<sup>1549</sup> «Женщины Митцала, – пишет Ж. Клапрот, – носят шапочку, верх которой имеет форму рога серны, но который загибается вперед. Этот рог обычно делается из свернутой коры березы и покрывается снаружи холстом или шелком; она имеет около двух дюймов ширины и восемь высоты; загибающаяся часть повернута в сторону лба; внизу к ней пришита лента шириной

<sup>1546</sup> Газета «Сердало». № 100 от 22 июля 2006 г.

<sup>1547</sup> Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 212.

<sup>1548</sup> Байбурин А. К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. М., 1991. С. 75.

<sup>1549</sup> Бларанберг И. Кавказская рукопись. С. 212.

в несколько дюймов, которая прикреплялась в теменной части кораллом; эта шапочка называется чугул».<sup>1550</sup>

Покрытие / укрывание волос после замужества являлось знаком превращения девушки в женщину в физиологическом смысле. Сама форма рогатых головных уборов – чугула и курхарса – подтверждают эту мысль.

Русские послы, описывая в 1637 году ингушей, докладывали: «Домы в них каменные, выстроены в горах, мужчины одеты по-черкасски, а женщины носят на головах что роги в пол-аршина».<sup>1551</sup> «Подобные женские головные уборы не известны в соседних районах и, очевидно, носились в недалеком прошлом только ингушскими женщинами», – пишет Е.И. Крупнов, отмечая при этом время их «бытования XVII–XVIII веками».<sup>1552</sup> Л.П. Семенов, опираясь на археологические материалы горной Ингушетии, увеличивает период ношения курхарсов вплоть до начала XIX века.<sup>1553</sup> Вот как выглядит курхарс в описании Е.И. Крупнова: «Головы украшали высокие головные уборы в виде конька, сделанные из красного войлока или плотного сукна. Этот парадный головной убор, называемый “кур-харс”, носился только богатыми женщинами. Надевался он на голову так, чтобы конец приходился на лицевую сторону. Под коньком пришита тонкая круглая выпуклая серебряная бляха от 3 до 5 см в диаметре. Спускаясь на затылок плотным прямоугольником, расшитым шелком, “кур-харс” закреплялся на шее лентами».<sup>1554</sup> Е.И. Крупнов в числе типично ингушских явлений, которые больше нигде не были отмечены, выделял башни со ступенчатой крышей, височные подвески и курхарс.<sup>1555</sup> Клапрот отмечал, что это оригинальные женские головные уборы составляют характерную черту кистинских, т.е. ингушских женщин.<sup>1556</sup>

Многие ученые проводили параллели данного головного убора ингушей с фригийским колпаком, тем самым доказывая связь предков ингушей с древними цивилизациями Месопотамии и Анатолии.<sup>1557</sup> Так, раскрывая этимологию понятия

---

<sup>1550</sup> Цит. по Цароева М. Тушоли – последняя богиня мать Кавказа. Ростов-на-Дону, 2012. С. 55.

<sup>1551</sup> Полиевктов М. Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений (1615–1640 гг.) Тбилиси, 1937. С. 251.

<sup>1552</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 99–102.

<sup>1553</sup> Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Т. I. Вып. 1. Серия: История. Грозный, 1959. С. 197–219.

<sup>1554</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С. 94.

<sup>1555</sup> Крупнов Е.И. К истории Ингушетии // Вестник древней истории. 1939. № 2. С. 77–90.

<sup>1556</sup> Юлиус фон Клапрот. Путешествие на Кавказ и в Грузию предпринятое в 1807 и 1808 годах / Извлечения. Пер. с нем. Б.Д. Газиков // Архивный вестник ГАС РИ. Вып. II. Назрань, 2005.

<sup>1557</sup> См.: Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия ЧИНИИЯЛ. Т. I. Вып. I. Грозный, 1959. С. 197–219; Виноградов В.Б., Абдулвахובה Б.Б.-А., Чакхийев Д.Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе курхарс). Советская этнография. 1985. № 3. С. 104–114; Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей. ИИНИИК. Т. 4. Орджоникидзе; Грозный, 1935. С. 98–117; Захаров

«курхарс», М. Цароева переводит его как «рог (вершина) скалы», где «кур» – рог дикого животного, «харс» производное от хур / гIур / кьур – «скала».<sup>1558</sup> «Представляется, что эта своеобразная “двурогая” шляпка ингушских женщин символизировала голову священной коровы, первотелки, имя которой было увековечено в календаре: в названии августа: “еттинга-бут” или “месяц коровушки”; в названии вторника: “шинар-де” или “день (двухлетней) телки”».<sup>1559</sup> В определении этимологии слова «курхарс» мы отдаем предпочтение другому варианту, тем более что корова является домашним животным, а не диким (рога домашних животных имели другое название – «муI»), а также перевод второй части «харс» (хур / гIур / кьур – «скала»), данный М. Цароевой, не находит своего подтверждения (инг. хагар - скала).

Исследование этимологии слова «курхарс» уводит к культам богов Ки, Кур, Кор, поклонение которым было характерно для многих народов Малой Азии. Слово «кур» шумеры использовали в значении «страна», урартийцы – «земля», «страна».<sup>1560</sup> На ингушском языке понятием «кур» определялось место проживания одного рода в каком-либо населенном пункте, например «Хамхой кура тIа» – дословно: «на рогах Хамхоевых» (т.е. место Хамхоевых). «Кур, – пишет Д.Д. Мальсагов, – во всех диалектах вайнахского языка обозначает квартал, территориально обособленный участок населенного места, где живут преимущественно представители одного рода... родовой поселок». И далее делает вывод о том, что «вайнахское „кур“ и по звуковому составу и по значению близко к шумерскому „кур“ – „страна“».<sup>1561</sup> Первое смысловое значение шумерского слова «кур» – название подземного царства и дьявола: вторичное название – кур-нуги – «страна без возврата».<sup>1562</sup> Шумерское понятие «кур» включало в себя представления о «древнейшей прародине», «горе» и качества «счастливый», «отличный» «прекрасный»,<sup>1563</sup> т.е. благодатный.

Кроме указанной семантикой и лингвистической параллели шумерская морфема «кур» имеет и другие свои проявления в ингушской жизни. Так, на карте кавказского края, Армении, Азербайджана, составленной по сведениям арабских географов IX и X вв. н. э., где обозначена Санария, берут начало реки Куркъ-руда (Терек. – П.А.) и Аль-Курра,

---

А.А. Ингушская богиня Тушоли // Известия ИНИИК. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935, и др.

<sup>1558</sup> Цароева М. Тушоли – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов-на-Дону, 2012. С. 58.

<sup>1559</sup> Там же. С. 55.

<sup>1560</sup> Нашхоев Р. Загадки Пхьармата. М., 2003. С. 19.

<sup>1561</sup> Мальсагов Д. Д. О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве» // Ингуши сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996. С. 563–564.

<sup>1562</sup> Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. М.: Вече. 2000. С. 246.

<sup>1563</sup> См.: Баксан Д. След сатаны на тайных тропах истории. С. 127.

текущая по равнинам Армении, Иберии и Албании.<sup>1564</sup> Имя ингушского мифологического персонажа Курко (инг. Куркъа – сын Кура); название ингушских тейпов Корхой и Куркархой; название грушевого дерева (инг. кхор), дыма (инг. кIур), спирали (инг. кора);<sup>1565</sup> понятие «гордый» (инг. кIур) т.д. имеют один общий корень «кор / кур» – страна / земля иного мира. По приведенным сведениям ал-Масуди царь Санарии «...называется Корискус (греч. Хорзпископос), что является обычным титулом здешних царей...»<sup>1566</sup> «Имя санарских царей корискус, – пишет Е.И. Крупнов, – представляет сложное слово, состоящее из корня „кор“ (обозначающее грушевое дерево и богиню плодородия) и „кус“ (этническое имя кистин, известных в письменных источниках средневековья под названиями “кусты”, “кисты”, “кишты”).<sup>1567</sup> Историк Х.А. Акиев пишет: «Выяснение этимологии слова “курхарс” говорит о том, что “невесты” бога Села приносились когда-то в жертву подземным богам».<sup>1568</sup>

Что касается второй части «харс», то данная морфема также активно выражена в языковых формах, представлена в религиозных верованиях, гидронимике, топонимике и т.д. Так, в ингушском словаре присутствуют термины с морфемой «харс»: «хар» – дупло; «хьарц» – посыпание; Харс – имя собственное. Есть полевые свидетельства, иллюстрирующие некое уважение и выделение понятия «харс».

Моя мать говорила, что обязательно нужно немного (несколько капель) воды добавить в чистое молоко, и у нее было свое выражение на это: «Харс надо перевести / посадить на почетное место». Молоко священное, нельзя было крошить хлеб в молоко, которое не разбавлено хоть каплей воды. Это было запрещено.<sup>1569</sup>

В очерках по истории Грузии с древнейших времен до IV века приведено сообщение Скилака Кариандского, писателя IV в. до н.э., о том, что за гелонами, южнее от них, живут колхи и приводятся следующие топонимы и гидронимы: «Диоскурия и Гиен, город эллинский, и Гиен-река, *Херобий-река, Хорс-река, Харий-река* (курсив мой. – П.А.), Фасис-река и Фасис, город эллинский, вверх по реке 180 стадий (т.е. несколько больше тридцати километров) плавания до большого варварского города, откуда была Медея...»<sup>1570</sup> И. Бларанберг, описывая кавказские торговые пути, упоминает «по дороге

<sup>1564</sup> Карта кавказского края, Армении и Азербайджана (фрагмент). Составитель Н. А. Караулов. Фонд М. М. Базоркина. Республиканская национальная библиотека. Приложение № 1.; См. также: Страбон. География. // Кавказ и Дон в произведениях античных авторов. С. 185.

<sup>1565</sup> См. История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 44.

<sup>1566</sup> Бакаев Х. Забытая война забытого народа // Костры на башнях. № 5. 6 апреля. 1993. С. 3.

<sup>1567</sup> Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 28, 29.

<sup>1568</sup> Акиев Х. А. Символика плодородия в духовной культуре вайнахов // Костры на башнях. 1993. 27 мая.

<sup>1569</sup> ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, 1954 г.р., с. Экажево.

<sup>1570</sup> Очерки истории Грузии. В 8 т. Т.1. Грузия с древнейших времен до IV в.н.э. /Ред.: Г. Меликишвили, О. Лордкипанидзе / АН ГССР. Институт ист., археол. и этнографии. Тбилиси: Мецниереба, 1989. С.138

на Дигор или Дугор, поблизости от *Харс-Дона* (курсив мой. – П.А.) есть гора Издихонт, или Свинцовая гора...»<sup>1571</sup>

В мифологическом плане в первую очередь напрашивается сравнение части слова «харс» со славянским богом солнца – Хорс (Харс, Хорос). «Хорс – бог миропорядка, связанного с ходом солнца. Его образ восходит к временам глубокой древности к змееборческому мифу».<sup>1572</sup> Путешествуя по Руси, Вундерер в 1581 году оставил такое описание языческого бога Хорса: «Хорс (т.е. Хорс), который стоит на змее, имея в одной руке меч, а в другой – огненный луч».<sup>1573</sup> Д.А. Гаврилов и А.Е. Наговицын соотносят Хорса и Дажьдбога (оба божества представляют солнце, различие только в форме активности) с греческими богами Гелиосом (Гелиос – в древнегреческой мифологии бог Солнца, пасущий стада солнечных быков) и Аполлоном. Они пишут: «Древние греки называли Аполлона гиперборейским. Аполлон был непосредственно связан с солнцем и владел карающими стрелами, он имел эпитет ТАРГелий. Малоазийское “Побеждающее солнце” (карающее солнце) называлось ТАРГелиос».<sup>1574</sup>

Проводя корневые соответствия с индоевропейскими образованиями, в частности, с именем прапредка скифов Таргитае, рожденного от союза Зевса (Неба) и Борисфены (Воды)<sup>1575</sup> (идентичен Гераклу), авторы указывают «на солнечную, грозную, царскую карающую функцию персонажа с корневым сочетанием в имени “ТАРГ”, “ТАРХ”, “ТАР”».<sup>1576</sup> Корневое образование «тар» шире, оно известно по всему Средиземноморью. Бога, давшего закон и завет этрускам, звали Таг / Тарх (сравните с нахским «таг/стаг/саг» – человек), а его сына – Геркле. «Этруски чтили своим прародителем некоего Тага, богамальчика, выросшего прямо из-под земли, словно гриб. Само имя пахаря-царя “Тарх” вызывает в памяти множество аналогий. Фамилия римских царей этрусской династии Тарквиниев происходит от имени этого легендарного предка Тарха (Тарка)».<sup>1577</sup>

Применительно к кавказским аналогам в первую очередь следует назвать прапредка – Таргамоса (Таргамос – груз. вариант, Торгом – армянский), «внука Иафета – сына Ноева».<sup>1578</sup> Имя Таргамос, по мнению Г. Гумбы, восходит к названию царства Тогарма («Торгом», «Дом Торгома») и входило в состав Урарту. Ссылаясь на древнейшие армянские летописи и сведения историков, Г. Гумба пишет: «При падении Урарту, это

<sup>1571</sup> Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 199.

<sup>1572</sup> Гаврилов Д.А., Наговицын А.Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М., 2002. С. 238.

<sup>1573</sup> См. Морозкина Е. Щит и зодчий: путеводитель по древнему Пскову. Псков: Отчина, 1994. С. 36.

<sup>1574</sup> Гаврилов Д.А., Наговицын А.Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М., 2002. С. 238.

<sup>1575</sup> Болл И. Дети падших. Как История стала Мифом. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.iisusbog.com/fallen1.htm> (Дата обращения. 13.10.2013).

<sup>1576</sup> Гаврилов Д.А., Наговицын А.Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М., 2002. С. 238.

<sup>1577</sup> Там же.

<sup>1578</sup> Леонти Мровели. Жизнь картлийских царей. М., 1979. С. 22, 26.

царство расширилось на восток, включив в себя другие урартские области. В связи с чем в источниках название Тогарма охватывает всю страну Урарту. Именно этим и объясняется употребление Мровели эпонима Таргамос (Тогарма) в качестве обозначения территории Урарту и возведение Таргамоса (Тогарма) в «отца» перечисленных им народов. То есть общим предком народов генеалогической таблицы Мровели является «Урарту», называемый «Таргамосом»<sup>1579</sup>.

Ингушская действительность изобилует примерами с морфемой «тарг / торг / торгам»: Таргим (инг. ТIаргим) – название (топоним) центра Галгаевского общества; Тарш (инг. ТIарш) – название замкового комплекса рода Торшхоевых (инг. ТIоаршхой); Тарш (инг. ТIарш) – имя собственное, основатель рода Торшхоевых; тархе – небольшое плато, ровное место; тарх – выступ скальной породы; Тор (инг. ТIор) – имя собственное, тар (инг. тIар) – сосок; тор (инг. тIор) – наперсток; тар – дрема; таро – схожесть; торо – достаток, богатство, тоара (инг. тIоара) – ладонь (широкая ее часть, без пальцев); Тоа (инг. ТIоа) – имя собственное, молния, верхний черноземный слой земли, сметана и др. Попытка суммировать смысловые качественные характеристики представленных ингушских вариантов приводит к следующему набору: центр / глава / мужские имена / плодородие / круглый предмет.

В нашей работе не стоит цель определения взаимовлияния скифо-осетинского и древнегрузинского мифологического терминов-ономастов Таргитай-Таргамос,<sup>1580</sup> принципиально важным является прямая связь этого образа «с царской властью, грозой», с побеждающим и карающим «солнцем».<sup>1581</sup> Таким образом, вторую часть термина «курхарс» – «харс», через его аналог «тарг» можно понимать как Властное Солнце (карающее и дарующее плодородие).

В советское время было высказано предположение о том, что первоначально термин *курхарс* был связан с вайнахо-аланскими историческими контактами и мог означать «гребень (рог) Солнца» (т.е. один рог).<sup>1582</sup> Клапрот, описывая двурогий головной убор ингушек, называл его «чугул» (инг. чIугл), что означает с черкесского языка «тур» (ср. корневое тур / тар), а с ингушского – «хохол», «петушиный гребень».<sup>1583</sup> Отметим, что древняя форма кур-харса была «двурогой»: «Вверх от основания убор постепенно

<sup>1579</sup> Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Рукопись канд. дисс. Ереван, 1988. С. 130–145.

<sup>1580</sup> Дзиццойты Ю.А. Нарты и их соседи. Вл., 1992. С. 248–249; Ельницкий Л.А. Скифия евразийских степей. Новосибирск, 1977. С. 177; Чибиров Л. Скифский мир и нартовский эпос // Дарьял. 2012. №1, [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.darial-online.ru/2012\\_1/chibirov.shtml](http://www.darial-online.ru/2012_1/chibirov.shtml) (Дата обращения: 03.02.2016) и др.

<sup>1581</sup> Гаврилов Д.А, Наговицын А.Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М.: Рефл-Бук, 2002. С. 243.

<sup>1582</sup> Виноградов В.Б., Абдулвахабова Б.Б.-А., Чахкиев Д.Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе кур-харс) // Советская этнография. 1985. № 3. С. 107–109.

<sup>1583</sup> Цит. по: Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней культуре ингушской культуре. С. 446.

суживался и затем сильно загибался спереди, причем верхняя его часть, спускающаяся вниз, раздваивалась, образуя на конце как бы два рога...»<sup>1584</sup>

Еще одним доводом в пользу того, что рога курхарса – это рога быка, видится в том, что бык – производитель, как, впрочем, и производитель / осеменитель вообще, в ингушском языке произносится как «Гал». Вспомним о древнеингушском небесном божестве Галь-ерда, связанным с дарующим и карающим Солнцем.

Далее возникает вопрос, как укладывается данная схема в свете расшифровки первой части слова курхарс. Здесь уместно вспомнить работу А.Е. Наговицына, в которой проведена мифологическая реконструкция сказки «Красная Шапочка».<sup>1585</sup> В частности, он пишет: «Вполне вероятно, что красный цвет ассоциировался с погребальным обрядом, так как путь души и ее возрождение после смерти, во многих традиционных верованиях, соотносился с солнцем, например, у этрусков, ацтеков, древних египтян и т.д. <...> Еще со времен Палеолита практиковался обычай окрашивания покойников в красный цвет, видимо, чтобы уподобить их души возрождающемуся и умирающему солнцу».<sup>1586</sup> Красный цвет заходящего Солнца (инг. моажа малх – красное солнце) в ингушской мифологии также связывался с потусторонним светом. Ингушский курхарс всегда изготавливался из ткани «пурпурного цвета».<sup>1587</sup>

Еще один ракурс прослеживается в некоем «возвышении» носительниц данного убора. Анализируя такой атрибут в женском костюме адыгейцев, карачаевцев, балкарцев, кабардинцев, как деревянные ходули, Е.Н. Студенецкая определяет их как принадлежность «женского костюма высшего сословия» и проводит следующую аналогию: «Но есть событие, возвышающее любую женщину – свадьба. Русскую крестьянскую девушку на свадьбе величали княгиней, а на голову надевали особый убор – “корону”». Головной убор издревле являлся одним из основных атрибутов головы, определял специфику человека, его носившего, «отсюда происходит почитание корон, княжеских шапок, религиозных головных уборов, а также введение специальных головных уборов для замужних женщин практически во всех регионах мира».<sup>1588</sup>

---

<sup>1584</sup> Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней культуре ингушской культуре // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов, 1996. С. 447.

<sup>1585</sup> Наговицын А.Е. Красная Шапочка – мифологическая реконструкция сказки // [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://russianmyth.ru/nagovicyn-ae-krasnaya-shapochka-mifologicheskaya-rekonstrukciya-skazki/> (Дата обращения 14.11.2013).

<sup>1586</sup> Там же.

<sup>1587</sup> Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней культуре ингушской культуре // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов, 1996. С. 445.

<sup>1588</sup> Наговицын А.Е. Красная Шапочка – мифологическая реконструкция сказки // [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://russianmyth.ru/nagovicyn-ae-krasnaya-shapochka-mifologicheskaya-rekonstrukciya-skazki/> (Дата обращения 14.11.2013).



Курхарсы высотой «в пол-аршина» возвышали ингушку так же, «по образному выражению одного из информаторов, “как мечеть княгиня над другими женщинами возвышалась”»,<sup>1589</sup> и, следуя аналогии, предложенной Е.Н. Студенецкой, определяли благородное происхождение носительниц данного головного убора. Курхарс, таким образом, являлся не только достоянием «богатых родов»,<sup>1590</sup> а, как справедливо предположила Е.Н. Студенецкая,<sup>1591</sup> атрибутом замужних ингушек знатных родов.

Отличительной особенностью, иллюстрирующей статус замужней женщины, были не только головной убор – курхарс, но и красный цвет шаровар. Так, этнограф Е.Н. Студенецкая, описывая одежду ингушей XVIII–XX вв., указывает, что наиболее типичным для обыденной жизни было платье-рубаха и штаны, сохранившиеся вплоть до XX века. «В XVIII – первой половине XIX вв. ее [рубашу] шили из холста или бумажных тканей, а также из шелка, преимущественно темных цветов – синего, коричневого, темно-красного и черного... женские штаны шили из холста или более нарядных тканей, чаще всего красного цвета. Есть указания, относящиеся к началу XIX века, что молодые женщины носили красные штаны, замужние пожилые – голубые, а девочки – белые. Штаны надевались всегда под рубашу, непосредственно на тело. В связи с этим обычно обшивка, в которую вдевался шнур, делалась из более мягкой ткани, а край ее загибали наружу, чтобы шов не раздражал кожу».<sup>1592</sup> Этот шнур и есть так называемый «барч» (тюрк. Вариант: учкур). В это же понятие – барч – включалась часть урдув, возвращаемая жениху «за то, что он развяжет учкур штанов невесты»,<sup>1593</sup> так же как и часть урдув за похищение невесты, выплачиваемая женихом.

К началу XIX века относятся описания Ю. Клапрота и И. Бларамберга, которые относительно одежды ингушских женщин отмечали, что верхняя часть платьев расшивалась цветным шелком, шерстяной тканью или нитками, а под платье надевались длинные штаны, благодаря которым различали статус женщин.<sup>1594</sup> «Цвет женских шаровар являлся отличительным знаком для мужчин: красный – замужние женщины, белые – девушки».<sup>1595</sup>

Применительно ко времени средневековья значительны сведения археологов, касающиеся, в частности, одежды ингушских женщин. Например, Е.И. Крупнов на

<sup>1589</sup> Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 111-112

<sup>1590</sup> Богатая отделка «кур-харса», конечно, была доступна только богатым родам. // См.: Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С. 94.

<sup>1591</sup> Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVII–XX вв. М., 1989. С. 59–60.

<sup>1592</sup> Там же. С.43–44.

<sup>1593</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 171.

<sup>1594</sup> Клапрот Ю. Путешествие на Кавказ и Грузию, предпринятое в 1807 и 1808 годах // Архивный вестник. Назрань, 2005. Вып. II. С. 55.; Бларамберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 213.

<sup>1595</sup> Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. С. 44.

материалах раскопок могильников горной Ингушетии пишет, что все «женщины одеты в длинные платья-рубahi с неглубоким разрезом на груди. Нижнее платье – с короткими рукавами из грубого белого холста. Верхнее (на некоторых женщинах) – из шелковой материи с длинными рукавами, с маленькими металлическими пряжками и пуговицами на груди. Нередко встречается и третье платье, сшитое из плотной грубоватой шерстяной ткани, собственного производства. Это платье также имеет длинные рукава и разрез на груди, затягивающийся пуговицами. Все верхние платья, особенно шелковые, обычно имеют яркие цвета: красный, синий, зеленый, оранжевый... Ноги были обуты в чупаки или сапожки на мягкой основе из цветного сафьяна... Талию опоясывал пояс, на котором крепилась сумочка с шелковыми цветными нитками, иглами и наперстками, деревянным гребнем».<sup>1596</sup>

Таким образом, внешними атрибутами замужних женщин ингушек являлись красные курхарс и шаровары. Считаем, что в слове курхарс первую часть «кур» можно рассматривать как земля / страна подземного царства, а «харс» – Властное Солнце. Рога курхарса являются символическим отражением рогов царя / быка / производителя небесного бога солнца Гала, творящего движение во времени жизненных циклов, применительно к уровню семьи – символического отображения принадлежности женщины мужчине. Общая тональность внешних изменений отражала новый социальный статус женщины, путь души и ее возрождение после смерти, иллюстрировала приобщенность ее хтонической сущности к мужскому началу.

В семантике приобщения невесты к пространству жениха ритуальные действия были призваны осуществить правильный возврат в мир живых, придание объекту новых культурных характеристик. Кульминационным моментом этого цикла, является обряд вождения невесты вокруг очага по часовой стрелке (женской) стороне, при котором происходило символическое возвращение объекта, путем знакомства нового члена семьи с предками новой семьи, а также подчинение мужскому, верхнему началу. Символическое принятие объекта связывалось с обрядами осыпания невесты, держания ребенка и кормление невесты, символизировавшие приобщение невесты к богине - матери плодородия, к женскому воспроизводящему началу.

---

<sup>1596</sup> Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 93–94.

### г) Обряд «Вывод невесты к роднику»

К концу недели со дня свадьбы (а в настоящее время на первый, второй или третий день) проводится обряд выхода невесты за водой. «Молодая дней через 5–15 в сопровождении девушек идет за водой с гармоникой; у воды происходят угощения и танцы; с этого дня молодая начинает работать и понемногу привыкать к новой супружеской жизни».<sup>1597</sup>

Через неделю невесту в свадебном наряде под звуки гармошки, вели к источнику, в сопровождении молодых девушек и юношей. У родника происходят угощение и танцы. Невеста уже у источника, загадав желание, вытаскивала иголку из свадебного платья и втыкала в яйцо. Далее она разбивала яйцо о камень так, чтобы его унесло водой. Затем невеста, набрав воды в кувшин, шла домой. Эту воду, сказав, что “это вода, принесенная невестой”, раздавала всем желающим. Затем готовилось угощение, и невеста обслуживала гостей.<sup>1598</sup>

Особенный интерес вызывают используемые в обряде выхода невесты за водой предметы – игла, яйцо, как и само место проведения ритуала.

Яйцо, как древнейший мировой символ плодородия, является «олицетворением начинающейся жизни».<sup>1599</sup> В космогонической мифе ингушей говорится о Земле, которая имеет вид яйца, стоящего на доске, которое последовательно окружено морем и темнотой, «если Бог захочет, то он умножит всю землю в яйце».<sup>1600</sup> «Известно, что яйцо у вайнахов (ингушей – П.А.) в весьма отдаленном прошлом наделялось магической силой, было символом плодородия».<sup>1601</sup> Уточним, что яйцо являлось символом плодородия неолитической богини матери – прародительницы, которая со сменой исторических эпох стала связываться с природной, животной сущностью плодородия (низа). Показательная, в данном случае информация, иллюстрирующая живительную силу этого магического предмета и его связь с женской сущностью. Так, «на месте случайно опрокинувшейся люльки надо было разбить яйцо»,<sup>1602</sup> дабы обезопасить ребенка от болезней и смерти. Видеть во сне яйцо предвещало рождение девочки, впрочем, так же как и иглу или наперсток.<sup>1603</sup> Таким образом, раскалывание или протыкание яйца (так же как и

<sup>1597</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 183.

<sup>1598</sup> ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, 1954 г.р., с. Экажево, РИ.

<sup>1599</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 167–169.

<sup>1600</sup> Земля, человек, горы // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 19.

<sup>1601</sup> Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 75.

<sup>1602</sup> ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, 1954 г.р., с. Экажево, РИ.

<sup>1603</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 119.

использование в ингушской среде данного действия в качестве способа избавления от болезни) – наследие архаичного жеста мифологического устройства мира земли из хаоса единого прамонотеистического образа богини-матери.

Игла (инг. *маха*) – широко распространенный атрибут символических действий, который выступает в ингушских обрядах и как средство порчи, и как оберег. Иглы, воткнутые в одежду, защищали от всякого зла и нечистой силы: не только на свадебной одежде, но и в обычные дни ингушские женщины втыкали иголки / булавки в свою одежду, в одежду детей. Считалось, что иглы, воткнутые в дверные косяки, препятствовали проходу нечисти в дом.<sup>1604</sup>

Отметим, что с эпохи раннего железа на Кавказе сформировался культ этого металла, и, соответственно, предметы, изготовленные из него стали иметь сакральное значение.<sup>1605</sup> В древнейшую эпоху неолита иглы делались из костей и рогов и не имели ушка, а были просто согнуты в одном конце таким образом, чтобы образовать подобие петли. На следующей стадии общественного развития иглы были заменены на медные или бронзовые. Отметим, что в Древнем Египте бронзовые иглы с ушком стали чем-то вроде разменной монеты, так как сделать их было крайне сложно. Таковыми, например, являются шилья и иглы, обнаруженные при раскопках Верхне-Кобанского,<sup>1606</sup> Березовского,<sup>1607</sup> Тлийского могильников,<sup>1608</sup> могильника у села Заюково в Кабардино-Балкарии,<sup>1609</sup> в Мцхетском и Триалетском могильниках Грузии, у с. Первомайское в Чечено-Ингушетии,<sup>1610</sup> могильника Гатын-Кале в ст. Костромской<sup>1611</sup> и др. Аналогичные «булавки были широко распространены в культурах Северного Кавказа с конца II тыс. до н. э. и доживают до VII века до н.э.»<sup>1612</sup>

Ингушское понятие «*маха*» и его производные от первичной идеи «петли / связи / узла» (инг. *шод*), созвучны с ингушским термином «сватовство» – «*мах бе*» (где «*бе*»

<sup>1604</sup> ПМА. Информатор: Акиева Хава Магомедовна, 1943 г.р., г. Назрань, РИ.

<sup>1605</sup> См., например, работы на эту тему: Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929. С. 68; Дударев С.Л. К вопросу о функциях железных предметов в эпоху поздней бронзы – раннего железа (Центральный и Северо-Восточный Кавказ) // X Крупновские чтения по археологии Кавказа. М., 1980. С. 14–16 и др.

<sup>1606</sup> Козенкова В. И. Культурно-исторические процессы на Северном Кавказе в эпоху поздней бронзы и в раннем железном веке (узловые проблемы происхождения и развития кобанской культуры). М., 1996.

<sup>1607</sup> Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.

<sup>1608</sup> Техов Б.В. Центральный Кавказ в XVI–X вв. до н.э. М., 1977.

<sup>1609</sup> Гриневиц К. Э. Новые данные по археологии Кабарды // Материалы и исследования по археологии СССР. 1951. № 23.

<sup>1610</sup> Крупнов Е.И. Материалы и исследования по археологии северного Кавказа. М., 1951. С. 47.

<sup>1611</sup> См.: Техов Б.В. Центральный Кавказ в XVI–X вв. до н.э. [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://budetinteresno.info/kraeved/skif\\_content.htm](http://budetinteresno.info/kraeved/skif_content.htm). (Дата обращения 15.10.2013).

<sup>1612</sup> Кудрявцев А.А., Галаева В.Н. Грунтовое погребение кобанского времени могильника № 2 Татарского городища // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: V Минаевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (12–15 апреля 2001 г.). Ставрополь, 2001.

означает «делать», а «мах» переводится как «торговля / стоимость»). Учитывая дороговизну и использование этого предмета в качестве разменных денег, можем предположить, что свое ингушское современное значение термин «мах» получил в позднее время. Использование в старинном устойчивом выражении «мах болаш къонах ва» (инг. «значимый / великий человек», используется в первую очередь в отношении человека, который обязательно держит свое слово)<sup>1613</sup> термина «мах» показывает статус, придававшийся слову, скрепляющему / связывающему союз. Соответственно ингушское понимание сватовства – «мах бе» имеет в первую очередь отношение не к понятиям торговли / стоимости, а должно рассматриваться как договор, связывающего стороны, точно так же как с помощью иглы происходит соединение, скрепление материала.

