

ИНГУШСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК ИМ. Ч.Э. АХРИЕВА

П.Х. Акиева

ИСТОРИЯ ДРЕВНИХ ВЕРОВАНИЙ ИНГУШЕЙ

**(НА МАТЕРИАЛЕ МИФОЛОГИИ
И НАРТСКОГО ЭПОСА)**

Магас 2016

УДК 391/395
ББК 86.2
А36

РЕКОМЕНДОВАНО К ИЗДАНИЮ УЧЕНЫМ СОВЕТОМ
ГБУ «ИНГУШСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК ИМ. Ч.Э. АХРИЕВА»

Рецензенты:

доктор филологических наук, профессор, академик,
Президент Академии наук Абхазии **З.Д. Джапуа**;
доктор исторических наук **В.А. Дмитриев**;
доктор филологических наук **М.М. Султыгова**

Редактор: **Дударов А.-М.М.**

Акиева, Петимат Хасолтовна

А36 История древних верований ингушей (на материале мифологии и нартского эпоса). Магас. 2016. - 376 с.
ISBN978-5-4482-0016-8

Книга посвящена выявлению роли архетипических структур в ингушских культурных текстах: мифологии и нартском эпосе, предопределивших языческих верования, обычаи, нормы поведения, и шире – характер традиционной культуры ингушей.

В первой части исследования автором разработана и представлена целостная картина мифологической архаики, ее своеобразие и историческое содержание. В работе акцентируется внимание на представление аналогий с древневосточными религиозными системами.

Во второй части анализируется ингушский пантеон языческих божеств. На материале нартского эпоса, данных языковой практики и этнографии ингушей автором представлена систематизированная иерархия сакральных фигур, показана эволюция божеств первого и последующих поколений. Подробно анализируется функциональная значимость, семантика и характерные черты языческих божеств ингушского пантеона, представлена проекция социальной структуры общества на представления о функциях божеств.

Издание адресовано историкам, этнографам, культурологам, фольклористам, специалистам смежных исторических дисциплин, преподавателям и студентам гуманитарных вузов, а также всем читателям, интересующимся древней историей и культурой ингушей.

УДК 391/395
ББК 86.2

ISBN978-5-4482-0016-8



ВВЕДЕНИЕ

Одной из основных направлений исследования культуры традиционного общества сегодня выступают ее социально-исторические предпосылки, базисные концепты культуры, определяющие ее целостность. Первоначально в качестве такого рода целостности, в которую был погружен человек, выступала мифология, явившаяся впоследствии основой эпических нартских сказаний. Данный текст – скромная попытка выявления и прослеживания концептуальных основ ингушской культуры – архетипов – через широкую цепь духовных элементов бытия является основной целью данной работы. Главная задача состояла не в инвентарной описи системы традиционных представлений, чем характеризуется общая масса исследований этнографической истории ингушей, а в анализе религиозно-мировоззренческих представлений и ценностно-нравственных

ориентаций подчиненном задачам определения начальных смыслов.

«Архетип – базисный концепт культуры, формирующий константные модели духовной жизни общества».¹ Архетипическое знание является отражением представлений о структурировании миропорядка, а сами архетипы «выступают смысловыми метками и кодами единого общечеловеческого мифологического алгоритма мироупорядочения».² Архетип (греч. *archetypos* – древний, начальный вид, образ, облик) – прообраз, первичная форма, порождающая творческую активность.³ Архетипы несут в себе «глубокую смысловую нагрузку, они отражают смысл культуры в целом, ее генезис».⁴ В них зафиксированы первообразы человеческого мышления, которые находят свое выражение в традиционной культуре – мифах, устном народном творчестве, обрядово-ритуальной практике, нравственных устоях, жизненных порядков и др., что определяет научное поле нашего исследования.

Изучение истории, этнографии и культуры ингушского народа имеет определенную историографическую традицию. Отметим, что до недавнего времени исследования в области ингушеведения не носили постоянного характера. Это было связано с доминированием обобщенного названия «горцы», «горские народы» для многочисленных этносов Северного Кавказа. При таком как бы безликом подходе ингуши как народ долгое время рассматривались, исходя из достаточно абстрактной модели.

Кроме того, исторический путь, пройденный ингушами,

¹ Тлеуж А.Д. Этнокультурные архетипы адыгского народа: опыт философско-культурологического осмысления // Автореферат диссертации доктора философских наук. Краснодар, 2007. С. 15.

² Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной самоорганизации. СПб., 1999.

³ Философский энциклопедический словарь. М., 1997. С. 29.

⁴ 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

подвергался рассмотрению под диктатом разнообразных обстоятельств. Внутренняя политика России на Кавказе предопределялась его положением как геополитического центра пересечения интересов России, Турции и Ирана. Это, в свою очередь, способствовало тому, что проблемы Кавказа изучались, как правило, под «российским» углом зрения, нередко в духе политико-идеологических клише XIX, а затем XX веков.

Во многих научных публикациях 60–70-х годов XX в. утвердился подход, изначально заданный в угоду социально-политической схеме, согласно которой ингуши трактовались как молодой этнос, в то время как глубинно-исторические контексты существования ингушей практически не подвергались изучению. К тому же в рамках российской истории ингушская культура традиционно рассматривалась как потенциально угрожающая. Этому способствовало ее официальное восприятие как «варварски жестокой» и «чрезмерно мусульманской»⁵ и в силу этого связанной с патриархальными смыслами социального бытия. При этом принадлежность ингушей к репрессированным народам не позволяла проводить беспристрастные научные исследования, поэтому вплоть до последнего времени культуре ингушей не отдавалось должного внимания. Русская политика военной колонизации и советская политика депортации породили научные исследования, искажающие историю ингушей.⁶

⁵ См.: Албакова Ф.Ю. Проблемы развития традиционной культуры вайнахов. М., 1999. С. 3–6.

⁶ 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; Абазатов М.А. О вреде пережитков шариата и адатов в Чечено-Ингушетии и путях их преодоления. Грозный, 1963; Материалы научной сессии по вопросам истории Чечено-Ингушетии (1860–1940). Грозный, 1964; Козлов С.А. Русское казачество на Северном Кавказе (втор. пол. XVI–XVII вв.) Автореферат дис. канд. ист. н. Л., 1988; Башенев Н. Пятидесятилетие покорения Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Ти-

Представленными обстоятельствами объясняется утвердившееся в науке мнение о непричастности предков ингушей, как, впрочем, и части других кавказских народов, к созданию нартского эпоса, либо заимствованию его элементов. О политической конъюнктуре данной идеи пишет В. А. Шнирельман: «По решению Северо-Осетинского обкома и Совнаркома Северо-Осетинской АССР в ноябре 1940 г. под руководством В.И. Абаева и И.В. Джанаева был создан Государственный комитет, призванный руководить изучением и изданием “Сказаний о нартах”. Ведь за отсутствием письменных источников о ранних периодах истории осетин ее создатели отводили большую часть фольклорной традиции». ⁷ Развитая в советский период и обросшая фундаментальными исследованиями идея авторской принадлежности нартского эпоса осетинам, постепенно изживает сама себя. Так, еще в 70-х г. прошлого века З.В. Анчабадзе отмечал изменение взглядов В.И. Абаева, который уже «высказывает предположение, что, наряду с известными центрами формирования и развития нартского эпоса – осетинским и адыг-

флис, 1914; Эсадзе С. Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Тифлис, 1914; Исторический очерк распространения русской власти на Кавказе // Кавказский календарь. Тифлис, 1913; 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; Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе, 1970; Котиков С.Б. К вопросу о присоединении Ингушетии к России / Известия ЧИНИИИЯЛ. Т.IX. Ч.2. В.1. Грозный, 1972; Георгиев В.А. Внешняя политика России на Ближнем Востоке в конце 30-х – начале 40-х годов XIX в. М., 1975; Проблемы истории и культуры народов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1985; Культура и быт народов Северного Кавказа. М., 1968; Ахмадов Я.З. Взаимоотношения Чечено-Ингушетии с Россией в XVIII веке. Автореферат к. и. н. Махачкала, 1977; Взаимоотношения народов Чечено-Ингушетии с Россией и народами Кавказа в XVI – начале XX в. Грозный, 1981; История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917 г.) М., 1988; История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988; и др.

⁷ Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М. 2007 С. 96

ским,— придется, возможно, признать и наличие третьего центра — абхазского», Е.М. Мелетинского, считающего «что нельзя говорить о каком-либо одном народе, как о создателе эпоса», полагающего, что он «является творением предков целого ряда народов, проживающих на территории Центрального и Северо-Западного Кавказа, а именно: осетин, кабардинцев, черкесов, адыгейцев, абхазцев, ингушей, чеченцев и некоторых других».⁸ Известный кавказовед Е.И. Крупнов напрочь отбросил идею о привнесении основного ядра нартского эпоса на Кавказ кочевниками и высказал мнение о ранней поре возникновения «мотивов» нартского эпоса (т.е. зарождение эпических песен и складывание основы героического нартского эпоса), связав их с материальной культурой горцев Северного Кавказа, до того как они раздробились на отдельные народности.⁹

Таким образом, кавказские автохтонные корни нартского эпоса были окончательно определены еще в 50-60-е гг. XX века. «В силу исторически сложных и длительных условий проживания по Кавказскому хребту, по его южным и северным предгорьям, когда-то занимая территории Пшав-Хевсуретии (Март), Двалетии... (Вахушти Багратиони, Гамрекели), Горной Северной Осетии-Алании (Туганов, Семенов) и оставшуюся часть сегодняшней территории предки ингушей, входя в бывшее государственное образование Дзудзукетия, имели длительные довольно тесные связи с многонациональным Кавказом и даже за его южными пределами (Дьяконов, Дешериев и др.) Поэтому материальную и духовную культуру ингушей невозможно представить без их связи с регионом, начиная от Иранского нагорья и доходя до степной зоны Северного Кавказа».¹⁰

В контексте исследуемой проблематики особое значение имели первые историко-этнографические описания ингушей из

⁸ Анчабадзе З.В. К вопросу о времени и условиях возникновения нартского эпоса // Анчабадзе З. В. Избранные труды (в двух томах). Том II. Сухум. 2011. С. 247-248

⁹ Крупнов Е.И. Древняя история Кабарды. Нальчик, 1952. С. 48.

¹⁰ Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. 2012. С. 488-489.

числа становящейся ингушской интеллигенции,¹¹ а также работы ученых-энтузиастов, увлеченных этим краем. Для данных работ было характерно освещение какой-либо одной стороны ингушской истории, когда, например, ингушская культура рассматривалась в контексте истории или этнографии, либо исследования носили научно-публицистический характер.

В советское время исследования проводились в основном в контексте политических событий, происходивших в регионе, и, как правило, в рамках исторических, этнографических и языковедческих работ. Научных исследований, посвященных непосредственно культуре ингушского народа, было мало, и их условно можно разделить по нескольким направлениям. Прежде всего, это работы по языкознанию, в которых, опираясь на лингвистические особенности нахских (ингушского, чеченского, бацбийского) языков, определялось, каким этносам родственны ингуши.¹²

Ко второму направлению можно отнести исследования культурно-антропологического и этнографического характера.¹³

¹¹ 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. № 27-32, 43, 45, 46. 1872; О характере ингушей //Терские ведомости. № 30. 1871; Базоркин А. Горское паломничество //Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VIII. 1875.

¹² 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; 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.

¹³ См.: 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; Дахкиль-

Начиная с 90-х годов XX века, появляются работы Б.Г. Габисова, Ф.Ю. Албаковой, Д.Д. Межидова, И.Ю. Алироева, А.Х. Танкиева, И.А. Дахкильгова, в которых ингушская культура становится предметом пристального внимания.¹⁴ Так, например, 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. В трудах А.Х. Танкиева на материалах фольклора анализируется процесс развития понятий и представлений ингушей о героическом, возвышенном и комическом, а также дешифруются древнейшие философские, эстетические знания ингушского народа.¹⁵ В монографии И.А. Дахкильгова автор предлагает читателю собранный и систематизированный им в течение многих лет мифолого-легендарный пласт устного народного творчества. В перечень современных работ, касающихся некоторых аспектов обозначенной нами проблематики, следует назвать работы М.М. Зязикова,¹⁶ М.Г. Царевой,¹⁷ П.Х. Акиевой,¹⁸ Л.Т. Агиевой.¹⁹

гов И.А. Слово о родном крае (Записки краеведа). Грозный, 1989; Социально-политические процессы в дореволюционной Чечено-Ингушетии. Грозный, 1991; Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991; Новое в археологии и этнологии Ингушетии. Нальчик, 1998.

¹⁴ Габисов Б.Г. Чеченцы и ингуши (проблема происхождения). Грозный, 1991; Алироев И.Ю. История и культура чеченцев и ингушей. Грозный, 1994; Албакова Ф.Ю. Проблемы развития традиционной культуры вайнахов. М., 1999; Антология ингушского фольклора (в 10 томах). Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003–2012.; Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991.

¹⁵ Танкиев А.Х. Свет народного сознания вайнахов. Грозный, 1990; Он же. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011.

¹⁶ Зязиков М.М. На рубеже веков. Ингушетия в конце XIX – начале XX веков. М., 2011; Зязиков М.М. Традиционная культура ингушей: история и современность. Ростов-на-Дону, 2004.

¹⁷ Царева М. Древние верования ингушей и чеченцев (на фр. яз.). Париж, 2005.

Фактологический материал для исследуемой проблематики черпался и из работ ученых-путешественников, описывавших различные стороны традиционной жизни горских народов.²⁰ Ценные эмпирические материалы для диссертационного исследования были обнаружены в трудах Ф. Леонтовича,²¹ Ф.В. Миллера,²² М. Ковалевского,²³ В.Б. Пфаффа,²⁴ Е.М. Шиллинга,²⁵ Шегрена,²⁶ Ф.И. Горепекина,²⁷ Б.К. Далга-

¹⁸ Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб. 2014.

¹⁹ Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп, 2011.

²⁰ Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое и этнографическое описание Кавказа. Нальчик, 1999; Он же: Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992; 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; 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; Рейнеггс Я. Общее историко-топографическое описание Кавказа // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Сост. Б.А. Калоев. Орджоникидзе. 1967; Яковлев Н.В. Вопросы изучения ингушей и чеченцев. Грозный, 1927; Мартиросиан Г.К. История Ингуши (материалы). Орджоникидзе, 1933 и др.

²¹ Леонтович Ф.И. Адамы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Т. 38. Вып. 2. Одесса, 1882.

²² Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГСИ, 1992. С. 713.

²³ Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1887.

²⁴ 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.

²⁵ Шиллинг Е.М. Народы Кавказа // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931; Он же: Культ Тушоли у ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе; Грозный. 1934–1935.

та,²⁸ Н.Ф. Грабовского,²⁹ Л.П. Семенова,³⁰ А.В. Лилова,³¹ И.А. Гюльденштедта,³² Г.А. Вертепова,³³ А.Н. Генко³⁴ и др.

Выделяя архетипические коды в этнокультуре ингушей, автор обращался к работам ученых-кавказоведов Л.И. Лаврова,³⁵ Е.В. Крупнова,³⁶ В.П. Алексеева,³⁷ Н.Г. Волковой,³⁸ Б. Бгажноко-

²⁶ Шегрен А. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. М., 1847.

²⁷ Труды Ф.И. Горепекина. Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб., 2006.

²⁸ Далгат Б. Первобытная религия чеченцев и ингушей // Терский сборник. Владикавказ. 1893; Он же: Первобытная религия чеченцев и ингушей / Подгот. изд., введение У.Б. Далгат. М., 2004; Он же: 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.

²⁹ Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа. Вып. 3. Тифлис, 1870.

³⁰ 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.

³¹ Лилов А.В. Очерки быта кавказских горцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. 1892.

³² 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.

³³ Вертепов Г.А. Ингуши: Историко-статистический очерк // Терский сборник. Владикавказ. 1892. Кн. 2.

³⁴ Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов, 1996; Он же: Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. V. Л. 1930.

³⁵ Лавров Л.И. О происхождении народов Северо-Западного Кавказа / Сборник статей по истории Кабарды. Нальчик, 1954. Вып. III. С. 193–207

³⁶ Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960; Он же: Средне-

ва³⁹, А. Гадагатля,⁴⁰ Ю.Ю. Карпова,⁴¹ Р. Ханаху⁴² и др.

Таким образом, отдельные вопросы этнической истории ингушей, обрядов жизненного цикла, аспекты религиозных представлений, эволюции общественных институтов, морально-нравственных ценностей ингушей и др. подвергались фактологическому описанию. Вместе с тем 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.

Необходимость такого исследования продиктована социально-культурной трансмиссией, с помощью которой этнос «передает себя по наследству своим новым членам, прежде всего детям».⁴³ 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 передачи цен-

вековая Ингушетия. М., 1971.

³⁷ Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа: Краниологическое исследование. М., 1974.

³⁸ Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа М., 1973.

³⁹ Бражников Б.Х. Адыгский этикет. Нальчик: Эльбрус, 1978. 168 с.

⁴⁰ Гадагатль А. Память нации. Идеино-тематическое и художественное своеобразие героического эпоса «Нартхэр» адыгских народов. Майкоп, 2002.

⁴¹ 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.

⁴² Ханаху Р. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени (социально-философский анализ). Майкоп, 1997.

⁴³ Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R. Cross-cultural psychology Research and applications. Cambridge, 1992. P. 17.