В свете анализа семантики обряда «Вывод невесты к роднику» примечательны слова, произносимые во время нахождения невесты у источника воды, упоминаемые в очерке Н. Яковлева. «Недели через две отправляется она [невеста] в первый раз по воду. Ее сопровождают женщины родственницы и ребятишки. Когда она зачерпнет воды, из колодца или источника бросают новую иглу и яйцо – «для матери воды и природы» (курсив мой. – П.А.), а женщины в это время приговаривают: “Пошли нам счастливой жизни” – и другие пожелания».<sup>1614</sup>

Вода (инг. хий) в представлениях ингушей имела амбивалентную сущность мира мертвых и мира живых – и в силу этого обладала оживляющими и омертвляющими свойствами. Представление предков ингушей о водяных источниках, как о местах перехода из реального мира в потусторонний как нельзя лучше иллюстрируют космогонические мифы. Так, Б.К. Далгат приводит ингушский миф, в котором говорится, что «Солнце утром выходит из моря и вечером вновь в него погружается; когда оно поднимается на горизонт, то от него отделяется что-то черное; это, говорит народ, море сливается с солнцем».<sup>1615</sup> В другом мифе солнце днем освещает этот свет, а ночью – загробный мир, при этом «на закате оно погружается в море».<sup>1616</sup> С водой, как думали наши предки, было связано не только подземное царство, но и несметные богатства. Так, герои некоторых сказаний «идут за добычей в море».<sup>1617</sup>

Стихии воды, а затем и земли связывались в ингушском архаическом мировоззрении с женским естеством, с их способностью создавать жизнь, тем самым нести как благодать,

---

<sup>1613</sup> ПМА. Информатор: Дударов Мурат Магомедович, 1926 г.р., с. Кантышево, РИ.

<sup>1614</sup> Яковлев Н. Ингуши // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев, Саратов. 1996. С. 229–230.

<sup>1615</sup> Солнце и Луна // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 16.

<sup>1616</sup> Небо, солнце, звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 25.

<sup>1617</sup> Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 169.

так и потенциальную опасность. Последняя выражалась в связи женского образа с нижним, темным, земным, с порождающей сущностью богини-матери, следовательно, нечистым, негативным в контексте открывающихся границ между этим и потусторонним миром. Именно поэтому женщина является «сакральной по отношению ко всем взрослым мужчинам; если она беременна, то становится сакральной и по отношению к другим женщинам клана»,<sup>1618</sup> именно поэтому «о роженице говорили, что одна нога ее находится на земле, а другой ногой она стоит в могиле».<sup>1619</sup>

Сакральность воды предопределяла сакральность реальных существ, тесно с ней соприкасающихся, – лягушек, змей, рыб. Так, у ингушей бытует убеждение, что «лягушка очищает воду... имя ее упоминается в клятвах».<sup>1620</sup> Ингушская богиня Мать вод Хи-нана «иногда представлялась в облике лягушки».<sup>1621</sup>

Объединение понятий «воды» и «природы» во время бросания яйца с иглой в воду показывает, что оба они мыслились как единое целое. Символика данных действий имеет древнейшие корни, когда вода / природа / плодородие / земля были связаны с образом единого женского божества – прародительнице и властительнице всей живой природы. Использование в обряде таких предметов-медиаторов, как яйцо – символ плодородия и игла – связующий элемент, создавало связь женщины с этим амбивалентным божеством, с хтоническим плодородием. Женщина, как воплощение «низа», связывалась с образом рыбы, со стихиями воды и земли, с их свойствами создавать жизнь. Обряд вывода невесты к роднику, являясь заключительным этапом в свадебном комплексе, символизировал приобщение молодой к статусу женщины. Его символика указывает на прямую связь мира живых и мира мертвых, иллюстрирует древнейшие представления ингушей о воде как потусторонней субстанции, о предмете-медиаторе – игле, способной связывать и аккумулировать зло (так же как и поглощать и передавать его) и о яйце – как символе плодородия.

---

<sup>1618</sup> Арнольд ван Геннеп Обряды перехода. С. 17.

<sup>1619</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп, 2011. С. 121.

<sup>1620</sup> См.: Виноградов В.Б. Место египетских амулетов в религиозно-магической символической кавказцев // АЭС. Т. 2. 1962. С. 49.

<sup>1621</sup> Антология инушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 321.

### 3.2.4. Умыкание в ингушской среде

Традиционной и более предпочтительной формой заключения брака в ингушском обществе являлся брак по сговору. Рассматривая обычай умыкания, выделяют три его разновидности: «первая – настоящее насильственное похищение невесты против воли ее самой и ее родных, вторая разновидность – похищение против воли родителей, но по договоренности с ней самой», и как не поощряющееся «“фиктивное” похищение, точнее, “брак уводом <или>... брак уходом”». <sup>1622</sup> «Тайный уход девушки из родительского дома по сговору с женихом или его посредником», <sup>1623</sup> иногда выделяемый как еще один способов умыкания стоит ко второй разновидности – уход девушки по ее согласию. Таким образом, в практике умыкания как одной из форм заключения брака в ингушской среде стоит относить насильственное похищение, по договоренности с невестой или по согласию родителей.

Предпочтение в выборе данной формы в ингушской среде исторически варьировались. Так, Б.К. Далгат сообщает, что «похищение невест среди ингушей практикуется довольно редко... насчитывают 30–40 случаев ежегодно между всеми ингушами и чаще с их согласия». <sup>1624</sup> И далее он указывает, что насильственное похищение «бывает в крайнем случае, когда девушка очень нравится парню, и ее не хотят за него отдать, или сама отказывается выйти за него». <sup>1625</sup> В советское время умыкание также не имело большого распространения, в том числе и в силу того, что за похищение девушки была установлена уголовная ответственность. Отношение к обычаю как к пережитку в советский период определило практические действия законодателя, что нашло отражение в особом XI разделе УК РСФСР («Преступления, составляющие пережитки местных обычаев»), куда вошли нормы, устанавливающие уголовную ответственность: за патриархальное закрепощение женщины в общественном и семейном быту, за кровомщение, за барантование (столкновения на почве родовой вражды), принуждение вдовы к левиратному браку или безбрачию, убийство на почве кровной мести, уклонение от примирения кровников, воспрепятствование осуществлению равноправия женщин, уплату и принятие брачного выкупа, похищение невесты, вступление в брак с лицом, не достигшим брачного возраста, двоеженство и многоженство и т.д. Результатом таких действий стала адаптация этих «пережитков» к советской реальности и возрождение, как

<sup>1622</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 63–66.

<sup>1623</sup> Там же. С. 66.

<sup>1624</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 162.

<sup>1625</sup> Там же. С. 162.

только эта реальность исчезла.<sup>1626</sup> Наибольший размах умыкание получило в постсоветское время.

Выявляя причины насильственного похищения девушки против ее воли и воли ее родителей, Л.Т. Агиева указывает на случаи, «когда считали себя обесчещенными неудачным сватовством или отказом стороны невесты от данного слова, реже просто из молодечества».<sup>1627</sup> Действительно, насильственное умыкание имело место в ингушской среде, однако такое похищение в историческом прошлом не происходило «из молодечества». Эта причина получила свое распространение на современном этапе развития ингушского общества. В последние годы Духовный Центр Мусульман (Муфтият) РИ обязал ближайших родственников похитившего немедленно возвратить девушку в родительский дом, а с октября 2013 г. объявил умыкание недопустимым, противоправным мусульманским законом действием и установил штрафы для всех возможных участников.

В числе побудительных причин похищений в историческом прошлом, по мнению Б. Далгата являлись «несостоятельность жениха, так как при похищении за него заплатят родственники; если родители ее [девушку] не хотят выдать, а она желает; похищение против воли девушки при согласии родителей бывает особенно, чтобы скорее выдать ее».<sup>1628</sup>

В ингушском фольклоре сохранились тексты, иллюстрирующие уход девушки по сговору с женихом. Например, в ингушской песне говорится:

Я не против пойти за тебя,  
Помоги подняться на круп коня.  
Плеткой своей его стегани,  
Пусть скажут: замуж ее увели!<sup>1629</sup>

Или в заключение песни-диалога, где вдовый сын предлагает княжне выйти за него замуж есть такие слова:

– Если столь мужествен ты,  
Вынь ногу из стремени,  
Вдовый сын! – сказав,  
Словно белый сокол взлетает  
На вершину дерева,  
Взлетела она на коня  
И сзади молодца села.<sup>1630</sup>

<sup>1626</sup> Бочаров В.В. Антропология права: антропологические и юридические аспекты // Человек и право. Книга о Летней школе по юридической антропологии (г. Звенигород, 22-29 мая 1999 г.). М. 1999. С. 23-31

<sup>1627</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 63–64.

<sup>1628</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892–1894 гг. М., 2008. С. 164.

<sup>1629</sup> Песня юноши и девушки // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 238.

<sup>1630</sup> Княжна и вдовый сын // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 224.



Имеются многочисленные свидетельства, говорящие о большой величине калыма из-за чего браки заключались поздно, либо избиралась другая форма заключения брака – похищение девушки (умыкание).<sup>1631</sup> Н. Яковлев об умыкании девушек пишет так: «...отец невесты, особенно, если он поставил жениху *невыполнимые условия* (по размеру калыма. – П.А.), принимает самые решительные меры к охране своей дочери, старается выпускать ее из дому только под присмотром или даже совсем запирает ее в комнате, если замечает, что жених пользуется симпатией с ее стороны. Иначе пойдет как-нибудь под вечер невеста по воду, а где-нибудь за кустом уже поджидает жених с парой молодцов-родственников – хватить ее на коня и таков. Укроется он где-нибудь в доме влиятельного, известного на всю Ингушетию человека – жениху не принято отказывать в гостеприимстве и покровительстве в таких случаях, – изнасилует невесту, если украл ее против воли, и, как за каменной стеной, за своим хозяином будет вести переговоры о примирении со своим тестем. И тому делать нечего, придется согласиться на брак и на “обычный калым” – потерянного не воротишь».<sup>1632</sup>

Редкое использование такой формы заключения брака в прошлом, кроме сомнительности положительного исхода мероприятия и опасности просто не договориться с оскорбленной стороной, была связана с возможными неблагоприятными последствиями для всего рода. Так, весьма распространенным последствием похищения девушки, даже при ее согласии, были «кровавые сцены: если родители узнают вскоре о похищении дочери их, в таком случае они со всеми родственниками преследуют похитителей, и, если погоня их будет удачна и виновные настигнуты, завязывается перестрелка, и убийство неминуемо...»<sup>1633</sup>

Следует отметить тот факт, что в случаях похищения против воли стороны невесты и ее самой имело место быть сексуальное насилие. Отметим, что в прошлом для девушки, попавшей в такую ситуацию, не обязательным было выходить замуж за так оскорбившего ее человека. При ее нежелании придать законность случившемуся, девушка могла вернуться в отцовский дом, где кто-нибудь из близких женщин спрашивал: «Тебя трогали руками?» (инг. Кулгаш тега дий хьох?). Утвердительный ответ со стороны девушки звучал так: «Ничего не поделаешь» (инг. Де хIама дац). При таких обстоятельствах

<sup>1631</sup> См.: Леонтович Ф.И. Адамы кавказских горцев // Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. 1. Одесса, 1882; Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Конец XIX – начало XX в. Ростов-на-Дону, 2005; Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М., 1983, и др.

<sup>1632</sup> Яковлев Н. Ингуши // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996. С. 227.

<sup>1633</sup> Швецов В. Очерк и кавказских горских племенах, с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе // Кавказ. Культы, легенды, предания. Нальчик, 2010. Вып. V. С. 17.

оскорбление чести дома смывалось кровью, а сама девушка, как правило, уже оставалась незамужней до конца жизни. Однако имелись случаи замужества после ночного пребывания в руках похитителя, но только за мужчин в возрасте либо в бедную семью.

Лишь в новое время стали возможны варианты примирения сторон посредством выплаты откупных. Урегулированием всех конфликтных ситуаций, в том числе и связанных с умыканием девушки, как правило, занимались почетные люди и старейшины ингушских родов, а также религиозные деятели.

Размах обычая умыкания в ингушской жизни в постсоветское время объясняется всеобщей тенденцией беззакония, размытием родственных связей и сплоченности тейпа (вяра). Насильственное умыкание стало транслироваться как акт молодеческой удали, было абсолютно необдуманым спонтанным решением. К сожалению, нет каких-либо статистических сведений или обзоров, по которым можно было бы определить количественное соотношение насильственных похищений в советское и в настоящее время, так как никаких официальных заявлений в государственные службы или в правоохранительные органы не принято было делать.

Выявляя причины насильственного похищения девушки против ее воли и воли ее родителей, Агиева Л.Т. указывает на случаи, «когда считали себя обесчещенными неудачным сватовством или отказом стороны невесты от данного слова...».<sup>1634</sup> На практике отсутствуют данные и свидетельства о том, что в прошлом невеста могла отказаться от данного слова. Это прерогатива могла быть только в руках мужчины – отца невесты (при его отсутствии взрослый мужчина из числа близких родственников (брат, дядя), который мог нести ответственность за семью). «Отказы жениху после сватовства тоже бывают редки, – отмечает Б. Далгат, – потому что по уплате калыма она уже считается принадлежащей жениху, и отказ ведет к весьма невыгодным последствиям и неприятностям».<sup>1635</sup>

Отказ от данного слова воспринимался и в прошлом, и в настоящем как прямое оскорбление не только фамилии жениха, но и всего тейпа, что влекло за собой далеко идущие последствия: длительную вражду и неприятие либо кровную месть. К таким же последствиям приводили единичные случаи увоза чужой невесты: «это может кончиться смертью похитителя или настоящего жениха (это последнее очень рискованно, и редко кто на это отважится; это делается, если рассчитывают на трусость настоящего жениха)».<sup>1636</sup> По адату «за увоз чужой невесты платилось 90 коров жениху, и, несмотря на

---

<sup>1634</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 63-64

<sup>1635</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892–1894 гг. М., 2008. С. 169.

<sup>1636</sup> Далгат Б.К. Указ. Соч. С. 164.

это, едва удастся помириться с обиженной стороной жениха и родителей невесты (если родители виновны в увозе невесты, то и они платят жениху 40 коров)».<sup>1637</sup>

В случае же согласия девушки выйти замуж за похитившего против ее воли и воли ее родителей человека, как в прошлом, так и сейчас в доме родителей невесты свадьбу не играли. Стороне невесты выплачивался урдув, а сама свадьба, как и подготовка свадебного наряда, проводилась в доме жениха. «За увоз девушки, кроме обычных при браке 18 коров калыма (или теперь 105 руб.) платилось еще три коровы по 30 руб. каждая, называемые “барч” – отмечает Б. Далгат, – теперь увезший дочь без согласия родителей, кроме 105 руб., платит хорошую лошадь с седлом; если родители не хотят оставить увезенную дочь, то через администрацию могут ее отнять».<sup>1638</sup>

Таким образом, в историческом прошлом насильственное похищение против воли родителей и самой девушки, даже с применением сексуального насилия, отнюдь не гарантировало согласие противоположной стороны. Частым было длительное преследование оскорбившего таким образом семью и род человека. Поэтому способ классического умыкания, т.е. без согласия родителей и девушки был довольно редким явлением. К нему прибегали только осознанно, понимая, к каким последствиям это может привести, и в случае, когда иные способы не дали положительного результата.

Коллективный контроль был весьма действенным, несмотря на отсутствие институтов, специализировавшихся на принуждении. Любое нарушение обычая оценивалось как отступление от справедливого, признанного и уважаемого всеми общественного порядка и соответствующим образом каралось либо божественным провидением, либо коллективным решением. Ингушская община была конституирована нравственным комплексом эздел и жесткой регламентацией общественной жизни. Эти морально-нравственные нормы признавались общеобязательными, причем эта обязательность основывалась как на внутренних факторах (инг. эхь – стыд), так и на внешних (авторитет тейпа, общины, семьи), имели всеобщий характер, т.е. действовали постоянно при всех однородных условиях, отличающиеся устойчивостью своего содержания.

Практика умыкания, не дававшая возможности провести правильные ритуально-магические действия свадебного обряда семантически связывалась с нарушением упорядоченности окультуренного мира, с деструкцией своего родового пространства. Признание поступка недостойным и противоречащим справедливости с позиции

---

<sup>1637</sup> Там же. С. 169.

<sup>1638</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892–1894 гг. М., 2008. С. 169.

нравственного комплекса эздел всегда влекло за собой соответствующее коллективное или божественное наказание. В социальной практике исправить положение было возможно только кровью преступника, как жертвенной искупляющей родовым предкам, которая впоследствии получила форму возмещения ущерба в материальном эквиваленте.

Для сферы брачно-семейных отношений была и остается превалирующей норма, когда авторитет родителей является определяющим при заключении брака. Причем законодательно оформленная норма регистрация брака не является определяющей. Более весомым в ингушском обществе является мнение родителей и традиционная форма санкционирования брака по шариату.

### 3.3. Погребальный обрядовый комплекс

Все события жизненного цикла (свадьба, похороны, рождение ребенка, прием гостя и др.) в ингушской среде были подчинены ритуализированным формам обычая. В похоронном комплексе условно можно выделить три цикла. Первый цикл – обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умершего; второй – выполняемые во время выноса покойника, по пути на кладбище, при самих похоронах и во время возвращения с похорон. Третий цикл – это обряды, соблюдаемые после похорон до годовщины смерти человека. Совершаемый над умершим погребальный обрядовый комплекс, включающий такие действия как обмывание, облачение, оплакивание, погребение, поминание не только обеспечивал беспрепятственный переход души из «Маьлха Дуне» в «Јел» (сопровождавшийся открыванием дверей, окон, выливанием воды из сосудов и их переворачиванием и т.п.), но и защищал живых от последствий соприкосновения со смертью (сопровождался закрыванием глаз, ночным бдением при покойнике, вымыванием или выбеливанием стен и полов комнаты, где лежал покойник и т.п.).

Погребальная обрядность не ограничивается одним понятием «культ предков», она включает в себя круг представлений – архетипов традиционной ингушской культуры, включающий в себя такие категории как смерть, бессмертие, душа, кормление предков и др. Древнейшие мотивы ингушского нартского эпоса, устного народного творчества, особенно малые жанры, такие как загадка, заговор, проклятия и др. помогают понять некоторые факты погребальной обрядности, составляя им вербальную параллель. Нужно заметить, что данный цикл ритуально-обрядовых действий максимально насыщен элементами глубокой архаики.

Смерть представляла и представляет собой событие, которое на всех ступенях культуры наводит человека на мысль о душе. В более широком смысле погребальный обряд можно определить как «деление живых с умершими, души с телом, области смерти с областью жизни – и затем, путь души, в соответствии с ее долей, в область смерти».<sup>1639</sup>

Вышепредставленный анализ дал возможность выявить сущностное наполнение понятия «душа» человека, которое являясь элементом божественности, определяла его качественные характеристики и обладала возможностью самостоятельного существования. При этом деятельная сущность человеческой души, как частички Са Бога, была ограничена.

---

<sup>1639</sup> Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). М., 1990. С. 54–63.

Разделение мира живых и мира мертвых в ингушской традиции достаточно условно, так как их существование имело прямую взаимосвязь, а также дополнялось архетипическим представлением о настоящем будущем каждого человека – прошлое. Загробный мир (построенный за семь лет) в представлениях ингушей был аналогичен миру живых (построенному за три года), отличие состояло в одном – в загробном мире «жизнь» кипела ночью. Ключевая взаимосвязь мира живых – «Мялхе» (инг. Маьлхе) и мира мертвых – «Эл» (инг. Ел), прослеживается во всех ритуалах и обрядах культа мертвых. Так, например, «в кавказском фольклоре мы находим героев, которые путешествуют в потустороннем мире, а также в определенных ритуалах вместе с живыми участвуют усопшие».<sup>1640</sup> Эта взаимосвязь миров подтверждается, например, существовавшим обычаем спрашивать у умирающего человека о «жизни» своих умерших родственников, об их нуждах и пожеланиях. Ему могли дать поручения или просили рассказать о семейных событиях. «Именно в этот критический момент человек находится в пограничном состоянии между миром живых и миром мертвых и может слышать и разговаривать с представителями последнего... кроме того, все празднества и угощения в честь умерших будут непосредственно им “переданы” (“хето”»)<sup>1641</sup> «Пересылка» (или «хето») пищи на тот свет сопровождается молитвой, которую обыкновенно читает хозяин дома. Образец такой молитвы приводится Б.К. Далгатом: «Дай Бог, чтобы благочестивые умершие так же хорошо окончили свою работу, как окончили свою мы – живые; дай Бог, чтобы и урожай у них был хороший. От того, что мы передаем, пусть будет им такая польза, какая только желательна им. Дай Бог, чтобы присяжный брат, молочный брат и родственники, найденные через скот, дай Бог, чтобы все эти люди и им подобные, которых покойники пожелают иметь на своем пиру, так скоро являлись к ним, как скоро является караул на тревогу. И пусть они пируют с нашими покойниками до тех пор, пока головы их не опьянеют от питья бокалов наших покойников, и животы не насытятся от пищи на пиру наших покойников. Кому они (покойники) желают дать, пусть для тех у них руки протянутся дальше, а если у них кто будет отнимать, тогда пусть у них хватит сил отстоять свое. Пусть зимой не замерзает пища у них, а летом не портится (точнее, плесенью не покрывается). Чего я сам не мог передать и чего хозяин не мог приготовить, то при свидетельстве Луны и Солнца мы поручаем Богу и божьему Эштру: пусть они дополнят им это».<sup>1642</sup> Ч. Ахриев пишет, что ингуши «имели о загробной жизни точно

<sup>1640</sup> Сихарулидзе К. Мифологические представления кавказцев о мироустройстве и о божествах // Лавровские чтения. Сборник статей. СПб., 2010. С. 640.

<sup>1641</sup> Вертепов Г.А. . Ингуши. Историко-статистический очерк // Терский сборник. Владикавказ, 1892. С. 63–

64

<sup>1642</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 61–62.

такие же понятия, как и о настоящей, земной: т.е. они думали, что там, как и здесь, на земле, человек подвержен житейским тревогам и заботам, также работает периодически, например: осенью жнет по ночам солому на загоне своих родственников...»<sup>1643</sup> Уверенность в прямой связи живых и мертвых подтверждается существовавшим обычаем, когда родители умерших детей могли путем договора связать их узами брака на том свете.

У изголовья умирающего раньше ставили небольшую посудину с чистой водой. Считалось, что душа, выйдя из тела, обязательно должна обмыться. В доме, где есть покойник, старались не пить воду, так как в воде может затаиться нечистая сила, и во время питья она может проникнуть в человека. Поэтому нередко воду выливали из всех сосудов и переворачивали их вверх дном, чтобы душа покойного не задержалась».<sup>1644</sup> «Раньше ингуши верили, что на третий день после похорон души умерших возвращаются в свой прежний дом. Поэтому они выставляли воду, чтобы мертвецы могли смыть могильный прах, и посыпали пол золой, чтобы видеть следы их ног. Она посыпалась также и для поимки воров».<sup>1645</sup>

Вода, как исключительный медиатор, приобретала свойства мертвой (как в случае с покойником), так и живой (как заговоренная, лечебная) субстанции. Недаром после захоронения участники процессии, не заходя во двор дома, смывали с рук смерть, вымывали смерть из дома, со стен / полов, в комнате, в которой умер человек, и т.д. Вода, оставшаяся после обмывания покойника, новорожденного или невесты выливалась в «укромное нехоженое место», как правило, на границе своего и чужого пространства («у ограды подальше от порога дома»).<sup>1646</sup> Считалось, что «нечистая сила может проникнуть в воду, поэтому нередко ее выливали из всех сосудов и переворачивали их вверх дном, чтобы душа покойного не задержалась».<sup>1647</sup> При этом обязательным условием при выливании воды за порог было отсутствие брызг, так как они могли разозлить внешние силы и навлечь беду.<sup>1648</sup>

В Ингушетии по сей день распространен обычай открывать настежь ворота в момент смерти и самих похорон. И здесь мы снова видим разрыв пространственных рубежей с целью избавить душу умершего, освободить смерть от преград, с тем, чтобы она не задержалась. Отметим, что в отправлении погребальных действий не имеет значение возраст, общественный или семейный статус покойника. Единственное, в чем можно увидеть отличие, это количество людей, пришедших выразить соболезнование. Если

---

<sup>1643</sup> Ахриев Ч. Избранное / Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 183.

<sup>1644</sup> ПМА. Информатор: Оздоев Беслан А., 1948 г.р., г. Назрань, РИ.

<sup>1645</sup> ПМА. Информатор: Веджижева Хава Магомедовна, 1932 г.р., с. Плиево, РИ.

<sup>1646</sup> ПМА. Информатор: Албогачиева Айшат Муратовна, 1967 г.р., с. Экажево, РИ.

<sup>1647</sup> ПМА. Информатор: Местоева Кейпа Маасовна, 1914 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ.

<sup>1648</sup> ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, 1954 г.р., с. Экажево, РИ.

умерший был человеком известным в обществе, то на похороны приходят не только родственники, но и все, кто хочет отдать дань памяти этому человеку.

Вполне уместным будет привести сведения об использовании такого сакрального предмета-медиатора как игла для благополучного выхода / связывания души. Так, в кобанских погребениях довольно часты были находки бронзовых игл и булавок «в области груди и пояса».<sup>1649</sup> Наибольший интерес представляют иглы «найденные у нижней челюсти».<sup>1650</sup> Объяснений такому месту расположения игл несколько: простая забывчивость «мастериц более низкого социального ранга»,<sup>1651</sup> использование игл и булавок для закалывания одежды. На наш взгляд, следует согласиться с выводом С.Л. Дударева, что «столь необычное помещение иглы у подбородка погребенной, думается, имело некое сакральное значение»,<sup>1652</sup> которая заключена в представлениях предков ингушей об игле как о предмете, могущем связать душу (инг. шод – петля / узел: «шо/са» – душа + «д» – классный показатель в значении «есть»).

Не уступающим в своей магической силе, в представлениях ингушей, был огонь, обладающий к тому же охранительной силой. В прошлом ингушей существовал обычай, когда было принято растирать углем то место пола, где лежало тело умершего, тотчас после его выноса, а в комнате в течение трех дней поддерживался огонь. Делалось это, чтобы изгнать из дома смерть и не дать возможности душе умершего вернуться.<sup>1653</sup>

Среди ингушей существует поверье, что душа покойника еще в течение трех дней находится рядом с местом смерти, что души умерших могут ощущать толчки и удары и что их можно прогонять подобно другим живым существам. Например, в давние времена на ежегодных шуточных состязаниях ингушская молодежь билась по воздуху, чтобы прогнать души умерших, оставшихся в течение года среди живых.<sup>1654</sup> С этой же целью использовались камни с естественными отверстиями, а также практиковалось использование веток ореха, которые располагали у изголовья умирающего, чтобы помочь его душе освободиться.

---

<sup>1649</sup> Козенкова В.И. Кобанская культура. Западный вариант // САИ. Вып. В2–5. М., 1989.

<sup>1650</sup> Дударев С.Л. К вопросу о пережитках дополитеистических верований на Северном Кавказе в XX – начале XXI в. Материалы 17-й Всероссийской межвузовской конференции Армавирского государственного педагогического университета. Армавир, 2010. С. 9–15.

<sup>1651</sup> Козенкова В.И. У истоков горского менталитета: могильник эпохи поздней бронзы – раннего железа у аула Сержень-Юрт, Чечня // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. III. М., 2002.

<sup>1652</sup> Дударев С.Л. К вопросу о пережитках дополитеистических верований на Северном Кавказе в XX – начале XXI в. Материалы 17-й Всероссийской межвузовской конференции Армавирского государственного педагогического университета. Армавир, 2010. С. 9–15.

<sup>1653</sup> ПМА. Информатор: Оздоев Беслан А., 1948 г.р., г. Назрань, РИ. В настоящее время в ингушском обществе принято в течение трех дней не выключать свет в комнате, где находилось тело покойника.

<sup>1654</sup> ПМА. Информатор: Гудиев Магомед Хасиевич, 1948 г.р., г. Назрань, РИ.



В этом контексте интересно существующее в настоящее время ценное, можно сказать, овеществленное отношение к камням с естественными отверстиями. Огромный массив этнографических данных свидетельствует о том, что камень вообще как объект окружающей природы, как олицетворение архетипа предка – бога первого поколения Ерда, играл существенную роль в традиционной культуре ингушей и был главным маркером, формирующим их сознание. Камни же с естественными отверстиями считались носителями очищающей и оберегающей силы, магической силы рождения и исцеления. «Подобные камни, связанные с плодородием и ассоциировавшиеся с Матерью Землей, были обнаружены в селениях Лежг, Цори и Арзи. Через них пропускали овец, чтобы снять сглаз и застраховать от болезней».<sup>1655</sup>

Для благополучного отделения души из тела, оформления пути души в область смерти проводились различные обрядовые и магические действия. Так, представление о смерти телесной оболочки человека и выхода души однозначно прочитывается в устойчивых выражениях погребальной обрядности: «*Joajjala mot*» – «ложе смерти», «*садаьнна цIа*» – досл. «комната, в которой вышла душа», «*валара кад*» – «чаша смерти», «*во дена ков*» – «двор в который пришло горе / плохое», «*валар чухьайзад*» – «смерть зачастила» (обычно говорят, когда в одном дворе часто умирают), «*валар эттад*» – «смерть стоит», а также «*таьзет улл*» – «похороны лежат». При этом отметим, что общепринятый термин «похороны», как эквивалент понятия «*таьзет*», используется в данном исследовании достаточно условно, так как последний является заимствованным термином из арабского языка. К понятию «смерть» в широком смысле слова относится ингушский термин «*валар*», и узкий, транслирующий сам момент смерти – «*Joajjal*» (наступление / приход / момент смерти). Ингуши говорят о смерти / похоронах, используя слова «лежит» (инг. ул), «пришла» (инг. кхьчад), «зачастила» (инг. чухьайзад), «стоит» (инг. латт), в которых очерчивается конкретное место, а также прослеживается овеществленное отношение к смерти.

Согласно ингушской религиозно-философской традиции к смерти, так же как и к жизни, относились совершенно сознательно. Такие выражения, как, «*вала а ираз деза*» («и для смерти нужно счастье»), «*хоза таьзет дар из*» («это был красивый погребальный ритуал») и др., характеризуют отношение к смерти. Ингуши верили, что человек живет столько, сколько времени ему на жизнь определяет Бог. «Этот срок у человека с рождения на лбу написан».<sup>1656</sup> Будучи уверенными, что смерть избежать невозможно, ингуши не испытывали страха перед ней. По убеждениям ингушей, человек сотворен из земли и

<sup>1655</sup> Марковин В.И. В стране вайнахов. М.: Искусство, 1969. С. 28.

<sup>1656</sup> ПМА. Информатор: Оздоева Раиса Курейшовна, 1956 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ

вновь становится землей.<sup>1657</sup> Быть может, в силу этого в современной Ингушетии распространен следующий запрет: нельзя ругать землю (инг. лаьттана ма сердца) – «она заберет», нельзя ругать небо (инг. сигаленна ма сердца) – «туда устремится душа».

Покойник воспринимался как носитель смертоносной силы и одновременно как объект почитания – предок-опекун рода. Поэтому, например, считалось недопустимым, чтобы человек оставался непохороненным. Тем более похороненным не должным образом (т.е. правильного расположения бранных частей тела) и не на родной земле. Так как только должным образом совершенные ритуально-обрядовые действия давали возможность существовать человеку в ином мире. В противном случае «душа покойного металась по небу, не находя пристанища».<sup>1658</sup>

В культе мертвых у ингушей сохранились также пережитки астральных верований. Таковым является обычай захоронения мертвого до захода солнца.<sup>1659</sup> Здесь отражено представление, согласно которому покойник на тот свет следовал за солнцем, точно также как это светило «закате погружается в море»<sup>1660</sup> (об этом же свидетельствуют обряды кормления предков, кормления Солнца и т.д.)

Соответственно эволюции религиозно-мировоззренческих представлений изменялись и способы захоронения покойников. У многих народов мира захоронения покойников «после растерзания зверями и птицами» происходили в виде «хранения их в мешках и корзинах».<sup>1661</sup> До наших дней сохранились легенды и предания многих кавказских народов о том, что старых немощных людей перед смертью уносили в корзинах в ущелье смерти, т.е. на кладбище.<sup>1662</sup> О таком варианте захоронения говорится, например, в сказке-были теркемейских азербайджанцев: «...сын посадил ее в корзину и отвез на арбе в густой лес. Сын поднял корзину с матерью, положил на землю и собрался уходить, но мать сказала: “Сынок, заведи корзину. Она пригодится твоим сыновьям”. Сын понял, что его дети тоже могут с ним поступить так, как он обходится с нею. Он горько заплакал и повез мать обратно домой».<sup>1663</sup>

---

<sup>1657</sup> См.: Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 32; Бог сотворил человека // Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья).

<sup>1658</sup> Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 29.

<sup>1659</sup> В исключительных случаях, когда, например, тело умершего находится далеко от своего родного дома/села, его хоронили сразу с момента привоза тела.

<sup>1660</sup> Небо, солнце, звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 25.

<sup>1661</sup> Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX–XX вв. М., 1985. С. 293.

<sup>1662</sup> Там же. С. 292.

<sup>1663</sup> Ханмагомедов Х. Этикет теркемейских азербайджанцев Дагестана в сложной этноязыковой среде // Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа» Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси, 25–27 июня 2009 года. Тбилиси, 2010. С. 562.

Постепенно корзина, в том числе емкость, сделанная с помощью плетения, «стала ассоциироваться с домом мертвых». Общеизвестным является тот факт, что плетеные возки для снопов известны со времен энеолита. Точно также общераспространенным был обычай класть новорожденных в плетеные емкости.<sup>1664</sup> Так, сразу после рождения Дионис был положен в корзину, в которой носили первые плоды урожая, как все древнегреческие дети.<sup>1665</sup> В шумерийских гимнах рассказывается, как Таммуз сразу после рождения был положен в корзину, в которой приносили зерно с полей.<sup>1666</sup> Известный этнограф Кавказа Е.М. Шиллинг «заинтересовался старинными плетеными из прутьев цилиндрическими хозяйственными постройками, широко распространенными в этих местах и служившими в давние времена жилыми помещениями, впоследствии и кухнями»,<sup>1667</sup> которые также были известны и среди ингушей (инг. доа – сапетка). «Каш», «кашшу» означало надгробие, могила у народов Шумера. Благодаря длительным контактам с половцами, у которых «кешена» обозначало «надгробное сооружение», слово «кешень» в XVI веке жители юга России также использовали в значении «каменное надгробие»,<sup>1668</sup> «надгробный памятник, каменный или деревянный, особенно в виде строения, но не кладбище».<sup>1669</sup> Неслучайно и то, что плетенные из прутьев емкости называются кошуля, а плетеный закут для овец – кошара.<sup>1670</sup> Указанные термины морфемно и семантически аналогичны ингушскому термину «*каш*», которое означает жилище духов покойника, «каменное надгробное сооружение», «старинная крепость», «наземный склеп», «могила».

В качестве следующей эволюционной формы погребения следует указать «колоду, выдолбленную из одного дерева, и его номенклатура – дерево, дуб и подобное говорят о том, что посмертным домом умершего представлялось дерево».<sup>1671</sup> Е.И. Крупнов, анализируя надземные склепы горной Ингушетии, отмечал: «Здесь в склепах встречаются покойники (чаще всего дети), положенные в деревянные колоды (гробы) и небольшие ящики (люльки)».<sup>1672</sup> Отметим, что ладьеобразная колода, много раз находимая в склепах

---

<sup>1664</sup> Frazer J. *Spirits of the Corn*. P. 5–11.

<sup>1665</sup> Ср.: Mannhardt W. *Mythologische Forschungen*. Strasbourg, 1884. S. 369.

<sup>1666</sup> См.: Мирча Элиаде *Очерки сравнительного религиоведения*. М.: Ладомир, 1999: См. также: Jeremías A. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. 2nd ed. B., 1929. P. 345; *Allgemeine Religions – Geschichte*. München, 1918. P. 219.

<sup>1667</sup> Смирнова Л.И. Коллекционные и архивные материалы Е.И. Шиллинга и библиография его трудов. *Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии*. М., 1989. С. 19.

<sup>1668</sup> Генко А.И. Из культурного прошлого ингушей. С. 713, 714.

<sup>1669</sup> Мурзаев Э.М. *Словарь народных географических терминов*. М., 1984. С. 298, 299.

<sup>1670</sup> Емкости, плетенные из прутьев юрты и турлучные дома считались жилищем покойников. См.: Акиев Х.А. *Клеточный орнамент в системе языческого мировоззрения вайнахов // Искусство народных художественных промыслов Северного Кавказа*. Махачкала, 1989. С. 27.

<sup>1671</sup> Седакова О.А. *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*. С. 77.

<sup>1672</sup> Крупнов Е.И. *Средневековая Ингушетия*. М., 1971. С. 93.

осетин и ингушей, относится к аланской эпохе.<sup>1673</sup> В 1920–1930-х годах были обнаружены аналогичные захоронения IX–XII веков недалеко от селений Памат и Бигип, которые, к сожалению, до сих пор мало изучены.<sup>1674</sup>

Учитывая существенные изменения этнической карты расселения ингушей после татаро-монгольского нашествия, особенно после ногайско-русско-кабардинского нашествия 1562 года под предводительством Темрюка, отмечаемые многими исследователями<sup>1675</sup> нельзя, анализируя культуру ингушей, ограничиваются территорией их проживания на момент описания. Политическая конъюнктура заставляла часть исследователей косвенным образом показывать принадлежность тех или иных материальных объектов культуры, например, в той же Северной Осетии к ингушскому наследию. «Нередко в истории Кавказа наблюдалась приписывание иронам обществ других северокавказских народов в политических целях».<sup>1676</sup> Так, например, исследователь памятников материальной культуры ингушей и осетин Л.П. Семенов отмечал аналогичность ингушских наземных склепов в селении Салги (урочище Магате) с осетинскими в селениях Даргавс, Кобан не только в основных архитектурных формах, но и в различных характерных деталях: и желтая окраска склепов, и одинаковое устройство лазов и их затворов, и просверленные плиты, вделанные в стену, и отпечатки рук на стенах, и глубокие ниши в полуподземных склепах и т.д.<sup>1677</sup> «В селении Саниба, – пишет Л.П. Семенов, – некоторые подземные склепы называют ингушскими. Ингушские фамилии Хаматхановых и Цуровых родиной своих предков считают селение Тменикау Тагаурского общества».<sup>1678</sup> Нередко захоронения представляли собой целые города мертвых: в современной Осетии – в селениях Даргавс, Джимара, Махческ, в Ингушетии – в селениях Фалхан, Салги.<sup>1679</sup>

Памятники погребального характера делятся на три основные группы: подземные склепы, полуподземные и наземные, «называемые “кашами”... к погребальным памятникам относятся также разного рода каменные ящики и грунтовые могилы».<sup>1680</sup>

---

<sup>1673</sup> Калоев В.А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII – начале XX в. // КЭС. 1984. VIII. С. 97, 98.

<sup>1674</sup> См.: Цароева М. Тушоли – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов-на-Дону, 2012. С. 54.

<sup>1675</sup> Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания. С. 28-29, Акиев Х.А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. ЛагIаш. 1989. №1. С. 28; Дударов А-М.М. К вопросу о расселении ингушей в позднем средневековье: ГалгIай Коашке //Кодзоев Н.Д. Дударов А-М.М. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик. 2011. С. 161 и др.

<sup>1676</sup> Кипкеева З.Б. Северный Кавказ в Российской империи: народы, миграции, территории. Ставрополь, 2008. С. 264–265.

<sup>1677</sup> Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания... С. 51–57.

<sup>1678</sup> Там же. С. 28–29.

<sup>1679</sup> См.: Калоев В.А. Осетино-вайнахские этнокультурные связи // Кавказский этнографический сборник. IX. М., 1989.

<sup>1680</sup> Крупнов Е.И. Средневековая материальная культура ингушей // Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 58–113.

Отождествлением связи земной и загробной жизни в представлениях ингушей связана была и необходимость строить жилища для покойников – «каши». «Подобные фамильные усыпальницы играют у ингушей... роль святыни. Всякий старался запастись ими для себя и своего потомства... Ингуши и теперь еще клянутся, произнося вместо имени Бога, название своих фамильных склепов»<sup>1681</sup> (например: «са да вахача кашора» – «клянусь могилой моего отца»). Вертепов сообщает: «Загробный мир в их [ингушей] сознании является их будущим жилищем, поэтому вместе с покойником в могилу кладут все необходимые ему предметы: личные вещи, посуду, предметы домашнего обихода, люльку, музыкальный инструмент и т.д.»<sup>1682</sup> По сведениям Крупнова, «как в подземных, так и в полуподземных склепах обряд погребения совершенно одинаков. Умерших женщин и мужчин укладывали на полу рядами на спине, ногами к входу, с руками вытянутыми вдоль туловища или сложенными у пояса... обычный инвентарь этих погребений составляли предметы быта, оружие, украшения».<sup>1683</sup>

Наиболее известными могильниками, состоявшими из подземных и полуподземных склепов, являются погребальные холмы у селений Шуан («Мох-де» или «Райский курган»), Салги (урочище «Магате») и Бишт (холм севернее селения). Широко известен археологический материал из подземных, полуподземных склепов в селениях Кяхк, Евлой, Тумгой, Дошхокле, Верхний Алкун, в окрестностях Галашки и Мужичи и др. В 1966 году под руководством кавказоведа В.И. Марковина были исследованы полуподземные склепы в с. Эгикал, оказавшиеся по инвентарю погребальными сооружениями эпохи бронзы (II тысячелетие до н.э.)<sup>1684</sup>

Солнечные могильники (инг. маьлх кашамащ) – надземные склепы строились из камня в виде пирамиды с конусообразной крышей. «Внутри их сделаны одна или две полки, на которых клались покойники (либо, предчувствуя смерть, человек сам мог пойти в фамильный склеп, чтобы умереть. – П.А.). Если склеп принадлежал целой фамилии или сделан был для одного семейства, то он имел маленькую дверь, вроде окна, закладывающуюся неплотно камнями».<sup>1685</sup>

И. Бларанберг дает интересное, особенно в свете символики нетленных частей тела человека (обладающих способностью самовоспроизводиться – волос, зубов, ногтей и костей), уточнение: «Эти склепы имеют с западной стороны небольшие отверстия — лазы, через которые втаскивают покойника, их затем закладывают камнями, к которым женщины

<sup>1681</sup> Ахриев Ч. Избранное / Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 183.

<sup>1682</sup> Вертепов Г.А. В горах Кавказа. ТС. Вып. 6. Владикавказ, 1908. С. 113.

<sup>1683</sup> Крупнов Е.И. Средневековая материальная культура ингушей // Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 58–113.

<sup>1684</sup> См.: Марковин В.И. Склепы эпохи бронзы у сел. Эгикал. СА, 1970, С. 4.

<sup>1685</sup> Ахриев Ч. Избранное / Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 184.

привязывают (прикрепляют) свои косы».<sup>1686</sup> Есть свидетельство А.М. Шегрена, о том, что у ингушей Галгаевского, Джейрахского и Кистинского обществ бытовал обычай обрезания косы у вдовы.<sup>1687</sup> В данном обрядовом действе прослеживается мотив связывания нетленными частями человека, как символической нейтрализации портала между миром живых и солнечной страной мертвых.

На основании вышеперечисленных фактов еще раз подтверждается базисная мировоззренческая установка о прямой взаимосвязи человеческих поколений (новорожденных и умирающих клали в корзины – показатель смены поколений), прослеживается обусловленность отношений мира живых и мира мертвых, через возможность возрождаться (корзины и хранилища для зерна, ритуальная пища – показатель плодородия).

---

<sup>1686</sup> Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 220.

<sup>1687</sup> Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и пр. // Кавказ. 1846.

### 3.3.1. Обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умершего

Погребальный обряд в настоящее время исполняется по правилам ислама. Несмотря на это, основные обрядовые действия семантически приближены к традиционным. Когда человек при смерти или окружающие чувствуют приближение смерти, умирающего переносят в непроходную комнату дома. В настоящее время в этой комнате умирающего человека кладут на ковер или матрац, лежащие на полу (но не на кровать), при этом ногами в направлении «киблы» (инг. «кьулбехья»), т.е. в сторону священной мечети Каабы в Мекке.

Бликие родственники постоянно находятся в доме, во дворе и днем, и ночью, осуществляя дежурство. Если человек долго находится в пограничном состоянии, то дежурящих мужчин сменяют другие. О тяжелом состоянии человека сообщается (инг. унахо халагIа хиннав – «больному стало хуже»; «унахо саувзаш ул» – досл.: «лежит, затягивая душу», т.е. при смерти ) ближайшим родственникам (члены семьи, дяди и тети по отцу и матери, двоюродные родственники), которые первые приходят в дом, а затем извещаются дальние родственники. Отправляясь на похороны, провожающие домашние говорили: «ХIанзарчул тIехьагIа дикан тIа латгалда шо» – «Пусть вы отныне будете стоять только на хорошем» (т.е. идти куда-либо только по хорошему поводу).

В случае смерти используются такие выражения, в которых отсутствует прямое упоминание смерти (инг. шомарша, хьанаьхк кхалхав – пусть вас не коснется, такой-то умер; инг. шомарша, хьанаьхк сацав – пусть вас не коснется, такой-то остановился; инг. шомарша, хьанаьхк дIаваьннав – пусть вас не коснется, такой-то ушел»). Игнорирование в разговоре самого понятия смерть (инг. веннав), а также использование в выражениях обязательной части «шомарша» (пусть вас не коснется / пусть вы будете хранимы) прямо указывает на установление в вербальной лексике преград к выходу смерти. Все пришедшие выразить соболезнование произносят выражения с использованием теонима Дяла и благопожеланиями в дальнейшем путешествии ушедшего в иной мир (инг. Дала кьахетам болба цох – Пусть Дяла смилостивится над ним; инг. Дала вийрза моттиг даькьала йойла – Пусть Дяла место, куда он идет, сделает для него благодетельным; инг. Дала гешт долда цох – Пусть Дяла помилует его и др.).

Основная цель присутствующих в доме мужчин – в момент агонии, наступления смерти успеть прочитать отходную суру из Корана – «Ясин». Иногда бывает, что больному может стать хуже несколько раз, и в каждый такой момент читается «Ясин». Чтение суры останавливается в момент смерти. Затем покойнику закрывают глаза и

подвязывают челюсть новой марлевой повязкой. До обмывания покойника накрывают чистой белой простыней.

С этого момента близкие родственники начинают непосредственные приготовления к похоронам. В первую очередь родные умершего извещают о кончине человека распорядителя села – «туркх» (суфистских братств – кадырийского или накшбандийского тарикатов). Туркх оповещает всех членов братства о кончине и определяет их срок прибытия для захоронения. Здесь следует отметить отличия в исполнении похоронного обряда представителей различных тарикатов. Так, накшбандийцы сразу после заупокойного намаза уносят покойника на кладбище. Основная же часть ингушей относят себя к суннитам кадырийского тариката суфизма, поэтому далее описываются похоронные действия, проводимые представителями именно этого тариката.

В первую очередь, туркх просит принести завещание (араб. васкет). Все остальное по совершению похоронных действий происходит под руководством туркха, согласно завещанию.

С момента кончины несколько молодых мужчин из числа дальних родственников с раннего утра отправляются на кладбище, где подготавливают могилу (инг. каш), часть родственников заказывает изготовление надмогильной стелы (инг. чурт). Другая часть родственников подготавливает доски для могилы (используются твердые породы древесины, как правило, дуб, лиственница или чинара) длиной примерно в 1–1,2 м, которыми закрывают нишу в могиле (инг. лахът). «Ранее, до выселения, вместо досок использовали саманный кирпич».<sup>1688</sup> Кроме этого, мужчины занимаются подготовкой жертвенного мяса (как правило, режут быка или корову), мяса для поминания (режется другая скотина), готовят дрова, большой чан для варки мяса и др.

Мужчины во время похорон находятся во дворе и принимают соболезнования от мужчин, женщины принимают соболезнования от женщин в доме. При этом во дворе сидят муллы, наиболее почетные гости и старики, а зрелые и молодые мужчины стоят. Каждый раз, когда новые гости заходят во двор, все присутствующие мужчины за муллой делают – «дуІа» – просят за усопшего, чтобы Аллах простил его грехи и был милостив к нему.<sup>1689</sup>

Похороны как в прошлом, так и в настоящем, представляют собой важное событие, в котором выразить соболезнование было главной обязанностью не только всех родственников и односельчан, но и желающих засвидетельствовать свое уважение покойному. Ч. Ахриев сообщает, что «таким образом собирается в доме семейства

---

<sup>1688</sup> ПМА. Информатор: Дударов Мурат Магомедович, 1926 г.р., с. Кантышево, РИ.

<sup>1689</sup> ПМА. Информатор: Дударов Мурат Магомедович, 1926 г.р., с. Кантышево, РИ.



покойника каждый день около двухсот женщин, и этот сбор продолжается три дня, а иногда и целую неделю. Число посетителей зависит от большего или меньшего числа родных и знакомых умершего... что касается мужчин, то они преимущественно собираются в день похорон, когда их бывает нередко до пятисот человек».<sup>1690</sup>

Похороны и рождение представляют собой взаимосвязанный комплекс, «регулирующий отношения между предками и потомками: смерть вызывает необходимость рождения, которое с неизбежностью ведет к смерти и новому рождению (или возрождению в мифопоэтической традиции)».<sup>1691</sup> Эта цикличность во времени, продуцирует необходимость обнулить, очистить от культурных характеристик покойника, и, наоборот, в отношении ребенка.

Семантически обряд обмывания, связан с желанием «смыть» с покойника прежнее состояние социальной жизни и подготовить его к переходу в новое качество. С этой целью возврата в первоначальное природное состояние проводятся различные манипуляции, как то: снятие одежды, выливание использованной воды в укромное, нехоженое место и само купание покойника со стрижкой волос, ногтей и др.

Тело покойника представлялось нечистым. Обмывали и обряжали его чаще всего особые обмывальщики (инг. дакъа лувчадераш) – люди с чистой душой и помыслами. Мужчин обмывают мужчины, женщин – женщины. «по совершении омовения покойника на него надевают чистую длинную рубашку и потом завертывают в нарочно сшитый белый саван; в таком виде доставляют его на кладбище; если оно недалеко покойника несут на руках, а в противном случае кладут на арбу...»<sup>1692</sup>

Это искусство передается по наследству, просто от знающего и практикующего человека, а сегодня ему учат только муллы.

В момент смерти посылают людей за специалистом по обмыванию тела. Обычно это человек лет 50–60. Непосредственно моет один человек, постоянно ему помогает еще один (перевернуть тело и т.д.), а третий помощник, из числа родственников, стоит возле двери комнаты для приноса воды и т.д. Помощники, как правило, из числа родственников умершего, примерно лет 30–40 и 20–25. Существует специальный столик с низкими бортами («дакълувчорг») размером в 5 локтей в длину и 1,5 локтя в ширину. Этот, условно говоря, стол имеет ножки, с одной стороны примерно 80 см, выше чем на другой. Внутри стола крепятся доски, а внизу имеется отверстие для стока воды. В большинстве случаев стол имеет зеленую расцветку. Стол для обмывания ставят так же, как и клали умирающего, – в сторону Каабы. Затем вовнутрь стола кладут тело, где снимают с покойника одежду. Под отверстие стола ставят ведро для стока воды. Прежде чем начать

---

<sup>1690</sup> Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Ингуши: Сборник статей и очерков по истории и культуре ингского народа С. 63

<sup>1691</sup> Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре // Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 40.

<sup>1692</sup> Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Ингуши: Сборник статей и очерков по истории и культуре ингского народа. С. 121

обмывание, главный в этом процессе делает намерение: «БисмиллахИррохьманиррохьйим. Я вознамерился снять с этого тела обязательное обмывание». Главный обмывальщик поливает водой все тело из кружки справа налево. Затем он надевает на руки специальные мешочки для рук, которые шьются из белого ситца и завязываются на запястьях. Натерев эти мешочки мылом, первоначально моются интимные части тела. Затем, намыливая руки под тонкой струей воды, которую льет помощник, главный обмывальщик покрывает густой пеной все тело покойника. Из той же материи, из которой шился саван, шили две рукавицы. Одной рукавицей обмывался покойник от пупка выше, а второй рукавицей – ниже пупка. Вода должна быть теплой зимой, а летом в меру холодной. Затем каждая отдельная часть тела тщательно обмывается, и в конце поливают тело водой для снятия мыльной пены с тела. Затем на вытертом столе тело обтирают чистым полотенцем. Ватными тампонами закрывают уши и ноздри.<sup>1693</sup>

Все, что каким-либо образом соприкасалось с телом умершего, уничтожалось либо раздавалось. Так, одежда умершего передавалась нуждающимся или родственникам и друзьям, а используемая для обмывания специальная посуда (в старину – глиняная) выбрасывалась или разбивалась (сегодня посуда не уничтожается – ислам противоречит этому). Места, куда выбрасывали посуду и сливали воду, считались «страшными». Все это типичные обряды очищения.

С момента смерти часть родственников из числа женщин занимаются подготовкой дома для приема соболезнующих (так, в доме освобождаются полы, выносятся лишние предметы, чтобы устроить как можно больше посадочных мест, закрываются зеркала и т.д.) и приготовлением похоронного белья для покойника. Похоронное белье в настоящее время состоит из нескольких метров белой ткани, предпочтительно хлопка или ситца, белых носков, нескольких метров белой ленты, белых ниток для шитья.

За то время, пока моется тело покойника, женщины успевают сшить саван (для мужчины и женщины – брюки и рубашку, очень условные, прошивая швы ручным стежком). В последнее время на тело женщины поверх таких рубашки и брюк, надевают длинное шелковое платье зеленого цвета. Затем оставшуюся часть ткани разрезают на два больших куска в 1,5–2 метра шириной, а в длину часть ткани должна выходить за рост человека примерно на 15–20 см. Также шьют шапочку на голову. Надевают иногда на ноги белые носки. Иногда на тело надевают просто три куска материи по отдельности. Поверх надетой на тело рубашки и штанов тело заворачивают двумя кусками ткани, при этом завязывая в трех местах лентой – на голове, талии и за ногами. Облачают покойника те, кто его обмывал. Они укладывают покойника в саване на разложенный ковер ногами в сторону Мекки, чуть приподняв голову. Прежде чем закрыть лицо покойника большими кусками савана, в комнату приглашаются его близкие и желающие попрощаться с ним.<sup>1694</sup>

---

<sup>1693</sup> ПМА. Информатор: Бузуртанов Алаудин Алиевич, 1951 г.р., с. Галашки, РИ.

<sup>1694</sup> ПМА. Информатор: Бузуртанов Алаудин Алиевич, 1951 г.р., с. Галашки, РИ.

Покрытие покойника белой простыней, заворачивание его в саван синонимично пеленанию ребенка, покрытию невесты покрывалом и имеет одну ключевую направленность – обретение иного статуса: в отношении покойника – статуса мертвеца в полном смысле; в отношении новорожденного – статуса члена человеческого общества, для невесты – статуса жены.

Как только собирается большая часть мюридов (членов братства) населенного пункта, они вместе с туркхом заходят в отдельную комнату для совершения обряда чтения «*мугI*» – произношения 70 000 раз громко «*Ла илахIа иллаллахIу*» («Нет божества, кроме Аллаха»). Далее все мужчины выходят во двор.

После последнего прощания покойника заворачивают в ковер, тело укладывают на специальные носилки (инг. *парпа*) и выносят во двор. Во дворе раскладывают брезент (или ковры), перед которым ставят носилки с покойником (мужчин располагают головой в сторону восхода солнца, женщин – головой в сторону захода солнца). Далее первым перед носилками становится, предварительно разувшись, мулла, а за ним ряды молящихся мужчин, которые выполняют заупокойную молитву («*дакъа ламаз*»). Затем эти мужчины (уже обувшись) образуют круг, в середине которого ставятся носилки с покойником ногами в направлении к Каабе (Мекке). Затем 100 раз громко поют, произнося: «*Ла илахIа иллаллахIу*». Далее делают «*дуIа*».

Распорядитель похорон (туркх) объявляет: «Хочет ли кто-то сказать слово?» Обычно в ответ первым в круг выходит самый старший из близких родственников умершего по тейпу и говорит примерно следующие слова: «Пусть Аллах Вас вознаградит за то, что Вы пришли поддержать нас в трудный день. Простите его за трудности, испытываемые вами сегодня. Если наш умерший должен был кому-то, то пусть скажет здесь. Мы готовы сами расплатиться. Если наш умерший кого-то обидел, то простите его». Затем все повторяют: «Мы его простили, пусть Аллах его простит». Далее поочередно (как правило, 3 человека) берут слово и говорят о хороших делах, высокой морали и богобоязненности умершего, заканчивая свое выступление, словами: «Пусть Аллах его простит». Далее туркх говорит: «Надо похоронить умершего». Члены похоронной процессии по дороге к кладбищу поют «*Ла илахIа иллаллахIу*».<sup>1695</sup>

Смерть издревле в ингушской среде понималась как кончина бранных частей тела, при которой сущность человека не погибала. Данное представление отчасти подтверждается существующим и сегодня скромным оплакиванием усопшего (оплакивают только женщины). «По народному представлению, чрезмерные слезы орошают могилу, и на влажной земле умерший покойник испытывает неудобства, не находя покоя».<sup>1696</sup> Такое оплакивание запрещается мусульманской религией.

<sup>1695</sup> ПМА. Информатор: Бузуртанов Алаудин Алиевич, 1951 г.р., с. Галашки, РИ

<sup>1696</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 170.

Представления ингушей об аналогичной жизни покойников на том свете и живых на этом свете во многом предопределило особенности похоронного обряда. Идея о прямой связи мертвых и живых, например, вылилась во мнение, что «покойник все видит и слышит, поэтому необходимо было, чтобы он услышал, как оставшиеся живые сожалеют о том, что он их покинул».<sup>1697</sup> Есть сообщения, иллюстрирующие, каким образом происходил обряд оплакивания в прошлом. Так, А.Л. Ипполитов, отмечая схожие черты обряда оплакивания у ингушей и осетин в конце XIX века, сообщает, что «у осетин близкие родственницы выражали свою печаль самоистязанием и громкими воплями, а женщины совершали ирон ф'индаг (букв. «осетинская дорога») – очень сложный ритуал оплакивания; войдя во двор покойного, они становились на колени в несколько рядов и ползли, ударяя себя в такт по щекам и коленям; впереди находилась искусная плакальщица, причитание которой вызывало слезы даже у самого черствого человека. Такие же обычаи, – пишет далее он, – были и у вайнахов: близкие родственницы громко рыдали, царапали ногтями лицо, рвали волосы».<sup>1698</sup> Чах Ахриев отмечает, что женщины, как только приходят на похороны «тотчас начинают плакать, причем одна из них плачет вроде запевалы, приговаривая слова, относящиеся к умершему, и ударяя себя в лицо то одним, то другим кулаком. Как только она перестает плакать, остальные женщины, которые шли и слушали ее молча, начинают рыдать все сразу, в один голос».<sup>1699</sup>

Похоронная часть народного фольклора представлена несколькими циклами: похоронные плачи, исполняемые в доме покойного в первые три дня, на седьмой и сороковой дни после смерти покойного; песни-воспоминания, исполняемые после похорон или же созданные по поводу разлуки с близким человеком; песни-утешения, успокоения близких умершего. «Похоронные плачи-причитания фиксируют постоянные формулы посмертной персонификации умершего, как показатель его “перехода” в иную форму бытия. Эти формулы отражают стадияльно весьма ранние явления».<sup>1700</sup>

«Действие причитания сводится к тому, – пишет Л.Т.Агиева, – чтобы разжалобить присутствующих людей и тем вызвать к ним чувство сострадания к усопшему и его родным».<sup>1701</sup> Сомнительным выглядит аргумент направленности плачей и причитаний на вызывание жалости или «сострадания», так как присутствующие на похоронах приходят, чтобы отдать дань памяти, уважения, выразить свое сочувствие и любовь умершему члену

<sup>1697</sup> Антология ингушского фольклора. Т. 1 / Сост., коммент. И.А. Дахкильгова. С. 323.

<sup>1698</sup> Ипполитов А.Л. Этнографические очерки Аргунского округа // ССКГ, 1868. Вып. I. С. 12, 13; Калоев Б.А. Похоронные обычаи и обряды. С. 74–76.

<sup>1699</sup> Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 2. С. 28–32

<sup>1700</sup> Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 20.

<sup>1701</sup> Агиева Л.Т. Этнография ингушей. С. 170.

семьи или фамилии. Об этом, например, пишет Ч. Ахриев, описывая, как проходило оплакивание умершего женщинами: «При этом они [женщины] соблюдают порядок: четыре из дальних родственниц покойника стоят посреди, а их окружают остальные женщины. Одна из стоящих посередине исчисляет при плаче все те доблести, какими отличался покойник, называя его по имени, какие он мудрые планы задумывал...»<sup>1702</sup>

Действия причитающих сводились к иллюстрации значимости покойника, значимости его потери, пожеланий счастливой жизни на том свете. Об этом, в частности, свидетельствуют тексты ингушского фольклора, из дошедших до нас плачей, ранее используемых в процессе прощания с умершим.

Юажал тIаена, каша-лахьатаха йоаккха бийса  
Даькъала йойла хьа, оалаш.

Ночь, которую ты проведешь в нише могилы с кончиной,  
Пусть будет счастливой у тебя, говоря.<sup>1703</sup>

Гуйре ехна ма лелалда шо,  
Сайре ехна ма лелалда шо,  
Дуне дехна ма лелалда шо,  
Да тIавоацаш ма дахалда шо!<sup>1704</sup>

Пусть утро у вас не будет разбитым,  
Пусть вечер у вас не будет разбитым,  
Пусть мир у вас не будет разбитым,  
Пусть без отца над вами вы не будете жить!<sup>1705</sup>

Традиционным исполнительницами плачей на похоронах были близкие покойного (матери, дочери, сестры, жены, племянницы) или приглашенные на похороны «профессиональные» народные плакальщицы. В основе песен-воспоминаний могут использоваться мелодические напевы элегического склада. К сожалению, творчество неграмотных и истинных поэтесс Ингушетии не записано и не исследовано, и тысячи полных драматизма и выразительности их стихов остаются неизвестными. Постоянно импровизируя и совершенствуя свое мастерство, эти женщины поистине являлись настоящими народными поэтессами.