ностных ориентиров, традиций и обычаев, моделей поведения и других культурных канонов связана с этнической социализацией. «Архетипы постепенно преобразуются в „культурный канон“, установленный данной конкретной общиной, и таким образом индивидуум адаптируется к нормальной жизни».⁴⁴ Эти социокультурные программы одновременно были образом мира, без которого и сегодня невозможно функционирование ингушской культуры и общества в целом.

«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.».⁴⁵ Установление этих глубинных корреляций, расшифровка и синтагматика ингушских культурных текстов позволит наиболее полно осветить особенности этнокультурной истории ингушей и обозначить возможности позитивного культурного взаимодействия на уровне российского и северокавказского пространства. «Рассмотрение архетипа как глубинной основы родового единства человечества в архаике дополняет результаты современных исследований, наработанных в области решения проблемы основания диалога культур в современном мире».⁴⁶

Представленный анализ подчинен задачам семантической реконструкции ингушских представлений, нравственных кано-

⁴⁴ Нойман Э. Леонардо да Винчи и архетип матери // Психоанализ и искусство. К.Г. Юнг, Э. Нойман. М., 1998. С. 104.

⁴⁵ Чистов К.В. Фольклор и культура этноса // Советская этнография. 1979. №4. С. 4.

⁴⁶ Пятков Н.А. Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и мифомышлению как онтологическая проблема // Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011.

нов в целом, и прояснению некоторых общих механизмов организации языка культуры. «Об этнической культуре горских народов, об их этикете много писали отечественные и зарубежные исследователи... Современные исследователи этнокультуры, затрагивавшие эту проблему, различают, что в традиционном бытовом слое есть давние, архаические и новые, формирующиеся традиции, которые как те, так и другие влияют на формирование национального самосознания и национальной психологии человека».⁴⁷

В контексте нашего исследования важно наличие постоянных моделей – архетипов, передающихся из поколения в поколение, являющихся мотивационно-сюжетным базисом этнической культуры. В них отражаются наиболее устойчивые структуры национального самосознания.



⁴⁷ См.: Эфендиев Ф. С. Этнокультура и национальное самосознание. Нальчик 1999. 329 с. [http://hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode= inject&url=http%3A%2F%2Fsbiblio.com%2FBIBLIO%2Farchive%2Fefendiev_etnokultura%2F01.aspx&t](http://hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode=inject&url=http%3A%2F%2Fsbiblio.com%2FBIBLIO%2Farchive%2Fefendiev_etnokultura%2F01.aspx&t) (Дата обращения 04.02.2014)



ГЛАВА 1. АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИНГУШСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Архетипическими основами мифологии любого народа являются мифы о сотворении. Именно космогония составляет «ядро мифологической модели мира».⁴⁸ 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.

⁴⁸ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа (Исследования по фольклору и мифологии Востока). М., 2000. С. 172.

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».⁴⁹

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».⁵⁰ В этом контексте культурно-символический аспект мифологического творчества ингушей представляет особенный интерес. Именно мифология явилась основой, предопределившей языческие верования, обычаи, нормы поведения, и в более широком плане – характер традиционной культуры ингушей.

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

⁴⁹ 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.

⁵⁰ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа (Исследования по фольклору и мифологии Востока). М., 2000. С. 163.

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».⁵¹ 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».⁵²

Задавая схему развертывания 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”».⁵³

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...»⁵⁴ 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 землетрясе-

⁵¹ Потебня А.А. О доле и сродных с нею существах // О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914. С. 203.

⁵² Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 197–180.

⁵³ Земля, человек и горы // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 19.

⁵⁴ Вертепов Г. Ингуши. Историко-статистический очерк // Терский сборник. Кн. 2. Владикавказ, 1892.

ния, ни ветра».⁵⁵ Таким образом, учитывая, что такие дефиниции, как пустота / темнота / мрак, определяют 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, ограничившей его во времени и пространстве. В ингушской космогонии мир также рождается из водной стихии: «Когда-то очень и очень давно в мире было только кипящее море...»,⁵⁶ «в самом начале было только море».⁵⁷ Эманацией хаоса / водной стихии стала небесная сфера: «в те времена на свете ничего не было, кроме неба и моря».⁵⁸ Причем вода и небо мыслились некой 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...»⁵⁹ Процесс создания земли был не единовременным актом: «море многие годы взбивало пену, и из нее со временем образовалась земля».⁶⁰ Или в другом мифологическом варианте упоминается, что «из сгущавшейся морской пе-

⁵⁵ Туман, гром, молния, дождь, землетрясение, мороз // Антология ингушского фольклора. Составитель И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 28.

⁵⁶ Центр земли // Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991. С. 98.

⁵⁷ Устройство мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 21.

⁵⁸ Орел и рыба // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2003. Т. 1. С. 48.

⁵⁹ Центр земли // Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991. С. 98.

⁶⁰ Об устройстве мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 20.

ны постепенно образовывалась земля».⁶¹ 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. Отделение суши от неба привело к представлению о троичной системе мироустройства, в которой земная стихия заняла срединное положение.

В вышеупоминаемом ингушском мифе «Устройство мира» говорится: «Земля стоит на море, море опирается на ветер».⁶² 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».⁶³ Это сказание об «ученейшем человеке» Магале, который обладал вещами, «представлявшими своею 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».⁶⁴

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.)».⁶⁵

⁶¹ Устройство мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 21.

⁶² Устройство мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1.

⁶³ История Ингушетии. Ростов-на-Дону. 2012. С. 71.

⁶⁴ Магал // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 130.

⁶⁵ Магал (О Звезде ветров) // Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсальгов.

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».⁶⁶

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»,⁶⁷ а ряд авторитетных ученых прямо говорят, что «родство нахско-дагестанских языков с хуррито-урартами в настоящее время считается уже доказуемым»,⁶⁸ – это дает нам основание в исследовании архетипических ингушских представлений проводить параллели и использовать в трактовке данные хуррито-урартской, хеттской и шумерской мифологий.

В ингушском языке «хи» – вода / река, а «санскритское ahi –

Назрань, 2000. С. 142.

⁶⁶ Орел и рыба // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 48.

⁶⁷ 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.

⁶⁸ 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 хуррито-урартских и кавказских языков. Ереван, 1967.

змей». ⁶⁹ У ингушей бытует убеждение, что «лягушка очищает воду... имя ее упоминается в клятвах». ⁷⁰ 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. ⁷¹ Аналогом символа уробоса – свастики – 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. ⁷²

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.

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 – един-

⁶⁹ Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 79.

⁷⁰ См.: 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, 1962. С. 49.

⁷¹ Murphy, Derek. Jesus Didn't Exist! The Bible Tells Me So. Lulu.com. 2006. P. 61.

⁷² См.: Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

ство, динамичность, целостность, бинарность центра и периферии, упорядоченность и др.

Пространство, будучи одной из самоочевидных категорий, имеет фундаментальную историю осмысления.⁷³ 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 В.В. Иванов, Ю.М. Лотман, Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов и др.⁷⁴ Из современных работ, рассматривающих проявление пространственных категорий в традиционной культуре народа, в том числе и в эпосе, следует назвать исследования А.К. Байбурина,⁷⁵ Ю.Ю. Карпова,⁷⁶ В.А. Дмитриева,⁷⁷ М.А. Кумахова, З.Ю. Кумаховой,⁷⁸ З.Д. Джапуа⁷⁹ 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

⁷³ Никулин Д.В. Пространство и время в метафизике XVII в. Новосибирск, 1993. С. 370–372.

⁷⁴ Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин, 1992; Неклюдов С.Ю. Время и пространство в бытине // Славянский фольклор. М., 1972. С. 18–44; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа (Исследования по фольклору и мифологии Востока). 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.

⁷⁵ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

⁷⁶ Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

⁷⁷ Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа. Автореф. дис. доктора ист. н. СПб., 2010.

⁷⁸ Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М.: Наследие, 1998. 312 с.

⁷⁹ Джапуа З.Д. Абхазские эпические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов. Тексты и переводы). Сухум: Алашара, 2003. 378 с.

(и ряд других) пласты образуют гетерогенную смесь, которая функционирует как нечто единое». ⁸⁰ Профанный мир человека хронотопичен. «Хронотоп – динамично развивающееся ценностно-смысловое пространство человека, имеющее свое прошлое, настоящее, будущее...» ⁸¹

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». ⁸² Так, например, птица орел летает «за семь морей» (т.е. на край Вселенной) и приносит оттуда в Солнечный мир «исцеляющую воду». ⁸³

⁸⁰ Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Ученые записки Тарт. университета. Вып. 754. (Труды по знаковым системам XXI) Тарту, 1987. С. 29 .

⁸¹ Некрасова Е.В. Подход к исследованию хронотопических характеристик жизненного мира человека // Сибирская психология сегодня. Сборник научных трудов. Кемерово: Кузбассвуиздат, 2002.

⁸² Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа: сб. ст. и материалов о народной культуре. Саратов, 1997. С. 12.

⁸³ Пятнадцатый сын // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 147–148.

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 землею текут реки, стоят моря, много и других чудес».⁸⁴ Здесь необходимо отметить, что первоначально функции этих миров были символически объединены.

В традиционной концепции пространства можно вычленить 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 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».⁸⁵

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

⁸⁴ Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 21.

⁸⁵ Кантария М. Познание мира у вайнахов // Лавровский сборник: материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2010-2011 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 446–447.

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.⁸⁶

«Стержнем мироздания мыслилось гигантское дерево, корни которого уходят в нижний мир, а ветви – в верхний».⁸⁷ 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...»⁸⁸

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».⁸⁹ 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 абсолютной реальностью, Центр пространства в представлениях предков ингушей был отмечен не только горой как

86 Акиева П.Х. Архетипы цветовидения ингушей / Лавровский сборник: материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2012-2013 гг. Этнология, история, археология, культурология. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С.210-217

87 Кантария М. Познание мира у вайнахов // Лавровский сборник: материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2010-2011 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 446–447.

88 Радость сердца. Фрунзе, 1957. С. 235. (На инг. яз.)

89 Радость сердца. Фрунзе, 1957. С. 235. (На инг. яз.)

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».⁹⁰

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.⁹¹ Крест, с его открытыми в вечность четыремя 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 –

⁹⁰ Пятков Н.А. Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и мифомышлению как онтологическая проблема // Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011.

⁹¹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 48–49.

слева, внизу –верху) 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.⁹² Кольчатый трикетр является не только солнечным знаком, также имеющим широкое бытование в культуре ингушей, но и символом природы, меняющейся по трехсезонному циклу. Эта 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».⁹³

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).

⁹² См.: Голан А. Миф и символ. М., 1994. С. 145.

⁹³ Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. Серия «Технологии культуры». М., 2007. С. 189.

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 солнцем».⁹⁴ Ученый упоминает также древнеингушское представление о солнечном мире, расположенном на востоке (Мялхе) и потустороннем / нижнем мире, находящемся на западе (Эл).⁹⁵ Другие варианты космогонии ингушей также иллюстрируют подобные представления: «солнце утром выходит из моря и вечером вновь в него погружается»⁹⁶ или «солнце днем освещает этот свет, а ночью – загробный мир... на закате оно погружается в море».⁹⁷

Четко обозначенная в ингушских мифах связь Солнца и моря, мотив поглощения подземными водами небесного светила прослеживается «и в других мифах о Солнце, а также в хеттских гимнах Солнцу. Очевидно, эти мифологические представления основаны на предположении, что Океан поглощает заходящее Солнце, которое возвращается утром, спасенное Богом Плодородия».⁹⁸

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 вода-

⁹⁴ 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.

⁹⁵ См.: Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 40.

⁹⁶ Солнце и Луна // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2003. Т. 1. С. 16.

⁹⁷ Небо, солнце, звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 25.

⁹⁸ Иванов В.В. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. М., 1977. С. 263.

ная мельница, игла, ножницы, наперсток, точильный брусок, а также злаковые культуры.⁹⁹ Во-вторых, медные врата в потусторонний свет (инг. *Тел «потусторонний мир»*) охраняет Ешаш – антропоморфное, андрогинное, «девятиглазое, девятирукое, клыкастое»¹⁰⁰ чудовище, сосущее кровь людей и имеющее «сияние»,¹⁰¹ 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...»¹⁰² 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 цикличного 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,¹⁰³ акту творения, источнику благодати.

⁹⁹ Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. Т. 4. С. 130.

¹⁰⁰ Спор, разрешенный в царстве мертвых // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 52.

¹⁰¹ Джантельг // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 58–60.

¹⁰² Спор, разрешенный в царстве мертвых // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 53.

¹⁰³ Чеснов Я. Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. 2007. № 2. С. 70–100.

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 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,¹⁰⁴ рождение земли из пены морской; появления солнца, луны и звезд; гор, которые придают «Земле устойчивость»¹⁰⁵ и разделяют ее «на две равные части»;¹⁰⁶ образование из экскрементов огромной белой птицы воды и семени, а из семени, разнесенного ветром, появление растительности¹⁰⁷ и т.д.

Именно парадигмы первовремени задавали рамки и являлись источником существования мира.¹⁰⁸ Мифическое чувство «начальных времен» наиболее четко прочитывается в вышеупоминаемом ингушском космогоническом мифе: «В то старое время весь мир был еще благодатным. Во вселенной не знали, что

¹⁰⁴ Орел и рыба // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф 2003. Т. 1. С. 48.

¹⁰⁵ Об устройстве мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 20.

¹⁰⁶ Земля, человек и горы // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 19.

¹⁰⁷ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов: Дет. кн., 1997. С. 13.

¹⁰⁸ Милетинский Е.М. Поэтика мифа. (Исследования по фольклору и мифологии Востока) М.: Наука, 2004. С. 107.

такое дуновение ветра».¹⁰⁹ 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.)».¹¹⁰

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».¹¹¹ Разделенность времени в ингушских представлениях на так называемое переднее время (инг. хьалхара ха, т.е. «время, которое прошло перед лицом») и заднее (инг. 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 хьажа-ча). 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 сохранились отдельные понятия к каждому из пяти будущих дней: «кхоана» – завтра, «ломма» – послезавтра, «цIул» – первый день, идущий за послезавтра, «цIумоака» – второй день, идущий за послезавтра, «цIул-цIумоака» – 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 ру-

¹⁰⁹ Радость сердца. Фрунзе, 1957. С. 235. (На инг. яз.)

¹¹⁰ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 13.

¹¹¹ Чеснов Я. Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. 2007. № 2. С. 86.

ке», который впоследствии сменился на семидневную неделю.¹¹² 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. кхаъра или кер-сели, т.е. “третий день бога Сели”¹¹³), в этот день не разрешалось давать что-либо взаймы, особенно это касалось огня, так как свое название этот день недели получил в честь громовержца Сели; четвертого – четверг (инг. ера)»,¹¹⁴ («“огой-ер”», в этот день раньше бывали празднества в честь Огоя».¹¹⁵

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».¹¹⁶ 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.¹¹⁷ Так, например, В.И. Крупнов и

¹¹² Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши /отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Мартазанов, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 333.

¹¹³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 96.

¹¹⁴ Мадаева З.А. Народный календарь чеченцев и ингушей в конце XIX – начале XX в. // Советская этнография. 1980. № 6.

¹¹⁵ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 96-97.

¹¹⁶ Фролов Б.А. У истоков архаической космологии. С. 93–152 // nounsivers.narod.ru>bibl/numb3.htm (Дата обращения 02.03.2014).

¹¹⁷ См.: Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 188–189; Марковин В.И. Чеченские средневековые памятники в верховьях р. Чанты-Аргун // Древности Чечено-Ингушетии. М., 1963. С. 276; Мартиросян А.А., Ибраэлян А.Р. Наскальные изображения Гепамских гор. Ереван, 1971. С. 51–53; Котович В.М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976. С. 37; Prolov B.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.

Л.П. Семенов отмечали, что назначение многих знаков так и осталось неразгаданным.¹¹⁸ Например, свастика «появляется на Северном Кавказе в эпоху бронзы», встречаясь «на кобанских изделиях начала I тыс. до н.э.»¹¹⁹ Анализируя на материалах Кавказа знаковые, образные, ритмические изобразительные эквиваленты, А.Р. Демирханян и Б.А. Фролов отмечают, что «изображения, основанные на простейшем ритмическом принципе и кажущиеся на первый взгляд довольно простыми по содержанию, на самом деле, будучи предметом специального анализа, оказываются включенными в сферу важнейших социальных и космологических представлений».¹²⁰

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.¹²¹ 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,

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: К проблеме автохтонности и топологии. // Архитектура Дагестана: В 8 выпусках. Выпуск 3. М., 2002, и др.

¹¹⁸ Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М. 1971 С.188.

¹¹⁹ Голан А. Миф и символ. С. 120.

¹²⁰ Демирханян А.Р., Фролов Б.А. Петроглифы Армении и Италии. Типы аналогий. Պատմա-բանասիրական հանդես. 1987. № 4. Р. 61–72. //hpj.asj-oa.am/4844/1/1987-4(61).pdf (Дата обращения 22.09.2012).

¹²¹ Латышина Д.И. История педагогики (История образования и педагогической мысли). Учебное издание. М.: Гардарики, 2005. С. 203.

следовательно многогранная форма и обилие надрезов указывали на продолжительность существования рода, а количество надрезов (по числу принесенных жертв) составляло видимое покровительство своего ццу». ¹²² В детальном описании знамени – ныча, хранившемся внутри эльгаца Мага-Ерды, также отмечаются временные ритуальные зарубки: «знамя (нычъ) 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». ¹²³ 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. ¹²⁴

Общепризнанным считается мнение о том, что «лунный период является самой древней календарной единицей». ¹²⁵ 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 растет до полного диска, остальные 14 – убывает.