Встану я и некого мне к себе прижать,  
Боюсь своим палящим дыханием  
Чужих людей лица обжечь,  
Боюсь своим горестным словом  
Чужих людей сердца ранить,

<sup>1702</sup> Ахриев Ч. Похороны и поминки у ингушей //Ингуши. С. 60

<sup>1703</sup> Да веннача йиИий белхам //ГалГай фольклор. Составитель: А.Х. Танкиев, отв. ред. И.А. Дахкильгов. Грозный: Книга. 1991. С. 381

<sup>1704</sup> Гуйре ехна енай сона //ГалГай фольклор (Ингушский фольклор). Грозный: Книга. 1991. С. 376.

<sup>1705</sup> Перевод Дударова А.-М.М.

Боюсь своим холодным дыханием  
Остудить горячий ужин счастливец.<sup>1706</sup>

Плачи имели относительно устоявшуюся форму, единое внешнее оформление, но в каждом конкретном случае в ходе импровизации содержание могло изменяться, дополняться. Плакали обычно все женщины; женщине не пролить хотя бы одну слезу считалось неприличным. Но плакать с выражением при этом всех дум семьи, восхвалением усопшего, оценкой его достоинств стало своеобразным искусством, особенно в горной Ингушетии. В горной Ингушетии были известные мастерицы-плакальщицы, которые за определенную плату специально приглашались на похороны.<sup>1707</sup> Но с течением времени и принятием ислама это искусство было утрачено.

В то время пока покойника хоронят на кладбище «женщины, проводив труп по своему аулу, возвращаются во двор умершего, садятся в кружок и начинают снова свою музыку, до тех пор, пока их не позовут есть».<sup>1708</sup> В настоящее время женщины уже не выходят за пределы двора во время похорон. «Недавно существовал обычай при похоронах, - пишет Грабовский – бить себя, но он в настоящее время уже вывелся и встречается как исключение».<sup>1709</sup>

---

<sup>1706</sup> Плач по покойнику его жены-вдовы и племянницы // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 322.

<sup>1707</sup> См.: Очерк истории чечено-ингушской литературы. Грозный, 1963. С. 17.

<sup>1708</sup> Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Ингуши: Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. С. 121

<sup>1709</sup> Там же.

### 3.3.2. Обряды, выполняемые с момента выноса покойника до момента возвращения с похорон

Связь женщин с иным миром демонстрировал также и регламент их участия в похоронах. Женщинам запрещалось посещение кладбищ в момент похорон, когда «врата» в подземный мир были открыты и они – олицетворение тайных сил и стихий – вызывали опасения официального общества в лице мужчин. «Прежде у горцев хоронили покойника через три или четыре дня после смерти, а теперь стали хоронить тотчас после смерти, похоронный пир устраивают на другой день» – писал Ч. Ахриев в 1870 году.<sup>1710</sup> Об этом же пишет Н. Грабовский: «...в случае, если смерти предшествовала видимая болезнь, хоронят в тот же день. Если она [смерть] последовала скоропостижно и неожиданно, то тела таких людей оставляют непогребенными в течении трех дней... для того чтобы дать возможность родным и знакомым повидаться в последний раз и проститься».<sup>1711</sup>

В настоящее время погребение совершается по законам ислама. В нем также не участвуют женщины. Похоронная процессия останавливается перед воротами кладбища, где заканчиваются громкие восхваления (громкий зикр). Несущие носилки, не останавливаясь, идут дальше к могиле. Оставшиеся тихо заходят во двор кладбища делают «*дула*» и идут к могиле. Подойдя к могиле, туркх указывает трем из процессии, чтобы они залезли в могилу для приема тела. До того как принять тело, главный из них проводит рукой по углам могилы, читая молитву. Далее в могилу опускают тело, кладя головой к заходу солнца на правый бок в специальную нишу лицом к Каабе, при этом покойника освобождают от связывающих лент. Далее лицо трупа чуть приоткрывают и кладут под нос комок земли. В это время трем участникам наверху туркх раздает горсть земли, и они, сжав ее в кулак и поднеся к губам, читают про себя суру из Корана («*Инна анзалнаху*»). Затем туркх забирает эту горсть обратно и отдает одному из стоящих в могиле. Тот чуть приоткрыв саван во всю длину, рассыпает эту землю, а затем прикрывает саван обратно. Доски начинают ставить наискось от головы так, чтобы вместе с выкопанной со скосом нишей складывался треугольный грот. Затем все засыпают землей могилу, кроме тех, кто пьет или курит, о чем предупреждает туркх.

Над могилой делают небольшой холм и у изголовья ставят чурт. Далее мулла, присев на табурет у изголовья, спиной к Каабе и лицом к умершему читает напутствие умершему («*залам*»). Затем он берет в руки кувшин с водой и, переходя на другую

<sup>1710</sup> Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Ингуши: Сборник статей и очерков по истории и культуре ингского народа. С. 63.

<sup>1711</sup> Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Ингуши. С. 121

сторону могилы, поливает ее водой. И снова делает «ду<sup>1</sup>а». После этого дополнительно к мулле туркх выделяет еще троих, и они вчетвером одновременно читают четыре разные суры из Корана («Яси», «Ассаждат», «Аддухан», «Альмульк»). Затем присутствующие становятся вокруг могилы и читают громко сто раз восхваления Аллаху («лаилах<sup>1</sup>а иллаллоах<sup>1</sup>у»). Иногда вокруг могилы совершают три круговых обхода (круговой зикр). Затем снова делается «ду<sup>1</sup>а», и мужчины отправляются обратно в дом, где проходят похороны. После возвращения с кладбища представители кадирийского толка угощают участников похоронной процессии.



### 3.3.3. Обряды, соблюдаемые после похорон до годовщины смерти

Смерть или кончина человека еще не означали перехода умершего в разряд мертвецов, а тем более в разряд дедов-предков. Все ритуалы похоронного комплекса были направлены на придание умершему статуса мертвеца. Так, важность поминок подчеркивается Ч. Ахриевым, который пишет: «Нужно резать больше скотины и баранов, потому что больше народа собирается на поминки, чем на похороны». При этом он отмечает, что в первые дни со дня смерти отмечали «постельные» поминки, а через два года «большие поминки».<sup>1712</sup>

Одним из основных условий поминок в историческом прошлом было посвящение коня умершему. Свидетельством тому могут служить не только этнографические материалы, но и изображения всадников на ингушских склепах (селения Ляйлаг, Эгикал) и культовых памятниках (известный храм Тхаба-Ерда и святилище Галь-Ерд), в которых исследователи видят отражение обряда посвящения коня покойнику, широко бытовавшего у ингушей до принятия ими ислама. «Мы полагаем, – пишет Л.П. Семенов, – что изображение всадника на склепе имеет связь с древним обрядом посвящения коня, совершавшимся при похоронах». При этом он ссылается на Б.К. Далгата, описавшего этот обряд у ингушей.<sup>1713</sup>

Ч. Ахриев сообщает, что в честь умершего устраивались скачки. «За день до поминок должен явиться к родственникам покойника всякий желающий пустить свою лошадь на скачку. Родственники... выбирают четырех лошадей и отправляют их, за день до поминок, в какой-нибудь дальний аул, к своему родственнику или знакомому, с проводником. Такого проводника можно отличить издали, – он держит в руке белый значок. Всадники, отправлявшиеся на этих избранных лошадях, тоже держат в руках ветвистые палки, с привешенными к ним яблоками и орехами...»<sup>1714</sup> На следующий день проводник меняет свой значок (не уточняется на какой) и наездники возвращаются в село, где проводятся поминки. При въезде в село устанавливаются мишени и, попавшему на скаку в нее, дарят козла.

Любопытна деталь, «ветвистые палки, с привешенными к ним яблоками и орехами», отмеченная этнографом Ч. Ахриевым, одна из которых отдается родственнику, принявшему всадников, а остальные – почетным старикам села, где проходят поминки. А в конце церемонии посвящения эти «ветвистые палки» снова «выносятся ездокам, и они

<sup>1712</sup> Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Ингуши. С. 64–65.

<sup>1713</sup> См.: Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания... С. 77.

<sup>1714</sup> Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Ингуши. С. 63–64.

джигитуют перед народом в течение часа».<sup>1715</sup> Такие же палки (инг. aI), украшенные орехами и сладостями, использовались ингушами в обряде посещения засватанной девушки родственниками будущего мужа или в свадебной процессии. По словам информаторов, эти «ветвистые палки» крепились в центре линейки, а ее украшения могли стать предметом ловкости или азарта любого из всадников этой процессии.

Из нашего рода за Усмана Мурдуловича Дударова засватали Джандигову Коси из с. Насыр-Корт. Это было в 1935 году. В то время девушки долгое время сидели засватанными: и год, и три, и даже восемь. Вот и Коси была из числа таких. Я в числе родственников мужа поехал к нашей снохе. Одним из наших стариков был специально сделан шест, на него были привязаны орехи, большие пряники, конфеты, которые прикрепили к линейке. Этот шест с подарками назывался «aI». Те, кто был половчее и смелее, пытались сорвать что-то с этого шеста. По приезде в дом снохи этот шест отдавался отцу невесты. Они ставили его дома, и родственники и соседи приходили смотреть на него.<sup>1716</sup>

Здесь необходимо сделать небольшое отступление. Общеизвестно, что в Ингушетии существовали священные рощи, как, например, в селениях Фуртоуг, Хули, Хайрах и др., которые издревле почитались. Главное объяснение сакрализации ингушами рощ и деревьев (а также отдельных «ветвистых» частей) нам видится в смысловом наполнении понятия дерева как пути, движении, постоянного круговорота времени жизни и смерти и их прямой связи. Давно известна способность дерева повторять жизненный цикл: «дерево – цветок / плод / семя – дерево», символизирует способность к возрождению всего живого. Дерево является идеальным образом единства принципов жизни и смерти: так же как от невидимых корней вырубленного ствола дерева могут вырасти новые побеги, так же и умерший человек оставляет своих потомков. С точки зрения пространственных структур дерево (шест, посох, жердь, ветки, крест и т.д.) использовалось в ритуалах для обеспечения регламентированной связи между землей и небом, между людьми и богами.

Показательны в этом плане многочисленные упоминания этнографов о том, что ингуши в отправлении своих ритуалов использовали посохи / жерди / деревья. Напомним, что ингуши на месте убитого громом человека ставили крестообразный шест, который назывался «Дошо Эртал». Затем резали жертвенного белого барана и шкуру растягивали на шесте.<sup>1717</sup> И. Бларанберг пишет: «Над захоронениями тех, кто был убит молнией, они [ингуши] ставят столбы, на которых развешаны козьи шкуры с головами».<sup>1718</sup> «Олицетворенная богиня плодородия представляла собой шест, на конце которого вешали

---

<sup>1715</sup> Там же. С. 64.

<sup>1716</sup> ПМА. Информатор: Дударов Мурат Магомедович, 1926 г.р., с. Кантышево, РИ.

<sup>1717</sup> Хасиев С.А. К традиционному отчету времени у вайнахов // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981. С. 13.

<sup>1718</sup> Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 220.

несколько колокольчиков и кусочек белой материи... в этом шесте ингуши видят свою святыню, олицетворение Мятцели, и самый шест носит имя Мятцели. Шест этот во время засухи носят по аулам, и народ твердо убежден, что непременно после этого будет дождь», – писал Ч. Ахриев.<sup>1719</sup> Народы Северного Кавказа, в том числе и ингуши, вешали на шестах у входа в дом, на веранде и на опорном столбе дома черепа домашних и диких животных. Наиболее важного гостя называли ерда-тамада.<sup>1720</sup> Детальное описание шеста, хранившегося внутри эльгаца Мага-Ерды, а также «черного камня и дя-джей, или Магажей, т.е. отцовской святой книги Маго» дает Ф.И. Горепекин, именуя его знаменем. «Особое знамя (нычь)» представляло собой «длинную, до сажени палку с подвешенными на ней медными колокольчиками и белым куском материи (флагом). Верхняя часть древка заканчивалась тремя одинаковыми сучками, выходящими из одного места, а само древко было украшено симметрично расположенными нарезками»,<sup>1721</sup> которые «делались после каждого жертвоприношения».<sup>1722</sup> В общем схожий вид и украшения были характерны для ветвистой палки «аІа», за обладание которой устраивались состязания между юношами, участвующими в свадебной процессии. Принципиально отличным было майское дерево – облезлый кусок ствола, используемый в обряде вызывания дождя и несущий фаллическую символику.

Предок, знатный человек гарантировал благополучие своего общества. Он обеспечивал связь с потусторонними силами, был связан с культами плодородия, тем самым являлся подателем благ. Недаром ингушская народная пословица гласит: «*Дукха догла делхаш хилча – дакъа ара ул, оал*» – «Когда много дождя – тело на улице лежит, говорят». Об аналогичной семантике свидетельствуют сообщения о «фактах массовых хищнических раскопок курганов жителями сел. Мартан-Чу»,<sup>1723</sup> причиной которых были не жажда заработать, а сильная жара. Подобные представления известны у других народов Северного Кавказа, уже исповедующих ислам,<sup>1724</sup> а также по всему миру. Так, Дж. Фрезер

---

<sup>1719</sup> Ахриев Ч. Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1871. Вып. V. С. 54.

<sup>1720</sup> Гойгов. А.Г. За новую жизнь. Грозный, 1988. С. 196.

<sup>1721</sup> Труды Ф.И. Горепекина. СПб., 2012. С. 176.

<sup>1722</sup> Там же. С. 178.

<sup>1723</sup> В середине 1970-х гг. члены Предгорно-плоскостной археологической экспедиции ЧИГУ (рук. проф. В.Б. Виноградов), проводившей в то время раскопки у сел. Мартан-Чу (Урус-Мартановский район тогдашней Чечено-Ингушетии).

<sup>1724</sup> В 1920-е гг. среди адыгов имели место случаи ритуалов, связанных с вызыванием дождя. Близ могилы убитого молнией в период засухи устраивались пляски, с обращением к покойнику помочь в ниспослании дождя. Камень с могилы опускали в реку, все присутствующие окунались в воду. В целях вызывания дождя устраивались и обряды купания куклы, сделанной из лопаты, приволакивание по земле шкуры животного. См.: Великая Н.Н. Исламизация народов Кавказа (VII – XIX вв.) М. 2009. С.92.

упоминает о свидетельствах арабских путешественников, когда для прекращения засухи из гробниц извлекались кости знаменитых и уважаемых предков.<sup>1725</sup>

Таким образом, древо без листьев, также как и кости, семантически связывались с предками и являлись гарантией получения благодати (дождя, плодородия). Б. Далгат, высказал предположение, что «младшие божества» – патроны отдельных обществ и покровители отдельных аулов или родов, «суть предки чеченцев (ингушей. – П.А.): народные деятели, родоначальники, народные герои; но в иных случаях происхождение их забыто, народные имена заменены именами христианских святых; затем явилось признание богов, по-видимому, имеющих мало связи с какими бы то ни было предками (например, бог войны), но, несомненно, созданных по образцу и по аналогии с последними».<sup>1726</sup> Дерево в ингушских обрядах, символизируя способность к возрождению всего живого, выступает медиатором, используемым для обеспечения связи / пути между землей и небом, жизнью и смертью. Поэтому с помощью «ветвистых палок, украшенных орехами и яблоками», происходил мистический процесс общения с предками, осуществлялась связь между миром живых и мертвых, а обращаясь к предкам, просили благодати и плодородия.

Наблюдавший за похоронными и поминальными обрядами Шегрен отмечал, что они «сохранились в пережиточной форме у горных вайнахов и тогда, когда ислам занял в этих районах прочные позиции».<sup>1727</sup> Е.М. Шиллинг, изучавший в 1920-х годах в горной Ингушетии домусульманские верования, со слов информаторов описал некоторые похоронные обряды, например скачки и стрельбу в цель, устраивавшиеся горцами еще в конце XIX в. По окончании скачек состязались в стрельбе, о порядке проведения которой, к сожалению, очень мало сведений. В описании Е.М. Шиллинга отмечается, что в качестве приза давали козу.<sup>1728</sup>

В день похорон у ингушей совершался обряд посвящения коня. Е.М. Шиллинг описывает его так: «Старик, искусный в совершении этого обряда, брал в одну руку сосуд с пивом, а в другую – три лепешки и кусок баранины. К нему подводили лошадь, взявшую первый приз. Он поил ее пивом, вручал владельцу лошади лепешки и баранину и объявлял, что лошадь посвящается с согласия владельца покойнику, который может ездить на ней на том свете, куда угодно. Остальные три лошади “посвящались” таким же

---

<sup>1725</sup> Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Дополнительный том. Исследование магии и религии. «Рефл-бук». «Ваклер». 1998. С. 93.

<sup>1726</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 108–109.

<sup>1727</sup> Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при различных случаях // Кавказ. 1846. № 28.

<sup>1728</sup> Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. С. 49.

предкам покойника по выбору его родственника».<sup>1729</sup> Шегрен также сообщает, что у ингушей покойнику посвящали его коня или коня его ближайшего родственника. «Животное подводили к могиле “в полном убранстве” и конец узды вкладывали в руку покойного. Посвятителем коня мог быть только старик, обладавший красноречием и знанием ритуальной напутственной речи».<sup>1730</sup>

Идею благополучного перехода в иной мир в ингушской культуре и мифологии сопровождает тема поминальной трапезы в честь покойника. «Горцы веруют, – пишет Ч. Ахриев, – что покойник лежит на том свете в своей постели до тех пор, пока на этом свете не сделают по нему поминок, поэтому родственники его после похорон скорее стараются устроить поминки, хотя они им обходятся дороже похоронного пира».<sup>1731</sup> Имеется ингушское нартское сказание «Как повелся обычай делать поминки», в котором Батоко Шертуко (Боткий Ширтка – П.А.) предлагает орхустойцу зарезать в честь своей умершей матери «что-нибудь из своего скота» и раздать бедным. При этом Батоко Шертуко доказывает орхустойцу, что «зарезанные в память покойников животные доходят до них» на том свете: «Мы видели на том свете твою мать, петуха и курицу!»<sup>1732</sup> Или в ингушском тексте «Скажи, чтобы пожертвовали» повествуется о том, как недавно умерший Махмуд «пребывает в большом горе, потому что никто не подает милостыни и ничего не жертвует ради него».<sup>1733</sup>

Эти представления были аккумулярованы в священном для ингуша культе предков. Поминальная трапеза становится своеобразным маркером окончательного включения умершего в категорию покойника, а затем, в случае соблюдения определенных условий родственниками, и приобретения статуса предка. Так, например, ежедневно хозяин дома перед трапезой обязательно лучшую часть пищи бросал в священный огонь для предков, прося у них благополучия семьи. Отметим, что данный взгляд прослеживается и в ингушском обычае гостеприимства, где очевидная простота – сначала накормить, а потом расспрашивать причину прибытия – перерастает в сакральность ритуала.

По существующим представлениям, поминки рассматриваются не только как «кормление души умерших», но и как средство, дающее возможность добиться их доброго расположения. Так, например, ежедневно хозяин дома перед трапезой лучшую часть пищи бросал в священный огонь, прося у предков благополучия семьи. По окончании жатвы «каждое семейство устраивало ужин (*марс-порр*, т.е. жатвенный ужин) с

---

<sup>1729</sup> Там же.

<sup>1730</sup> Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при различных случаях // Кавказ. 1846. № 28.

<sup>1731</sup> Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Избранное / Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 7.

<sup>1732</sup> Как повелся обычай делать поминки // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 63.

<sup>1733</sup> Скажи, чтобы пожертвовали // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 163.

соблюдением следующей церемонии: поставив возле очага кушанье, приготовленное для ужина, самая старшая женщина в семействе брала щипцы в руки и дотрагивалась ими до каждого кушанья, говоря: «Да будешь ты пищей такому-то покойнику». Обойдя, таким образом, все яства, она выливала из чашки, находившейся у нее в руках, брагу около очага; затем уже все члены семейства принимались за кушанья».<sup>1734</sup>

Кроме того, обязательным условием было захоронение своего человека, где бы ни застала его смерть, обязательно на родовом кладбище, в родовом склепе. «Умерших на чужой стороне, в плену или захваченные тела убитых, – пишет он, – стараются выкупить или выменять на живых с тем, чтобы только похоронить на своих кладбищах».<sup>1735</sup> Это гарантировало существование умершего в ином мире.

В первый день до момента захоронения и следующие два дня – на седьмой и сороковой день – обязательным является раздача «сагIа» – поминальной пищи, состоящей из жертвенного мяса (инг. сагIийна лу дулх), лепешек (инг. чIапилыг» с творожной начинкой), а также ингушской халвы (инг. хьовла). По ближайшим домам (примерно 50–70) разносится по одной лепешке и одному куску ингушской халвы. При этом отметим, что приготовлением лепешек и халвы занимаются вне дома, где проходят похороны, их готовят либо дальние родственницы, либо соседки. В этом еще раз прослеживается желание ограничить семью усопшего от контактов, чтобы не дать смерти выйти за пределы семьи.

Следует отметить, что ингуши и сейчас каждый вечер четверга (инг. пIаьраска бийса – «ночь пятницы») совершают раздачу еды в честь поминовения своих умерших («сагIа» от араб. «садакья»). Кроме этого, по поверьям ингушей, если душа близких умерших во сне приходит к человеку и напоминает о себе либо пытается передать какую-то информацию, то обязательно надо раздать «сагIа». Считается необходимым в таких случаях раздать поминальные продукты или материю, обязательно белого цвета (инг. кIей сагIа» – «белое поминание»).

С момента кончины, часть мужчин начинают заниматься подготовкой жертвенного мяса (как правило, режут быка или корову), мяса для поминания (режется другая скотина), готовят дрова, большой чан для варки мяса и др. Сама жертвенная скотина называется «Дакъал хьалха дув бежан» (инг. «скотина, которая приносится в жертву раньше покойника / трупа»). Жертвенное мясо делится в среднем на 40–60 частей (в зависимости от веса скотины) и, обязательно до выноса тела покойника со двора, раздается соседям. На

---

<sup>1734</sup> Ахриев Ч. Избранное / Сост. А.Мальсагов. Назрань, 2000. С. 183.

<sup>1735</sup> Там же.

седьмой и сороковой дни раздаётся поминальное мясо (в основном отдается после трапезы, во время прощания женщинам).

После выхода похоронной процессии часть из оставшихся во дворе угощаются поминальной трапезой, а часть скорбящих, после выноса покойника со двора, начинают расходиться. При этом мужчины, прощаясь и выражая соболезнования близким из семьи, дают деньги («загI»). Помню, раньше вместо денег приносили кто что может, а некоторые ближайшие родственники еще в 70-е годы привозили барана или крупнорогатую скотину. В последнее время случается, что поминальный «загI» близкие умершего вообще не берут. Возвратившихся с кладбища заводят в специально подготовленные комнаты, где угощают. Основное угощение – вареное мясо, мясной бульон и чесночный соус, хлеб, который раньше не резали, а ломали. Угощения в доме умершего ставятся у представителей кадирийского тариката. Накшбандийцы устраивают угощение в ближайших домах соседей, а в последнее время поминальные угощения устраивают только на седьмой день.<sup>1736</sup>

Поминальными являются первые три дня, седьмой и сороковой ночи с момента захоронения. В настоящее время часто седьмой поминальный день не устраивают. В первые три дня каждый вечер проводят «зикр».

Первоначально сидя кругом, где на самом почетном месте сидит «мурдий тхьамада» – «тамада мюридов» с наиболее почетными людьми – муллами и стариками. Затем, стоя делается круговой зикр, во время которого присутствующие мужчины бегут по кругу, то постепенно убыстряя, то замедляя движение, или вовсе останавливаясь (при этом они могут немного подпрыгивать, бить в ладоши) и раскачиваясь из стороны в сторону и распевать («*ЛуллеллохI-ЮуллохI*»). Ближе к моменту, когда у бегущих уже не хватает сил (зикр осуществляется, как правило, в течение 2–3 часов, а может идти и до утра), часть мужчин останавливается в углу (обычно обладающие красивыми голосами) и начинают громко в такт петь восхваления. Момент остановки исполнения зикра определяется старшими (обычно туркхон), а останавливать зикр имеет право только тамада или кто-либо из почетных старших. Далее участники ритуала усаживаются согласно возрасту и статусу на ковры и угощаются. В случае смерти глубоко уважаемого человека (тамады села, муллы и др.) зикр и поминальные угощения проводят все семь дней. Это делается в силу того, что соболезнующих очень много, а некоторые в дань уважения к умершему приходят по нескольку раз в поминальные дни. Такой *таъзет* у ингушей называется «*Мехка таъзет*» – «Похороны страны».<sup>1737</sup>

Следует отметить, что сакральность похоронного ритуала в прошлом распространялась и на общественно-правовые отношения. Так, например, на кладбищах, перед языческими святилищами и склепами в случае убийства или кражи произносилась клятвенная формула. Одной из таких тяжелых клятв считалось убийство собаки, совершаемое на фамильном кладбище подозреваемого в присутствии его родственников и односельчан. «Обвиняемый (подозреваемый) с корзиной на спине, наполненной разным

<sup>1736</sup> ПМА. Информатор: Дударов Мурат Магомедович, 1926 г.р., с. Кантышево, РИ

<sup>1737</sup> ПМА. Информатор: Бузуртанов Макшарип Эдалбиевич, 1932 г.р., с. Галашки, РИ

хламом, каковы веник, лопатка и пр., и с собакой, привязанной к шее, идет к могиле своего родственника со своими родственниками вместе с подозревающими и 3 раза обходит могилу; при этом потерпевший говорит: пусть эта собака грызет покойника, если ты (или твой родственник) украл у меня то-то и то-то, и при этом они убивают собаку выстрелом из пистолета; после такой церемонии подозрение снимается».<sup>1738</sup> При этом, Б. Далгат отмечает, что «этот обряд сопровождался определенной формулой: “Если ты, зная, кто совершил убийство (или воровство), скрываешь, то пусть эта собака будет в пищу твоим покойным”».<sup>1739</sup>

Семья умершего в прошлом держала траур в течение года или до трех лет. В наши дни члены семьи соблюдают нормы социально-ритуального поведения: мужчины не бреют бороды в течение 40 дней, женщины полностью покрывают головы широкими платками, все скромны в одежде (предпочитают темные цвета), не участвуют и не проводят увеселительных мероприятий (так, например, пока не закончился траур, нельзя в доме проводить свадьбу).

Таким образом, в похоронных обрядах ингушей обнаруживаются следы ранних форм религии – астральных, анимистических и магических религиозных верований, наличие которых указывает на древность существования культа мертвых. Совершаемые над умершим ритуальные действия, как в историческом прошлом, так и в настоящее время, символизировали подготовку умершего к переходу. Захоронение покойника означает в первую очередь восстановление однородности мира живых. Обязательные поминальные действия создавали условия для успешного перехода покойника в разряд предков, который затем становился гарантом благополучия в мире живых. Предок давал возможность обеспечения связи с иным миром, считался подателем благ.

---

<sup>1738</sup> Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 153.

<sup>1739</sup> Далгат Б.К. Материалы по обычному праву ингушей. С. 353.



## Заключение

Проведенное исследование традиционной культуры ингушей, известный консерватизм которой позволил довольно широко использовать материалы этнографии, фольклора, археологии и языка, показал следующие уровни архетипического в этнокультуре ингушей:

### 1. Мифологический уровень.

а) Архетипы космогонии: рождение мира из пустоты / воды; единое сосуществование водной и небесной стихий; самостоятельное появление земли / горы из морской пены (в форме яйца), приведшее к сакрализации Центра; бинарность Центра-Периферии, эпоха первовремени – абсолютной благодати; появление стихии ветра / воздуха, повлекшее смещение благодати на запад, а также пространственное вертикальное структурирование мира.

б) Многомерность пространства, выраженная в виде символических проксемических и числовых констант (разделение Вселенной на семь миров – семь небес и семь земель). Прослеживается цикличность времени, через активное бытование мотива поглощения подземными водами небесного светила и нового рождения, а также соотнесенность неба – востоком, а моря с потусторонним миром / западом.

в) Континуальность и мерность времени. Календарные ритмы состояли из годовых, сезонных, месячных, недельных, суточных и внутрисуточных отрезков времени. Знания о цикличности времени сложились в представления о четырех частях суток, каждая из которых разделялась на временные отрезки. Мерные отрезки в 3, 5, 7, 14 дней соотносились с недельным (пальцевым счетом) и лунными месячными циклами. Каждый день пятидневной недели обладал идейно-ценностным наполнением (например, понедельник «цаIа(ра)» – начальный день, рубеж предвременья, неопределенности; пятница «пхера» – недельный день, господин времени, посвященный богу неба, времени и солнечного огня Гал). Наибольшей сакральностью обладало утреннее время, символизирующее начало движения и семерка, которая связывалась с категориями упорядоченности освоенного пространства и цикличности. Движение происходило вперед спиной и было обусловлено обязательностью видеть источник начала времени / центр. Трехстадийный календарный цикл (весна, лето-осень и зима), получивший графическое выражение в солярном знаке (кольчатом триквевре) предопределил матрицу архетипического мышления, ритуально выразившуюся в механизмах перехода: рождение – жизнь – смерть. Фиксируемые годовые периоды времени образовывали ассоциации в несколько десятилетий, которые образовывали своеобразную летопись.

г) Первообразы рыбы, птицы и великанов.

Символическое единство двух первообразов – птицы (неба) и рыбы (воды) – разрывается с появлением земной стихии и отдаляется еще больше со следующим космогоническим актом – появлением ветра / воздуха. Птица, будучи олицетворением благодати золотой эпохи, сама является источником и причиной жизни на земле. Появление земли семантически разделило благодать на небесную / божественную и водную / хтоническую, в связи с чем рыба стала ассоциироваться с животной благодатью, а птица – с духовной. В социальном контексте появление ветра привело к необратимому процессу обмельчания всего: если ранее существовавшее изобилие подчеркивалось масштабностью и неиссякаемостью, которые иллюстрируют неразрывное единство общества и мифологического космоса, то обмельчение означало не только расщепление / усложнение единого целого, но и изменение ценностных ориентаций общества. В символическом образе вамполов (великанов) объединены два древнейших понятия – «плодородие» и «горизонт».

## *2. Этический уровень*

а) Категоризация пространства получает четкую антропометрическую ориентацию по сторонам света, а также аксеологические пространственные оси координат: троичную вертикальную (верх – середина / Центр – низ) и горизонтальную – край земли / запад / сторона заходящего солнца – неорганизованная периферия и сакрализованный центр / гора / золотая цепь. Происходит конкретизация сакрального центра, как окультуренного пространства – горы Башлом-корт (Казбек) / страны нартов – Санибы / родины ингушей. В социальном контексте это привело к приоритетности верха (истока реки; центра башни, села; горцев) над низом. Архетипическая оппозиция «свой – чужой», основанная на бинарности Центра – Периферии, усложняется такими семантическими оппозициями как «солнце – луна», «мужчина – женщина», «право – лево», «белый – синий», «горцы – равнинники».

б) Концептуальное время получает четкую организованность и определенность качественных характеристик. Эзотеричность знания и несовпадение с циклом сельскохозяйственных работ приводят к переходу на солнечную календарную систему, в которой название каждого месяца, было связано с аграрным циклом и ритуальными действиями в честь языческих богов. Магическая семерка становится маркером границ освоенного нартами пространства, обозначающиеся символами – река / пещера / лестница / синее озеро / отверстие в земле. Цикличность движения вылилось в представление об амбивалентном солнечном колесе времени, как эквиваленте рождающего и карающего Солнца. Продолжают быть актуальными малые мерные отрезки в 3, 7, и большие в 40

дней, в которых начало нового периода соотносилось с неопределенностью и зависела от должного правильного окончания предыдущего.