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

¹²² Ццу – боги-покровители, общие как для всего племени, так и для аула и даже рода. См.: Труды Ф.И. Горепекина. С. 173, 178.

¹²³ Труды Ф.И. Горепекина. СПб., 2006. С. 176, 178.

¹²⁴ Там же. С. 176.

¹²⁵ Паннекук А. История астрономии / Пер. Н.И. Невской, под ред. В.В. Кукаркина и П.Г. Куликовского. М.: Наука, 1966. С. 19.

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-тавридски “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”». ¹²⁶ Вряд ли мы ошибемся, если отнесем к явлениям одного порядка, хотя и относящиеся к разным этапам генезиса представлений, указанный сюжет о семибожии (инг. *ворхІдада*) и имеющиеся в ингушском пантеоне божеств семь великих матерей (*У-нана* – Мать болезней, *Мехка-Нана* – Мать страны, *Аза* / *Малха-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»; ¹²⁷ о семи братьях-нартах, сыновьях бога *Тга* (инг. *Тха* / *Ткъа*), ¹²⁸ и о «Созвездии семи братьев», ¹²⁹ представленных в образе звезд Большой Медведицы, об обновлении земли после землетрясения за семь лет, ¹³⁰ и волшебной шашке, которая «при ударе удлинялась, а

¹²⁶ Паллас П.-С. Путешествие по южным провинциям российской империи в 1793 и 1794 гг. // В.М. Аталиков Наша старина. Приложение. Нальчик, 1996. С. 248; См.: Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003. С. 147.

¹²⁷ 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.

¹²⁸ Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. С. 105.

¹²⁹ Созвездие семи братьев // Ингушский нартский эпос. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2012. С. 42.

¹³⁰ Далгат Б.К. Первобытная религия ингушей. М., 2004. С. 166.

когда ее отводили укорачивалась, кованной «семь дней и семь ночей»¹³¹ 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...»,¹³² «за теми семью горами находится невиданно страшный вебрь... через семь лет, сожрав семь гор, он доберется до нашей горы»¹³³ 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 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»,¹³⁴ он постепенно утрачивает свое значение из-за несовпадения с циклом сельскохозяйственных работ, и не только. Сеем 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

¹³¹ Как победили черного вампала Неге // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 162.

¹³² Ингушский нартский эпос. Тексты, исследование // Сост. И.А. Дахильгов. Нальчик: ООО Тетраграф, 2012. С. 68–81.

¹³³ Сятал и лесной вебрь // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. С. 193.

¹³⁴ Языков М.М. На рубеже веков. Ингушские в конце XIX – начале XX в. С. 233.

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».¹³⁵

Вопрос об эзотерической стороне для любой традиции очень важен, так как в культурно-историческом аспекте «имеет непосредственное отношение к этническому менталитету».¹³⁶ 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».¹³⁷

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».¹³⁸ Календарные циклы ингушей были тесно связаны «с земледелием и скотоводством, основывались на большом практическом опыте народа, астрономических наблюдениях и математических расчетах».¹³⁹ На некоторых возвышенностях по особым меткам в виде стел и камней жрецы определяли путь солнца, устанавливали дни зимнего и летнего солнцестояния.¹⁴⁰ Посредством гадания «жрец узнает причину несчастья с человеком и волю

¹³⁵ Труды Ф.И. Горепекина // Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб., 2006. С. 130.

¹³⁶ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/20.php (Дата обращения 01.07.2012).

¹³⁷ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. С. 98.

¹³⁸ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 85.

¹³⁹ Великая Н.Н., Виноградов В.Б., Хасбулатова З.И., Чахкиев Д.Ю. Очерки этнографии чеченцев и ингушей. Грозный, 1990. С. 80.

¹⁴⁰ Языков М.М. На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX – начале XX в. Ростов-на-Дону, 2011. С. 228.

богов... они были наставниками народа и, как боги, верно давали толкование сновидениям и объясняли болезни...»¹⁴¹

Представления о магической силе знания астрологических объектов систематизировались в звездных книгах – «седкъя жай-наш», содержание которых хранилось в глубокой тайне.

Схематическое распределение дней семидневной недели сегодня у ингушей выглядит следующим образом: Оршот – понедельник, Шинари – вторник,¹⁴² Кхари – среда, Еари – четверг, Периска – пятница, Шуота – суббота,¹⁴³ Киран-де – воскресенье / недельный день (совр. оршотта, шинара, кхабра, ера, п\а\раска, шоатта, к\иранди). Стоит выделить тот факт, что названия большинства дней недели соответствуют ингушскому счету с добавлением частицы родительного падежа «ра»: «шинара»: «ши» – два, «кхабра»: «кхоъ» – три, «ера»: «йиъ» – 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 – «п\а\раска», объясняемое от заимствованного из грузинского языка «параскеви». Однако Б.К. Далгат указывает еще одно, более древнее название пятницы у ингушей – «пхеро»,¹⁴⁴ которое соответствует названию числа пять («пхоъ»; в современном ингушском варианте – «пхиъ»). Далее, название воскресенья «киринде, т.е. “недельный день” (слово заимствовано у грузин) считается Божьим днем; прежде он праздновался всеми

¹⁴¹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 152.

¹⁴² Вторник – день быков. Считалось, что в этот день нельзя их запрягать. (инг. Шинара – двухгодовалая телка.) См.: Далгат Б.К. Указ. соч. С. 96–97.

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 44.

ингушами».¹⁴⁵ В ингушском фольклоре сохранился божественный образ Воскресенья, который «господствует над временем».¹⁴⁶ «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 Воскресный день».¹⁴⁷ 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».¹⁴⁸ 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».¹⁴⁹ 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

¹⁴⁵ Там же. С. 97.

¹⁴⁶ Елта. Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 118.

¹⁴⁷ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 171.

¹⁴⁸ Там же.

¹⁴⁹ Алборов Б.А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. Орджоникидзе, 1979. С. 72–73.

отметками – «бодж» (козел),¹⁵⁰ 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.¹⁵¹ 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».¹⁵²

О значимости пятницы в древности говорит еще одно обстоятельство: «в языческие времена отсчет дней начала месяца и начала недели всегда велся с пятницы».¹⁵³ Имеющаяся в ингушской среде поговорка: «Это будет, когда встретятся две пятницы» (инг. Ши пӀаьраска цхӀан 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».¹⁵⁴

Что касается ингушского названия понедельника – оршот, то, по сообщению того же Б.К. Далгата, он был посвящен вет-

¹⁵⁰ Султыгова М.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: Меридиани, 2010. С. 641.

¹⁵¹ Цит. по: Кодзоев Н.Д. Языческий пантеон ингушей // Вестник Орловского государственного университета. Серия «Новые гуманитарные исследования». 2013. № 4. С. 238.

¹⁵² Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 98.

¹⁵³ Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей (XIX – начало XX в.). Грозный, 1979. С. 85–91.

¹⁵⁴ Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей (XIX – начало XX в.). Грозный, 1979. С. 3–91.

рам: «(“день ветров”)... свободен от полевых работ».¹⁵⁵ 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,¹⁵⁶ 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.¹⁵⁷ В переводе как с грузинского («оршабати»), так и с армянского (йеркушабти) языков это слово буквально переводится как “два (дня) от субботы”»,¹⁵⁸ 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.)...»¹⁵⁹ М.Р. Ужахов определяет название первого дня недели «оршабат цхъана» у чеченцев и ингушей «цаI» (от бацбийцев).¹⁶⁰ И в том, и в другом случае понедельник был назван начальным или главным днем. Учитывая, какое огромное символическое значение в мифолого-религиозных представлениях ингушей имела такая стихия, как ветер, можно предположить, что существовало другое название

¹⁵⁵ Там же. С. 44, 165.

¹⁵⁶ Матери-богини // Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 8.

¹⁵⁷ См.: Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа. Автореферат. СПб., 2010. С. 25.

¹⁵⁸ Понедельник // ru.wikipedia.org (Дата обращения 02.01.2014).

¹⁵⁹ Ганн К. Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей // Кавказский вестник. 1900. № 6. С. 75.

¹⁶⁰ Ужахов М. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей (XIX – начало XX в.). Грозный, 1979. С. 19.

понедельника, ингушское от морфемы «цаI», 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»,¹⁶¹ 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 годовичного цикла солнечного календаря добавлялась одна пятидневная неделя, получившая название «бодж» (козел).¹⁶²

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». ¹⁶³ Ингушский год (инг. шу) делился на две части – летнюю и зимнюю, на сезоны – зима (инг. Ia), весна (инг. баьсти), 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).¹⁶⁴

Отсчет времени начала календарного года ингушей в поздней вариации начинался с 22 декабря. Первый, самый холодный месяц получил название Наджиганцхой.¹⁶⁵ 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 солнцесто-

¹⁶¹ Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа: региональный аспект // Социология и социальная антропология. 2007. Том X. № 4. С. 156.

¹⁶² Мадаева З.А. Народный календарь чеченцев и ингушей в конце XIX – начале XX в. // Советская этнография. 1980. № 6; Зязиков М.М. На рубеже веков. Ингушетия в конце XIX – начале XX в. С. 228.

¹⁶³ Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990. С. 7.

¹⁶⁴ Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С. 245–246.

¹⁶⁵ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. С. 85.

яния, с которого велось и начало нового солнечного года».¹⁶⁶ Со временем поста связано наименование месяца Мархи-бутт (инг. марх – древнее название солнца),¹⁶⁷ который в настоящее время соотносится с мусульманским месяцем обязательного поста – Рамадан. Месяц кукушки – Бекарг, во время которого ингуши не справляли свадьбы.¹⁶⁸ В честь богини весны, плодородия и деторождения Тушоли (22 марта – 22 апреля) был назван апрель.¹⁶⁹ А.Тутаев дает еще одно название этого периода – «ГалгГай мархий бутт» (месяц поста ингушей), который многими исследователями соотносится со временем христианского поста.¹⁷⁰ Однако, несмотря на то что «ГалгГай 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 ГалгГая, 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. В контексте нашего вопроса это говорит в пользу того, что второе название апреля – «ГалгГай мархий

¹⁶⁶ Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990. С. 20–21.

¹⁶⁷ Ужахов М.Р. Указ. соч. С. 64–65.

¹⁶⁸ Зязиков М.М. На рубеже веков. Ингушетия в конце XIX – начале XX в. Ростов-на-Дону, 2011. С. 150.

¹⁶⁹ Захаров А.А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана // ИИНИИК. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2; Шиллинг Е.М. Культ Тушоли у ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе; Грозный. 1934–1935

¹⁷⁰ Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши /отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Мартазанов, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 335.

бутт» (месяц поста галгаев¹⁷¹) – 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.¹⁷²

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».¹⁷³

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 вайнахских племен имел прямое отношение к солнцу».¹⁷⁴ Таким образом, солнечная календарная система ингушей формировалась задолго до появления христианства на Центральном Кавказе.

Суточное время нахи «определяли различными способами: по вершинам гор (гора Иуьйре-Дукъ в обществе Терлой), по солнечным часам (селение Химой), по специально установленным каменным стелам, по зарубкам на стенах башен или входных и оконных арках».¹⁷⁵ Знания о чередовании времени, приобретавшиеся посредством постоянных наблюдений, сложились в представления о четырех частях, составляющих сутки (инг. ди-бийса), каждые из которых разделялись на временные отрезки.

¹⁷¹ Галгаи (инг. галгай) – древнее название представителей одного из обществ, распространившееся впоследствии на всех ингушей.

¹⁷² Марковин В.И. В стране вайнахов. М.: Искусство, 1969. С. 30–31.

¹⁷³ Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008. С. 281.

¹⁷⁴ Ужахов М.Р. Указ. соч. С. 64–65.

¹⁷⁵ Ильясов Л. Культура чеченского народа. М., 2009. С. 64.

Части суток	Временные отрезки
Утро (Ийре)	1. Анаюхе сабелгалдоала ха (время появления на горизонте первого света) 2. Анаюхе сабелгалдаьнна ха (время после первого появления на горизонте света) 3. Саттассалехъа хьалха (время до рассвета) 4. Саттосса ха (рассвет) 5. Саттассар (первое время после рассвета) 6. Марта ха (время завтрака) 7. Малх хьалбалалехъа (время до восхода солнца) 8. Малх хьалГотташ (время, когда встает солнце) 9. Малх хьалбаьлча (время после восхода солнца)
Время полудня (Делкъе)	1. Делкъа ха хилалехъа (время до обеда) 2. Ийже ха (время ровного полдня) 3. Делкъа ха (обеденное время) 4. Делкъел тӀехьагӀа (время после обеда)
Вечер (Сейре)	1. Малх чубизалехъа (время перед заходом солнца) 2. Малх чубуза ха (время захода солнца) 3. Малх чубизача (первое время после захода солнца) 4. МаьркӀижа ха (время после захода солнца)
Ночь (Бийса)	1. Пхьера ха (время ужина) 2. Пхьерийла тӀехьагӀа (время после ужина) 3. Ахбийса ялалехъа (время до полуночи) 4. Ахбийса йоалаш (время полуночи) 5. Ахбийса яьлча (после полуночи) 6. Иийкъа ха (время перед рассветом) 7. Харц Ийре (неверное утро)

Наиболее дробное деление получило утреннее время. Это обстоятельство свидетельствует не только «об особой важности его для людей, занимающихся сельскохозяйственным трудом»,¹⁷⁶ 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 вейнахов – 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...¹⁷⁷

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	Наджиганцхой ¹⁷⁸ (вариант «Наджган-ццей») ¹⁷⁹	Время зимнего солнцестояния, с которого велось начало	На последние 9 дней зимнего календарного цикла чиланбут приходились так называемые

¹⁷⁶ Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990. С. 9.

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Далгат Б.К. Указ. соч. С. 98; Мадаева З.А. О зимних и календарных праздниках и обрядах вайнахов // ПИИЭ. 1980; Зязиков М.М. Указ. соч. С. 229 и др.

¹⁷⁹ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа: сб. ст. и материалов о

	(вариант – Агой ¹⁸⁰)	нового года. Месяц начала зимы («Іан хьалхара бутт»)	волчьи ночи (инг. берз Іазал). ¹⁸¹ В это время отмечались праздники Гоанцхой и Ноджой. ¹⁸² Нодж-ган-цІей проводился ингушами в зависимости от зимнего солнцестояния 25 декабря ¹⁸³
22 января – 22 февраля	Марх ¹⁸⁴ или «Аьккхий мархий бутт» (месяц поста акинцев) ¹⁸⁵	Месяц поста Месяц середины зимы – («Іан юкьера бутт»)	В это время был семидневный «отцовский пост», длился 7 дней с начала месяца. ¹⁸⁶ Непосредственно конец января – начало февраля назывался «чилла» (инг. пороша) ¹⁸⁷ К этому месяцу относится время появления черемши – «хьонк боала ха»

народной культуре. Саратов, 1997. С. 76.

¹⁸⁰ Тутаев А. Выписки из галгаевского календаря // Ингушетия и ингуши. Сост. М.Д. Яндиева Назрань; М., 1999; Акиев Х.А. Календарь. Священные птицы, почитаемые ингушами. 2002.

¹⁸¹ 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.

¹⁸² Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990. С. 20–21.

¹⁸³ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа: сб. ст. и материалов о народной культуре. Саратов, 1997. С. 76.

¹⁸⁴ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. С. 98.

¹⁸⁵ НКО НБ РИ. К. 6. Д. 2. Л. 96 (сведения А. Тутаева); Ужахов М.Р. Указ. соч. С. 64–65.

¹⁸⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 99.

¹⁸⁷ 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.

22 февраля – 22 марта	Бекарг	Месяц кукушки Месяц конца зимы («lan tlexhara бутт»)	Непосредственно начало марта называлось «истара муI яьтIla ха» (время разрыва колец на рогах)
22 марта – 22 апреля	Тушол или «ГалгаIай мархий бутт» (месяц поста галгаIайцев) ¹⁸⁸	Время прилета священной птицы удода, атрибута богини Тушол. (вар. Тушоли) Месяц начала весны («баIаь-стан хьалхара бутт»)	Период перед пахотой – «цIера хьашк (или «кIаьрг») лаьттах кхийтта ха» – время, «когда в землю ударила огненная головешка бога Села», т.е. земля достаточно прогрелась и начинает парить (вариант «цIеркIаьга лаьттах даха ха»). По народным представлениям, зима в это время убегает в горы ¹⁸⁹
22 апреля – 22 мая	Сели	Села – бог грома и молнии Месяц середины весны («баIаь-стан юкьера 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 («баIаь-стан tlexhara бутт»)	22 июня – время летнего солнцестояния, которое называлось «время, когда солнце достигло дома» (чеч. Малх цIакхаьчна хан); «время выхода солнца из дома» (инг. Малх цIара боала ха). В прошлом летнее солнцестояние отмечалось жертвоприношениями, общественными трапезами, состязаниями и др. К

¹⁸⁸ НКО НБ РИ. К. 6. Д. 2. Л. 96 (сведения А. Тугаева).

¹⁸⁹ 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.