Специфика движения во времени (вперед спиной) детерминировало сакральность прошлого и концентрированность в нем основ существования предков ингушей. К сакральному прошлому, объединившему в себе основы существования ингушского этноса (продолжение жизни души человека после смерти, прямая зависимость мира живых от небесной страны мертвых, конечная цель человеческого мира – сосуществование живых и мертвых, культ предков и т.д.) физически и морально был обращен человек. Из циклического движения времени будущее рассматривалось как эквивалент прошлого, к которому рано или поздно всегда возвращаются – к сакральной точке отсчета мира во времени. Знаковая связь понятий «ветер» и «пространство», выразившаяся в деятельном заполнении первой субстанцией второй, воплотилась в жизненную силу, дыхание бога первого поколения Ана (бог горизонта, линии, отделившей Небо от Земли).

в) Первообраз Птица эволюционируя, приобретает аксиологическую амбивалентность и возможность перемещаться в мирах: она подательница воды, хранительница изотерического знания и мудрости, птица – пророк, орел (Арзи) – буревестник, хозяин мертвой и живой воды. Она становится посредником в мирах, персонификацией ветра, грома и молнии, олицетворением бога Села. Птица в окультуренном пространстве стала обладать потенциальной опасностью, которая продуцировалась и на семантически связанные с ней образы (муравей – зунгат, птица – зехап; мудрец / провидец / жрец – зирак). Мудрость и знания древнеингушского образа белой птицы основаны на простой целесообразности.

Семантическое развертывание первообраза рыбы выразилось в таких хтонических фигурах как змея, дракон – Сармак, вампол-великан, Ешпор. Змея / дракон, графически выразившиеся в виде свастики, сохраняют свою амбивалентность и становятся драконом, изрыгающим пламя – поглотителем Солнца и стражем небесного царства мертвых. Ешпор (Ешап), представленное в эпосе в виде многоголового медного кровососущего чудовища (обладающего амбивалентной кровью и преувеличенными формами), требующего жертвы, хранителя всех жизненных благ и стража входа в иной мир является наследием хтонического андрогинного божества плодородия Еш / Иш. Групповая индивидуальность вамполов, их сопричастность окружающему миру относят этот образ ко времени общинной организации, когда мир сакрален и освящен предками. Неповторимая особенность ингушских вампалов – двуротость – говорит о поливалентности этого образа, об их возможности самовоспроизводиться.

г) Обмельчение мира транслируется в социальном контексте: принятие божественного как долженствование сменяется приоритетом магии, волшебства и хитрости, приводящем к потенциальной возможности оспорить божественное провидение. Индивидуализация общества и выделение военных предводителей привела к маргинализации вампалов (недвусмысленность и определенность превратилась в глупость, а отсутствие соответствующего их сущности пропитания привела к каннибализму) и их гибели от руки культурного героя.

Категория времени также получает социальную конкретизацию: разделенность времени на отрезки согласно природным циклам дополняется временными рубежами человеческого существования, когда социальные изменения общества продуцировали изменение ценностных приоритетов, т.е. деградацию. Так, смена петель времени земного оскудения включает в себя три рубежа: 1) связанное с появлением воздуха / ветра. 2) появление эпических нартов 3) творение людей. Вырождение нартов в людей согласно древнеингушским представлениям иллюстрировало такого героя, который уже не мог удовлетвориться прежними благами, а требовал / захватывал все больше и больше. Таким образом, обмельчение человеческого мира приобретает прямую зависимость от социальных предпочтений общества, от увеличения его потребностей. Символический голод нартов, приведший к активному поиску сознательной смерти, сопоставим с голодом / болезнью вампалов: в обоих случаях они становились героями уходящей эпохи, а голод, как причина, является маркером окончания петли мифологического / эпического времени и началом нового и последнего витка – эпохи людей. Гибель железных нартов, ставшая возможной от питья расплавленной меди – металла мифического времени, олицетворяющего карающее Солнце, иллюстрирует временную точку начала нового витка времени – эпохи людей.

### *3. Религиозно-бытовой уровень*

а) Сущность человека определялась ее материальной оболочкой – кровью и божественным содержанием – душой. Божественная душа обладала двойственностью, являясь проявлением бога в окружающей природе, и, собственно, наполняя человеческую оболочку качественным содержанием, а амбивалентная кровь объединяла в себе благодать родового единства, связи с предками и животной сущностью. Человеческая душа имела форму круга и обладала самостоятельным деятельным существованием, оставляя тело жизнеспособным. Гендерное различие человека соотносится с пространственной и аксиологической символикой: женщина – вода / земля / низ / левое / запад, мужчина – солнце / верх / правое / восток. Рождение жизнеспособной пары связано с образом муравья, выступающего символическим продолжением первообраза Птицы (зунгат –

муравей и арзи – орел имеют шумеро-нахскую морфему «зи (зу) / ци» – наблюдать / огонь / знание / мудрец / кровь). Предназначением человека связано с физическим размножением и с долженствованием в поведении, которое определяло благополучие предков, т.е. будущего. Настоящее в представлении ингушей корректировало будущее существование человека после смерти, которое и являлось истинной реальностью. Это отношение во времени вылилось не только в развитые представления о стране мертвых, культ предков, но и продуцировало безбоязненное принятие смерти. Основы жизненной стратегии ингуша были выражены в представлении о наибольшем благе – погребении должным образом (на родовом кладбище и без отсутствующих частей тела) при соответствии поведения божественному предписанию.

б) Происходит расширение и конкретизация понятия «чужие», которое включает в себя несколько уровней, различаемых по охвату кровнородственных и социально-общественных отношений. Социальный аспект проявления начальной оппозиции «свой – чужой» (в отношении к языку, в определении моральных качеств человека, в культе огня и др.), дополняется правовым, позволяющим определять правомочность совершенного действия на уровне семьи, народа, страны. Свой пространственный рубеж / граница (дом, ворота, забор, порог, окно, дорога и др.) терял очерченность в ритуально отмеченные промежутки времени (свадебной, родильной, похоронной и поминальной обрядности, в переходный период годового цикла и др.), либо в результате нарушений регламентации повседневной жизни. Проекцией архетипической оппозиции явилось сложение института гостеприимства, требующего от хозяина защиты гостя от всякой опасности. С усложнением общественной жизни оппозиция «белый – синий» дополнилась аксиологическим содержанием (белый – открытый, нравственно чистый; красный – активный, жизнеутверждающий, деятельный; синий – пассивный, нижний, опасный) и нашла выражение в цветовых предпочтениях в религиозно-магических действиях, погребальной, свадебной и родильной обрядности, а также в обыденной жизни ингушей.

в) Анализ сакральных образов ответственных за природные стихии и покровительствующих отдельным видам деятельности людей, иллюстрирует религиозные представления предков ингушей переходного времени от родоплеменной общины к государственной организации, т.е. времени, когда происходит замена иерархии духов иерархией богов. Архетипическая функциональная значимость божеств ингушского пантеона, основанная на космогонии мифического времени, астрономических наблюдениях и уровне хозяйственной деятельности, выразилась в определенном социально-культурном контексте (ценностно-нравственных ориентирах).

В качестве первого прамонотеистического сакрального образа выделено неолитическое женское прародительное божество **Ма-Зи** (Мать), имеющее олицетворение в виде рыбозмеедраконообразных ешапов (божестве плодородия **Еш**) и вещи птицы, орла-буревестника (бога огня **Ци**). Бинарными Ма-Зи божествами мужского рода являются: лунный бог **Бутт** и бог одновременного акта разделения неба и земли **Ан** (горизонт). Амбивалентная сущность богини Ма-Зи (включающая антитезу наблюдать / познать солнце (день) и непознаваемое / ненаблюдаемое (ночь)), объединившая в себе все ключевые жизненные позиции того времени, нашла отражение как в мифологических производных, языке и топонимике ингушей, так и в коллективном опытном знании. Представление о мудрости Ма-Зи как трансцендентного изотерического знания проецировала ее аксеологическую ценность, ставшую базисной константой в морально-нравственном комплексе «эздел». Это отношение к мудрости / знанию / слову, связанное с убеждением о ее энергетической материальной силе, ингушская этнокультура транслирует и сегодня. К числу сакральных отщеплений богини Ма-Зи относятся собственно мать воздуха / ветра / бури – **Фурки**, богиня плодородия и чадородия – **Тушол** и Мать вьюги (метели), грома, грозы, града, молнии и дождя – **Дардза**. Семантика богини Фурки связывает ее с базисным космогоническим актом отделения неба от земли с помощью воздуха / ветра, стихии, позволяющей неолитической богине самой рождать жизнь. Персонифицированные стихии и функциональные характеристики Дардза-наны говорят о ее бывшем религиозном верховенстве в выделенной тройке богинь.

На гендерной основе с постоянными паредрами богов развивается политеистическая структура пантеона ингушских божеств: **Ерда** – первооснова всей множественности; **Гал** – ведавший погодой и временем, хранитель огненного небосвода, которому был подвластен оплодотворяющий огонь – Солнце; **Тха** – бог вселенной, демиург – законодатель.

Выделенная первоначальная семантическая связь богов **Села** и **Ерда** (альтерации урартийского Сееларди) – как отца при разделении функции перешла на Ерда – Скалу-отца, т.е. место исхода божеств на Земле, и Села – Луну-отца, как место обитания их на ночном небе. Многосложный образ бога Селы условно можно разделить на до и после времени перехода к эпохе военной демократии, т.е. примерно к концу I тысячелетия до н.э. Дуальная природа Селы первоначально была связана с выполнением функций его как лунного бога-отца божеств-созвездий на ночном небе и управителя подземного мира, воплощением подземного огня и животного плодородия.

**Элда** – владыка небесного и подземного царства мертвых, также является альтерацией шумерского бога-отца Эл. Функционально Элда осуществляет справедливость в решении дальнейшего постсолнечного существования души человека,

что сближает этот образ с лагашским богом-судьей Иштаран, имя которого сохранилось в ингушской версии как эпитет Эштр. Потусторонний мир Элды связывался с понятиями холод / темнота / бездна / первозданные воды. Душа человека «посвященного», поведение которого соответствовало божественному предписанию и похороненная должным образом, отправлялась в иной, благодатный мир предков, в обратном случае – оставалась в холодном и темном пространстве. Убитые в честном бою, отличившиеся достойным, должным поведением, исполнившие свой долг / судьбу, в честь которых были совершены обряды ритуального кормления души, получают возможность благополучно перейти в небесное царство мертвых. Если вход в иной мир пространственно связывался с западом / дырой / пещерой, то солнечный – с востоком, с местом восхода Солнца, связь с которым происходила посредством образов золотой цепи / лестницы / горы / древа – символических маркеров центра, соединяющего миры. Элда обладал возможностью управлять циклами времени, выступал как животное, земное плодородие, как судья-охранитель небесного царства мертвых и божеств. Главная цель символической эволюции эпохи людей связывалась с представлением о сосуществовании мертвых и живых в солнечном, гармоничном, справедливом и благодатном земном мире.

Доминантное божество ингушского пантеона **Тха** – соправитель андрогинной Дардза-наны – имел надэтнический, общекавказский уровень. Свобода в ее безграничности, ассоциативно связывающаяся с небесными просторами Гала, теперь заключена богом Тха в определенные земные рамки закономерности и законосообразности. Анализ показал семантическое значение бога Тха, как вездесущего создателя первых элементов упорядоченного мира, обеспечивающего справедливость и правосудие на земле. Тха олицетворяет высшую инстанцию земной, царской власти и воплощается в образе льва (символ Солнца). Он возникает, когда патриархальные культы, выдвигаются на первый план и приобретают характер публичности / государственности. Семантическое толкование Тха как верховного бога крылатого солнечного диска / лика, дополняется его пространственной проекцией: в виде горизонтальной оси, связующей верхний, средний и нижний миры. Божественную составляющую мудрости Тха, как создателя и охранителя законов миропорядка, и социальную корпоративную взаимозависимость (родовой, семейной) структурировало ингушское общество, создавая особую систему гражданской общины. Божественная справедливость в лице Тха носила природный характер и была направлена на защиту интересов всего коллектива, тем самым обеспечивая его жизнедеятельность как цельного организма.

Время смены старой родоплеменной знати на военную аристократию приводит к возникновению дружинного культа. Так, от бога Гала, по сути пассивного хранителя

огненного небосвода, отделяются ипостаси предводителя небесных битв, в котором отражаются сражения земные, оформившиеся в управителя погоды, бога грома, молнии и войны – Села и непосредственно бога солнца Малх. Села, сохранив за собой божественную ипостась плодородия, приобретает характеристики громовержца-змееборца, военного предводителя и защитника страны. Он стал покровителем коллективной личности, ориентированной на динамично развивающиеся практические интересы человека.

С формированием системы развитого земледелия происходит мифологическая смена главенствующих позиций. Так, от бога Гала отделяются его ипостаси: солнечный свет, небесный огонь – **Малх** и крылатый солнечный диск – **Тха**. Малх явился мифологическим продолжением развертывания неолитической морфемы «ма» (Ма-Зи), графически выразившейся в изображениях креста, окружности и креста в круге. Первоначально Солнце и Луна являлись единым божественным мотивом, который связывался с очами богини-матери, что в мифологии вылилось в их генетическое родство и амбивалентность. Взгляд на Солнце как на всевидящее око, охватывающее все жизненные сферы, выразился в солнечный архетип – солярный знак / кольчатый трикветр, кольца которого обращены в прошлое.

Семантика магического числа семь продолжает свое существование в виде отдельных богинь-матерей (альтераций Ма-Зи) – Дардза-нана – Мать вьюги (метели), грома, грозы, града, молнии и дождя; Ун-нана – Мать болезней; Мехка-нана – Мать страны; Аза / Мялха-нана – Мать Солнца; Кинч / Бетта-нана – Мать Луны; Хи-нана – Мать воды и Миха-нана – Мать Ветров (инг. нана «мать»), а также в сакральных образах семиликих божеств Ерда и Дяла. Семиликий **Дяла**, в значительной мере перенявший функции Тха, с течением времени становится именем бога вообще (также как ранее Цу и Ерда). Данный теоним включает архаичную морфему «ал» аккумулирующую все жизненно необходимые, узловые в общественном и религиозном смысле категории – пламя / бог и деятельные процессы – говорить / править. Установившаяся с течением времени иерархия ингушского мифологического государства во главе с Дяла была близка к монотеизму и связана с критерием власти / плодородия, природными законами и божественной справедливости во всех мирах. Вращение Дяла символической оси времени (веретена – магического атрибута богини-матери, прядущей нити судеб) иллюстрирует не заданность, а творимость времени / судьбы. Если Тха явился создателем священной горы Башлоам-корт (Казбек) – центра Земли, то Мялх Дяла – это сердце, центр. В божественном образе Дяла сведен пространственный и временной вектор социальной



жизни: его лики были обращены по сторонам света (Алла – восток, Балла – запад, Села – север, Гала – юг), и во время (настоящее, прошлое, будущее).

г) Архетипические константы продуцировались и развивались в семейно-бытовой обрядности ингушей, в которых четко прослеживается разделенность мира на профанную (обыденную) и сакральную (священную, божественную) части. Каждый из жизненных циклов нес потенциальную опасность в связи с открытостью границ своего и чужого пространства. Максимально наполненным в ингушской этнокультуре является свадебный обрядовый комплекс и цикл аспектов беременности и родов.

В ингушской среде исторически сложились три формы заключения брака: поговору (или калымный брак), умыкание и брак убегом. Комплекс свадебной обрядности, совершаемой согласно калымному браку (поговору), можно условно разделить на смотрины, сватовство, свадьбу и послесвадебные обряды. Обряд смотрин являлся важнейшим инструментом отбора лучшей фамилии / рода (инг. фу – семья), был своеобразным маркером зрелости и готовности к замужеству, показателем этики и эстетики ингушской девушки. Брачный договор имел характер юридической сделки, главной целью которой было обеспечить правовой статус замужней женщины, ее гарантии на случай развода или вдовства. Приданое невесты, медная составляющая которого символизировала жертвенность карающему Солнцу, рассматривалось как материальная помощь и неотчуждаемая собственность выходящей замуж, являлось индикатором состоятельности и престижа, как невесты, так и ее семьи / рода.

Свадьба ритуально оформляла переход невесты и жениха в новый социальный статус. Правильно производящиеся над невестой и женихом ритуальные действия были призваны не нарушить равновесие, нейтрализовать опасность перехода, связанную с временной открытостью двух границ. Они первоначально были направлены на культурное обезличивание (молчаливость, бездейственность, покрытие невесты, а также отстраненность жениха), а затем – через приобщение к новой фамилии / роду – на придание объекту (невесте) социальных качеств в новом статусе жены / матери. Обязательная остановка свадебного поезда ритуально обозначала границу «своего» и «чужого», т.е. кульминацию обрядовых действий / нейтральное пространство. В контексте обезличивания невесты главным являлся обряд вождения невесты вокруг родительского очага против часовой стрелки, что означало разрыв с предками этого дома, символизировало движение в хтонический мир. Оружейные выстрелы в крышу дома во время выхода невесты, откупные за невесту или препятствия во время свадьбы, главной целью имели показать фамильным предкам нежелание отдавать члена своей семьи, тем самым предохранить присутствующих от их негативного воздействия. Причем последние

ритуальные действия можно рассматривать и в контексте символической игры, ведь таковой транслировалась и сама свадьба – игра-угощение. Возвращение и зримое приобщение к новому пространству / статусу было связано с обратным движением вокруг мужниного очага по часовой стрелке, при котором происходило знакомство с предками этой стороны, владельцами благодати. Общая тональность операций с использованием предметов-медиаторов, а также обережной магии (игла; монета, завернутая в белый платок; осыпание молодой зернами пшеницы; веник на пороге, в коврике, который невеста должна отодвинуть на правую сторону; проба молодой меда; держание ребенка и др). была призвана создать благоприятные условия для придания объекту характеристик нового статуса – женщины-матери. Переход девушки во власть мужа символически знаменовал собой овладение волосами невесты, что оформилось в покрытие / укрывание волос после замужества. Отличительной особенностью, иллюстрирующей статус замужней женщины, были пурпурного цвета головной убор – курхарс (поздний вариант – чугул) и красные шаровары. Рога курхарса замужней ингушки символизировали ее жертвенность, приобщенность к нижнему / подземному миру, а его цвет (как и цвет штанов) – символическую зависимость души от властного возрождающегося и умирающего Солнца.

Процесс беременности и родов имел двойственный характер, так как происходила социализация матери и ребенка. Женское естество в традиционной ингушской модели связано с нижним, темным, рождающим, следовательно, нечистым / негативным в контексте открывающихся границ между этим и потусторонним миром, точно также как и ребенок, появившийся из небытия. Поэтому должны ритуальные действия в отношении матери выводили ее из пограничного состояния путем очищения и давали возможность продолжить свою общественную жизнь. В отношении ребенка символические акты приобщения к окультуренному своему пространству, семейно-родственному коллективу осуществлялись путем обмывания, одевания, укладывания в колыбель, имянаречения, первых постриг, первого зуба, первого шага. Проводимые ингушами охранительные обряды в процессе беременности и после рождения ребенка, магические действия по принятию родов являлись проекцией устойчивых мировоззренческих установок. К числу таких следует отнести представления о маркерах, регламентирующих места пересечения горизонтальных линий, а также границу своего и чужого пространства, цветовое и пространственное разграничение женского / нижнего и мужского / верхнего, охранительную силу огня и сопутствующих ему элементов, обереги (предметы из железа либо волчьей, медвежьей, оленьей и т.д.), облегчение родов путем символического разрыва пространства (развязывание узлов, запрет на вязание или шитье, распускание волос,

открытие дверей и т.д.), обмывание ребенка / роженицы и т.д. В похоронных обрядах ингушей прослеживаются следы ранних форм религии – астральных, анимистических и магических, религиозных верований, наличие которых указывает на древность существования культа предков. Похоронный комплекс условно можно разделить на три цикла: обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умершего; обряды, выполняемые во время выноса покойника, по пути на кладбище, при самих похоронах и во время возвращения с похорон; обряды, соблюдаемые после похорон до годовщины смерти человека.

Погребальная обрядность ингушей не ограничивается одним понятием «культ предков», она объединяет в себя круг архетипических представлений, включающих такие категории, как смерть, бессмертие, душа, кормление предков, податель благ и др. Тело человека представлялось разделенным на смертную часть (плоть) и бессмертные (кости, волосы, ногти, зубы). Представления ингушей об аналогичной жизни покойников на том свете и живых на этом свете во многом предопределило особенности похоронного обряда. Совершаемые над умершим ритуальные действия (обмывание, облачение, оплакивание, погребение, поминание) не только обеспечивали беспрепятственный переход души из «Мялхе» в «Эл» (открывание дверей, окон, выливание воды из сосудов и их переворачивание и т.п.), но и защищали живых от последствий соприкосновения со смертью (закрывание глаз, ночное бдение при покойнике, вымывание / выбеливание стен и полов комнаты, где лежал покойник и т.п.). Все ритуалы похоронного комплекса были направлены на придание умершему статуса мертвеца, что символизировало восстановление однородности мира живых. Приобщение к статусу предков-опекунов рода происходило с помощью поминовений (первые три дня, седьмой и сороковой день). Предок, особенно благородный и известный человек, становился объектом почитания, гарантировал благополучие всего общества, обеспечивал связь с потусторонними силами, являлся подателем благ, был связан с культами плодородия. Ранжирование времени в родильной, семейной и похоронной обрядности – 3, 7 и 40 дней (поминание покойника продолжается 3, 7 и 40 дней, свадебные торжества продолжаются 3 дня, обряд выхода к роднику, обряд укладывания в колыбель, так же как и имянаречение ребенка, проводились на 7-й день, через 40 дней молодая мама могла выходить в люди и т.д.) является символическим продолжением мерных отрезков времени, когда начало каждого соотносилось с неопределенностью и зависела от должного правильного окончания предыдущего.

д) Архетип матери соотносится с понятием **мудрость** / знание, трансцендентность и изотеричность которого продуцировали особый пиетет к обладающим этим знанием и

особое овеществленное отношение к слову вообще. Амбивалентность великой богини и сопутствующих ей сакральных образов отразилась на двойственности понятии мудрость – как божественное, данное свыше и как опытное знание, человеческое искусство. Причем первая составляющая концепта мудрость аккумулировала в себе понятия бессмертие, благодать, целительная сила и т.п. Вторая, являясь квинтэссенцией коллективного опытного знания, проецировала нравственную ценность родового знания и житейской мудрости (необходимого для различения добра и зла, должного и неправильного), ставшую базисной константой в морально-нравственном комплексе «эздел». Архаика сакрализации прошлого в сочетании с особым уважением к старейшинам и умельцам – обладателям родового знания – оформилось в архетип предка. **Почитание старшинства**, являющееся безусловным императивом в этнокультуре ингушей, пронизывало общество по вертикали и горизонтали. Хранители коллективного знания и человеческого искусства / умения, являлись советниками, посредниками и медиаторами в этой жизни, сохраняя свой статус предка и функции в ином. Превращение умершего в предка вводило его в архетипическое пространство памяти. **Справедливость** как одна из устойчивых величин морально-нравственного комплекса «эздел» выступает как мера, как точное следование божественному принципу и закону, который признавался непререкаемым и неизменным. Справедливость носила дуальный характер: 1) божественная – в образе управителя-законодателя земного мира Тха и блюстителя порядка, осуществлявшего суд в ином мире, обеспечивавшего цикличность жизни и смерти Элда 2) человеческая. Божественная справедливость была направлена на защиту интересов всего коллектива, как цельного организма мира мертвых и мира живых. Символически эта архетипическая константа была отражена в образе золотой цепи, существовавшей в эпоху первовремени, когда мир еще не был отягощен человеческими пороками.

На человеческом уровне строгая регламентация социальной жизни ингушского общества была призвана не нарушать баланс, а если такое произошло уравнивать потери. Таким образом, принцип справедливости был связан со стремлением выработать в каждом члене общества мысль о том, что нельзя пренебрегать другой жизнью, другой честью. Он основывался как на внутренних факторах (стыд), так и на внешних (авторитет тейпа, общины, семьи). Отступление от божественной справедливости долженствования и от признанного и уважаемого всеми общественного порядка каралось либо божественным провидением, либо коллективным решением. Восстановление осуществлялось компенсацией ущерба в виде институтов жертвоприношений и коллективного наказания. Принцип долженствования, определявший дальнейшее существование человека в потустороннем мире является базисом нравственного концепта **судьба**. Широта власти,

семиликость бога Дяла, объявшего пространство и время, характеризует архетип судьба в контексте ее божественной предначертанности и матрицы коллективного долженствования, за пределами которого человека ждала гибель. Такие нравственные каноны как благородство, соперничество в делах, честь и выдержка укладываются в архетип защитника – громовержца **Селы**, выступавшего военным предводителем, обеспечивающим процветание страны. Социальной проекцией громовержца стал культ достойного мужа, главным смыслом жизни и деятельности которого являлось служение народу, вплоть до самопожертвования ради общего блага. Весь спектр сакральных образов был пронизан ключевой архетипической константой – благодатью, семантически привязанной к сакральному Центру, Священной Горе, родной земле, т.е. месту обитания своих богов, предков и людей. Содержательность благодати / плодородия проявилась в материнской (богини-Наны) и отеческой (Ерда, Дяла), в солнечной окультуренной (Малх, Тха) и потусторонней хтонической (Еш, Элда), в деятельной (Ци, Села) и пассивной (Ан, Гал) качествах.

Семантический анализ мифологии, сакральных образов и обрядов жизненного цикла показал наличие древних мировоззренческих архетипов, которые, являясь устойчивыми элементами ингушской этничности, связаны с самими основами бытия ингушей. Глубина ретроспекции архетипического в этнокультуре ингушей «свидетельствуют об отсутствии оснований для придания излишне большого значения сторонним влияниям на культуру собственно кавказского населения»,<sup>1740</sup> и иллюстрирует устойчивую связь с цивилизациями Древнего Востока.

---

<sup>1740</sup> Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 155,

## Библиография

### Монографии и иные научные издания

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка (в четырех томах). – Т. I. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. – 656 с.; Т. II. Л., 1973. – 490 с.
2. Абаев В.И. Культ «семи богов» у скифов // Древний мир. Сборник статей. – М.: Изд-во вост. лит., 1962. – 658 с.
3. Нартовский эпос: сборник статей / Ред. В.И. Абаев. – Дзауджикау: Гос. изд-во СО АССР, 1949. – 80 с.
4. Абаев В.И. Проблема нартского эпоса // Нартский эпос: Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. – Орджоникидзе, 1957. – 234 с.
5. Абазатов М.А. О вреде пережитков шариата и адатов в Чечено-Ингушетии и путях их преодоления. – Грозный: Чеч-Инг. кн. изд-во, 1963. – 72 с.
6. Абдоков А.И. Введение в сравнительно-историческую морфологию абхазо-адыгских и нахско-дагестанских языков. – Нальчик: Эльбрус, 2000. – 408 с.
7. Абрамова В.А. Древнейшие формы изобразительного творчества. (Археологический анализ палеолитического искусства) // Ранние формы искусства. Отв. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Искусство, 1972. – 480 с.
8. Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. – Ереван, 1983. – 231 с.
9. Агаев А.Г. Националогия: философия национальной экзистенции. – Махачкала: Издательство: ДГУ, 1992. – 345 с.
10. Агиева Л.Т. Этнография ингушей. – Майкоп, 2011. – 552 с.
11. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост., ред. переводов, введ., вступит.ст. к текстам В.К. Гарданова. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – 636 с.
12. Айдаев Ю.А. Чечено-ингушская советская драматургия. (1920–1940). – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1975. – 340 с.
13. Акиев Х.А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей // ЛагIаш. 1989. № 1.
14. Акиев Х.А. К вопросу об этимологии Ассы, Яссы, Осы // Ингушетия на пороге нового тысячелетия. Тезисы докладов научно-практической конференции 29 апреля 2000 г. – Назрань, 2000.
15. Акиев Х.А. Клеточный орнамент в системе языческого мировоззрения вайнахов // Искусство народных художественных промыслов Северного Кавказа. – Махачкала, 1989.

16. Акиев Х.А. О чем говорят рельефы Тхаба-Ерды // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа (тезисы) – Пятигорск, 1997. С. 12–15.
17. Акиева П.Х. Архетипы цветовидения ингушей //Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-кавказских чтений 2012–2013 гг. (Этнология, история, археология, культурология). – СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 210–217.
18. Акиева П.Х. Архитектоника космогонических представлений в нартском эпосе ингушей // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения. Материалы Международной научно-практической конференции. – Магас, 2016. С. 5–16.
19. Акиева П.Х. Первообраз птицы в культурно-исторической традиции ингушей // Актуальные проблемы кавказоведения в XXI веке. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 165-летию Ч.Э. Ахриева. – Назрань: Пилигрим, 2015. С. 24–29.
20. Акиева П.Х. Понятие «справедливость» в миропонимании ингушского народа // Вестник Тверского университета. Серия «История». 2013. Вып. 4. №. 18. С. 135-149
21. Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. – СПб., 2014. – 292 с.
22. Акиева П.Х. История древних верований ингушей (на материале мифологии и нартского эпоса). – Магас. 2016. – 376 с.
23. Акиева Х.М. Прикладное искусство чеченцев и ингушей (XIX – начало XX в.) – Грозный, 1984.
24. Алан Ф. Элфорд. Боги нового тысячелетия. – М.: Вече, 1999. – 528 с.
25. Алауган и Зинзиуар // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. Под ред. А.А. Янгаева. – М.: Наука, Восточная литература, 1994. – 656 с.
26. Албогачиева М. С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII – первой трети XX в. – СПб.: Наука, 2011. – 177 с.
27. Албогачиева М.С.-Г. Ислам // Ингуши. Серия «Народы и культуры». Коллективная монография. Ред. М. Албогачиева, А. Мартазанов, Л.Г. Соловьева. – М.: Наука, 2013. 509 с.
28. Алборов Б.А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Алорды» // Известия Ингушского НИИ краеведения. Вып. I. – Владикавказ, 1933.
29. Алборов Б.А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. – Орджоникидзе: ИР, 1979. – 312 с.
30. Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа: Краниологическое исследование. – М.: Наука, 1974. – 323 с.
31. Алексеев В.П. Этногенез. – М.: Высшая школа, 1986. – 176 с.

32. Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. – М., 2003. – 608 с.
33. Алироев И.Ю. Астрономическая терминология в вайнахских языках // Археолого-этнографический сборник / Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы. Том. IV. – Грозный, 1976.
34. Алироев И.Ю. История и культура чеченцев и ингушей. – Грозный, 1994. – 207 с.
35. Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. – Грозный: Чечено-Ингушское объедин. «Книга», 1990. – 365 с.
36. Амиранашвили Ш.Я. История грузинского искусства. Т. I. – М: Искусство, 1950. – 336 с.
37. Андреев Ю.В. Крито-микенский мир // История Древнего мира. Ранняя Древность. Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. Изд. 3-е, Т. I. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы издательства, 1989. – 470 с.
38. Анисимов А.Ф. Исторические основы первобытного мышления. – Л.: Наука, 1971. – 137 с.
39. Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. – М.; Л, 1967. – 164 с.
40. Антология ингушского фольклора. В 10-ти томах. //Т.1. Сост. И.А. Дахкильгов.– Нальчик: Эльфа, 2003. – 344 с.; Т.2. Сост. Л.Х. Танкиева.– Нальчик: Эльфа, 2003. – 366 с.; Т.3. Сост. Б.С. Садулаев.– Нальчик: Эльфа, 2004. – 362 с.; Т. 4. Сост. И.А. Дахкильгов. – Нальчик: Эльфа, 2006. – 488 с.
41. Антонова Е.В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. – М.: Наука, 1977. – 230 с.
42. Анчабадзе З.В. Избранные труды. В 2 т. //Т. II Сост. А.Э. Куправа. – Сухум, 2011. – 349 с.
43. Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история Северного Кавказа XVI – XIX века/ Серия «Народы и культуры». Отв. ред. Ю.Б. Симченко. Вып. 27. – М.: ИЭИА, 1993. – 265 с.
44. Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история Северного Кавказа XVI – XIX века / Серия «Народы и культуры». Отв. ред. Ю. Б. Симченко. Вып. 27.– М., 1993. – 265 с.
45. Анчабадзе Г.З. Источниковедческие проблемы военной истории Грузии. (Исследование груз. ист. соч.). – Тбилиси: Мецниереба, 1990. – 255 с.
46. Аншба А.А. Вопросы поэтики абхазского Нартского эпоса. – Тбилиси: Мецниереба, 1970. – 114 с.
47. Аргун Ю.Г. О феномене культа кузни и металлов у абхазов // Абхазоведение. История. Археология. Этнология. – Сухум, 2007. – 315 с.



48. Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток. Этнокультурные связи. – М.: Наука, 1988. – 342 с.
49. Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. – М., 1985. С. 128–168.
50. Ардзинба В.Г. Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского государственного университета. Т.5. – Сухум. 1987. С. 131-135.
51. Ардзинба В.Г. Хеттский царский праздник. Некоторые характерные признаки структуры // Ритуалы и мифы древней Анатолии / Отв. ред. В.В. Иванов. – М.: Наука, 1982. – 252 с.
52. Арсанукаев Р. Вайнахи и аланы. – Грозный, 1990. – 235 с.
53. Арутюнов С.А. Адаптивное значение культурного полиморфизма // Этнографическое обозрение. 1993. №4. С. 27-39
54. Археологические открытия 1982 года / Отв. ред. Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1984. – 528 с.
55. Атарщиков Г. Заметки старого кавказца о военной и административной деятельности на Кавказе генерал-лейтенанта барона Г.Х. Засса // Военный сборник. 1870. Т. 74. № 8. С. 309-333
56. Ахмадов Ш. Б. Имам Мансур: (народно-освободительное движение в Чечне и на Северном Кавказе под руководством имама Мансура в 1785-1791 гг.). 2-е изд., перераб. и доп. – Грозный, Элиста, 2010. – 370 с.
57. Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. – М., 2001. – 426 с.
58. Ахриев Ч. Избранное. Составитель А. Мальсальгов. – Назрань, 2000. – 203 с.
59. Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. – Саратов: Детская книга, 1996. – 586 с.
60. Багаев М.Х. Некоторые черты материальной культуры вайнахских племен в раннем Средневековье // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии / Под ред. В.А. Кузнецова. – Орджоникидзе: СО НИИ, 1975. Т. 3. С. 50–57.
61. Базоркин М.М. История происхождения ингушского народа. – Нальчик: Эль-Фа, 2002. – 290 с.
62. Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – 191 с.

63. Байбурин А.К. Полярности в ритуале (твердое и мягкое) // Полярность в культуре. РАН, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом); сост. В. Е. Багно, Т. А. Новичкова. Вып. 2. – СПб.: Канун, 1996. – 427 с.
64. Байбурин А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры / Отв. ред. Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1991. – 224 с.
65. Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов традиционной культуры / Отв. ред. Б.Н. Путилов. – Л.: Наука, 1990. – 234 с.
66. Байбурин Б.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 242 с.
67. Бакаев Х. Тайна Жеро-Канта. – Варшава: Серло, 2013. – 270 с.
68. Бакаев Х.З., Дударев С.Л. К вопросу об истоках нартского эпоса // Кавказ и цивилизации Древнего Востока: Материалы Всесоюзной научной конференции. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – 123 с.
69. Баксан Д. След сатаны на тайных тропах истории. – Грозный, 1997. – 206 с.
70. Баратов С. История Грузии. Тетрадь II–III. История средних веков (от принятия христианства до нашествия аравитян). – СПб.: Типографии Ф.С. Сущинского, 1871. – 83 с.
71. Башенев Н. Пятидесятилетие покорения Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. – Тифлис, 1914. – 246 с.
72. Бгажноков Б.Х. Адыгский этикет. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 163 с.
73. Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов – Нальчик: Эльбрус. 1983. – 232 с.
74. Белецкий Д.В., Казарян А.Ю. Церковь Тхаба-Ерды: Традиции в его создании и образ храма в развитии архитектуры горной Ингушетии // Архитектурное наследство. Вып. 50. М., 2009. С. 73-94
75. Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. – М.: Вече, 2000. – 432 с.
76. Берже В.П. Выселение горцев с Кавказа. 1858–1865 гг. // Русская старина. – СПб.: Печатня В.И. Головина, 1882 г. Т. 33. – 702 с.
77. Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (Традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы женского и мужского поведения. СПб.: Наука, 1991. С. 234–257
78. Бетров Р.Ж. Происхождение и этнокультурные связи адыгов. – Нальчик: Эльбрус, 1991. – 248 с.

79. Бигуаа В. Абхазский исторический роман. История. Типология. Поэтика. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – 600 с.
80. Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое и этнографическое описание Кавказа. – Нальчик: Эльфа, 1999. – 403 с.
81. Бларамберг И. Кавказская рукопись. – Ставрополь: Ставропольское кн. издательство. 1992. – 240 с.
82. Блиев М.М., Бзаров Р.С. История Осетии с древнейших времен до конца XIX века. – Владикавказ: Ир, 2000. – 354 с.
83. Богомаз С.М. Ранжированность бытового пространства тюркских народов // Культурология традиционных сообществ: Материалы II Всероссийской научной конференции молодых ученых. – Омск: Изд-во Омского ун-та, 2007. – 115 с.
84. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и примеч. И.М. Стеблин-Каменского. Отв. ред. и авт. предисл. Э. А. Грантовский. 2-е изд. – М.: Наука, 1988. – 303 с.
85. Борхес Х.Л. Семиург и Орел // Десять эссе о Данте / Вопросы философии. 1994. № 1.
86. Ботяков Ю.М. Абреки на Кавказе: Социокультурный аспект явления. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. – 208 с.
87. Брилева О. Древняя бронзовая антропоморфная пластика Кавказа (XV в. до н.э. – X в. н.э.). – М.: Таус, 2008. – 461 с.
88. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография /АН СССР. ИЭ. – М.: Наука, 1973. – 283 с
89. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – 412 с.
90. Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. В 2 ч. – М., 1823. – 464 с.
91. Бушуев С.К. Из истории внешнеполитических отношений в период присоединения Кавказа к России (20–30 гг. XIX в.). – М.: Изд-во МГУ. – 116 с.
92. Ваганян В.Г., Ваганян Г.А. Каменная летопись цивилизации. – Ереван: Нжар, 2006. – 256 с.
93. Вагапов Я.С. Лингвистические данные о местоположении и происхождении названий аланских городов Ма'ас и Дедаков // Вопросы исторической географии Чечено-Ингушетии в дореволюционном прошлом / Сост. Ш.Б. Ахмадов, Я.З. Ахмадов. – Грозный: ЧИ ИИСФ, 1984. С. 15–24.
94. Вагапов Я.С. Генетические связи нахских народов в свете данных языкознания // Проблемы происхождения нахских народов / Материалы научной конференции, состоявшейся в Шатое в 1991 г. / Под ред. М. Б. Мужухоева. – Грозный: Министерство культуры ЧИР, 1991. С. 34–35.

95. Ванеев З.Н. Народное предание о происхождении осетин. – Сталинир: Госиздат Юго-Осетии, – 1956.
96. Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши. Серия «Народы и культуры» / Ред. М. Албогачиева, А. Мартазанов, Л.Г. Соловьева. – М.: Наука, 2013. – 509 с.
97. Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной самоорганизации. – СПб.: Лань, 1999. – 480 с.
98. Вейденбаум Е. Материалы для историко-географического словаря Кавказа // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа Вып. 20. – Тифлис, 1894. – 785 с.
99. Великая Н.Н. Исламизация народов Кавказа (VII–XIX вв.). – М.: РИЖ, 2009. – 120 с.
100. Великая Н.Н., Виноградов В.Б., Хасбулатова З.И., Чакхийев Д.Ю. Очерки этнографии чеченцев и ингушей (дореволюционный период). – Грозный: ЧИГУ. 1990. – 96 с.
101. Вертепов Г. Ингуши: Историко-статистический очерк // Терский сборник. Вып. 2. Кн. 2. Владикавказ: Издание Терского областного статистического комитета, 1882. С. 3–90.
102. Вертепов Г.А. В горах Кавказа // Терский сборник. Вып. 6. – Владикавказ: Издание Терского областного статистического комитета, 1903. С. 94–148.
103. Веселовский Н.И. Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. XXV. Вып. 1–4. – Петроград, 1921. С. 273 – 292.
104. Взаимоотношения народов Чечено-Ингушетии с Россией и народами Кавказа в XVI – начале XX вв. Сб. статей. Чечено-Ингушский ин-т ист., соц., филол. при Совете Министров ЧИАССР. – Грозный, 1981. – 245 с.
105. Виноградов В.Б. Вайнахо-аланские историко-культурные параллели (на материалах горной Ингушетии) // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Сб. науч. трудов. – Орджоникидзе. Типография Госкомиздата СОАССР для Сев.-Осет. гос. университета 1985. – 152 с.
106. Виноградов В.Б. Место египетских амулетов в религиозно-магической символике кавказцев (по материалам Центрального и Северо-Восточного Кавказа сарматской эпохи) // Археолого-этнографический сборник / Чечено-Ингушский НИИ ист., яз. и лит. Т. II (Научные труды). – Грозный, 1968 Т. II. 1962. С. 39–54.
107. Виноградов В.Б., Абдулвахабова Б.Б.-А., Чакхийев Д.Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе курхарс) // Советская этнография. 1985. № 3. С. 104–114.

108. Висковатов А.С Казбека // Русский вестник. – СПб. 1865. Т. 60. №12. С.389–422.
109. Витвер И. Французская школа «географического человека» // Ученые записки МГУ. Серия географическая. Вып. 35. – М., 1940. С. 8–44.
110. Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. – М.: Наука, 1974. – 276 с.
111. Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. – М.: Наука 1973. – 211 с.
112. Выписки из «Галгаевского календаря» Албаста Тутаева // Ингушетия и ингуши. В 2-х т. /Автор-составитель М.Яндиева. Т. I. – Назрань; М., 1999. – 400 с.
113. ГалгIай-эрсий дошлорг (Ингушко-русский словарь) – Нальчик, 2009. – 545 с.
114. ГалгIай фольклор / Ингушский фольклор / Гулдаьр Хь. (Сост-ль) С. Осмиев. – Грозный, 1959. – 173 с.
115. ГалгIай фольклор // Ингушский фольклор. Составитель А.Х. Танкиев. – Грозный: Книга, 1991. – 349 с.
116. Габисов Б.Г. Чеченцы и ингуши (проблема происхождения). – Грозный, 1991. – 237 с.
117. Гаглойти Ю.С. К вопросу о первом упоминании алан на Северном Кавказе //Аланы и Кавказ. – Владикавказ; Цхинвал, 1992. – 252 с.
118. Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. – Цхинвали, 1977. – 208 с.
119. Гадагатль А. Память нации. Идеино-тематическое и художественное своеобразие героического эпоса «Нартхэр» адыгских народов. – Майкоп: Адыгея, 2002. – 440 с.
120. Гадагатль А.М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. – Краснодар, 1967. – 450 с.
121. Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX–XX вв. – М., 1985. – 358 с.
122. Гадиев У.Б. Несколько слов о замке-крепости Гагиево //Кавказ: перекресток культур / Отв. ред М.- С.Г. Албогачиева. – СПб.: МАЭ РАН, 2015. – 272 с.
123. Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. – Л., 1979. – 217 с.
124. Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. – СПб, 1994 – 238 с.
125. Газиков Б.Д. Взгляд в прошлое: Сборник статей по истории Ингушетии. – Назрань, 2002. – 78 с.
126. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т.1–2. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского гос. университета, 1984. – 1409 с.

127. Ган К. Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей // Кавказский вестник. Тифлис, 1900. № 5–6.
128. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. Серия «Технологии культуры». – М., 2007. – 369 с.
129. Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. V – Л., 1930. С. 681-761
130. Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. –Саратов: Детская книга, 1996. С. 456–507.
131. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Восточная литература РАН, 1999. – 198 с.
132. Георгиев В.А. Внешняя политика России на Ближнем Востоке в конце 30-х – начале 40-х годов XIX в. – М.: МГУ, 1975. – 200 с.
133. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы / Пер. с англ. М.С. Неклюдовой. – М.: РОССПЭН, 2006. – 568 с.
134. Голан А. Миф и символ. – М.: Русслит, 1993. – 374 с.
135. Голомбиевский М.К. Попытки восхождения на Эльбрус в 1887 и 1888 годах и топография этой горы и ее окрестностей //Известия Кавказского отделения Русского географического общества. 1903. Т. XVI. № 3. С. 24–36.
136. Горбовский А. Загадки древнейшей истории. – М.: Знание, 1971. – 178 с.
137. Горепекин Ф.И. Краткие сведения о народе «ингуш» // Государственная Академия истории материальной культуры им. академика Н.Я. Марра, № 19 (рукопись).
138. Гриневич К.Э. Новые данные по археологии Кабарды // Материалы и исследования по археологии СССР. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. Вып. № 23. С. 125–139.
139. Гришаева Л.И., Цурикова Л.В. Культурные табу и их влияние на результат коммуникации // Вестник ВГУ. Серия «Гуманитарные науки». 2005. № 2.
140. Гумба Г.Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тысячелетие до н.э.). Науч. ред. Т.А. Ачугба. – Сухум. 2016 – 544 с.
141. Гутнов Ф.Х., Тменов В.Т. Антропонимы и предания об Ос-багатаре // Проблемы исторической этнографии Осетии. Сб. статей. – Орджоникидзе, 1987. – 178 с.
142. Гутов А.М. Обозначение цвета в поэтическом языке эпоса «Партхэр» // Нартский эпос и кавказское языкознание. Материалы VI Международного майкопского colloquium Европейского Общества кавказологов. – Майкоп, 1994. – 384 с.

143. Гюльденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. / Пер. Т.К. Шафрановской, ред. и коммент. Ю.Ю. Карпова – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. – 512 с.
144. Далгат Б.К. Материалы по обычному праву ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Вып. 2–3. – Владикавказ, 1930.
145. Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. – Владикавказ, 1893.
146. Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей / Отв. ред. С.А. Арутюнов – М.: Наука, 2004. – 240 с.
147. Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892–1894 гг. – М.: ИМЛИ РАН, 2008. – 383 с.
148. Далгат У.Б. Вопросы научного анализа и критической оценки эпических текстов в экспедиционной работе // Фольклор – издание эпоса. – М., 1977. С.35–64.
149. Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. – М.: Наука, 1972. – 470 с.
150. Вайнаьха багахбувцам / Сост.И.А. Дахкильгов. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1977.
151. Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Тексты, исследование. – Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012. – 602 с.
152. Дахкильгов И.А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1978. – 210 с.
153. Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1991. – 411 с.
154. Дахкильгов Ш.Э. Страницы истории Ингушетии. – Нальчик, 2005. – 544 с.
155. Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1963. – 549 с.
156. Джавахишвили И.А. Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи // Вестник древней истории. – М.; Л. 1939. №4.
157. Джамбеков О.А. О художественном времени в устно-поэтическом наследии чеченцев // Культура Чечни. История и современные проблемы / Кол. авт. Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Ред. и авт. вступ. ст. Х.В. Туркаев. – М.: Наука, 2002. – 380 с.

158. Джанашия Н.С. Религиозные верования абхазов // Христианской Восток. № 4. СПб., 1915.
159. Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрьскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). – Сухум: Алашара, 2003. – 375 с.
160. Джапуа З.Д. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса //Фольклор. Проблемы тезауруса / Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1994. С. 218–237.
161. Джаукян Г.В. Взаимоотношения индоевропейских хурритско-урартских и кавказских языков. – Ереван: Издательство Армянской АН СССР, 1967. – 218 с.
162. Дзарахова З. М.-Т. Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. – Ростов-на-Дону, 2010. – 200 с.
163. Дзицойты Ю.А. Нарты и их соседи. (Географические и этнические названия в нартском эпосе). – Владикавказ: Алания, 1992. – 281 с.
164. Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа: региональный аспект // Социология и социальная антропология. 2007. Т. X. № 4.
165. Дмитриев В.А. Отношение к пространству и времени в культуре народов Северного Кавказа. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009. – 404 с.
166. Дроздов И. Последняя борьба с горцами на Западном Кавказе // Кавказский сборник. Тифлис.1877. Т. 2.
167. Дубровин И. История войны и владычества русских на Кавказе. – СПб.: Тип. Департамента уделов, 1886. – 338 с.
168. Дударев С.Л. К вопросу о пережитках до политеистических верований на Северном Кавказе в XX – начале XXI в. / Археология, этнография и краеведение Северного Кавказа. Материалы 17-й Всероссийской межвузовской конференции Армавирского государственного педагогического университета / Сост. и науч. ред. А.А. Цыбульникова. – Армавир, 2010. – 136 с.
169. Дударев С.Л. К вопросу о функциях железных предметов в эпоху поздней бронзы – раннего железа (Центральный и Северо-Восточный Кавказ) // Тезисы докладов X Крупновских чтений. – М., 1980. С.14–16.
170. Дударов А.-М.М. К вопросу о расселении ингушей в позднем Средневековье: ПалгIай коашке // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей: Сборник статей. – Нальчик: Тетраграф, 2011. – 147 с.



171. Дьяконов И.М. Архаические мифы востока и Запада – М.: Наука. Гл. редакция восточной литературы. 1990. – 247 с.
172. Дьяконов И.М. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968.
173. Дьяконов М.М. Арабская надпись на бронзовом орле из собрания Государственного Эрмитажа // Эпиграфика Востока. IV. – М.; Л., 1951.
174. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология (Исследования по фольклору и мифологии Востока). Пер. с франц. А.З. Алмазовой; ред. и автор послесл. В.И. Абаев. – М.: Наука, 1977. – 280 с.
175. Дюркгейм Э. Миф и психология. – М., 2001. – 237 с.
176. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Из ведийской антропологии: опыт толкования // Литература и культура древней и средневековой Индии. – М.: Наука, 1987. С. 43–73.
177. Ельницкий Л.А. Комментарии к работе В.В. Латышева «Известия древних писателей о Скифии и Кавказе» // Вестник древней истории. 1948. №1. (23) – 320 с.
178. Ельницкий Л.А. Скифия евразийских степей. Историко-археологический очерк. – Новосибирск: Наука, 1977. – 254 с.
179. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л.: Наука, 1991. – 208 с.
180. Ефименко П.П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. 3-е изд., доп. и перераб. – Киев: Изд-во АН УССР, 1953. – 663 с.
181. Зайцев А.В., Лаптева В.Я., Порьяз А.В. Мировая культура: Шумерское царство. Вавилон и Ассирия. Древний Египет. – М.: Олма-Пресс, 2000. – 445 с.
182. Замятнин С.Н. Некоторые вопросы изучения хозяйства в эпоху палеолита // Проблемы истории первобытного общества. Труды Института этнографии АН СССР. новая серия. Т. 54. – М., 1960. С. 80–108.
183. Заседателева Л.Б. Терские казаки (середина XVI – начало XX в.). Историко-этнографические очерки. – М.: МГУ, 1974. – 424 с.
184. Захаров А.А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения (ИИНИК). – Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. VI. Вып. 2.
185. Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. – Сухум, 1982. – 198 с.
186. Зеленин Д.К. Имущественные запреты как пережиток первобытного общества. – Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1954. – 78 с.
187. Зязиков М.М. На рубеже веков. Ингушетия в конце XIX – начале XX веков. – М., 2011. – 278 с.
188. Зязиков М.М. Традиционная культура ингушей: история и современность. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2004. – 312 с.

189. Иванов В.В. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. – М., 1977. – 317 с.
190. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М.: Наука, 1974. – 342 с.
191. Из истории ислама в Чечено-Ингушетии. Сб. статей. – Грозный, 1992.
192. Илли о том, как строили башню // Героико-эпические песни чеченцев и ингушей / Отв. ред. Р.С. Ахматова. – Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1979. – 240 с.
193. Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. Введение. Сравнительный словарь. (b-k). 2-е изд. – М.: Эдиториал УРСС, 2003. – 408 с.
194. Ильясов Л. Культура чеченского народа. – М.: Полиграфические мастерские, 2009. – 264 с.
195. Инал-Ипа Ш.Д. Об абхазских нартских сказаниях // Труды Абхазского НИИ им. Н.Я. Марра. Ред. П.К. Ратиани. Т XXIII. – Сухум, 1949.–184 с.
196. Инал-ипа Ш.Д. Что рассказывают абхазы о древнейшем населении Абхазии и своем происхождении (материалы с комментариями) // Абхазоведение. Язык. Фольклор. Литература. Вып. II. – Сухум, 2006. С. 193–255.
197. Ингушский нартский эпос. Тексты, исследование. / Сост. И.А. Дахкильгов. – Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012. – 602 с.
198. Ингушский фольклор [на инг. яз.] / Сост. Х.С. Осмиев. – Грозный, 1959.
199. Ингушско-русский словарь / ГалгIай-Эрсий дошлорг / Сост.: А. И. Бекова, У. Б. Дударов, Ф. М. Илиева, Л. Д. Мальсагова, Л.У. Тариева, научн. руковод. Л.У. Тариева. – Нальчик, 2009. – 983с.
200. Ингушско-русский словарь / Сост. А.С. Куркиев. Магас: Сердало, 2005. 544 с.
201. Исаев Э. Вайнахская этика. – Назрань, 1999. – 100 с.
202. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Отв.ред. С.М. Прозоров. – М.: Восточная литература, 1998. – 159 с.
203. История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации / Под ред. Г.М. Бонгард-Левина. В 3 т. Т.2. – М.: Наука, 1988. – 624 с.
204. История древнего мира: в 3 т. /Ред. И.М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. 3-е изд. Т.1. Ранняя древность. – М.: Наука, 1983. – 384 с.
205. История Ингушетии // Коллективная монография / Отв. ред. Н.Д. Кодзоев. 3-е изд. – Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2012. – 535 с.

206. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. / Т.И. Отв. ред. В.Б. Пиотровский. – М.: Наука, 1988. – 554 с.
207. История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917 г.). / Т.П Отв. ред. А. Л. Нарочницкий – М., 1988. – 659 с.
208. Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. – М.: Ладомир, 2001. – 335 с.
209. Кабардинский фольклор / Общ. ред. Г.И. Бройдо; вступит. ст., коммент., словарь М.Е. Талпа. Ред. Ю.М. Соколова; Кабардино-Балкар. науч.-иссл. ин-т нац. культуры. – М.; Л.: Academia, 1936. – 650 с.
210. Кабардинский фольклор / Под ред. Г.И. Бройдо. – Нальчик, 2000. – 648 с.
211. Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Т. 8. – Л., 1929. С. 152-195
212. Калмыкова Л.В. Образ волка в индоевропейской и северокавказской традиции // Северный Кавказ: геополитика, история, культура. Материалы Всероссийской научной конференции. Ч. 2. – М.; Ставрополь, 2001. С. 193-205
213. Калоев Б.А. Осетино-вайнахские этнокультурные связи //Кавказский этнографический сборник. Т. IX. Вопросы исторической этнографии Кавказа. – М.: Наука, 1989. – 291 с.
214. Калоев В. А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII – начале XX в. // Кавказский этнографический сборник. – М.: Наука, 1984. Т. VIII. – 277 с.
215. Кананов М.В. Народное акушерство на Кавказе // Научные беседы врачей Закавказского Ольгинского повивального института. Т. V. – Тифлис, 1890.
216. Кантария М. Познание мира у вайнахов // Лавровский сборник: материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2010–2011 гг.: этнология, история, археология, культурология / Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера); Отв. ред.: Ю.Ю. Карпов, М.Е. Резван. – СПб.: МАЭ РАН, 2011. – 508 с.
217. Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. – М.: Наука, 1995. – 344 с.
218. Карпов Ю.Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана / Отв. ред. В.А. Кисель. – СПб., 2007. – 656 с.
219. Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. – СПб: МАЭ РАН, 1996. – 312 с.

220. Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – 419 с.
221. Квициани З. К вопросу об этническом происхождении горцев Кавказа (в разрезе археологических и антропологических данных) // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. Тезисы докладов Международной научной конференции; Отв. ред. М.Б. Мужухоев. – Магас: Пилигрим, 2010. – 392 с.
222. Керлот Х.Э. Словарь символов. – М.: Рефл-бук, 1994. – 608 с.
223. Кипкеева З.Б. Северный Кавказ в Российской империи: народы, миграции, территории. – Ставрополь: Изд-во СГУ, 2008. – 468 с.
224. Клапрот Ю. Путешествие на Кавказ и в Грузию, предпринятое в 1807 и 1808 годах. Извлечения /Извлечение главы 28 «Проезд с Моздока через Ингушетию». Пер. с нем. Б.Д. Газиков //Архивный вестник ГАС РИ. Вып. II. Назрань, 2005.
225. Кобылина М.М. Изображение восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. – М.: Наука, 1978, – 215 с.
226. Кобычев В.П. Из этногенетических преданий Ингушей // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. – М., 1971.С. 109-122
227. Кобычев В.П. Историческая интерпретация этногенетических преданий ингушей //Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. – Орджоникидзе,1985. С. 27–38
228. Кобычев В.П. Расселение чеченцев и ингушей в свете этногенетических преданий и памятников их материальной культуры // Этническая история и фольклор. – М.: Наука,1977. С. 165–184.
229. Ковалевская В.Б. Антропоморфные амулеты VI–IX вв. на Северном Кавказе // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 176. Средняя Азия и Кавказ. – М., 1983. С.43-48
230. Ковалевская В.Б. Кавказ и аланы. Века и народы. – М.: Наука, 1984. – 192 с.
231. Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1-2. – М., 1889–1890. – 626 с.
232. Кодзоев Н.Д. Языческий пантеон ингушей // Вестник Орловского государственного университета. Серия «Новые гуманитарные исследования». №4. 2013. С.235-239
233. Козенкова В.И. Кобанская культура. Западный вариант //Свод археологических источников. Вып. В2–5. – М: Наука, 1977. – 90 с.
234. Козенкова В.И. Культурно-исторические процессы на Северном Кавказе в эпоху поздней бронзы и в раннем железном веке (узловые проблемы происхождения и развития кобанской культуры). / РАН. Ин-т археологии. – М., 1996. – 164 с.

235. Козенкова В.И. У истоков горского менталитета: могильник эпохи поздней бронзы – раннего железа у аула Сержень-Юрт, Чечня //Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып.Ш. – М., 2002.
236. Коков Дж.Н. Адыгская (черкесская) топонимия. – Нальчик, 1974. – 528 с.
237. Конелес В.Ю. Сошедшие с небес и сотворившие людей. – М.: Ассоциация «Экология непознанного», 1997. – 576 с.
238. Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. Гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: Издательский дом «Медина». 2015. 1888 с.
239. Косвен М.О. Брак-покупка // Красная новь. 1925. №2.
240. Косвен М.О. Очерки истории первобытной культуры. – М.: Издательство АН СССР, 1957. – 241 с.
241. Косолапов В.В. Дольмены и богиня Калин // Кубанские исторические чтения: Материалы IV Всероссийской с международным участием научно-практической конференции. Сборник статей. – Краснодар, 2013. С. 152–164.
242. Котиков С.Б. К вопросу о присоединении Ингушетии к России / Известия ЧИНИИИЯЛ. Т.IX. Ч.2. В.1. – Грозный, 1972.
243. Котович В.М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. – М.: Наука, 1976. – 99 с.
244. Крамер С. История начинается в Шумере / Пер. с англ. Ф.Л. Мендельсон; АН СССР, Ин-т востоковедения. 2-е изд., измен. (По следам исчезнувших культур Востока). – М.: Наука, 1991. – 235 с.
245. Крамер С.Н. История начинается в Шумере. – М., 1965. – 256 с.
246. Крамер С. Шумеры. Первая цивилизация на Земле /Пер. с англ. А.В. Милосердовой. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – 401 с.
247. Крашенинникова Ю.А. Символика цвета в русских свадебных приговорах. Антропологический форум. 2011. №14. С. 98–115.
248. Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. – М.: Издательство АН СССР. 1960. – 520 с.
249. Крупнов Е.И. К истории Ингушии //Вестник древней истории. 1939.№2. С. 77–90.
250. Крупнов Е.И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа /Е. И. Крупнов, Ш. Д. Инал-Ипа, Б. А. Калоев и др. – М.: Наука, 1969. – 551 с.
251. Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. –М.: Наука, 1971. –236 с.
252. Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас: Сердало, 2008. 258 с.
253. Ксенофонт Анабасис // Историки Греции. Геродот, Фукидид, Ксенофонт / Пер. С. Ошеров, И. Мартынов и др. – М., 1976. –428 с.

254. Кубанов А.Х. Ассия и Асгард на Кавказе, или По следам Т. Хейердала. Очерки и заметки. Вып. V. – М.; Ставрополь, 2004. – 240 с.
255. Кудрявцев А.А., Галаева В.Н. Грунтовое погребение кобанского времени могильника № 2 Татарского городища // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: V Минаевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (12–15 апреля 2001 г.). – Ставрополь: Изд-во СГУ, 2001. – 220 с.
256. Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей (в дореволюционном прошлом). Грозный: Книга, 1991. – 80 с.
257. Кузнецов В.А. Древности Северной Осетии – Алании / Ред С.Н. Парамонов. – Ростов-на-Дону: Снег, 2013. – 108 с.
258. Кузнецов В.А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. – Орджоникидзе: Ир, 1980. – 139 с.
259. Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Сборник статей. – Киев: Наукова думка, 1977. – 232 с.
260. Куликова Л.В. Концепт «чужой» в теории межкультурной коммуникации // Вестник Московского Университета. Серия 19 «Лингвистика и межкультурная коммуникация». 2004. № 1. С. 179-187
261. Культура Аравии в азиатском контексте. Сборник статей к 60-летию М.А. Родионова. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. – 304 с.
262. Культура и быт народов Северного Кавказа (1917–1967 гг.) / Под ред. В.К. Гарданова. – М.: Наука, 1968. – 349 с.
263. Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. – М.: Наука, 1985. – 223 с.
264. Куркиев Р.С. Из истории ингушского танца // Вопросы истории Ингушетии. Вып. 1. – Магас, 2004.
265. Кушнарера К.Х. Новые данные о поселении Узерлик-Тепе, около Агдама: Материалы и исследования по археологии СССР. № 125. – М.; Л., 1965.
266. Лавров Л.И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924-1978 гг.) – Л.: Наука. 1982 – 266 с.
267. Лавров Л.И. О происхождении народов Северо-Западного Кавказа // Сборник статей по истории Кабарды. – Нальчик, 1954. Вып. III. С. 193–207.
268. Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Вып. 1–3. – СПб., 1893–1900.

269. Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе: в 2 т. В. 5 (1893–1906); Комментар. Л.А. Ельницкого // Вестник древней истории. 1947. № 1. (23) – 320 с.
270. Лебедева Н.М. Базовые ценности на рубеже XXI века // Психологический журнал. 2000. № 3. С. 73–87.
271. Леонтович Ф.И. Адамы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Записки Императорского Новороссийского университета. Т. 38. Вып. 2. – Одесса, 1882. – 404 с.
272. Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Ученые записки Тарт. университета. Вып. 754. (Труды по знаковым системам XXI). – Тарту, 1987. С. 10–21.
273. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода: «свое» и «чужое» в истории русской культуры // Ученые записки Тарт. университета. Вып. 576. (Труды по знаковым системам XV). – Тарту, 1982. С. 110–121.
274. Лысенков П.Л. Заметки о памятниках материальной культуры и об изобразительном искусстве Чечено-Ингушетии // Записки Чечено-Ингушского НИИЯИЛ. Т.1. – Грозный, 1938.
275. Мадаева З.А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX – начало XX вв.) // Хозяйство и быт народов Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1983. С. 27-43
276. Мадаева З.А. Модель мира в мифологии вайнахов // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических исследований 1984–1985 годов. Тезисы докладов. – Йошкар-Ола, 1986.
277. Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1990. – 240 с.
278. Мадаева З.А. Народный календарь чеченцев и ингушей в конце XIX – начале XX вв. // Советская этнография. 1980. № 6. С. 78-86
279. Маккуин Дж.Г. Хетты и их современники в Малой Азии. – М.: Наука, 1983. –183 с.
280. Мальбахов Б.-Х. Кабардинское народное декоративное искусство. – Нальчик: Эльбрус, 1984. –108 с.
281. Мальсагов А.О. Сказки и легенды ингушей и чеченцев. – М.: Наука, 1983. – 384 с.
282. Мальсагов З.К. Грамматика ингушского языка. 2-е изд. – Грозный: Чечено-Ингушское кн. изд-во, 1963 – 160 с.

283. Мальсагов Д. Д. О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве» // Ингуши сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост-ль. А. Х. Танкиев. Саратов. 1996. С. 539-578
284. Маргошвили Л.Ю. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX – начале XX в. (Кисти Панкиси) – Тбилиси. 1990. – 255 с.
285. Маремшаова И.И. Архетипы кавказской ментальности в межэтническом диалоге //Кавказ сквозь призму тысячелетий. Парадигмы культуры. Материалы Первой международной научно-практической конференции (10–13 мая 2004). – Нальчик, 2004. С. 63–65.
286. Марковин В. И. Склепы эпохи бронзы у сел. Эгикал // Советская археология. – М.: Наука, 1970. № 4. – 337 с.
287. Марковин В.И. В стране вайнахов. – М.: Искусство, 1969. – 122 с.
288. Марковин В.И. В ущельях Аргуна и Фортанги. – М.: Наука, 1965.
289. Марковин В.И. Чеченские средневековые памятники в верховьях р.Чанты-Аргун //Древности Чечено-Ингушетии. Сборник статей. / Акад. наук СССР. Ин-т археологии АН СССР. Чечено-Ингуш. науч.-исслед. ин-т истории, языка и литературы. Отв. ред. Е. И. Крупнов. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. – 280 с.,
290. Марр Н.Я. Japhetica jaqond – осетинских сказок и яфетический термин jasqund – «маг», «вестник», «вещая птица» // Известия Российской Академии наук. 1918. №18.
291. Марсиро Ж. История сексуальных ритуалов. – М.: Крон-пресс, 1998. –320 с.
292. Мартиросиан Г.К. История Ингуши (материалы). Орджоникидзе, Изд-во: «Сердало». 1933.323 с.
293. Мартиросиан Г.К. Нагорная Ингушия. Социально-экономический очерк // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Т. 1. – Владикавказ, Изд-во: Ингушского науч.-исслед. ин-та.1928. С. 7–154.
294. Мартиросиан А.А. Поселения и могильники эпохи поздней бронзы // Археологические памятники Армении. Вып. 2. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1969. – 79 с.
295. Мартиросиан А.А. Наскальные изображения Гепамских гор / А.А. Мартиросян, Исраэлян А.Р. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1971. – 126 с.
296. Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа Т. 23 / Ред. Е.И. Крупнов. – М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. – 306 с.
297. Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений (1615–1640 гг.) Сост. М. Полиевктов. – М.; Тбилиси, 1937. – 540 с.
298. Материалы научной сессии по вопросам истории Чечено-Ингушетии (1860–1940). – Грозный, 1964. – 226 с.



299. Мафедзов С.Х. Адыги (Адыгэ Хабзэ). – Нальчик, Изд-во «Эль-Фа» 2000. – 360 с.
300. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа (Исследования по фольклору и мифологии Востока). – М.: Наука, 2000. – 407 с.
301. Меликишвили Г.А. Возникновение Хеттского царства и проблема древнейшего населения Закавказья и Малой Азии // Вестник древней истории. 1965. №1.
302. Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. – Тбилиси: Изд-во АН ГССР, 1959. – 507 с.
303. Меликишвили Г.А. Урартские клинописные надписи. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. – 504 с.
304. Меликишвили Л.Ш. Структура свадебного обряда и ее место в комплексе свадебных обрядов Центрального Кавказа // Кавказский этнографический сборник. – Тбилиси, 1986. Вып. VI. С. 30–38.
305. Мельникова А.А. Язык и национальный характер. Взаимосвязь структуры языка и ментальности. – СПб.: Речь, 2003. – 320 с.
306. Мещанинов И.И. Язык ванских клинописных надписей. На основе яфетического языкознания. – Л.: Изд-во АН СССР, 1932. – 144 с.
307. Мижаев М.И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973. 145 с.
308. Мижаев М.И. Образ иныжа в адыгском эпосе. Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии (характеристика жанра). – Черкесск, 1983. С. 42–57.
309. Микаилов Ш. К вопросу о лексикологии андо-дидойской группы дагестанских яфетических языков // Страна гор. Внутринститутский журнал. 1941. №1. Апрель – июнь. Репринтное издание. – Махачкала, 2014.
310. Миллер В.Ф. Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедицией Императорского Археологического общества, снаряженной на Высочайше дарованные средства. Вып. I. – М., 1888. – 212 с.
311. Миллер В.Ф. Осетинские этюды. – Владикавказ, 1992. – 731 с.
312. Миронова Л.Н. Цветоведение. – Минск: Высшая школа, 1984. – 286 с.
313. Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Сов. Энциклопедия. 1990. – 672 с.
314. Мифы и легенды вайнахов / Сост. Дахкильгов. – Грозный, 1991. – 336 с.
315. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. 2-е изд. Т.1: А–К. – М.: Советская энциклопедия. 1991. – 673 с.
316. Мони́на Н.П. Понятие «культурный архетип» в современной культурологии // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях: материалы

международной научно-практической конференции 5-6 марта 2010 года / Ред. Б. А. Дорошина. – Пенза-Ереван-Прага: «Социосфера». 2010. – 182 с.

317. Монпере Ф. Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазцам, в Колхидию, Грузию, Армению и в Крым // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – 636 с.

318. Морозкина Е. Щит и зодчий: путеводитель по древнему Пскову. – Псков. Изд-во: Отчина, 1994. – 132 с.

319. Мровели Леонти. Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана / Пер. с др.-груз., предисл. и коммент. Г.В. Цулая. М.: Наука, 1979. 105 с.

320. Мужухоев М. Исследование средневековых культурных памятников Чечено-Ингушетии // Памятники эпохи раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии / Под ред. М.Б. Мужухоева. – Грозный: ЧИНИИИСФ, 1981. – 190 с.

321. Мужухоев М.Б. Ингуши. Страницы истории, вопросы материальной и духовной культуры. – Саратов: Детская книга, 1995. – 128 с.

322. Мужухоев М.Б. К эволюции верований Центрального Кавказа в период Средневековья (по материалам полевых исследований автора в Чечено-Ингушетии и Северной Осетии) // Новые археологические материалы по средневековой истории Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1983.

323. Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии. (XIII–XVII вв.). – Грозный: Чечено-Ингушское кн. изд-во. 1977. – 179 с.

324. Муравьев С. Н. Страбон, XI, 3, 2. Ханес, Ройтакес, Сандобанес – реки античной Колхиды // Причерноморье в эпоху эллинизма. – Тбилиси: Мецниереба, 1985.

325. Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. – М.: Мысль, 1984. – 653 с.

326. Мусаева М.К. Детская люлька в традиционном быту народов Дагестана // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках. Сборник статей к 100-летию со дня рождения Л.И. Лаврова. – СПб., 2010. – С. 201-210

327. Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. – Махачкала, 2006. – 251 с.

328. Наговицын А.Е. Мифология и религия этрусков. – М. Изд-во: Рефл-бук. 2000. – 496 с.

329. Наговицын Д.А., Гаврилов А.Е. Боги славян. Язычество. Традиция. – М.: Рефл-Бук. 2002. – 464 с.

330. Налоев А.Х. Происхождение слова тхэ (tha) – бог // Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Серия «Филология». Т. 24. 1967. С. 251-257
331. Народно-освободительное движение горцев Дагестана и Чечни в 20–50-х гг. XIX века // Материалы всесоюзной научной конференции 20–22 июля 1989 г. Тезисы докл. и сообщ. – Махачкала, 1989.
332. Нарожный Е.И. «Провинция Элохци» И. Барбаро в системе топонимических данных Притеречья // Археология и краеведение – вузу и школе. Тезисы докладов конференции. – Грозный, 1985.
333. Алироев И. Ю. Нахские языки и культуры. – Грозный, 1978. – 291 с.
334. Нашхоев Р. Загадки Пхъармата: диалоги о необычном. – М. Изд-во: «Евразия», 2003. – 192 с.
335. Неклюдов С.Ю. Время и пространство в былинне // Славянский фольклор. М., 1972.
336. Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. – М. Изд-во: Просвещение, 1994. – 132 с.
337. Никольский М. Клинообразные надписи ванских царей, открытые в пределах России. Т. 1. Вып. 3. «Древности восточные». 1893. С. 375–453.
338. Нойманн Э. Леонардо да Винчи и архетип матери // Юнг К.Г., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. – М. Изд-во: Ваклер, 1997. – 126 с.
339. Опарин А.А. Ключи истории. Археологические исследование Книги Бытия. – Харьков, 2001. – 238 с.
340. Осетины глазами русских и иностранных путешественников / Сост. Б.А. Калоев. – Владикавказ: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. – 321 с.
341. Очерк истории чечено-ингушской литературы. Отв. ред. В. Б. Корзун. – Грозный: Чечено-ингушское книжное изд-во, 1963. – 240 с.
342. Очерки истории Грузии. В 8 т. // АН ГССР; Институт ист., археол. и этнографии. Т. 1: Грузия с древнейших времен до IV в.н.э. / Ред. Г. Меликишвили, О. Лордкипанидзе. – Тбилиси: Мецниереба; Тип. АН ГССР, 1989. – 508 с.
343. Ошаев Х.Д. Мотивы дружбы в чечено-ингушских песнях // Известия Северо-Осетинского НИИ. Т.22. Вып.2 – Орджоникидзе, 1961.
344. Павлова О.С. Самый первый дом ребенка // Восточная коллекция. 2011. № 1
345. Паллас П.-С. Путешествие по южным провинциям Российской империи в 1793 и 1794 гг. Приложение // Аталиков В.М. Наша старина. – Нальчик, 1996.
346. Паннекук А. История астрономии / Пер. с англ. Н.И. Невской. Ред. В.В. Кукаркина, П.Г. Куликовского. – М.: Наука, 1966. – 592 с.

347. Паршина О.Н. Концепт «Чужой» в реализации тактики дистанцирования (на материале политического дискурса) // Филологические науки. 2004. № 2. С. 85-95
348. Пахомов Д.А. Кавказские горцы // Кавказ. Край гордой красоты. – Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2011. – 560 с.
349. Петров И.Г. Оборачивание новорожденного младенца в одежду родителей у чувашей: к вопросу семантики ритуала // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов: в 2 т. Т. 2/ Гл. ред. Н.А. Томилов. – Иркутск, 2013.
350. Перфильева Л.А. Традиции средиземноморской античности в позднесредневековом зодчестве Северного Кавказа: к вопросу типологии культуры // Архитектурное наследие. Т. 50. – М., 2009.
351. Песни народов Северного Кавказа // Вступ.ст., сост., примеч. К.Кулиева и Н. Дсойты. – Л.: Советский писатель, 1976. – 559 с.
352. Пиотровский Б. Вишапы. Каменные статуи в горах Армении – Л. Армян. филиал Акад. наук СССР, 1939. – 40 с.
353. Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). – М.: Издательство Восточной литературы, 1959. – 284 с.
354. Плесовский Ф.В. Свадьба народов коми. – Сыктывкар, 1968. – 320 с.
355. Пожидаев В.П. Горцы Северного Кавказа. Ингуши, чеченцы, хевсурсы, осетины и кабардинцы. – М.; Л., 1926. – 110 с.
356. Поспелов Е.М. Географические названия мира: Топонимический словарь. – М.: Русские словари: Астрель: АСТ, 2002. – 512 с.
357. Постовалова В.И. Картина мира в жизнедеятельности человека // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира /Б.А. Серебренников, Е.С. Кубрякова, В.И. Постовалова и др. – М.: Наука, 1988. – 216 с.
358. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883.
359. Потебня А.А. О Доле и сродных с нею существах // Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. – Харьков: Типография «Мирный труд», 1914. – 245 с.
360. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых поверий и обрядов // Чтения в императорском обществе истории и древностей при Московском университете. Кн. 2. –М., 1865. – 218 с.
361. Пратчетт Т. Вещие сестрички / Пер. с англ. В. Вольфсона. М.: Эксмо, 2001. 415 с.

362. Проблемы истории и культуры народов Северного Кавказа. Сборник научных трудов. – Орджоникидзе. 1985. – 139 с.
363. Пропп В. Я. Морфология сказки. – М.: Наука, 1969. – 168 с.
364. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М. Изд-во: «Лабиринт», 1998. – 510 с.
365. Пфаф В.Б. Материалы для истории осетин // Сборник сведений о кавказских горцах, издаваемый с соизволения Его Императорского Высочества Главнокомандующего Кавказской Армией при Кавказском горском управлении. Вып. V. – Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1871.– 100 с.
366. Пфаф В. Б. Этнологические исследования об осетинах // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2. – Тифлис, 1872. – 455 с.
367. Пчелина Е.Г. Краткий историко-археологический очерк Ирон-Хусар (Южной Осетии) // Труды Закавказской научной ассоциации. Серия 1. Вып.1. – Юго-Осетия, Тифлис. 1925. С. 234-250.
368. Пчелина Е.Г. Крепость «Зильде Машиг» // Советская этнография. 1934. № 3.
369. Рабинович Е.Г. «Пир» Платона и «Пир во время чумы» Пушкина // Античность в современность: К 80-летию Федора Александровича Петровского /М.Е. Грабарь-Пассек, М.Л. Гаспаров, Т.И. Кузнецова (редакционная коллегия). – М.: Наука, 1972. –503 с.
370. Рабинович Е.Г. Афродита Урания и Афродита Пандесмос // Античность и Византия / Отв. ред. Л.А. Фрейберг. – М.: Наука, 1975. – 424 с.
371. Радость сердца [на инг. яз.]. – Фрунзе, 1957. –355 с.
372. Рклицкий М.В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях // Известия Осетинского НИИ краеведения. Вып. 2. – Владикавказ, 1927. С. 57-68
373. Робакидзе А.И., Гегечкори Г.Г. Формы жилища и структура поселения горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. Т. V. – Тбилиси, 1975. – 197 с.
374. Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. №1. 1965. С. 24-36
375. Рыбаков Б.А. Новые данные о культе небесного оленя//Восточная Европа в эпоху камня и бронзы / Отв. ред. Л.В. Кольцов, М.П. Зимица, О.С. Гадзяцкая. – М.: Наука, 1976. С. 57–86.
376. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608 с.
377. Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. – Тбилиси, 1976. – 235 с.
378. Сборник трудов по сравнительному языкознанию в Северокавказском регионе: совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. – М.: Наука, 1985.

379. Седакова О.А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд / Отв. ред. В.В. Иванов. – М.: Наука, 1990. – 258 с.
380. Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. – М.: Индрик, 2004. – 320 с.
381. Семенов Л. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1927 гг. // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Т. I. – Владикавказ, 1928. С. 187–216.
382. Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1930–1932 гг. Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Т. 4. №2. – Владикавказ, 1934. С. 143–191.
383. Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 годах. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1963. – 139 с.
384. Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Т. 1. Вып. 1. Серия «История». – Грозный, 1959. С. 197–219.
385. Семенов Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895. С. 213–217.
386. Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). – Махачкала, 2009. – 418 с.
387. Сефербеков Р.И. Верховные боги народов Северного Кавказа (сравнительно-сопоставительный анализ общего и особенного) // Научная мысль Кавказа. №1. Ростов-на-Дону. 2006.
388. Сефербеков Р.И., Сефербеков М.Р. О Верховном божестве северокавказской этнической общности // Лавровский сборник: материалы XXXIII Среднеазиатско-кавказских чтений 2008–2009 гг. К столетию со дня рождения Леонида Ивановича Лаврова. Этнология, история, культурология / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов. – СПб.: МАЭ РАН, 2009. – 476 с.
389. Сихарулидзе К. Мифологические представления кавказцев о мироустройстве и о божествах // Лавровский сборник: материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2010–2011 гг.: этнология, история, археология, культурология / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов, М.Е. Резван. – СПб.: МАЭ РАН – 508 с.
390. Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей / Сост. А.О. Мальсагов, И.А. Дахкильгов. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1986. – 528 с.
391. Слободской М. Абреческая: Из песен Ингушии // Золотая зурна: Стихи – Владикавказ: Красный октябрь, 1926.

392. Смирнов К.Ф. Савромато-сарматский звериный стиль // Скифо-сибирский стиль в искусстве народов Евразии. Сборник статей. – М.: Наука, 1976. – 272 с.
393. Смирнов Н.А. Политика России на Кавказе в XVI–XIX вв. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958. – 241 с.
394. Смирнова Л.И. Коллекционные и архивные материалы Е.И. Шиллинга и библиография его трудов //Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. 43. – Л.: Наука, 1989. – 222 с.
395. Смирнова Я.С. Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа // Этнические и культурно-бытовые процессы Кавказа / Отв. ред.В. К. Гарданов, – М.: Наука, 1978. – 284 с.
396. Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа (вторая половина XIX–XX вв.) – М.: Наука, 1968. – 265 с.
397. Солкин В.В. Солнце властителей. Древнеегипетская цивилизация эпохи Рамессидов / Отв. ред.О. В. Наумова, – М.: Алетейа, 2000. – 264 с.
398. Старостин С.А. Труды по языкознанию. М.: Языки славянских культур, 2007. 928 с.
399. Страбон. География // Кавказ и Дон в произведениях античных авторов / В.Ф. Патраков, В.В. Черноус, М.Р. Гасанов. Северо-кавказский научный центр. – Ростов-на-Дону: Русская энциклопедия, 1990. – 399 с.
400. Страбон. География в 17 книгах / Пер. и ком. Г.А. Сатановского. Общ. ред. С.Л. Утченко. – М.: Наука, 1964. – 944 с.
401. Струве В.В. История Древнего Востока. – М.: Госполитиздат, 1941. – 525 с.
402. Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. – М.: Наука, 1989. – 288 с.
403. Стюарт В. Работа с образами и символами в психологическом консультировании /Пер. с англ. Н.А. Хмелик. – М.: Класс, 2003. – 384 с.
404. Сулейменов О. Язык письма. Взгляд в доисторию – о происхождении письменности и языка малого человечества. – Алматы; Рим: Сан Паоло, 1998. – 501 с.
405. Султыгова М. М. //Хозяйственная магия ингушей (по фольклорным материалам) //Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Сборник кратких содержания докладов. Тбилиси, 25–27 июня 2009 года. – Тбилиси, 2010. С. 641-644
406. Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. – Владикавказ: ИП Валиева И.С., 2008. – 105 с.
407. Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. – Назрань, 2011. – 268 с.

408. Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. – Саратов, 1997. – 341 с.
409. Танкиев А.Х. О некотором типологическом сходстве эстетических традиций и формах русского и чечено-ингушского народного творчества //Русская художественная культура и вопросы духовного наследия чеченцев и ингушей. – Грозный, 1982. – 162 с.
410. Танкиев А.Х. Об эстетике свободной обрядности в семейном быту //Семейно-бытовая обрядность вайнахов. – Грозный, 1982. – 84 с.
411. Танкиев А.Х. Свет народного сознания вайнахов. – Грозный, 1990. – 286 с.
412. Тарба С.З. Магические представления, связанные с жилищем абхазов // Абхазоведение. История. Археология. Этнология. Вып. IV / Отв. ред. О.Х. Бгажба. Сборник научных статей. – Сухум, 2007. – 315 с.
413. Тебуев Р.С., Хатуев Р.Т. Очерки по истории карачаево-балкарцев. – М.: Илекса; Ставрополь: Ставропольсервисшкола, 2002. – 224 с.
414. Темкин Э.Н., Эрман В.З. Мифы древней Индии. – М.: Наука, 1975. – 272 с.
415. Тилов Р.Р. Говорящая бронза Кавказа. Этническая интерпретация племен кобанской культуры. – Нальчик: Полиграфсервис, 2005. – 80 с.
416. Титов А. Казбек. – М.: Госиздат, «ФиС», 1938. – 148 с.
417. Тменов В.Х. Несколько страниц из этнической истории осетин // Проблемы этнографии осетин. Сборник статей. – Орджоникидзе: Кн. Типогр. Гос. комитета СО АССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, 1989. – 242 с.
418. Токарев С.А. Истоки этнографической науки. – М.: Наука, 1978. – 167 с.
419. Токарев С.А. О жертвоприношениях // Природа. 1983. №10.
420. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
421. Толстой Н.И. Без четырех углов изба не строится // Очерки славянского язычества. – М.: Индрик, 2003. – 624 с.
422. Томсон Дж. Исследование по истории древнегреческого общества. Т. I. – М.: Издательство иностранной литературы, 1958. – 648 с.
423. Топорков В.Л. Предвосхищение понятия «архетип» в русской науке XIX века // Литературные архетипы и универсалии / Под ред. Е.М. Мелетинского. – М. Издательство: Российский государственный гуманитарный университет, издательский центр, 2001. – 433 с.
424. Точиева М.Б. Человек в ингушской народной философии // Лавровский сборник: материалы XXXIII Среднеазиатско-кавказских чтений 2008–2009 гг. К столетию со дня рождения Леонида Ивановича Лаврова. Этнология, история, культурология / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов. – СПб.: МАЭ РАН, 2009. – 476 с.



425. Тресиддер Дж. Словарь символов / Пер. с англ. С. Палько. – М.: Фаир-Пресс, 1999. – 448 с.
426. Труды Ф.И. Горепекина / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. – СПб.: Ладога, 2006. – 202 с.
427. Туганов М. Литературное наследие. – Орджоникидзе: Ир, 1977. – 267 с.
428. Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. – Грозный, 2011.
429. Тутаев А. Выписки из галгаевского календаря //Ингушетия и ингуши. Сост. М.Д. Яндиева. Т.1. – Назрань; М., 1999 – 450 с.
430. Тэн И. Философия искусства. – М.: Изогиз, 1933. – 351 с.
431. Уарзиати В.С. Народная кукла в культовой практике осетин //Этнография и современность. Материалы Всесоюзной сессии, посв. 60-летию образования СССР. – Нальчик, 1984. С. 121–126.
432. Ужахов М. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей (XIX – начало XX вв.). – Грозный, 1979.
433. Умаров С.У. Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии (XVIII–XIX вв.). – Грозный, 1985. – 32 с.
434. Уокер Б. Женская энциклопедия. Символы, сакралии, таинства. – М.: Астрель, 2005. – 640 с.
435. Уоллис Бадж Э.А. Египетская книга мертвых. Папирус Ани. Пер. с англ. С.В. Архиповой. – М.: Алетейа, 2003. – 416 с.
436. Уразманова Р.К. Семейные обычаи и обряды //Татары. Серия: Народы и культуры. Коллективная монография / Р. Урузманова, С.Чешко, Д. Исхаков, Л.Измайлов и др. – М.: Наука, 2001. – 602 с.
437. Фадеев А.В. Россия и Кавказ первой трети XIX в. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. – 404 с.
438. Филиппсон Г.И. Воспоминания. – М.: Университетская типография (М.Катков), 1885. – 362 с.
439. Философский энциклопедический словарь. Сост. Е.Ф. Губский. – М.: Инфра-М, 1997. – 576 с.
440. Флакк В. Аргонавтика: в 8 кн. //Кавказ и Дон в произведениях античных авторов / В.Ф. Патраков, В.В. Черноус, М.Р. Гасанов. Северо-кавказский научный центр. – Ростов-на-Дону: Русская энциклопедия, 1990. – 399 с.
441. Флад К. Политический миф / Пер. с англ. А. Георгиева. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 264 с.

442. Франкл В. Человек в поисках смысла / Пер с англ. и нем. Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева. – М.: Прогресс, 1990. – 638 с.
443. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. М. Рыклина. – М., 1998. – 864 с.
444. Фрезер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. – М.: Политиздат, 1989. – 511 с.
445. Хаджиева Т.М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев //Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев /Отв. ред А.А. Янгаева. – М.: Наука; Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – 656 с.
446. Ханаху Р. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени (социально-философский анализ). 1-е изд. – Майкоп, 1997. – 194 с.
447. Ханмагомедов Х.Л. Этикет теркемейских азербайджанцев Дагестана в сложной этноязыковой среде //Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси, 25–27 июня 2009 года. – Тбилиси, 2010.
448. Хан-Магомедов С.О. Дагестанские лабиринты: К проблеме автохтонности и топологии // Архитектура Дагестана: В 8 выпусках. Вып. 3. – М.: Ладья, 2000. – 262 с.
- 449.
450. Харадзе Р.Л. Некоторые стороны сельско-общинного быта горных ингушей //Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Вып. II – Тбилиси, 1968. С.165-199
451. Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И. Характер сословных отношений в горной Ингушетии //Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Вып. II. – Тбилиси, 1968. С. 127-165
452. Харузин Н.Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей //Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. III. Под ред. Миллера. – М., 1888.С. 115–142.
453. Хасбулатова З.И. Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX – начало XX вв.) – М.: Московская типография № 27, 2007. – 415 с.
454. Хасиев С-М.А. Календарный год у вайнахов // Новое в антропологических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии АН СССР в 1972 г. Ч 1. – М., 1974. С. 197–205.
455. Хасиев С.-М. А. К традиционному отсчету времени у вайнахов // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. – Грозный, 1981. С. 7–22.

456. Хасиев С.-М. А. О некоторых древних чеченских оберегах (к вопросу о пережитках первобытных культов у вайнахов) //Археолого-этнографический сборник Чечено-Ингушского научно-исследовательского института. Т. 3. – Грозный, 1969. С. 183–193.
457. Хендерсон Дж. Древние мифы и современный человек //Человек и его символы /К.Г.Юнг, М.-Л.Франц, Дж.Л.Хендерсон, И.Якоби, А. Яффе. Под ред. К.Г. Юнга; пер. с нем. – М.: Серебряные нити, 1997. – 368 с.
458. Хоконов М.А. Онтологические элементы в художественно-эстетическом пространстве адыгского нартского эпоса //Вестник Адыгейского государственного университета. Серия «Регионоведение философия, история, социология, экономика, юриспруденция, политология, культурология». – Майкоп: Изд-во АГУ. Вып. 8. 2008. С. 61–69
459. Хоконов М.А. Субстанциональные мифологемы в этнокультурных темпоральных представлениях // Культура, искусство, образование на рубеже веков: Материалы III Международной научно-практической конференции. Вып. 4. – Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2009. С. 162–167.
460. Хоконов М.А. Феномен мифологического синкретизма в мировоззренческой системе современной молодежи // Материалы Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых. – Нальчик: КБГУ, 2009. С. 203–207.
461. Худавердян А.Ю. Контакты племен евразийских степей с населением Армянского нагорья и Передней Азии в эпоху бронзы // Лавровский сборник: материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2010–2011 гг.: этнология, история, археология, культурология / Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера); Отв. ред.: Ю.Ю. Карпов, М.Е. Резван. – СПб.: МАЭ РАН, 2011. – 508 с.
462. Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии //Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. – Магас, 2016. – 336 с.
463. Цароева М. Пантеон ингушей. – М.: Изд-во Триумф, 2016. – С.544
464. Цароева М. Тушоли – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов-на-Дону:Южный издательский дом, 2012. 96 с.
465. Цароева М.Г. Об ингушских полубожествах нартах // Кавказ: перекресток культур. Сборник статей. Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева. – СПб.: МАЭ РАН, 2015. – 272 с.
466. Цивьян Т.В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту, 1973. С. 13–17.
467. Чахкиев А.У. Христианский храм Тхаба-Ерды как феномен средневекового архитектурного зодчества // Лавровский сборник: Материалы XXXVI и XXXVII

Среднеазиатско-кавказских чтений 2012–2013 гг. Этнология, история, археология, культурология. – СПб.: МАЭ РАН, 2013. – 624 с.

468. Чахкиев Д.Ю. Древности горной Ингушетии. В 2 т. / Отв. ред. И. А.Алироев. Т.1. Назрань, 2003. 151 с.; Т.2. – Нальчик: Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г., 2009. – 109 с.

469. Человек и его символы / К.Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, Д. Хендерсен, И.Якоби, А. Яффе; Под ред. К.Г. Юнга; Пер. на рус. яз. под общ. ред. В. Зеленского. – М.: Серебряные нити, 1997. – 368 с.

470. Чентиева М.Д. История чечено-ингушской письменности. – Грозный, Чечено-Ингушское книжное изд-во. 1958. – 155 с.

471. Черный орел // Карачаевские народные сказки. Перевод и пересказ И. Румянцевой. – М.: Детская литература, 1981. – 112 с.

472. Чеснов Я. Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. 2007. №2. С. 70-99

473. Чеснов Я.В. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // Этнографическое обозрение. 1994. № 5. С. 34–44.

474. Чеснов Я.В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. – М.: ИФ РАН, 2007. – 213 с.

475. Чечня и чеченцы в материалах XIX в. Материалы по истории и культуре народов Северного Кавказа / Сост. Я.З. Ахмадов, И.Б. Мунаев. – Элиста: Санан, 1990. – 112 с.

476. Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. – Цхинвали, 1984. – 216 с.

477. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. – 711 с.

478. Чикобава А.С. Проблемы родства иберийско-кавказских языков // на научной сессии по сравнительно-историческому изучению иберийско-кавказских языков Северного Кавказа.(14-17 июня 1965). – Махачкала. 1965. С. 3-8.

479. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. – Л.: Наука, 1986. – 304 с.

480. Чистов К.В. Фольклор и культура этноса // Советская этнография. 1979. №4. С. 3–11

481. Чичеров В.И. Некоторые вопросы теории эпоса и современные исследования нартских сказаний осетин. Т. XI. Вып. 5 / Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. – М., 1952. С. 292-410

482. Чокаев К.З. К вопросу бытования образа Прометеев в фольклоре чеченцев и ингушей // Пхъармат. Грозный. 1991. №1.