			концу XIX века празднование летнего солнцестояния ограничивалось принесением жертвы солнцу (мал-ха сагIа) ¹⁹⁰
22 июня – 22 июля	Маътцели (вариант Мятсиели, состоящее из двух слов Мят (гора Мяты, Столовая гора) и Сиели (Сели – бог грома и молнии) ¹⁹¹	Посвящен богу плодородия, земледелия и благополучия золотому Мятцели. Месяц начала лета («ахкан хьалхара бутт»)	В этом месяце ингуши выделяли время жатвы («Кимарса ха»), а также время июльского зноя («тов ха»). З.А. Мадаева этот период времени относит к названию месяца «Мангал-бутт» и пишет о праздновании во время летнего и зимнего солнцестояния праздников, посвященных божествам с солнечной атрибутикой Маго-Ерды и Галь-Ерды ¹⁹²
22 июля – 22 августа	Мяцхали	Месяц середины лета («ахкан юкьера бутт»)	Согласно исследованию Б.К. Далгата этот месяц «Маъткали-бутт, назван тоже по празднеству». ¹⁹³ В этом месяце выделялось время появления кукурузных початков («хьажкIашта кIудж боала ха»)
22 августа – 22 сентября	Тау (вариант «Этинг бутт»)	«Месяц отавы, или вторичной травы после	У кистин праздник сенокоса носил название «этинга». Этот праздник,

¹⁹⁰ 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.

¹⁹¹ Там же. С. 33.

¹⁹² 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.

¹⁹³ Там же.

	– месяц коровы) ¹⁹⁴	покоса». ¹⁹⁵ В это время сено заготавливается для крупного рогатого скота. Месяц конца лета («ахкан тIехьара бутт»)	имея аналоги почти у всех кавказских народов, относится к группе древнейших ¹⁹⁶ и имеет чисто нахское происхождение ¹⁹⁷
22 сентября – 22 октября	Ардари	Месяц молотыбы Месяц начала осени («гийрен хьалхара бутт»)	В этом месяце выделялось время стрижки овец («жа лорга ха») и сбора орехов («бIараш гулду ха»)
22 октября – 22 ноября	Орхи ¹⁹⁸ (варианты: Ори-бутт ¹⁹⁹ или ЭрхI бутт –	В этот месяц проводят празднество в честь Метер-Ерда.	Праздник, связанный со случкой овец, отмечался в середине данного периода и назывался «ка лаллар» (букв.: загонять ба-

¹⁹⁴ Акиев Х.А. Календарь. Священные птицы, почитаемые ингушами. 2002; Мадаева З.А. Указ. соч. С. 37.

¹⁹⁵ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 85.

¹⁹⁶ 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, «атиная» – 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.

¹⁹⁷ Мадаева З.А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX – начало XX в.) С. 37.

¹⁹⁸ Далгат Б.К. Указ. соч. С. 99.

¹⁹⁹ НКО НБ РИ. К. 6. Д. 2. Л. 96 (сведения А. Тутаева).

	месяц ки ²⁰⁰)	случ- ны осени («гийрен юкьера бутт»)	рана) ²⁰¹
22 нояб- ря – 22 декабря	Агой	Проводят празднество Агой, как пра- вило, в четверг, называемый агой-ери. Месяц конца осени («гийрен Техьара бутт»)	Время забоя скота. По сообщениям А. Тута- ева, название связано с легендарными птицами Агой, прилетающими в начале ноября ²⁰²

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.

²⁰⁰ Мадаева З.А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX – начало XX в.) С. 40.

²⁰¹ Там же.

²⁰² 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».²⁰³ «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».²⁰⁴ Учитывая, что «в идеологии горцев явно преобладали весьма архаичные элементы древней первобытно-языческой религии», которой было «пронизано все мировоззрение горца»,²⁰⁵ 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.

²⁰³ Флад К. Политический миф. М., 2004. С. 27.

²⁰⁴ Лосев А.Ф. Мифология // Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 458.

²⁰⁵ Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 197–180.

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»: увидя «кошку, скачущую лошадь или какой-нибудь предмет вообще, чеченец может принять их за оборотней, т.е. приписывает им душу человека, антропоморфизирует 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».²⁰⁶

Антропоморфизм обнаруживает себя в восприятии космоса, живой и неживой природы, небесных тел, мифических созданий и божеств как подобных самому человеку.

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.²⁰⁷ 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»,²⁰⁸ «до появления людей в мире были птицы».²⁰⁹

²⁰⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 85.

²⁰⁷ См.: Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

²⁰⁸ Девушка, юноша и филин // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 33.

²⁰⁹ Бог сотворил человека; Прежние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 3. Нальчик, 2003. С. 29–30.

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».²¹⁰ «Анка отождествлялась с египетским фениксом, а также со знаменитой птицей Рух».²¹¹ 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 сущностью нижнего мира и посредником между мирами, с которыми сопоставимы маги древнейших религий, и существом иного мира – «птицей-душой».²¹²

Ингушская мифическая птица также является существом нижнего горного мира (на территорию ее обитания можно попасть через «отверстие в земле», где «на черной горе»²¹³ она вьет гнездо). Имея возможность перемещаться в мирах, ингушский

²¹⁰ Мифы народов мира. Сост. М.Б. Пиотровский. Т. 1. М.: СЭ, 1980–1982. С. 50.

²¹¹ Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. 2-е изд. Т. 1. М., 1988. С. 99.

²¹² Марр Н. Я. *Japhetica jaqond* – осетинских сказок и яфетический термин *jasqund* – «маг», «вестник», «вещающая птица» // Известия Российской Академии наук. 1918. № 18. С. 2081.

²¹³ Золотые листья // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 155–158.

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».²¹⁴ 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».²¹⁵

Если самые важные субстанции жизни – вода и семя, – согласно ингушскому варианту, рождаются из экскрементов огромной белой птицы, то в древней части Авесты, сохранившей дозораострийские 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».²¹⁶ 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».²¹⁷

²¹⁴ Бятар и девушка // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 140–141.

²¹⁵ Там же. С. 141.

²¹⁶ Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1977. С. 14, 26.

²¹⁷ 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...»²¹⁸ В сказании «Как Кинда Шоа похитил девушку» главный герой в доме нарта Сеска Солсы встречает «зирка»,²¹⁹ 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, дабра, Юмадаьд цо из»).²²⁰ Смысловое сочетание с данным персонажем имеет и древнее устойчивое ингушское выражение – «ма зе», которое означает «ощутить / познать / узнавать / выслеживать / наблюдать сущность объекта».²²¹

Сведения о зираках обнаруживаются и в сообщениях Б.К. Далгата. Так, сообщается, что в «прежние времена во всей Чечне было много знахарей и знахарок; к ним все относились с почтением 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».²²²

²¹⁸ Как изжили обычай цет // Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 178.

²¹⁹ Как Кинда Шоа похитил девушку // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 92.

²²⁰ Дударов А.-М.М. К вопросу о расселении ингушей в позднем средневековье: Г'алг'ай коашке // Дударов А.-М. М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 134.

²²¹ ПМА. Дударов А.-М.М., 1962 г.р., РИ. С. Кантышево.

²²² Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 152–153.

Едва ли можно было говорить о какой-то конкретности, историчности этого мифического персонажа до того момента, пока не обнаруживаются соответствующие этнонимы. О том, что зираки это не некие мифические или выдуманные существа древних нахов, а реальность, бытовавшая в средний сарматский период, т.е. с начала II века до н. э. и до середины I века н. э., говорит тот факт, 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».²²³ Небезынтересно, 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 региона», – пишет Ю.С. Гаглойти.²²⁴ 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 меоты, которые имели развитое хозяйство и высокую культуру».²²⁵ Несмотря на то, что В.А. Кузнецов пишет, что именно «сираки стали основой формирования дигорской группы осетинского народа»,²²⁶ считаем более перспективным рассматривать их как одно из древненахских племен. Такое предположение подтверждается не только выводами некоторых историков о принадлежности сарматов к иберийско-кавказской семье языков, соответственно, нахским племенам,²²⁷ но и данными из мифопоэтического творчества ингушей.

²²³ Блиев М.М., Бзаров Р.С. История Осетии с древнейших времен до конца XIX века. Владикавказ, 2000. С. 86.

²²⁴ Гаглойти Ю.С. К вопросу о первом упоминании алан на Северном Кавказе // Аланы и Кавказ. Владикавказ-Цхинвал, 1992. С. 13.

²²⁵ Блиев М.М., Бзаров Р.С. История Осетии с древнейших времен до конца XIX века. Владикавказ, 2000. С. 74.

²²⁶ Кузнецов В.А. Древности Северной Осетии – Алании. Ростов-на-Дону, 2013. С. 21.

²²⁷ Джавахишвили И.А. Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи // Вестник древней истории. М.-Л. 1939. № 4. С. 44.

Смеем 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 – «седкъа жайнаш». «Их содержание хранилось в глубокой тайне от непосвященных и толковалось “хъежнах” (астрологами). По преданиям, еще широко бытующим среди вайнахов, только хъежсаг (наблюдающий человек, ясновидец – зирак – П.А.) мог правильно толковать явления, связанные с небесным сводом. Для непосвященных же подобные попытки считались безнадёжным и небезопасным занятием. Хъежсаг наделялся загадочной колдовской силой».²²⁸ А.Х. Танкиев уточняет, что «человек, сосчитавший все эти звезды, станет могущественным и может исполнять любое свое желание».²²⁹ 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»²³⁰ – весь этот трехэлементный ряд, представленный в мифе, символизирует мудрость 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».²³¹

Возникает вопрос, каким образом зираки – маги / провидцы / жрецы могут, согласно схеме Н.Я. Марра, быть сопоставлены с

²²⁸ См.: Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 56.

²²⁹ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

²³⁰ Магал // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 131.

²³¹ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/20.php (Дата обращения 01.07.2012).

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».²³² «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».²³³ Отметим, что цветовое различие приведенных примеров, как то: белая и синяя птица – коррелируются с одной из основных функций этого образа: осуществление связи между мирами (белый – цвет неба, синий / черный – иного мира).²³⁴

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

²³²Туман, 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.

²³³ Керлот Х.Э. Словарь символов. М., 1994. С. 363.

²³⁴ О символике цвета см. ниже.

(“Орел”) под Менуа прыгнул 22 локтя”». ²³⁵ По сообщению Ч. Ахриева, бронзовая фигурка орла начала VIII в. ²³⁶, найденная в ингушском селении Арзи, служила гербом ингушского аула, который «как знак власти, был передаваем из рода в род старшему члену семьи». ²³⁷ Ч. Ахриев пишет, что «родоначальник кистинского общества» Кист, ²³⁸ 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 герб с изображением орла». ²³⁹

В летописи, опубликованной в конце XIX века, говорится о том, что предки чеченцев в 682 году переселились из «Нахчувана» в «Арзуман». ²⁴⁰ 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 Раса (Кура – П.А.) обозначены города «Арзан – Рум», Карабулак, ²⁴¹ находившиеся под управлением Византии. Город «Арцерум» и этнос с одноименным названием отмечены на карте, составлен-

²³⁵ Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 111.

²³⁶ Дьяконов М.М. Арабская надпись на бронзовом орле из собрания Государственного Эрмитажа // Эпиграфика Востока. IV. М.-Л., 1951. С. 25.

²³⁷ Ахриев Ч. Ингуши. Их предания, верования и поверья // ССКГ. Вып. VIII, отд. 1. Тифлис, 1875. С. 1.

²³⁸ 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.

²³⁹ Там же. С. 13.

²⁴⁰ Семенов Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895. С. 213–217.

²⁴¹ Караулов Н.А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербейджане: VIII. Мас'уди // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, Вып. 38. Тифлис. 1908. Приложение «Карта кавказского края, Армении и Азербейджана».

ной Г.Д. Максимовичем в 1820 году, – город в верховьях реки Карса (притока Куры) и этнос «Арцерум», по хребту горы Ара-рат. Гора «Арцхой» была одним из трех главных религиозных центров кистинского общества ингушей²⁴² и тагаурцев, которые до конца XIX века продолжали ходить на поклонение к языческим богам на Столовую гору.²⁴³ Во всех представленных примерах выявляются общие морфемы «ар» и «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.²⁴⁴ 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).²⁴⁵

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

²⁴² Ахриев Ч. Указ. соч. С. 53.

²⁴³ Базоркин А. Горское паломничество // Ингуши. С. 139, 140.

²⁴⁴ Крамер С. История начинается в Шумере. М.: Наука, 1991. С. 179–180.

²⁴⁵ Базоркин М.М. История происхождения ингушского народа. Нальчик, 2002. С. 240.

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».²⁴⁶ Птица орел сама становится носителем благодати, при этом является посредником, соединяющим небесную, солнечную / земную и иную сферы, на образ орла переходит роль громовержца. 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”»²⁴⁷ (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».²⁴⁸

В культурной традиции карачаевцев мифический орел выступает как «добыватель солнечного тепла во время отсутствия светила»,²⁴⁹ он охраняет «от злых духов родник, расположенный на макушке священной горы Эльбрус, из которой бьет ключевая вода вечности».²⁵⁰ На заповедном Алатырь-камне / Эльбрусе выводит детей и стережет родник мертвой и живой воды также

²⁴⁶ Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 174.

²⁴⁷ Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 160.

²⁴⁸ См.: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.-Л., 1958. С. 95–96.

²⁴⁹ Кубанов А.Х. Ассия и Асгард на Кавказе, или по следам Т. Хейердала. С. 33.

²⁵⁰ Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М.: Наука, 1995. С. 90–94.

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, взбравшегося на вершину, сначала напускает метель, а если это не заставит его вернуться, выклеывает ему глаза».²⁵¹ 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 нахоязычные предки могли видеть раскаленный лавовый поток, огненного змея, перегородившего реку Кызылсу,²⁵² и отобразить его в своем творчестве, как «черную гору». Ведь именно «на черной горе свила гнездо орлица», птенцов которой «поедает большая змея»,²⁵³ именно птица орел, обладающая «оживляющими перьями», летает «за семь морей» (т.е. на край земли) и приносит оттуда в солнечный мир «исцеляющую воду».²⁵⁴ 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 отве-

²⁵¹ 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.

²⁵² Кызылсу, или русский вариант – Гизель, интерпретируется учеными только с тюркского в значении «красный». При этом не обращается внимание на ингушское название реки «Газалхи», что в переводе с ингушского языка означает – «жестокость» («хи» – «вода»). См.: Дударов А.-М.М. К вопросу о расселении ингушей в позднем Средневековье: Галгалай Коашке // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 144.

²⁵³ Золотые листья // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 2. С. 158.

²⁵⁴ Пятнадцатый сын // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 147–148.

дено таким ночным птицам, как сова, филин, которые являются представителями темной стороны, всегда проигрывающей богу / солнцу / мудрецу.²⁵⁵

В числе других пернатых персонажей в мифологической и обрядово-культурной жизни ингушей следует обозначить «фабра 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;²⁵⁶ голубя, который утоляет жажду умирающему Сеска Солсе,²⁵⁷ и исцеляющую ласточку,²⁵⁸ 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»,²⁵⁹ коршуна (инг. макхыл [mæqəɫ]), от которого произошли гидроним Махал-дон (река Армхи) и один из этнонимов ингушей «маккалон», т.е. «люди-коршуны»,²⁶⁰ 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 поража-

²⁵⁵ Клятва совы; Спор солнца и совы; Девушка, юноша и филин // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 33–36.

²⁵⁶ Тутаяв А. НКО НБ РИ. К. 6. Д. 2. Л. 77–78.

²⁵⁷ Ахриев Ч. Избранное // Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 12.

²⁵⁸ Если она прикоснется кончиком своего язычка к черепу окаменевшего Чеченца Исы, то он сейчас же превратится в живого человека. См.: Ахриев Ч. Избранное. Назрань, 2000. С. 28–29.

²⁵⁹ Окаменевший великан. Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 113.

²⁶⁰ Коршун по-осетински – «циусур». Считаем, что представленные факты более объективно показывают историю возникновения данного гидронима, несмотря на то, что В.И. Абаев связывает «Махал» с осетинским [mɨk'ɨ] – 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.

ют 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».²⁶¹ В числе археологических находок, сделанных И.П. Щеблыкиным и Л.П. Семеновым в 1925–1930 годах в Ингушетии и Северной Осетии (в святилищах Майрем близ селения Цей, Реком и в одном из склепов с. Хамхи), имелись деревянные изображения птицы, которые предположительно могли обозначать голубя.²⁶²

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

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»²⁶³ 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, уче-

²⁶¹ См.: Лысенков П.Л. Заметки о памятниках материальной культуры и об изобразительном искусстве Чечено-Ингушетии // Записки Чечено-Ингушского НИИ яз, ист. и лит. Т.1. Грозный, 1938.

²⁶² См.: Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1930–1932 гг. Орджоникидзе, 1935. С. 161.

²⁶³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ, 1893. С. 119.

ный человек стал просить Бога о помощи. Для спасения людей была отправлена птица «тушол-котам», которая «стала клевать землю», после чего появилась вода.²⁶⁴

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 угод, который избран руководить остальными птицами в поисках таинственного Короля Симурга, живущего на горе Каф (Кавказские горы, Эльбрус, которые представлялись краем земли).²⁶⁵ 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 угод 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 форме²⁶⁶ – «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 льви-

²⁶⁴ Море // Антология ингушского фольклора. Т. 1. 2003. С. 27.

²⁶⁵ Борхес Х.Л. Семиург и Орел / Десять эссе о Данте. Вопросы философии. 1994. № 1.

²⁶⁶ 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.

ные лапы, крылья и фаллос». Имя этой богини писали иероглифом «гриф / коршун», который для египтян был «курицей фараона».²⁶⁷ 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,²⁶⁸ «само яйцо, является олицетворением начинающейся жизни».²⁶⁹ 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».²⁷⁰

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

²⁶⁷ 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.

²⁶⁸ «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.

²⁶⁹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 167–169.

²⁷⁰ Море // Антология ингушского фольклора. Т. 1. 2003. С. 27.

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.²⁷¹

В этом же мифе обнаруживается и другой известный ингушский мифический персонаж – «фэбра хьазилыг» – благодатная птичка (инг. фар – благодать, хьазилыг – птичка). В шумерском варианте «малая пташка» откладывает яйца в ветвях мирового дерева. В дозороастрийской версии птичка относит семена, рассыпанные птицей Симурв к источнику, «из которого пила звезда, осыпаящая землю дождями»,²⁷² а в ингушском варианте образ этой пташки связан с сюжетом о приобретении урожайности земли после прикосновения к ней крыла птички.²⁷³ 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 предпола-

²⁷¹ Немировский А. И. Мифы и легенды Древнего Востока. М., 1994. С. 12–14.

²⁷² Бойс М. Зороастрийцы. Вера и обычаи. М., 1977. С. 14, 26.

²⁷³ Благодатная птичка // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 113.

гаемым генетическим родством хуррито-урартского и хаттского с восточнокавказскими и западнокавказскими языками».²⁷⁴

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 Месопотамию и Анатолию»,²⁷⁵ а также генетическим родством с подобными ей древними культами 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)».²⁷⁶ Опираясь на указанный термин «parza» возможно понять, о каком чудовище идет речь в устойчивом ингушском выражении – «аз пIараз валлалца еттаргья хьона» – «я побью тебя до состояния пIараз», т.е. чудовища, описание которого на сегодняшний момент утеряно. В обоих вариантах прочитывается общие «пар / пIар / 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.²⁷⁷ Если принять во внимание выводы Туманова об этнолингвистической связи шумерского «zi» с нахским «“ци”» (инг. ций) со значением крови»,²⁷⁸ то становятся вполне объяснимыми некоторые ингушские

²⁷⁴ Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 159, 161.

²⁷⁵ Цароева М. Тушоли – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов-на-Дону, 2012. С. 58.

²⁷⁶ Цит. по: Цароева М. Богиня-мать Тушоли. (Ингушские легенды) // URL. <http://euingush.com/index.php?newsid=1494> (Дата обращения 10.07.2014).

²⁷⁷ Анзуд //URL. <http://ru-wiki.org/wiki/%D0%90%D0%BD%D0%B7%D1%83%D0%B4> (Дата обращения 13.04.2015).

²⁷⁸ Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 46, 50.

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 Болата», его соратником нартом Майри, был назван Цай-пхеда (инг. цай «божественное» / «святое» / «праздник» + пхьеда «центр» – П.А.) – город мертвых в Мелхистах». ²⁷⁹ 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». ²⁸⁰ 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 улетила, под утро, издох его бык. Когда же птица прилетела следующей ночью и села на крышу дома, Бази застрелил ее: «Покатилась она с крыши. 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». ²⁸¹ Символично, что вредных цолаш, «которые подкрадывались к горе Цай-лоам», рубит огромным мечом Села. ²⁸² Отметим присутствие в ингушском ономастике 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

²⁷⁹ Нарты Майра и Болат // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 176–177.

²⁸⁰ Необычная сова // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 167.

²⁸¹ Необычная сова // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 167.

²⁸² Могучий Села // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 121.

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. Считаем, что образы «фаьра хьазильг» и «Тушол-куотам» следует рассматривать в едином смысловом контексте. Причем «фаьра хьазильг» является отправным образом, который, приобретая конкретные черты, стал ассоциироваться с угодом 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 угод фигурирует в мифах и нартском эпосе ингушей не самостоятельно. Если благодатная птичка выступает посланницей абстрактного (безымянного) Бога, то угод 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, а 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».²⁸³ 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».²⁸⁴

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».²⁸⁵ 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».²⁸⁶ Он же отмечает, что в «шумерском письме иероглиф “рыба” вы-

²⁸³ Горбовский А. Загадки древнейшей истории. М., 1971. С. 29.

²⁸⁴ Орел и рыба // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 48.

²⁸⁵ Там же.

²⁸⁶ Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 77.

ражал 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.*)».²⁸⁷ 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, является знак уробоса – свернувшийся в кольцо змей, кусающий себя за хвост.²⁸⁸ 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».²⁸⁹

Интересно, что в ингушском фольклоре существо, изрыгающее огонь, обитающее в водоеме и требующее жертвы за поль-

²⁸⁷ Голан А. Указ.соч. С. 167–169.

²⁸⁸ Murphy, Derek. Jesus Didn't Exist! The Bible Tells Me So.Lulu.com. 2006. P. 61.

²⁸⁹ Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1998. С. 160.

зование источником, которым оно владеет, обозначено как Сармак, т.е. «дракон». Сармак в ингушском нартском эпосе представлен как змееобразное существо, обитающее в озере,²⁹⁰ имеющее возможность подниматься в небо («огромный сармак преследует Солнце с того дня, как бог пустил его по небу»²⁹¹) 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.²⁹² 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».²⁹³ В ингушской сказке «Сын стариков» «сармак... свиснув с неба, пускал струю слюны», причем ядовитую.²⁹⁴

Анализируя мотив «перенесения» змея на небо в египетской мифологии, В.Я. Пропп выделяет следующие уровни его разви-

²⁹⁰ Появление речки Нясар // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 43.

²⁹¹ Сармак и солнце // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 17.

²⁹² Как Сеска Солса победил Сартала // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 27–30.

²⁹³ Появление речки Нясар // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 43.

²⁹⁴ Сын стариков // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 134.

тия: «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».²⁹⁵ 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».²⁹⁶

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)».²⁹⁷ 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,

²⁹⁵ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998. С. 96–137.

²⁹⁶ Хамчи Патарз и Мялха Аза // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 137–138.

²⁹⁷ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. С. 96–137.

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»²⁹⁸ чудовище, частью женского пола («старуха» и «колдунья», сосущая кровь людей и имеющая «сияние»),²⁹⁹ частью мужского³⁰⁰ 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.³⁰¹ 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)».³⁰²

По данным У.Б. Далгат, «первоначальное значение» слова

²⁹⁸ Спор, разрешенный в царстве мертвых // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. Т. 4. С. 52.

²⁹⁹ Джантельг // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 58–60.

³⁰⁰ Сеска Солса и Патараз // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 134–135.

³⁰¹ Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 130.

³⁰² Голан А. Миф и реальность. М., 1993. С. 82.

«ешап» было «дракон, летящий змей».³⁰³ «По звучанию, а в ряде случаев и по функции, ингушское “ешап” сродни грузинскому “гвелвешап” (“гвел” – змея), армянскому “вишап”, абхазскому “агулшьяп”».³⁰⁴ Исследователи В.Г. Ваганян, Г.А. Ваганян объясняют «вишап» «формой множественного числа яфетического бога “веш” или “виш”».³⁰⁵ Присутствующая в предложенном исследователями теониме общая морфема «иш» (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 в значении «есть».

Мифологический образ ешапов «вероятно, относятся ко II-му тысячелетию до н. э»,³⁰⁶ 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.³⁰⁷ В древности эти каменные стелы были связаны с культом божества плодородия и воды, которое позднее трансформировалось в злых духов, мифологических драконов.³⁰⁸

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.

³⁰³ Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. С. 414.

³⁰⁴ Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 57.

³⁰⁵ Ваганян В.Г., Ваганян Г.А. Ранние образы рыбы, вишапа, дракона и змеи в армянском наскальном искусстве VII–V тыс. до н.э. // <http://www.iatp.am/vahanyan/vishaps.htm> (Дата обращения 05.01.2015).

³⁰⁶ Ваганян В.Г., Ваганян Г.А. Ранние образы рыбы, вишапа, дракона и змеи в армянском наскальном искусстве VII–V тыс. до н.э. // <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.

³⁰⁷ Темкин Э.Н., Эрман В.З. Мифы древней Индии. М., 1985. С. 253, 256.

³⁰⁸ См.: Пиотровский Б. Вишапы. Каменные статуи в горах Армении. Л., 1939.

щую. Именно поэтому, несмотря на то что Ешاپ, охраняющий мертвых, представлен в ингушском эпосе как существо подземного мира, а Сармак – как существо, способное бывать во всех мирах (в воде и на небесах), здесь будет правомочным применить упомянутый выше показатель развитости к ингушской системе представлений о солнечной / небесной стране мертвых при наличии змея / дракона, выполняющего функции их охранителя.

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».³⁰⁹

Аргументом в пользу вывода о развитой системе ингушских представлений о 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».³¹⁰

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 обладала магической амбивалентностью),

³⁰⁹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 56.

³¹⁰ Там же. С. 120–121.

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 драконо-змееобразных 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.³¹¹ Сходные черты кавказских великанов с образом змея / дракона отмечают и другие исследователи.³¹² Конечно, «сходные религиозно-мифические персонажи известны широкому кругу народов Древнего Востока и Средней Азии».³¹³ 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».³¹⁴ 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

³¹¹ Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003. С. 55.

³¹² 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 (Исследования по фольклору и мифологии Востока). М., 1977. С. 73, и др.

³¹³ Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008.

³¹⁴ Баранов Е.З. Балкарские сказки. СМОМПК. 1897. Вып. 23. Отд. 3. С. 45.

и даровать благодать.³¹⁵ «Их страной завладел дракон. Он потребовал привести ему на съедение дочерей...» – говорится в ингушской сказке.³¹⁶

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

В пользу такого единства говорят также и физиологические особенности. К объединяющим ингушские образы вмпала-великана и ешапа признакам стоит отнести, например, их многоголовость: «за девятой горой находится девятиголовый ешاپ»;³¹⁷ «мы сейчас должны убить девятиглавого дракона»;³¹⁸ «он нанес ей (ешап) восемь ударов и лишил ее восьми душ, когда у нее осталась одна душа...»³¹⁹ Однотипна как физиология женского ингушского персонажа великанши-вмпала и ешапа, так и специфика деятельности: преувеличенные формы груди, перекинутые за спину, обязательное действо – прядение. Так, например, в ингушском нартском мифе «Сеска Солса и Вмпал» говорится, что во время битвы вмпалов близ селения Эшр в Ассинском ущелье, «женщина вмпал сидела в стороне и спокойно пряла шерсть»,³²⁰ в другом повествуется о сосущем человеческую кровь Ешاپ (кровью которого можно оживить мертвых).³²¹ Общеизвестно, что веретено символизировало женщину вообще, а в мифологии – богинь материнства.³²² В хеттской древности пряха

³¹⁵ Сеска Солса и Патараз // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 134–135.

³¹⁶ Сын князя // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 106.

³¹⁷ Золотые, серебряные дети // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 2. С. 86.

³¹⁸ Сын князя // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 107.

³¹⁹ Овдиг // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 46.

³²⁰ Эрш – 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 Вмпал // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 75–76.

³²¹ Джантельг // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 60.

³²² Иванов В.В. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. 1977. С. 262.

и прядение, как правило, связаны с женщиной³²³ и воплощают жизнь, судьбу. Образы веретена из целого дерева, прялки из целого валуна (камня), вероятно, символизируют зачатие новой жизни.³²⁴ При этом мифологические изображения «богини с преувеличенно пышной грудью или с множеством грудей являлись олицетворением плодородия».³²⁵

На изображениях змей является частым артибутом 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 древнего ингушского ритуала, связанного с поклонением великому богу вод, отцу иного мира – Элда.

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».³²⁶ Именно змей-поглотитель в архаической мифологии ингушей выполняет функцию хранителя огня, выступает как хтоническое божество плодородия.³²⁷ «Великан (или другое чудовище) мыслился... как хтоническое божество плодородия, как благое существо».³²⁸

Эти свидетельства показывают, что представленные в мифах образы великана и ешапа есть гармоническое развертывание ис-

³²³ 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.

³²⁴ Джапуа З. Д. Нартский сюжет о чудесном рождении героя на границе миров // Известия СОИГСИ /izvestia-soigsi.ru/archive (Дата обращения 23.03.2016).

³²⁵ Тресиддер Дж. Словарь символов / Пер. с англ. С. Палько. М., 1999. С. 68.

³²⁶ См.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1998. С. 216–280.

³²⁷ 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.

³²⁸ Джапуа З. Д. Нартский сюжет о чудесном рождении героя на границе миров // Известия СОИГСИ /izvestia-soigsi.ru/archive (Дата обращения 23.03.2016).

ходного мифологического ядра, имевшего символическое выражение в виде рыбы / змеи / дракона, являвшегося божеством плодородия, хранителем жизненных благ, перед изваяниями которых прежде автохтонное население Кавказа приносило жертвы.

Проведенный анализ показывает древность этих образов, 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. Поэтому характерные особенности божества плодородия, нашедшего свое воплощение в виде рыбы, были разделены и частично дублируются в ингушских мифологических образах великанов, вишапов и Сармака. И, возможно, поэтому, сохранив такие общие архаичные черты, как масштабность, многоголовость, благодатность, андрогинность, ингушский ешап 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 божества плодородия, хранителя жизненных благ (и благодати вообще, у которого добываются все первые вещи), перед изваяниями которых приносились жертвы.

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», вамполож»): «до появления людей в мире

были птицы, затем бог создал вамполов».³²⁹ В народном видении образ вамполов обладал следующими характеристиками: это были «огромные чудовища, обладающие сверхъестественной силой, которые имели несколько голов»,³³⁰ гендерное различие, огромный рост, были двуротыми и одноглазыми.

Основная особенность мифических вамполов – масштабность является характерной для времени абсолютной благодати, первовремени или времени творения (инг. *мьлхен 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».³³¹ 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”».³³²

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.³³³

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

³²⁹ Бог сотворил человека; Прежние великаны // Антология ингушского фольклора Т. 3. Нальчик, 2003. С. 29–30.

³³⁰ Мифы народов мира: Энциклопедия в 2 т. 2-е изд. Т. 2. М., 1988. С. 30.

³³¹ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 13.

³³² Нартовский эпос: сборник статей /ред. В.И. Абаев. Дзауджикау. 1949. С. 84.

³³³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 125.

актом, организующим пространственно-временной континуум – разведением неба и земли посредством ветра. О прямом противопоставлении благодати и западного ветра (освобожденного из пещеры или сундука) имеются многочисленные указания в мифах и нартских сказаниях ингушей.³³⁴ Исчезновением благодати, а точнее, как мы считаем, ее смещением в западную / земную / подземную 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».³³⁵

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».³³⁶

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...»³³⁷ или упоминается о словном делении: «мой брат является князем над вампалами».³³⁸ Ч. Ахриев указывает, что «вамполы... вели борьбу с кабардинцами за обладание горами, сражаясь камнями, стрелами и ружьями... Это были одноглазые люди, жившие

³³⁴ 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.

³³⁵ Прежние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 3. С. 30.

³³⁶ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

³³⁷ Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 149.

³³⁸ Там же. С. 150.

в лесу, наподобие диких зверей... При встрече с ингушами вамполы нападали на них и съедали».³³⁹ В горной Ингушетии, в некогда наиболее заселенной ее части, расположено ущелье под названием «Аьхки вампала чЮдж», т.е. «Летнее ущелье вампалов»,³⁴⁰ что, как справедливо заметил И.А. Дахкильгов, позволяет предположить наличие и зимнего местожительства.³⁴¹

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 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».³⁴² В другом нартском сказании ингушей вампол описывается так: «Седло приросло к коню, сам прирос к седлу, изо рта пламя бьет – так ездил чер-

³³⁹ Кобычев В. П. Из этногенетических преданий Ингушей // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М., 1971. С. 119.

³⁴⁰ Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Л., 1930. Т. 5.

³⁴¹ Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 465.

³⁴² Сеска Солса и Вампал. Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 75–76.

ный вампал Неге».³⁴³ 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».³⁴⁴

Красочен и женский образ вампола. В ингушском нартском мифе «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 поясицы».³⁴⁵ Данное описание вампол, как и женского образа Ешп, в виде огромной, словно «скала», женщины с большой грудью, соответствует 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.³⁴⁶ На Северном Кавказе неолитическим племенам было известно «ткачество, что подтверждается находками отпечатков плетения на глиняных изделиях».³⁴⁷ Таким образом, физиологические особенности и специфика деятельности вамполов дает возможность отнести оформление этого мифического образа к началу неолита – рубежу VII–VI тыс. до н. э.

Вымирание вамполов сопряжено в мифах с насланием на них страшной болезни.³⁴⁸ Учитывая, что «на рубеже X–IX тыс. до н. э. верхний палеолит сменяется периодом мезолита, или среднекаменного века, характеризующегося завершением про-

³⁴³ Как победили черного вампала Неге // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 163.

³⁴⁴ Храбрый Пахтат // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 61.

³⁴⁵ Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 149.

³⁴⁶ См.: Голан А. Миф и символ. С. 171.

³⁴⁷ История Ингушетии. С. 38.

³⁴⁸ Бог сотворил человека; Прежние великаны // Антология ингушского фольклора Т. 3. Нальчик, 2003. С. 30–32.

цесса оледенения, охватывавшего всю горную часть Северного Кавказа»,³⁴⁹ стоит предположить, что упоминаемая в мифах 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. Именно поэтому время «солнечной благодати», когда «всего было вдоволь», упоминаемое в мифологии ингушей, – это доледниковое палеолитическое время.

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 неполноценны, 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.³⁵⁰

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».³⁵¹ Сложение ин-

³⁴⁹ История Ингушетии. С. 36–37.

³⁵⁰ 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.

³⁵¹ История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2013. С. 114.

ингушского мифического образа вамполов, как было сказано выше, стоит относить к палеолитическому времени, в связи с чем считаем возможным его заимствование тюркоязычными племенами, которыми он был перенесен в мифологию славян.