483. Чокаев К.З. Нахские языки. – Грозный: Книга, 1992. – 192 с.
484. Чубинашвили Г.Н. К вопросу о культурных связях Грузии и Ингушетии // Чубинашвили Г.Н. Вопросы истории искусства, исследования и заметки. Т. II. –Тбилиси, 2002. – Тбилиси. 2002. С. 142-163.
485. Чубинашвили Г.Н. К вопросу о культурных связях Грузии и Ингушетии. Тезисы докладов X сессии отдела общественных наук Академии наук Грузинской ССР. Тбилиси, 1941
486. Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. – Махачкала, 1929. – 66 с.
487. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии / Ред. Л.Х. Акаба. – Сухуми: Типография им. Ленина Грузглавиздата, 1957. – 260 с.
488. Чурсин Г.Ф. Осетины (этнографический очерк). – Тифлис, 1925. – 279 с.
489. Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. – Тифлис: Типография К.П. Козловского, 1913. – 189 с.
490. Шавхелишвили А.И. Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами (с древнейших времен до XV в.). – Грозный, 1963. – 350 с.
491. Шапиро А.Л. Архаическая мифология и архаический эпос – предшественники историографии //Шапиро А.Л. Историография с древнейших времен по XVIII век. Курс лекций. – Л.: Издательство ЛГУ, 1982. – 241 с.
492. Швецов В. Очерк и кавказских горских племенах, с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе // Кавказ. Культы, легенды, предания. Вып. V. –Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. – 320 с.
493. Шегрен А. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. – М., 1847. – 216 с.
494. Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Т. IV. Вып. 2. – Орджоникидзе; Грозный. 1934–1935. С. 98-115
495. Шиллинг Е. Народы Кавказа // Религиозные верования народов СССР. – М.; Л., 1931. С. 48–58.
496. Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. – М.; Л., 1931. С. 13–14.
497. Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 696 с.
498. Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик: Эльбрус, 1982. 191 с.
499. Штелин Я. Описание Черкесии // Кавказ: Европейские дневники XIII–XVIII веков. –Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. – 304 с.

500. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л.: Изд-во Института народов Севера, 1936. – 584 с.
501. Щеблыкин И.П. Архитектура древних ингушских святилищ// Известия Ингушского НИИ. Вып. 2–3. – Владикавказ, 1930. – 420 с.
502. Щепановская Е.М. Архетипы Юнга и астромифология. Послесловие к переводу книги К.Г. Юнга «Алхимия снов». – СПб., 1997. – 351 с.
503. Щепанская Т.Б. Пронимальная символика. Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого / Отв.ред. Т.А. Бернштам. Т. XLVII. – СПб., 1999. С.149–190.
504. Щербина Ф.А. История кубанского Казачьего войска. Репринтное издание. – Краснодар, 1996. – 480 с.
505. Элиаде М. Аспекты мифа /Пер. с фр. В.П. Большакова. 3-е изд. М., 2005.224 с.
506. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы / Пер. с фр. и англ. Общ. ред. И.Р. Григулевича, М.Л. Гаспарова. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
507. Элиаде М. Мифы современного мира //Психология религиозности и мистицизма / Сост. К.В. Сельченков. – Минск; М., 2001. – 544 с.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. Перевод с английского Ш. А. Богиной, Н. В. Кулаковой, В.Р. Рокитянского, Г. С. Старостина. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
508. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. –144 с.
509. Эльмурзаев С.Ч. Общее и специфическое чечено-ингушских нартских сказаний в кавказском эпосе. Нарты // Известия ЧИНИИИЯЛ. Т. 5. Вып. 3. Грозный, 1968.
510. Эсадзе С. Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. – Тифлис: Типография Штаба Кавказского военного округа,1914. – 182 с.
511. Эсалнек А.Я. Архетип // Русская словесность. 1997. №5.
512. Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. Сб. ст. / Отв. ред. И.С. Кон. – М.,1983. – 301 с.
513. Ювенальев Ю.Ю. Этническая религия суваро-булгар //Государственность восточных булгар IX–XIII вв. /Материалы международной конференции / Сост. Д.Ф. Мадуров. – Чебоксары, 2012
514. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов /Пер. с англ. – М.: Совершенство, 1997. – 384 с.
515. Юнг К.Г. Психология бессознательного. – М.: Канон, 1998. – 397 с.
516. Юнг К.Г., Нойманн Э. Психоанализ и искусство /Пер. с нем. – М.: Ваклер, 1998. – 126 с.

517. Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии / Пер. с англ. С.Л. Сухарев. Предисл. И.М. Дьяконов – М.: Восточная литература РАН, 1995. – 293 с.
518. Яковлев Н.В. Вопросы изучения ингушей и чеченцев: Лекция, читанная 17 апреля 1927 г. на объединенном собрании чеченских и ингушских землячеств студентов г. Москвы. – Грозный, 1927.
519. Яковлев Н.Ф. Проблемы изучения культуры чеченцев и ингушей // Многоликое прошлое ингушей. Сборник статей. Сост. М. С.-Г. Албогачиева – СПб., 1999. С. 5-33

### **Энциклопедические и учебные издания**

520. Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. 2-е изд. Т.1. – М.: Наука, 1987. – 480 с.
521. Албакова Ф.Ю. Проблемы развития традиционной культуры вайнахов: учеб. пособие. – М.: Диалог МГУ, 1999. – 30 с.
522. Коровкин Ф.П. История Древнего мира. Учебное пособие. – М., 1958. – 190 с.
523. Кэмпбелл Дж. Изменяющая облик // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – М.; Минск, 2001. – 544 с.
524. Латышина Д.И. История педагогики (История образования и педагогической мысли): Учебное издание. – М.: Гардарики, 2005. – 603 с.
525. Лосев А.Ф. Мифология // Философская энциклопедия. Под ред. Ф.В. Константинова. – М.: Советская энциклопедия. Т.3. 1964. – 584 с.
526. Методы исследования этнического сознания (на примере этносов, проживающих в различных географических условиях). Учебно-методическое пособие / Сост. А.Е. Меняшев, С.Ю. Панкова. – Южно-Сахалинск, Изд-во СахГУ, 2012. – 216 с.
527. Потенция А.А. Теоретическая поэтика. Учебное пособие / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Б. Муратова. – М.: Высшая школа, 1990. – 344 с.
528. Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология: Учебник для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Академия, 2000. – 304 с.
529. Ужахов М.Р. Годичные циклы сельскохозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Учебное пособие. – Грозный, 1979. – 92 с.
530. Шаваева М.О., Эфендиев Ф.С. Этнокультура как многофункциональная система взаимодействия: учебное пособие. – Нальчик: Изд. М. и В. Котляровых, 2005. – 156 с.

### **Полевые материалы автора**

1. ПМА. Информатор: Акиева Хава Магомедовна, 1943 г.р., г. Назрань, РИ.

2. ПМА. Информатор: Албаков Ахмед Зяудинович, 1940 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ.
3. ПМА. Информатор: Албаков Исса Хусенович, 1927 г.р., с. Кантышево, РИ.
4. ПМА. Информатор: Албогачиева Ашат Муратовна, 1967 г.р., с. Экажево, РИ.
5. ПМА. Информатор: Албогачиева Залихан Беслановна, 1958 г.р., с. Кантышево, РИ.
6. ПМА. Информатор: Аушев Магомед Магомедович, 1948 г.р., с. Экажево, РИ
7. ПМА. Информатор: Арапиева-Мамилова Т.О., 1940 г.р., г. Малгобек, РИ.
8. ПМА. Информатор: Аушев Мухпрбек Мухтарович, 1948 г.р.,с. Экажево, РИ.
9. ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, 1954 г.р., с. Экажево, РИ.
10. ПМА. Информатор: Аушева Люба Мухтаровна, 1950 г.р., с. Али-Юрт, РИ.
11. ПМА. Информатор: Аушева Яха Яхьяевна, 1943 г.р., с. Сурхахи, РИ.
12. ПМА. Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, 1956 г.р., г. Карабулак, РИ.
13. ПМА. Информатор: Бузуртанов Алаудин Алиевич, 1951 г.р.,с. Галашки, РИ.
14. ПМА. Информатор: Бузуртанов Макшарип Эдалбиевич, 1932 г.р.,с. Галашки, РИ.
15. ПМА. Информатор: Ведзижева Хава Магомедовна, 1932 г.р., с. Плиево, РИ.
16. ПМА. Информатор: Гудантова Раиса Курейшовна, 1956 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ.
17. ПМА. Информатор: Гудиев Магомед Хасиевич, 1948 г.р., г. Назрань, РИ.
18. ПМА. Информатор: Дакиева Дугурхан Сулумбековна, 1938 г.р., с. Кантышево, РИ.
19. ПМА. Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, 1948 г.р., с.п. Насыр-Корт, РИ.
20. ПМА. Информатор: Дударов Абдул-Мажит Муратович, 1962 г.р., с. Кантышево, РИ.
21. ПМА. Информатор: Дударов Ваха Халитович, 1960 г.р., с. Кантышево, РИ.
22. ПМА. Информатор: Дударов Мурат Магомедович, 1926 г.р., с. Кантышево, РИ.
23. ПМА. Информатор: Евлоева Совдат Магомедовна, 1939 г.р., с. Инарки, РИ.
24. ПМА. Информатор: Кодзоев Дауд Габисович, 1925 г.р., с. Кантышево, РИ.
25. ПМА. Информатор: Костоева Рукет Острахановна, 1927 г.р., с. Инарки, РИ.
26. ПМА. Информатор: Местоева Кейпа Маасовна, 1914 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ.
27. ПМА. Информатор: Оздоев Беслан Алиевич, 1948 г.р., г. Назрань, РИ.
28. ПМА. Информатор: Оздоева Раиса Курейшовна, 1956 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ.
29. ПМА. Информатор: Плиева Пердовс Магомедовна, 1958 г.р., ст. Троицкая.



30. ПМА. Информатор: Халухоев Муса Саламбекович, 1965 г.р., ст. Орджоникидзевская, РИ.
31. ПМА. Информатор: Хамчиева Марьям Магомедовна (1932–1993). Записано со слов дочери Буружевой Заремы Муратовны, 1965 г.р., г. Малгобек, РИ.
32. ПМА. Информатор: Цакиева Маруся М., 1920 г.р., с. Сагопши, РИ.
33. ПМА. Информатор: Эльдиев Магомед Хасанович, 1935 г.р., г. Назрань.

### **Архивные материалы**

531. Акты Кавказской археографической комиссии.(АКАК) Сборник документов / Сост. Л.М. Парова. Назрань, 1995.
532. Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) //Сборник сведений о кавказских горцах. (ССКГ) Вып. VIII. Отд. 1. Тифлис, 1875.
533. Ахриев Ч. Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Религиозные верования азиатцев. Тифлис, 1871.
534. Ахриев Ч. Несколько слов о героях в ингушских сказаниях // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Религиозные верования азиатцев. Тифлис, 1871
535. Базоркин А. Горское паломничество // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VIII. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1875. 453 с.
536. Баранов Е.З. Балкарские сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. (СМОМПК) Вып. 23. Отд. 3.Тифлис, 1897. 49 с.
537. Головинский П.И. Заметки о Чечне и чеченцах // Сборник сведений о Терской области. Вып. I. – Владикавказ, 1878. – 154 с.
538. Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IX. Тифлис. 1876. 42 с.
539. Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушского округа. Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 3. Тифлис, 1870.
540. Грабовский П.И. Заметки о Чечне и чеченцах // Сборник сведений о Терской области. (ССТО) Вып. 1. 1879.
541. Джанашвили М.Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис. 1897. Вып. XXII. 643 с.
542. Ипполитов А.П. Этнографические очерки Аргунского округа (с тремя рисунками) // Сборник сведения о кавказских горцах. Вып. I. Тифлис, 1868.

543. Караулов Н.А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане: VIII. Мас'уди // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 38. Тифлис, 1908. Приложение «Карта кавказского края, Армении и Азербайджана».
544. Лилов А.В. Очерки быта кавказских горцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. 1892.
545. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. (ССК) Т. 1. –Тифлис, 1871.
546. Тепцов В.Я. По истокам Кубани и Терека // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып.14. Тифлис, 1892. С. 59–212.
547. Из кабардинских сказаний о нартах // Сборник сведения о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 2. 1871. С. 47–71.

### Электронные ресурсы

548. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. [Электронный ресурс] Цхинвали – 1982 – Режим доступа: [http://www.biblio.darial-online.ru/text/Abaev\\_V\\_I/index\\_...](http://www.biblio.darial-online.ru/text/Abaev_V_I/index_...) (Дата обращения 02.02.2015).
549. Айслер Р. Чаша и клинок. [Электронный ресурс] – М.: Древо Жизни – 1993 / пер. с англ. – Режим доступа: <http://www.lib.ru/URIKOVA/AJSLER/klinok.txt> (Дата обращения 13.10.2013).
550. Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. [Электронный ресурс] – Тбилиси – 1957 Режим доступа: [http://dzeglebi.ge/rus/statiebi/istoria/panteon\\_astralnix.html#3](http://dzeglebi.ge/rus/statiebi/istoria/panteon_astralnix.html#3) (Дата обращения 13.08.2015).
551. Без веры добрососедство невозможно. Интервью с Главой РИ Евкуровым Ю.-Б.Б. 4 апреля 2012 г. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://oopnm.ru/2012/04/bez-very-dobrososedstvo-nevozmozhno/> (Дата обращения 18.06.2016).
552. Белецкий Д. Проблемы сохранения и исследований средневековых архитектурных памятников Кавказа [Электронный ресурс] // Дарьял. 2010. №3. Режим доступа: [http://www.darial-online.ru/2010\\_3/beletski.shtml](http://www.darial-online.ru/2010_3/beletski.shtml) (Дата обращения 03.09.2016)
553. Болл И. Дети падших. Как История стала Мифом. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.iisusbog.com/fallen1.htm> (Дата обращения. 13.10.2013).
554. Ваганян В.Г., Ваганян Г.А. Ранние образы рыбы, вишапа, дракона и змеи в армянском наскальном искусстве VII–V тыс. до н.э. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.iatp.am/vahanyan/vishaps.htm> (Дата обращения 05.01.2015).

555. Васильева Е.В. Отражение архетипического противопоставления «свое» — «чужое» в языковых данных (на материале русского языка) [Электронный ресурс] Режим доступа: [philol.msu.ru/...abstract/files/yazyk\\_kartina.doc](http://philol.msu.ru/...abstract/files/yazyk_kartina.doc)(Дата обращения 12.03.2013).
556. Гадиев У. Обнаружены развалины тысячелетней христианской церкви в горах Ингушетии [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://conspiracytheory.mybb.ru/viewtopic.php?id=575> (Дата обращения 21.02.2016).
557. Гудава Т. До и после Библии [Электронный ресурс] Режим доступа: [netslova.ru/gudava/sumer/gl15.html](http://netslova.ru/gudava/sumer/gl15.html)(Дата обращения 19.03. 2016).
558. Гутнов Ф.Х. Политогенез и генезис феодализма на Северном Кавказе [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.opendag.ru/article/istoriya-dagestana/politogenez-i-genezis-feodalizma-na-severnom-kavkaze/> (Дата обращения 11.09.2014).
559. Даркевич В.П. Аргонавты Средневековья [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.e-reading.by/bookreader.php/69238/Darkevich\\_-\\_Argonavty\\_Srednevekov'ya.html](http://www.e-reading.by/bookreader.php/69238/Darkevich_-_Argonavty_Srednevekov'ya.html) (Дата обращения 07.03. 2016).
560. Дасания Д. Родство абхазского языка с языками народов мира [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://lingvoforum.net/index.php/topic,23125.msg484551.html?PHPSESSID=c4d47d2009fc274f8e89dbd6c54d1a18#msg484551> (Дата обращения: 25.09.2015).
561. Дик П.Ф. Основы религиоведения (этнокультурный аспект): Учебник. Астана; Костанай, 2000 // [www.hrono.ru/libris/lib\\_d/prelig00.php](http://www.hrono.ru/libris/lib_d/prelig00.php) (Дата обращения 28.10.2014).
562. Джапуа З.Д. Нартский сюжет о чудесном рождении героя на границе миров // Известия СОИГСИ [Электронный ресурс] Режим доступа: [izvestia-soigsi.ru/archive/](http://izvestia-soigsi.ru/archive/)(Дата обращения 23.03.2016).
563. Дзищойты Ю.А. Семь богов и семь миров в осетинской мифологии // <http://cominf.org/node/1141200699> (Дата обращения 15.01.2016).
564. Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа. Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. СПб., 2010 [Электронный ресурс] Режим доступа: [kunstkamera.ru/files/doc/autoreferat\\_dmitriev.doc](http://kunstkamera.ru/files/doc/autoreferat_dmitriev.doc)(Дата обращения 2.05.2016).
565. Древний город Петра в Иордании [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://1chudo.ru/goroda/48-drevnij-gorod-petra-v-iordanii.html>(Дата обращения 19.03.2016).
566. Дьяконов И.М. Предыстория армянского народа. Глава I. Хатты. Каски. Абешлайцы [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://annales.info/other/djakonov/03.htm>(Дата обращения 29.10.2013).

567. Журнал заседания Священного Синода от 19 марта 2014 г. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3609112.html> (Дата обращения 21.03.2016).
568. Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. №3 (39) [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).
569. Клапрот Ю. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах. Лондон, 1814 [Электронный ресурс] Режим доступа: [fond-adygi.ru/dmdocuments/](http://fond-adygi.ru/dmdocuments/)(Дата обращения 13.12.2013).
570. Кудаева З.Ж. Мифо-эпическая модель адыгской словесной культуры. Автореф. дисс. ... докт. филолог. наук. Нальчик, 2006 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/mifo-epicheskaya-model-adygskoy-slovesnoy-kultury> (Дата обращения 3.01.2016).
571. Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998 [Электронный ресурс] Режим доступа: [arigi.adygnet.ru/socio/mir\\_kult\\_all.pdf](http://arigi.adygnet.ru/socio/mir_kult_all.pdf) (Дата обращения 10.02. 2016).
572. Наговицын А.Е. Красная шапочка – мифологическая реконструкция сказки [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://russianmyth.ru/nagovicyn-ae-krasnaya-sharochka-mifologicheskaya-rekonstrukciya-skazki/>(Дата обращения 14.11.2013).
573. Намитокова Р.Ю., Сапиева С.К. Кавказская лексика как транслятор культурных смыслов в русском языке и речи //Вестник Адыгейского государственного университета. 2010. № 4 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://vestnik.adygnet.ru/?2010.4>(Дата обращения 21. 03.2016).
574. Некрасова Е.В. Подход к исследованию хромотопических характеристик жизненного мира человека // Сибирская психологии сегодня. Сборник научных трудов. – Кемерово, 2002. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x2477.htm> (Дата обращения 14.03.2016).
575. Немировский А. Мифы древности – Ближний Восток [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://knigosite.org/library/read/7610> (Дата обращения 14.03.2016).
576. Пинкола Э.-К. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://modernlib.ru/books/estes\\_klarissa\\_pinkola/beguschaya\\_s\\_volkami\\_zhenskiy\\_arhetip\\_v\\_mifah\\_i\\_skazaniyah/read/](http://modernlib.ru/books/estes_klarissa_pinkola/beguschaya_s_volkami_zhenskiy_arhetip_v_mifah_i_skazaniyah/read/) (Дата обращения 23.02.2016).
577. Протокол № 5 (8) заседания Епархиального совета Владикавказской и Махачкалинской епархии //Махачкалинская епархия 27 ноября 2012 [Электронный

ресурс] Режим доступа: [/http://www.goragospodnya.ru/dokumenty-2152/item/1320-protoko...xii](http://www.goragospodnya.ru/dokumenty-2152/item/1320-protoko...xii) (Дата обращения 09.04.2016).

578. Рахимов Р. Р. Ниhoли ‘умр: дерево в мифоритуальной символике таджиков // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03\\_03/978-5-88431-206-7/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-206-7/) МАЭ РАН 144 (Дата обращения 27.06.2014)

579. Святополк-Четвернинский И.А. Змееборческие концепты в Авесте, Ригведе и у хеттов. Реконструкция индоевропейских формул //Человек. Язык. Искусство (памяти профессора Н.В. Черемисиной) // Материалы научно-практической конференции 4–6 ноября 2002 г., МПГУ. – М., 2002. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/kontsept-zmeeborchestva-i-ego-tekstoobrazuyuschaya-rol-v-sravnitelno-istoricheskom-i-tipologicheskom-osveschenii> (Дата обращения: 07.05.2016).

580. Стерликова М.С. Образы богини-матери в культуре Древнего Египта //Аналитика культурологии. 2011. №20 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/obrazy-bogini-materi-v-kulture-drevnego-egipta> (Дата обращения: 07.02.2015).

581. Тамазашвили К. Антропоморфные очаги и очажные подставки Куро-Араксской культуры. С. 232 [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.caucasus.org.ge/\\_Caucasusorg/file/2011/BOOK\\_KONFERENCIA\\_2011-2.pdf](http://www.caucasus.org.ge/_Caucasusorg/file/2011/BOOK_KONFERENCIA_2011-2.pdf) (Дата обращения 14.08.2015).

582. Текеева Л. Образ волка в традиционной культуре карачаевцев и балкарцев [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/>(Дата обращения 10.09.2013).

583. Техов Б.В. Центральный Кавказ в XVI–X вв. до н.э. [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://budetinteresno.info/kraeved/skif\\_content.htm](http://budetinteresno.info/kraeved/skif_content.htm). (Дата обращения 15.10.2013).

584. Филимонова И.В. Общественный строй и правовая система Шумера // Гуманитарные научные исследования. 2014. № 9 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://human.snauka.ru/2014/09/7753> (Дата обращения: 14.03.2016).

585. Фролов Б.А. У истоков архаической космологии. [Электронный ресурс] Режим доступа: [pounivers.narod.ru>bibl/numb3.htm](http://pounivers.narod.ru>bibl/numb3.htm) (Дата обращения 02.03.2014).

586. Хасбулатова З.И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом //Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Сборник статей. – Грозный, 1981. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.disus.ru/knigi/409345->

1-3-hasbulatova-obryadi-obichai-poverya-chechencev-ingushey-svyazannie-rozhdeniem-vospitaniem-detey-dorevolucionnom-p.php (Дата обращения: 03.02.2013).

587. Хварцкия И., Регельсон Л. Земля Адама. Сухум, 1997 [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.regels.org/zemlia-adama.htm> (Дата обращения 23.03.2016).

588. Цароева М. Амазонки Кавказа [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.proza.ru/2012/07/09/12> (Дата обращения 26.10.2013).

589. Цароева М. Старые религиозные верования ингушей [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://euingush.com/index.php?newsid=1494>(Дата обращения 03.08.2013).

590. Чибиров Л. Скифский мир и нартовский эпос // Дарьял. 2012. №1. [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.darial-online.ru/2012\\_1/chibirov.shtml](http://www.darial-online.ru/2012_1/chibirov.shtml) (Дата обращения: 03.02.2016).

591. Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие [Электронный ресурс] Режим доступа: [gumer.info>bibliotek\\_Buks/History/Chesn/20.php](http://gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/20.php) (Дата обращения 01.07.2012).

#### **Периодические издания**

592. Акиев Х.А. К вопросу этнонимов арды, арты, эрты, орты // Газ. Ингушетия. 2006. № 199. 27 апреля.

593. Акиев Х.А. Фаллические символы храма Тхаба-Ерды // Газ. Сердало. 1995. №19 (835). 24 января.

594. Ахриев Ч.Э. Этнографический очерк ингушского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872. № 27–32, 43, 45, 46.

595. Бакаев Х. Забытая война забытого народа // Газ. Костры на башнях. 1993. № 5. 6 апреля.

596. Бунак В.В. Антропологическое изучение чечено-ингушского народа // Газ. Грозненский рабочий. 5 июля 1935.

597. Гулетовцы // Кавказ. 1894. № 151

598. З-бов М. О калыме // Терские ведомости. 1879. №19.

599. Лавров Д.Я. Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. 1874. №25.

600. Картоев М.М. Табу как мерило чести и достоинства // Газ. Сердало. 2006. № 100. 22 июля.

601. Махкинан (Фея гор). Ингушевская песня-легенда Запись: В. Козьмин. // Кавказ. 1895. № 98

602. О характере ингушей // Терские ведомости. 1871. № 30.

603. Об Ингушетии и ингушах // Терские ведомости. Вып. 3. Магас; СПб., 2005.

604. Эсадзе С. Исторический очерк распространения русской власти на Кавказе // Кавказский календарь. Тифлис, 1913.
605. Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 27–30.

#### **Авторефераты и диссертационные исследования**

606. Акиева П.Х. Становление и развитие духовной культуры вайнахов в контексте исторических изменений (X–XIX вв.). Дисс. ... канд. ист. наук. – М., 2003. – 135 с.
607. Акиева Х.М. Этическое и эстетическое в культуре вайнахов. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – М., 1996. – 18 с.
608. Ахмадов Я.З. Взаимоотношения Чечено-Ингушетии с Россией в XVIII веке. Автореферат дисс. ... к. и. н. – Махачкала, 1977. – 23 с.
609. Богатова О.В. Культ Великой Матери богов Кибелы в греко-римской древности (К проблеме религиозного синкретизма в Античности). Дисс. канд. ист. наук. – СПб., 1998. – 291 с.
610. Голованова С.А. Русско-северокавказские связи. IX – первая половина XVI вв. (Историко-археологические исследования по материалам Центрального Предкавказья). Автореф. дис. канд. ист. н. – Ростов-на-Дону, 1993. – 25 с.
611. Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Дисс. канд. ист. наук. – Ереван, 1988. – 275 с.
612. Дударов А.-М.М. Письменность как компонент этнокультуры ингушей (становление и функционирование). Дисс. канд. ист. наук. – СПб., 2015. – 201 с.
613. Зязиков М.М. Этноконцепты культуры ингушского народа. Дисс. докт. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2005. – 310 с.
614. Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке. Автореф. дисс. канд. филол. наук. – М., 2007. – 20 с.
615. Луговой К.В. Ритуал в нартовском эпосе народов Северного Кавказа. Автореф. дисс. канд. ист. наук. – М., 2006. – 18 с.
616. Наговицын А. Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах. Автореф. дисс. канд. по культурологии. – М., 2003. – 44 с.
617. Пятков Н.А. Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и мифомышлению как онтологическая проблема. Автореф. дисс. канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2011. – 39 с.

618. Глеуж А.Д. Этнокультурные архетипы адыгского народа: опыт философско-культурологического осмысления. Автореф. дисс. докт. филос. наук. – Краснодар, 2007. – 42 с.
619. Глеуж А.Д. Этнокультурные архетипы адыгского народа. Краснодар, 2007 - 246 с.
620. Триль Ю.Н. Социокультурные функции обряда. (На материалах народов Северного Кавказа). Автореф. дисс. канд. социол. наук. – Майкоп, 2009. – 20 с.
621. Харсиев Б.М.-Г. Ингушские адаты как феномен правовой культуры ингушей. Автореф. дисс. канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2003. – 23 с.

### **Публикации на иностранных языках**

622. Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R. Cross-cultural Psychology Research and Applications. – Oxford University Press. 2002 – 588 p.
623. Cassirer E. The Myth of the State. – New Haven: Vail. Univ. Press. 2008. – 303 p.
624. Environment and Culture Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology //Ed. by A. Vayda. – N.-Y., 1969. – 485 p.
625. Frazer J. Spirits of the Corn. Mannhardt W. Mythologische Forschungen. – Strasbourg, 1884. – 369 p.
626. Gimbutas M. The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC. – Los Angeles, 1974. – 304 p.
627. Harrison J.E. Prolegomena to the Study of Greek Religion. – Cambridge: Cambridge University Press Mythos series. 1903. – 720 p.
628. Sayce A.H. The Kingdom of Van (Urartu). // The Cambridge Ancient History. Ch. VIII. – Cambridge. 1925. P. 169-186
629. Tsaroiieva Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes (peoples du Caucase du Nord). – Paris. 2005. – 423 p.



## Приложение №1

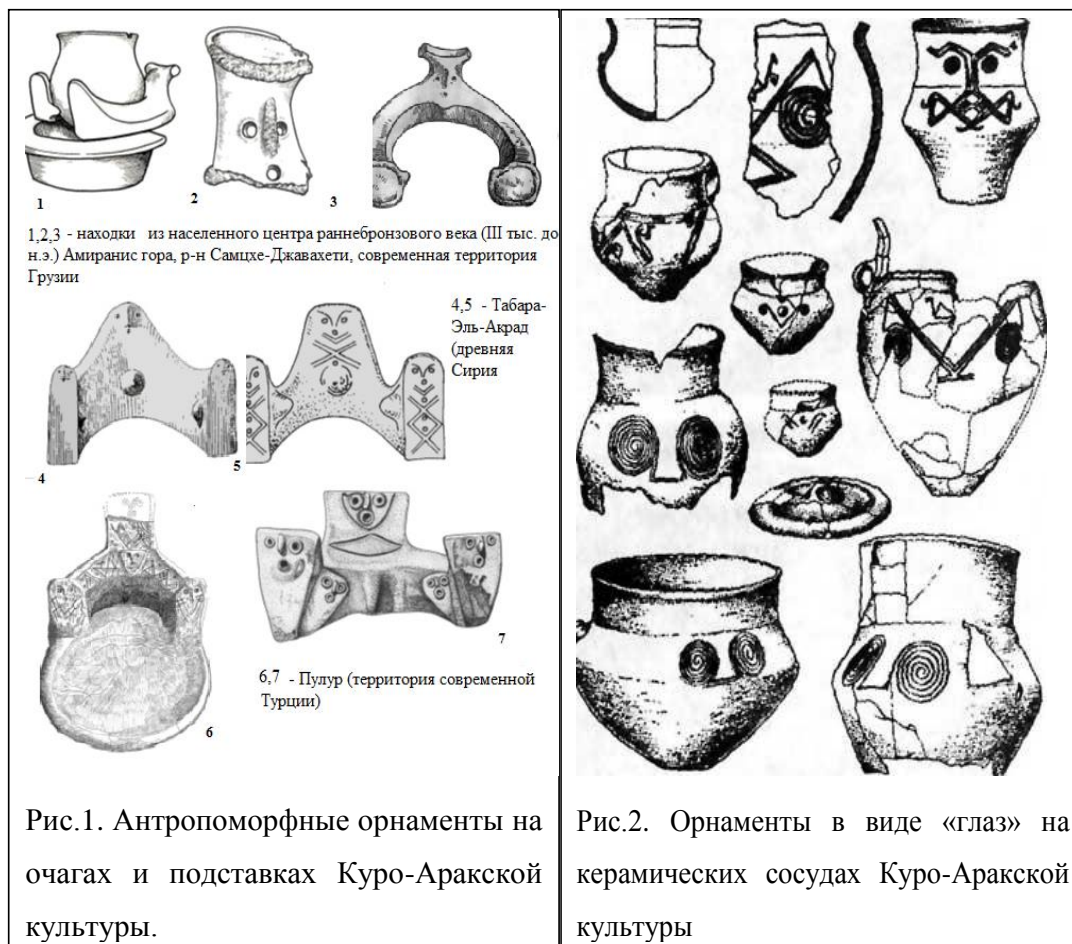


Рис. 1. Тамашавили К. Антропоморфные очаги и очажные подставки Куро-Аракской культуры. С. 232. [Электронный ресурс] [http://www.caucasus.org.ge/\\_Caucasusorg/file/2011/BOOK\\_KONFERENCIA\\_2011-2.pdf](http://www.caucasus.org.ge/_Caucasusorg/file/2011/BOOK_KONFERENCIA_2011-2.pdf) (Дата обращения 14.08.2015); Рис. 2. Кодзоев Н.Д. История ингушского народа. Учебное пособие. Магас, 2002. С. 24; Рис. 3. Тилов Р.Р. Говорящая бронза Кавказа. Этническая интерпретация племен кобанской культуры. Нальчик, 2005 . С. 32–33.