Возможно, стоит согласиться с версией Д.Я. Лаврова и В.П. Кобычева, объясняющих двуротость вампалов физиологическими чертами кровососущих вампиров, имевших два ряда зубов. Ведь ингушский ешап является кровососущим многоголовым чудовищем, а кровь издревле считалась средоточием и символом жизни, обиталищем души.³⁵² 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».³⁵³ Так, процесс рождения египетских богов, мира и людей начался от бога Ра: «упало семя в мой собственный рот».³⁵⁴ Любопытно, что в Талмуде люди представлены двуротыми – верхний (собственно рот) и нижний (половые органы).³⁵⁵

Ингушский образ рыбозмеедраконообразных ешап также андрогинный, а порой и бесполой. Ешап – это и Ешпор – бог жертв, и мифическое женское существо с преувеличенными грудями, закинутыми за спину, прядущее шерсть, и существо, вырывающее «из своей бороды волосы», которого герой привязывает «за усы... во дворе к столбу».³⁵⁶

В мировой мифологии рот символизирует пожирающую ипостась андрогинной матери-богини, это вход в подземный

³⁵² Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014. С. 88.

³⁵³ Двуполые существа // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 358–359.

³⁵⁴ Двуполые существа // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 358–359.

³⁵⁵ Два рта // <http://murzim.ru/jenciklopedii/jenciklopedija-otnositelnogo-i-absoljutnogo-znaniij/4758-dva-rta.html> (Дата обращения 12.02.2015).

³⁵⁶ Чайтонг – сын медведя // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 175.

мир, бездна, хаос и в то же время материнское лоно, из которого рождается новый миропорядок. Учитывая мифологическое единство образов вампола и ешапа, являвшегося когда-то божеством плодородия и символически выражавшегося 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») ³⁵⁷ и «бол/боал» («плодородие») + «в» – гендерный показатель мужского рода в значении «есть». ³⁵⁸ 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». ³⁵⁹ Впоследствии со сменой исторических эпох (с помощью гендерного показателя мужского рода «в») они приобрели мужское прочтение. Отметим, что и ешاپ, и вампол во всех имеющихся фольклорных текстах несут в себе печать благодатности / плодородия, причем именно ешاپ (Ешпор) упоминается как божество, способное снимать скудость и даровать благодать, в честь которого приносились жертвы. ³⁶⁰

«Ан» интерпретируется в ингушских представлениях как край или начало горизонта, линия, отделяющая Землю от

³⁵⁷ 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».

³⁵⁸ Первое «в» является классным показателем мужского рода разумных денотатов (т.е. разумных существ). При этом «м» и «н», «б» и «п» являются взаимозаменяемыми.

³⁵⁹ Прежние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 29–30.

³⁶⁰ Сеска Солса и Патараз // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 134–135.

Неба.³⁶¹ 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.³⁶² Отметим, что данные акты упорядочивания мира характерны и для шумерской, аккадской, хеттской, ханаанейской мифологий. Морфема «бол/боал» присутствует в имени наиболее архаичного божества ингушей 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 [vampol] не что иное, как существа божества Бол/Бал, бесполое существа плодородия «анбол», приобретшие мужские черты, возможно, при историческом переходе от материнского рода к патриархату. Отметим, что гендерное противопоставление образов на мужские и женские «выявляет себя лишь на последних стадиях развития мифологии».³⁶³

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-

³⁶¹ 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.

³⁶² 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.

³⁶³ Щепановская Е.М. Архетипы Юнга и астромифология // Послесловие к переводу книги К.Г. Юнга «Алхимия снов». СПб., 1997. С. 326–337.

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.

При этом каждый из представленных мужских персонажей обладает и некоторыми дополнительными характеристиками. Так, в числе особенностей карачаево-балкарских эмегенов 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,³⁶⁴ обитают в пещерах и ущельях, т.е. подземном / морском царстве.³⁶⁵ В абхазском нартском эпосе адау также являются хозяевами огня и водного источника, при этом появление адау сопровождается ураганом, громом, молнией.³⁶⁶ У Адау-великана только жилы обладают смертельной силой. Адыгские иныжи – это огнедышащие великаны, людоеды и кровопийцы (причем кровь высасывается через пятку жертвы).³⁶⁷ Отметим, что ингушский Ешпаш также кровососущее существо: «Тогда в окно вползла какая-то женщина и начала пить кровь дочери князя с пальца ее ноги».³⁶⁸ Причем символическое место проникновения Ешпаша в дом напрямую связано с тяжестью последствий. Так, в ингушской сказке «Овдилг» Ешпаш спрашивает: «Войти в окно и взять твою душу или войти в дверь и взять твоей крови?»³⁶⁹

³⁶⁴ 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.

³⁶⁵ Хаджиева Т.М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 8–66.

³⁶⁶ Мифы народов мира / Под ред. С.А. Токарева. М., 1987. Т. 1. С. 138.

³⁶⁷ Как Патерез убил иныжа и спас Уон; Саусэрыко и Пшимаф // Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998.

³⁶⁸ Сказка о Султানে // Ахриев Ч. Избранное. С. 33.

³⁶⁹ Овдилг // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 45.

Отличительной особенностью осетинского уайуга от своих кавказских собратьев называют выполнение «функции стража царства мертвых». ³⁷⁰ К числу отличий уайюга следует отнести и синонимичность самого понятия с осетинским чертом («хсгйрсгг») или грузинским дэвом. ³⁷¹ Отметим, что в нартских сказаниях других кавказских народов таких замен не наблюдается. ³⁷² Кроме того, в осетинском варианте нартиады присутствуют другие великаны, сотворенные Богом раньше уайюгов, что также является нехарактерным для общекавказских сюжетов. ³⁷³

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». ³⁷⁴ В одном ингушском нартском мифе говорится: «У реки сидит великанша вампол. Она пряла шерсть, к веретену у нее вместо пряслица был приделан огромный жернов. Чтoб не мешали работать, она груди свои перебросила через плечи, и они свисали у нее сзади до поясницы». ³⁷⁵

Любопытно, что великан «иныж», который этимологизируется с адыгского как «ины» — большой, «жъ» — элемент оттенка

³⁷⁰ Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008.

³⁷¹ Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008; Хуссар Ирыстоны фольклор (фольклор Южной Осетии). Цхинвали, 1936. С. 433–434.

³⁷² Исключением считаем замену имени мифологического образа великана на понятие «джин/шайтан», пришедшее с широким проникновением ислама.

³⁷³ Каждые триста лет Бог создавал то «уадмеритæ», то «каэмбадатæ», то «гу-меритæ». Вслед за гумерами Бог сотворил уайюгов. См.: Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008 // <http://kvkz.ru/culture/2400-velikan.html> (Дата обращения: 10.02.2015).

³⁷⁴ См.: Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985.

³⁷⁵ Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 149.

пренебрежительности,³⁷⁶ имеет свое прочтение с ингушского: «энжий» называют человека грубого, резкого, «неотесанного», того, кто грубо использует свою большую силу.³⁷⁷ 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».³⁷⁸ Считается, что об имени карачаево-балкарского великана – эмеген (который на языке балкарцев означает «старуха-людоедка»³⁷⁹) «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,³⁸⁰ но и свое изначальное имя.

Данное описание вампола, иныжа, эмегенши как огромной, словно «скала», женщины с большими грудями соответствует изображениям богини-матери или так называемых «палеолитических Венер», олицетворяющих плодородие. Искусство прядения, являющееся одним из неолитических изобретений человечества,³⁸¹ было известно племенам Северного Кавказа на рубеже VII–VI тыс. до н. э..³⁸²

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 копи-

³⁷⁶ Мижаяев М.И. Образ иныжа в адыгском эпосе. Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии (характеристика жанра). Черкесск, 1983. С. 42-57.

³⁷⁷ ПМА. Информатор: Дударов А.-М.М. РИ, с. Кантышево, 1962 г.р.

³⁷⁸ Овдилг // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 43.

³⁷⁹ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Ч. 4. СПб., 1883. С. 703.

³⁸⁰ Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008.

³⁸¹ См.: Голан А. Миф и символ. С. 171.

³⁸² История Ингушетии. С. 38.

ями последних».³⁸³ 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».³⁸⁴ По мнению В.И. Абаева, многие «образы героев осетинского нартского эпоса проникли в осетинскую среду из очень древнего кавказского субстрата».³⁸⁵

Наукой признается наличие единого автохтонного этномасива 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)».³⁸⁶ 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».³⁸⁷

³⁸³ Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии Нартского эпоса. Цхинвал, 1977. С. 102.

³⁸⁴ Рклицкий М.В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях // Известия Осетинского НИИ краеведения. Владикавказ, 1927. Вып. 2. С. 28.

³⁸⁵ Абаев В.И. Проблема нартского эпоса // Нартский эпос. Сб. ст. Орджоникидзе, 1957. С. 30.

³⁸⁶ Анчабадзе З.В. Выступление на Всесоюзной научной конференции нартovedов 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.

³⁸⁷ Крупнов Е.И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у наро-

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».³⁸⁸ «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.».³⁸⁹ Появление собственно 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 в эпоху позднего Средневековья, то есть представляет собой заведомо позднее явление».³⁹⁰

Весомым аргументом в определении приоритетности нартского эпоса является известная политизированность его исследования. О достаточно вольной интерпретации нартских сказаний осетинскими учеными-нартоведом 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».³⁹¹

дов Кавказа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 19–20.

³⁸⁸ Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа. М., 2009. С. 5; См. также: Арсанукаев Р. Вайнахи и аланы. Грозный, 1990. С. 83.

³⁸⁹ Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 53.

³⁹⁰ Алексеев В.П. Этногенез. М., 1986. С. 101.

³⁹¹ Цит. по: Кубанов А.Х. Ассия и Асгард на Кавказе, или По следам Т. Хейердала. М.; Ставрополь, 2004. С. 172.

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 и т. д.

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».³⁹² 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».³⁹³

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...»³⁹⁴ 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

³⁹² Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998 // arigi.adygnet.ru/socio/mir_kult_all.pdf (Дата обращения 10.02. 2016)

³⁹³ Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // biblio.darial-online.ru/text/Abaev_V_I/index_... (Дата обращения 02.02.2015).

³⁹⁴ Там же. С. 89.

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...»³⁹⁵ 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...»³⁹⁶

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».³⁹⁷

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... упомянутой крепостью “Аланские ворота” лежит царство Сана-

³⁹⁵ Чурсин Г.Ф. Осетины (этнографический очерк). Тифлис, 1925. С. 43.

³⁹⁶ Там же.

³⁹⁷ Пчелина Е. Краткий историко-археологический очерк Ирон-Хусар (Южная Осетия) //ГЗНА. Тифлис: 1925. Т. 1. С.233-251.

рия (Цанар)».³⁹⁸ Уайюги «воевали» с исторически существовавшими в VI в. н.э. царциатами – «союзом нахских племен», «локализуемым в районе Центрального Кавказа».³⁹⁹ Я.З. Ахмадов замечает, что «людской потенциал и наличие управленческого слоя позволяли им [цанарам] оказывать сопротивление даже крупным силам халифата».⁴⁰⁰

В силу сказанного упоминаемая учеными типологическая близость представленных образов великанов является более глубокой, нежели «“стандартное” мифологическое мышление древних народов».⁴⁰¹ Причина близости мифических образов великанов скорее лежит в плоскости принадлежности нартского эпоса творчеству единого автохтонного нахского этно-массива, 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»,⁴⁰² 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 именуется ингушским народом,

³⁹⁸ Бакаев Х. Забытая война забытого народа // Костры на башнях. № 5. 6 апреля. 1993. С. 3; Ксенофонт Анабасис. Историки Греции. Геродот, Фукидид, Ксенофонт. М., 1976. С. 326, 328.

³⁹⁹ Гумба Г. Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауцу» (Армянская география VII века). Дисс. канд. ист. наук. Ереван, 1988. С. 140.

⁴⁰⁰ Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 182.

⁴⁰¹ Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008.

⁴⁰² Гумба Г. Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауцу» (Армянская география VII века). Дисс. канд. ист. наук. Ереван, 1988. С. 137; См. также: Мужухоев М.Б. Ингуши. Страницы истории, вопросы материальной и духовной культуры. Саратов, 1995. С. 8.

составляющим одно из слагаемых так называемого нахского этнического массива Кавказа». ⁴⁰³

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, ⁴⁰⁴ точно так же как и адау. ⁴⁰⁵ Победа над великанами одерживается хитростью. Именно хитрость «во всех основных версиях нартского эпоса... (в мотивах вызывания ненастья, похищения огня, замораживания водоема)» ⁴⁰⁶ весьма характерна. В.И. Абаев считает, что «хитрость... в понимании древних – то же колдовство». ⁴⁰⁷ Хитрость, проявляемая героем, «отражает древнюю стадию героического эпоса, когда герой выступал в роли волшебника». ⁴⁰⁸

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.». ⁴⁰⁹

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

⁴⁰³ Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 72.

⁴⁰⁴ Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985.

⁴⁰⁵ Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003. С. 51–53.

⁴⁰⁶ Джапуа З.Д. Абхазские эпические сказания о Сасрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов. Тексты и переводы). Сухум, 2003. С. 56.

⁴⁰⁷ Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982. С. 44.

⁴⁰⁸ Генко А.Н. Этнография Кавказа (лекция № 11). 1940. С. 19.

⁴⁰⁹ Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960. С. 375.

«предводителями бойцов»,⁴¹⁰ 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 производственной 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 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,⁴¹¹ 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, си-

⁴¹⁰ Источниковедческие проблемы военной истории Грузии. Тбилиси, 1990. С. 167–169.

⁴¹¹ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 13.

ла, одноглазость, огнеизвержение, 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.

Ингушские мифические существа вамполы [vampol] не что иное, как существа божества плодородия Бол/Бал, приобретшие мужские черты, возможно, при историческом переходе от материнского рода к патриархату. С усложнением мифологической картины мира первообраз рыба стал основой для возникновения мифологических существ – вамполов и ешапов, не только сохранивших в своих функциональных характеристиках и мифонимах первоначальные смыслы, но и развивших их – край света / горизонт, плодородие, благодать, божественность. «Вампол» можно интерпретировать как «анбол» – «существо божества (плодородия) Бал/Бол», впоследствии ставшее мужского пола.

Физиологические особенности и специфика деятельности вамполов дает возможность отнести оформление этого мифического образа к началу неолита – рубежу VII–VI тыс. до н. э. Мезолитический ледниковый период был временем вымирания вамполов из-за голода, приведший 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 «пе-

редается в форме констатации эпического факта».⁴¹² Тема очищения земли от великанов как характерная «для архаической стадии героического эпоса форма выражения коллективного пафоса»⁴¹³ присуща всем эпическим вариантам нартских сказаний.⁴¹⁴

В ингушских мифах сохранились две причины исчезновения великанов-вамполов: первая – они умирают от «страшной болезни»,⁴¹⁵ 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»,⁴¹⁶ 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».⁴¹⁷ В клю-

⁴¹² Далгат У. Б. Вопросы научного анализа и критической оценки эпических текстов в экспедиционной работе // Фольклор – издание эпоса. М., 1977. С. 49.

⁴¹³ История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 47.

⁴¹⁴ 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.

⁴¹⁵ Бог сотворил человека; Прежние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 3. Нальчик, 2003. С. 30–32.

⁴¹⁶ Шапиро А.Л. Архаическая мифология и архаический эпос – предшественники историографии // Шапиро А.Л. Историография с древнейших времен по XVIII век. Курс лекций. Л., 1982. С. 28.

⁴¹⁷ Прежние великаны // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1 С. 30.

че поздних вариаций следует рассматривать также и представленные в ингушском нартском эпосе сюжеты о сосуществовании и великанов, и нартов, их антропоморфизм и особенности социальной жизни.

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 / солнечному времени. Появление ветра разрушило космическое единство, иллюстрируемое принципом невыделенности, вовлеченности общества. В результате в мифологическом представлении происходит смещение благодати в земную / подземную 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 прямого и бесхитростного 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 бы-

тия, заложенные в мифологии, впоследствии продуцировались в нартском эпосе. Функционируя в эпосе как некий духовный фундамент, ингушские мифы являются одновременно «логической и образиндуцирующей парадигмой».⁴¹⁸ Согласно концепции Э. Дюркгейма, древние мифы стали инструментами демонстрации универсальных принципов социальной организации, в которой известные архетипические образы и имагиналии⁴¹⁹ выступают у него как важнейшие факторы, укрепляющие социальную солидарность.⁴²⁰

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»,⁴²¹ 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 пе-

⁴¹⁸ Хоконов М.А. Онтологические элементы в художественно-эстетическом пространстве адыгского нартского эпоса // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1. Выпуск № 8. 2008. С. 61–67.

⁴¹⁹ Имагиналии – рисунки и записи на полях книг, рукописей, писем, содержащие комментарии, толкования, мнения относительно фрагментов текста или мысли, вызванные ими.

⁴²⁰ Дюркгейм Э. Миф и психология. М., 2001.

⁴²¹ Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. С. 82.

риферия воплощена в виде инварианта Иного мира, также либо мифологического характера – Страна мертвых, Гумское ущелье, либо псевдореального – лес, дальняя горная гряда».⁴²²

Именно в таком центре расположена эпическая страна нартов – Саниба. Всем известно, что писал о родине ингушских нартов Л.П. Семенов: «Санибанское ущелье, по ингушским преданиям, считается родиной ингушских нартов и самих ингушей».⁴²³ По сведениям Ч. Ахриева, который также постоянным жительством ингушских нартов называл Санибу⁴²⁴ в Даргавском ущелье,⁴²⁵ действия нартов локализуются в «западной части Галгаевского ущелья, по которому протекает река Асса».⁴²⁶ 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».⁴²⁷

Имеется множество исторических, этнографических и археологических свидетельств, иллюстрирующих принадлежность с древнейших времен данной территории, и, соответственно, культурного наследия ингушским обществам.⁴²⁸

⁴²² Луговой К.В. Ритуал в нартовском эпосе народов Северного Кавказа. Автореф. дис. кандидат. ист. наук. М., 2006. С. 18.

⁴²³ Семенов Л.П. Археологические и этнографические изыскания в Ингушетии в 1925-1932 гг. Грозный. 1963. С. 27.

⁴²⁴ ССКГ. 1870. Вып. 4. Отд. 2. С. 2.

⁴²⁵ Ахриев Ч. Несколько слов о героях в ингушских сказаниях // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. 5. С. 6.; История Ингушетии. С. 80.

⁴²⁶ Из кабардинских сказаний о нартах // Сборник сведения о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 2. 1871. С. 50.

⁴²⁷ Сказание о нарте Соска Солсе // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. Т. 4. С. 83.

⁴²⁸ См.: Тменов В.Х. Несколько страниц из этнической истории осетин // Проблемы этнографии осетин. Сборник статей. 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. ЛагIаш. 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.

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).

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,⁴²⁹ 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.⁴³⁰ Еще У. Лаудаев в 1872 г. писал об одном из них: «...какой-то шамский князь (Шам – Сирия), заслужив гнев своего 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...»⁴³¹

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, и сегодня называют всю территорию Ближнего Востока – Сирию, Иорданию, Ливан и Палестину –

⁴²⁹ Похищение дочери Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 90.

⁴³⁰ Ахриев Ч. Ингуши. Их предания, верования и поверья // Избранное. Сост. А. Мальсагов. С. 127–128.

⁴³¹ Чечня и чеченцы. Элиста, 1990. С. 78–79.

«Шам». Знакомство ингушей с исламом произошло еще в Средневековье (а возможно, и ранее, учитывая некоторые сообщения древних и средневековых авторов⁴³² или обнаруженную в горной Ингушетии, в ауле Эрзи Джейрахского района, бронзовую фигуру орла первой трети VIII в. с куфической надписью на шее на арабском языке⁴³³). Начало распространения ислама частью исследователей связывается «с пребыванием монголо-татар в плоскостных районах» Ингушетии, в частности «между Терекон и Сунженским хребтом».⁴³⁴ М.Г. Джанашивили сообщает о покорении страны ингушей Тимуром и обращении их в ислам с назначением мулл среди них.⁴³⁵ 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».⁴³⁶ 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.

⁴³² См.: Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Издательство «Менеджер», 2003

⁴³³ Ахриев Ч. Ингуши. Их предания, верования и поверья // ССКГ. Вып. VIII, отд. 1. Тифлис, 1875. С. 1.

⁴³⁴ Албогачиева М.С.-Г. Ислам // Ингуши (Серия «Народы и культуры»). М., 2014.

⁴³⁵ Джанашивили М.Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК. 1897. Вып. 22. С. 51.

⁴³⁶ См.: Джанашивили М. Известия летописей и историков о Северном Кавказе и России.

Заслуживающей внимания считаем версию о соотношении прародины ингушей Шам с землей Шум, или Шумером. Тождество между словами «Шам» и «Шум(ер)» имеет два осложнения: разные корневые гласные, а также выпадение конечного «ер». Однако «клинописное “у” часто переходит в “е”... что касается второго затруднения (выпадения конечного “ер”), то теперь это можно объяснить посредством шумерского правила... шумерские конечные согласные могли выпадать и не произноситься, если за ними не следовала грамматическая частица (или слово), которая начиналась с гласного (звука)».⁴³⁷ Соответственно, слово «Шумер» должно звучать как «Шуми» или, скорее всего, «Шем/Шам».⁴³⁸

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 нартты 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...»⁴³⁹ Изменение 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...»,⁴⁴⁰ «за теми семью горами находится невиданно страш-

⁴³⁷ Так, слово «поле» («ашаг»), взятое отдельно, произносилось как «аша» (без конечного «г»). Но выражение «в поле» («ашаг-а») уже звучало как «ашаг». См.: Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) /<http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

⁴³⁸ Ингуши и сегодня произносят корневой гласный звук данного термина срединным звуком между «э» и «а», который на письме обозначается как Шаьм.

⁴³⁹ Ингушский нартский эпос. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: ООО Тетраграф, 2012. С. 68–81.

⁴⁴⁰ Ингушский нартский эпос. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: ООО Тетраграф, 2012. С. 68–81.

ный вепрь... через семь лет, сожрав семь гор, он доберется до нашей горы»⁴⁴¹ 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...»⁴⁴² 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».⁴⁴³ 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».⁴⁴⁴ 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»⁴⁴⁵).

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».⁴⁴⁶ Причем этой же способностью обладал сын богини Мялха Азы и нарта Тох, Моказ,

⁴⁴¹ Сятал и лесной вепрь // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. С. 193.

⁴⁴² Джантелг // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 59.

⁴⁴³ Сноровистая Села Сата / Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. Т. 4. С. 129.

⁴⁴⁴ Сын Оршмы // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. С. 172.

⁴⁴⁵ Сеска Солса и Боткий Ширтка // Антология ингушского фольклора. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. Т. 4. С. 65.

⁴⁴⁶ Нарт Тох, Мялха Аза и их сын Моказ // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. С. 188.

который мог каждый «год взбираться на небо и навещать свою мать».⁴⁴⁷

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».⁴⁴⁸ Человек, шедший со стороны гор, пользовался большим уважением, чем поднимавшийся.⁴⁴⁹

Приоритетность верха – горы, истока реки, центра башни, поселения и т.д., – 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...»⁴⁵⁰: «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».⁴⁵¹

Такой же приоритет обнаруживается в сюжетах о противостоянии Колой-Канта и Сеска Солса. Мотив, по которому не-

⁴⁴⁷ Нарт Тох, Мялха Аза и их сын Моказ // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик: ООО Тетраграф, 2006. С. 188.

⁴⁴⁸ Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа // Автореферат дис. докт. ист. н. СПб., 2010 // kunstkamera.ru/files/doc/autoreferat_dmitriev.doc (Дата обращения 02.05.2016).

⁴⁴⁹ Чеснов Я.В. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // Этнографическое обозрение. 1994. № 5. С. 36.

⁴⁵⁰ Семь сыновей выюги // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 93.

⁴⁵¹ Там же. С. 99.

обыкновенной силы герой одиноко живет в пещере и пасет овец, впервые зафиксирован Ч. Ахриевым в сказании «О Колой-Канте».⁴⁵² Колой-Кант пасет на своей горе большое стадо овец и каждую ночь, загоняя его в пещеру, 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 божестве, как, например, божество-пастухе Думузи (Таммуз), муже Иштар, который исследователями связывается с ингушским богом Тамаж-Ерда с теми же характеристиками.⁴⁵³ 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».⁴⁵⁴ Не вызывает сомнения наличие в прошлом ингушей культа бога 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».⁴⁵⁵

⁴⁵² Колой-Кант // Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 12.

⁴⁵³ Цароева М.Г. Тушоли – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов-на-Дону, 2011. С. 30–35.

⁴⁵⁴ Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в 21 веке: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас, 2016. С. 303.

⁴⁵⁵ Колой-Кант // Ахриев Ч. Избранное. С. 12–13.

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 обозревать пространство, которое было занимемо ими во время пастбы, 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 испостась 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: медведя, кузнеца и их старшего брата пастуха. Именно пастух превращается в коня, который, «с ветром споря», поднимался «в поднебесье, принимал к земле, словно проливной дождь».⁴⁵⁶ 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 преобразается, окончательно прирученный женщиной.⁴⁵⁷ Огромная сила Колой-Канта («Колой-Кант размахнул свои плечи и ударил всех орхустойцев (ор-

⁴⁵⁶ Как победили черного вампала Неге // АИФ. Т. 4. С. 161–163.

⁴⁵⁷ 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.

хустхой – П.А.) о стену пещеры, а Солсе дал такую пощечину, что тот закружился, как кубарь»⁴⁵⁸) 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 (Тамаж-Ерда) в виде белого козла.

В ингушском эпическом варианте прямо указывается основная сущность Сеска Солсы (вариант Соска Солса – П.А.) – 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...»⁴⁵⁹

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».⁴⁶⁰ Образ нартов складывался в эпоху военной аристократии в постмифологическую эпоху более высокого уровня производства и знаний. Центральный Кавказ, предстающий перед нами в нартском эпосе, характеризуется наличием совершенных железных орудий, кузнечных лемехов, мельниц, повозок, башенными замко-

⁴⁵⁸ Колой Кант и Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 213.

⁴⁵⁹ Соска Солса и Боткий Ширтка // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 64–65.

⁴⁶⁰ Шапиро А.Л. Архаическая мифология и архаический эпос – предшественники историографии // Историография с древнейших времен по XVIII век. Курс лекций. Л., 1982. С. 29 // <http://readbookz.com/books/207.html> (Дата обращения 10.11.2015).

выми укреплениями, искусством виноделия и т.д. (например, имя одного из нарттов 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 другою бил молотом по наковальне. К вечеру мальчик становился красным, что железо, накалившееся в горне»;⁴⁶¹ «железные клюв и когти огромного как туча» орла;⁴⁶² «собрав всю имеющуюся силу, ударил он [Сеска Солса] Ешп своим большим мечом. Раздался звон, будто меч ударился о твердый камень, издав “зоу”»;⁴⁶³ «у него [Бортка Ширтка] была чудесная коляска из латуни. На ней он отправлялся то в подземный мир, то возвращался вновь в этот солнечный мир»;⁴⁶⁴ «оседлав коня и взяв свой терсмайльский меч...»;⁴⁶⁵ «захмелела Ешп, разыгралась... А ведь это была не жидкая каша, а непроцеженное пиво»;⁴⁶⁶ «выбежал из пещеры железных дел мастер...»⁴⁶⁷ 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

⁴⁶¹ Как Сеска Солса победил Сартала // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 28.

⁴⁶² Нарты Майра и Болат // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006 С. 176–177.

⁴⁶³ Спор, разрешенный в царстве мертвых. Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 53.

⁴⁶⁴ Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 128.

⁴⁶⁵ Ачамза-курган (Сын Лоаман Ха) // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 104.

⁴⁶⁶ Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 130.

⁴⁶⁷ Как победили черного вмпала Неге // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 162.

времени. «Красная медь, олицетворяющая цвет солнца, почиталась у ингушей до конца XIX века».⁴⁶⁸ У.Б. Далгат отмечает наличие характерного перечня медных предметов в сказаниях о гибели нарттов. «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 нарттов от расплавленной меди, настойчиво развиваемая в вайнахском (ингушском – П.А.) эпосе, совершенно уникальная и у других народов Кавказа не встречается».⁴⁶⁹ 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.⁴⁷⁰ «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».⁴⁷¹ Однако автор упускает из вида, что в ингушском термине «цIаста» –

⁴⁶⁸ Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения. Материалы международной научно-практической конференции. Магас, 2016. С. 252.

⁴⁶⁹ Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М., 1972. С. 128.

⁴⁷⁰ Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения. Материалы международной научно-практической конференции. Магас, 2016. С. 251–255.

⁴⁷¹ Там же. С. 275.

медь, присутствует одна из самых архаичных, принадлежащих «к доисторическому языку»⁴⁷² лексем «цИи» (кровь / огонь / дом / красный / святой и т.д.)⁴⁷³ 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 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 Ешаш, и то, что само Ешаш было из меди. Так, в эпосе балкарцев и карачаевцев дано описание эмегенши: «...рот ее был в один аршин, нижняя губа отвисла до грудей, на лбу у нее один глаз, а на затылке ярко блеснул другой глаз, величиной с 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».⁴⁷⁴

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 умиловить «бога Елия, во власти которого были урожай и погода», осетинами приносились в жертву самые красивые девушки: «после купа-

⁴⁷² Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 45–46.

⁴⁷³ См. ниже.

⁴⁷⁴ Алауган и Зинзиуар // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 401.

ния самой высокой... [девушке] связывали косынкой руки, поднятые над головой...»⁴⁷⁵ 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,⁴⁷⁶ конические абхазские хлеба,⁴⁷⁷ треугольные ингушские «боджольг» (инг. «бодж» – козел) и т.д.

Первоначально в жертву подземным богам приносились рабы и пленные, которые на шумерском назывались также «ур-ду» (вариант: «эра (д)»), что означало примерно «нисшедший», «низведенный» (с гор).⁴⁷⁸ 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»,⁴⁷⁹ металла времени господства неолитической карающей и рождающей богини-матери.

Возможно, поэтому железные, закаленные в огне нарты 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 про-

⁴⁷⁵ Алроров Б.А. Указ. Соч. С. 409, 410, 421, 422.

⁴⁷⁶ Уарзиати В.С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990. С. 125.

⁴⁷⁷ Там же.

⁴⁷⁸ История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. М., 1983. С. 187.

⁴⁷⁹ Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии С. 255.

слеживается и в определении причины принятия нартами решения умереть. 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...»⁴⁸⁰

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...»⁴⁸¹ Решением нартов было принять благородную смерть: «Пришли они к некой большой пещере... “Чем будут наши трупы валяться по земле, чем будут о нас злословить, что скончались мы от голода, выпьем расплавленную медь и все порем в этой пещере”».⁴⁸²

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

⁴⁸⁰ Как нарт-орстхойцы сгинули со света // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 25–256.

⁴⁸¹ Когда оживут нарты // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 261–262.

⁴⁸² Там же.

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».⁴⁸³ 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.

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».⁴⁸⁴ 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,⁴⁸⁵ стоит указать на их полубожественный статус. «Ингушская версия эпоса о нартах позволяет обнаружить в эпических героях-титанах древние божества, утратившие свои

⁴⁸³ Соска Солса и тазовая кость // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 42.

⁴⁸⁴ Спор, разрешенный в царстве мертвых // Антология ингушского фольклора. Т.4. С. 55

⁴⁸⁵ Семь сыновей выюги // Антология ингушского фольклора. Т.1. С. 93

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». ⁴⁸⁶

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 норта столь долго ходили в походы по бескрайнему небу, что их одежда основательно пообносилась». ⁴⁸⁷ 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». ⁴⁸⁸

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 можно было принять за гору», ⁴⁸⁹ 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». ⁴⁹⁰ Несмотря на то, что Села Сата считает-

⁴⁸⁶ Цароева М.Г. Об ингушских полубожествах нортах //Кавказ: перекресток культур. СПб.: МАЭ РАН. 2015. С. 12-13

⁴⁸⁷ Спор между Села Сатой и Мялха Азой // Антология ингушского фольклора. Т.4. С. 131

⁴⁸⁸ Как победили черного вампала Неге //Антология ингушского фольклора. Т.4. С. 163

⁴⁸⁹ Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 149.

⁴⁹⁰ Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 150.

ся «матерью нартов» (возможно, символической предводительницей),⁴⁹¹ 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»⁴⁹² («от прикосновения ломают плечевую кость Сеска Солсе»;⁴⁹³ «Мать Шоа положила руку на плечо Солсы и сломала ему ключицу. Произнесла второе слово и сломала вторую ключицу»⁴⁹⁴). Указанные черты позволяют соотносить 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 впились в его крепкое тело и причиняли невероятную боль. И понял Соска Солса, что он обречен на медленную и голодную смерть».⁴⁹⁵ 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».⁴⁹⁶ 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»;⁴⁹⁷ «Кока была в положении. Лишь только родила она

⁴⁹¹ Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 128.

⁴⁹² Сеска Солса и Кинда Шоа // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 88.

⁴⁹³ Эшк и Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 210.

⁴⁹⁴ Как Кинда Шоа похитил девушку // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 93.

⁴⁹⁵ Сказание о нарте Соска Солсе // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 83.

⁴⁹⁶ Сын Оршмы // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 172.

⁴⁹⁷ Там же. С. 173.

мальчика, как он кубрем залетел в очаг, стал посередь него и начал нагребать на себя горячие угли».⁴⁹⁸

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),⁴⁹⁹ дабы исправить эту ситуацию, однако они не увенчиваются успехом. Думается, что функциональные особенности образа нарта Хамчи Патарза объясняются основным его предназначением – убить дракона. Семантика дракона, как подателя вод и плодородия, хранителя небесной солнечной 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.⁵⁰⁰

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 сакраль-

⁴⁹⁸ Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 152.

⁴⁹⁹ Солса и Патараз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 134.

⁵⁰⁰ Хамчи Патараз и Мялха Аза // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 139.

ной значимостью наделен центр – в виде образов горы и небесной цепи, эпической страны нарттов – 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 нарттов – одноглазых великанов и нижних нарттов. Эта идея прочитывается в символической борьбе горца-пастуха-козла Калоя первобытного медного времени, олицетворяющего умирающее и воскресающее Солнце Тха, и равнинника-добытчика железного Сеска Солсы.

Соотнесение двух существенных для человечества металлов разных эпох – меди и железа – в мотиве гибели нарттов, обозначающих одну символическую точку отсчета нового времени – времени людей, объясняет как сам выбор способа смерти – питье расплавленной меди – донарттовского 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 нарттов, а затем людей в нартском эпосе ингушей демонстрируется достаточно четко. При этом само появление нарттов на свет явилось основой нового витка оскудения земли. И в 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».⁵⁰¹ Именно поэтому «люди пришли к убеждению, что нужно смириться, тем более, что нартты из поколения в поколение делались все мельче и слабее, пока не выродились в обыкновенных людей...»⁵⁰²

⁵⁰¹ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов: Дет кн., 1997. С. 13.

⁵⁰² См.: Мифы и легенды вайнахов / Сост. Дахкильгов. Грозный, 1991. С. 162.

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»,⁵⁰³ а также о «прочных узах, которые связывают нартские предания с хуррито-урартской мифологией».⁵⁰⁴ Историчность же нартского эпоса признается многими исследователями.⁵⁰⁵ 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.⁵⁰⁶

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».⁵⁰⁷

Следующим за эпохой первотворения (изобилия и благода-

⁵⁰³ Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 155.

⁵⁰⁴ 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.

⁵⁰⁵ 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; Таглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977; Дахильгов 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.

⁵⁰⁶ Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. С. 15–29; Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976. С. 77.

⁵⁰⁷ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 56.

ти), когда господствовали первосущества – орел, рыба и вампы-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...»⁵⁰⁸

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»⁵⁰⁹ или «...бог сжал землю в одной руке – и образовалась женщина, сжал в другой – и образовался мужчина...».⁵¹⁰ 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

⁵⁰⁸ Центр мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 3. С. 23.

⁵⁰⁹ Бог сотворил человека; Прежние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 3. Нальчик, 2003. С. 30.

⁵¹⁰ Девушка, юноша и филин // Антология ингушского фольклора. Т. 3. С. 33.

«семя» на ингушском языке как «ги», далее указывают: «у Ферекида это семя Зевса, а в ингушской философии это семя принадлежит мудрой белой птице».⁵¹¹ 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.⁵¹²

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».⁵¹³

Стоит выделить тот факт, что первый божественный опыт

⁵¹¹ 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. К столетию со дня рождения Леонида Ивановича Лаврова. Этнология, история, культурология. Отв. ред. Ю.Ю. Карпов. СПб., 2009. С. 331–332.

⁵¹² См.: Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 40.

⁵¹³ Бог сотворил человека // Антология ингушского фольклора. Т. 3. Нальчик, 2003. С. 32.

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».⁵¹⁴ 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 нахском «“ци” со значением крови»,⁵¹⁵ так и то обстоятельство, что ингушское понятие «царне» – «ил», является производным от «цIи». 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,⁵¹⁶ с ингушским словом «лей» в значении «раб».

В устном народном творчестве ингушей присутствует глубоко символический миф о сотворении человека. В нем говорит-

⁵¹⁴ Бог сотворил человека. С. 32.

⁵¹⁵ Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 46, 50.

⁵¹⁶ См.: Конелес В.Ю. Сошедшие с небес и сотворившие людей. М., 1997. С. 222–223.

ся, 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...»⁵¹⁷

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 «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 хьаькьал чулаца корта боак-

⁵¹⁷ Бог сотворил человека // Антология ингушского фольклора. Т.3. Нальчик. 2003. С. 32.

кха ба» – «Большая голова полна ума, как у муравья»; «Зунгатаяр санна эздий йиткъя 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 “цлий” (кровь) организует его материальный облик... “Са” вообще есть признак и причина жизни и перемены состояний, в том числе и в природе...»⁵¹⁸

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 заболит 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...»⁵¹⁹ 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».⁵²⁰

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”».⁵²¹ «Са» на нахских языках означает также «земля», «страна», «центральный угол».⁵²²

Идентичное корневое «са» наблюдается и в названиях каменных сооружений горной Ингушетии – «селиньги», сооружаемых в честь людей, убитых молнией. Селиньги считались бо-

⁵¹⁸ Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского народа С. 13–14.

⁵¹⁹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 83.

⁵²⁰ Там же. С. 84.

⁵²¹ История Ингушетии. С. 81.

⁵²² 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.

жественными 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.⁵²³ 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”».⁵²⁴

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.: 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 (инг. садар досл.: «имеющий душу», смысл.: «мой, отважный»; инг. ситIара ваьнна досл.: «от души ушел», смыл.: «развязный, нагловатый»; инг. сагIовздаьннад досл.: «душа восстала против», смысл.: «беспокойный, во все вмешивающийся»; инг. садаьнна досл.: «закончив душу», смысл.: «умерший»; инг. садехкка досл.: «продав душу», смысл.: «отчаянный»; инг. саденна досл.: «душа омертвела / отдана», смысл.: «мужественный, бесстрашный»; инг. 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: инг. сакъерд – досл.: «душа резвится», смысл.: «веселится»; инг. са-

⁵²³ Там же.

⁵²⁴ Уоллис Бадж Э.А. Египетская книга мертвых. М., 2003. С. 768.

готду досл.: «душа суживается», смысл.: «переживает от души, чересчур», инг. са хьувдз досл.: «душа крутится», смысл.: «беспокоится, предчувствует»; инг. са Горттадаь досл.: «упершись душой», смысл.: «(делается) что-то сверхсильное»; инг. 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 (инг. са чуделлад досл.: «душу посадили», смысл.: «оживить»; инг. са даьннад досл.: «душа закончилась», смысл.: «смерть наступила»; инг. са ийцад досл.: «купить душу», смысл.: «смерть наступила»; инг. 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 (инг. синел «жертва / жертвенник»; инг. синел тIа ваьа хьо досл.: «пусть тебя съедят на жертвеннике»; инг. сард досл.: «покрыть 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».⁵²⁵ 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

⁵²⁵ Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 1998. С. 115– 116.

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» (инг. 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».⁵²⁶ В записанном Б.К. Далгатом ингушском предании «Теща-оборотень» повествуется о том, как душа тещи в образе мухи отправляется на шабаш ведьм.⁵²⁷ 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...».⁵²⁸

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».⁵²⁹

В других фольклорных вариантах говорится, что «душа человека в виде пара выходит со рта человека». При этом указы-

⁵²⁶ Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского народа. С. 13–14.

⁵²⁷ Теща-оборотень // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 160.

⁵²⁸ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 57–59.

⁵²⁹ 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.

вается, что она «бессмертна»,⁵³⁰ 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 происходит через лоб: «вошла душа через лоб в тело человека».⁵³¹ 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 хьаьрча» (досл.: завернута в душу – П.А.).⁵³² Именно к звездам «привязывает» свою нить ингушское астральное божество Села Сата. Смертным дано осязать лишь отрезок этой нити – пуповину («цӀонг»).

Если мы не споем – не воспрянет дух,
Сели Саты своей не продернет иглы.
Не распадут 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.⁵³³

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

⁵³⁰ См.: Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 32. Бог сотворил человека // Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверия).

⁵³¹ Сотворение человека // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 275.

⁵³² Небо, Солнце, Звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Т. 1. С. 25.

⁵³³ Слободской М. Абреческая. Из песен ингушей. // Золотая зурна. Владикавказ, 1926. С. 107.

каждого человека».⁵³⁴ 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»⁵³⁵ – 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 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.⁵³⁶ Из этого цикличного 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 тиши-

⁵³⁴ Небо, солнце, звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 26.

⁵³⁵ 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. С. 332.

⁵³⁶ См.: Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 32; Бог сотворил человека // Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья).

ны, означавшей конец его земного пути.⁵³⁷ Е.И. Крупнов отмечал, что ингуши знали своих предков до седьмого колена и вместе с «отцами отца» перечисляли «матерей матери».⁵³⁸

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 гвילетца (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...».⁵³⁹

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 душою 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 кладбище и хоронить где следует...»⁵⁴⁰ Данное сообщение иллюстрирует не только значи-

⁵³⁷ Джембеков О.А. О художественном времени в устно-поэтическом наследии чеченцев // Культура Чечни. История и современные проблемы. М., 2002. С. 145–151.

⁵³⁸ Крупнов Е.И. К истории Ингушии // Вестник древней истории. 1939. С.77–90.

⁵³⁹ Висковатов А. С Казбека // Русский вестник. СПб. 1865. Т.60. №12. С.389–422.

⁵⁴⁰ Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 27–30.

мость 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».⁵⁴¹ 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».⁵⁴² 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»,⁵⁴³ 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 «отрубать у убитых неприятелей головы и выставлять на шесты».⁵⁴⁴ Но ес-

⁵⁴¹ Как изжили обычай «Цет» // Ингушский нартский эпос. Сост. А.И. Дахкильгов. Нальчик, 2012. С. 177.

⁵⁴² Шербина Ф.А. История кубанского Казачьего войска. Краснодар, 1992. Т. 2. С. 826.

⁵⁴³ Филиппсон Г.И. Воспоминания. М., 1885. С. 111.

⁵⁴⁴ Атарщиков Г. Заметки старого кавказца боевой и административной деятельности на Кавказе генерал-лейтенанта барона Г.Х. Засса / Военный сборник. 1870. № 8. 316.

ли, 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»⁵⁴⁵ (инг. «кIай фос» – «белая добыча»). Только при таком условии убитый «против неприятеля мог поступить прямо в рай и враги его будут прислуживать... и потому об убитом родственники не плачут, а, напротив, радуются его счастию».⁵⁴⁶ В остальных случаях счастливая жизнь в ином мире гарантирована «посвященным», которые «получат достойное вознаграждение за добрую жизнь в этом свете».⁵⁴⁷

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, проклинавшие 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...»⁵⁴⁸

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 оправляться 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

⁵⁴⁵ Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 89.

⁵⁴⁶ Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников. С.

3

⁵⁴⁷ Там же. С. 3

⁵⁴⁸ Спор, разрешенный в царстве мертвых //Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2006. Т. 4. С. 52 - 54

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 – «цІий» относится «к числу важнейших». Слово «кровь» – «цІий» – «со всеми его производными... принадлежит к доисторическому языку, и осталось в полной сохранности только в чеченском (ингушском – *П.А.*) языке».⁵⁴⁹ «Слово *ци*... принадлежащее языку Торгомы, было в обращении до его распада; оно означало “кровь”».⁵⁵⁰

В однокоренном ряду словообразований на «ций» присутствуют термины, обладающие огромной философской значимостью в жизни древнего человека: «цІи» – огонь, имя; «цІет» – военный трофей; «цІий» – красный; «цІа» – дом, плацента, женский детородный орган; «цІай» – святое / праздник; «цІена» – чистый; «цІена саг» – жрец, святой человек, «цІаста» – медь и др. Развивая установленную лингвистическую связь «зи» и «ци», отметим совпадение и смыслового прочтения этих поня-

⁵⁴⁹ Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 45–46.

⁵⁵⁰ Там же. С. 45–46.

тий. Так, шумерское и ингушское «зу/зи» объединяет понятия «наблюдение / знание / сила / птица», 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 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».⁵⁵¹ 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.)⁵⁵² и «дзе» (в грузинском варианте, которое впоследствии стало пониматься уже не как «кровь», а как «сын»,⁵⁵³ 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». В-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 действо-

⁵⁵¹ См. о цветовых архетипах ингушей ниже. Morphy H. *Ancestral Connections* P. 148. *Art and an Aboriginal System of Knowledge*. Chicago, 1991.

⁵⁵² Туманов К.Д. Указ. соч. С. 49.

⁵⁵³ Туманов К. Д. Указ. соч. С. 50.

вать. 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 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 понятие «цИи» обнаруживает параллели, например, 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.⁵⁵⁴

Сформировавшись первоначально через осознание своего кровного родства, понятие «свой» 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»; инг. тейп «родовая община»), а также неформальные объединения, возникающие на основе религиозных воззрений, общих интересов либо связанные с фактом

⁵⁵⁴ Лебедева Н.М. Базовые ценности на рубеже XXI века // Психологический журнал. 2000. № 3. 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. № 3. С. 85–94 и др.

совместного проживания и т.п. (суфийские братства – кадирия, накшабандия; инг. тукхам «общество», инг. кьам «народ»).

Для точности приведения ингушских понятий следует отметить, что термин «тейп» является заимствованным и происходит от арабского «тейфа». ⁵⁵⁵ В ингушском языке ему соответствует понятие «ваьр», которое в «народном словоупотреблении не имеет одного содержания, однако редко выходит за пределы понятия рода». ⁵⁵⁶

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, 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. ⁵⁵⁷ 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”». ⁵⁵⁸ 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. ⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ Харадзе Р.Л. Некоторые стороны сельско-общинного быта горных ингушей // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Тбилиси, 1968. С. 173.

⁵⁵⁶ Там же. С. 174.

⁵⁵⁷ Акиев Х.А. Материалы по истории Владикавказа. Орджоникидзе́вская, 1999. С. 9.

⁵⁵⁸ Харадзе Р.Л. Некоторые стороны сельско-общинного быта горных ингушей // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Тбилиси, 1968. С. 169.

⁵⁵⁹ Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблема происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963. С. 43.

С течением времени оппозиция «свой – чужой» стала приобретать вариации мифо-ритуальных 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».⁵⁶⁰ Исследователь А.А. Мельникова отмечает, что данные ключевые оппозиции имеются в любой культуре и являются «фундаментом для всякого коллективного, в том числе, национального мироощущения».⁵⁶¹

Взгляды древних ингушей на мир, своеобразие их мироощущения отражает в первую очередь мифология. 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 искусство, религия, философия, наука.

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 зловердные силы (инг. кегар; во). В подтверждение вышесказанному можно привести ряд ингушских пословиц: «Ший цIа – кIай цIа» – «Свой дом – белый дом», «Арара чуда дика дац!» – «Снаружи нет ни-

⁵⁶⁰ Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 4–15.

⁵⁶¹ Мельникова А.А. Язык и национальный характер. Взаимосвязь структуры языка и ментальности. СПб., 2003. С. 28.

чего хорошего занести».⁵⁶² Отметим, что 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 (инг. цIа «дом»; инг. ваьр «род»; инг. къам «народ»).

Субъективированной формой проявления этничности является этническое самосознание («къаман сакхетам»), 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...»⁵⁶³ 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 эккхавар», отрешение от рода – «тайпах дIахоадавар», изгнание из села – «юртах ваккхар»,

⁵⁶² ПМА. Информатор Аушев М.М., 1948 г.р. С. Экажево, РИ.

⁵⁶³ 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; См. также: Васильева Е.В. Отражение архетипического противопоставления «свое» — «чужое» в языковых данных (на материале русского языка) // philol.msu.ru...abstract/files/yazyk_kartina.doc (Дата обращения 12.03.2013).

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».⁵⁶⁴ Нарушение человеком общепринятых норм поведения в ингушском обществе и сейчас воспринимается и осмысливается как проявление недостойного, несправедливого (инг. тоам боацар; хоарцо).

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 этносознания 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 (инг. бокьон тIехьа латтар «стоять на основе права»; инг. бокьо йохаяр «нарушить право», инг. бокьон тIехьа вахар «жить по праву», инг. бокьон тIехьа вахар «идти вслед за правом») или термины правового применения (инг. бокьо йоацар «то, что не по праву», инг. бокьо цахилар «не иметь право», инг. бокьон тIехьа ца хилар «не иметь правового основания», инг. бокьо йоацаш даьр «совершенное не на основе права, инг. бокьо лораяр «охранять / сохранять право» и др.) При этом система носила разноразрядный характер, позволяющий, например, на уровне семьи определять правомочность совершенного действия (инг. бокьо йоацар хIана леладу Ia? «право не имеющее, почему ты делаешь?»); на уровне рода (инг. хьа цIено бокьо йоацар даьд «твой дом не имеющее право совер-

⁵⁶⁴ Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 34–35.

шил»); на уровне страны / народа (инг. вай мехка́ бокъо йоацар 1944 шера тIадера «на нашу страну / народ то, что не по праву / закону в 1944 г. привнесли»⁵⁶⁵). О выработанной веками законодательной основе ингушских обществ пишет историк А.-М.М. Дударов, определяя «хранителями» «бокъонаш» (ед. ч. «бокъо» – закон, право, статья, правило) зираков («зиракаш»). «Они [ингуши] имели совершенные законы, которыми владели так называемые «зиракаш» – «советники»⁵⁶⁶, люди, обладающие знаниями законов.

«Свое» мыслилось всеми народами «лучшим», чем «чужое». Об этом красноречиво свидетельствует используемая и в наше время ингушская пословица: «Йистара лийннахох йис кхийний» – «Того, кто ходил вне (своих), коснулся иной».⁵⁶⁷ То же самое относится и к языку. «Ингушский язык сохранил понятие – “адамий мотт” (досл.: “человеческий язык”, “язык потомков Адама”), “наъха 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)».⁵⁶⁸

Оппозиция свое-чужое прослеживается в культе огня / пламени (инг. цIи; ала). По этому поводу было создано много ограничений (инг. цамегар) и запретов (инг. де йиш йоацар). Огонь, цепь, котел, очаг, как и зола, сажа на потолке и уголь считались священными (инг. лерхIаме). «Очаг и родовой котел являлись одним из связующих начал родового строя».⁵⁶⁹ В определенные дни нельзя было выносить из дома угольки или

⁵⁶⁵ Имеется в виду депортация ингушского народа 23 февраля 1944 года.

⁵⁶⁶ Дударов А.-М.М. К вопросу о расселении ингушей в позднем Средневековье: ГалгIай коашке // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 134–136.

⁵⁶⁷ ПМА. Информатор Дударов М.М., 1926 г.р., с. Кантышево, РИ.

⁵⁶⁸ Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань. 2011. С. 19

⁵⁶⁹ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН. 2008. С. 89

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.

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. хетта досл. «посвящение»).

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

⁵⁷⁰ Вертепов Г.А. Ингуши. Историко-статистический очерк //Терский сборник. Книга II. Владикавказ. 1892. С. 63-64

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: инг. ков довхар «оскорбление двора»; инг. цIа довхар «оскорбление дома»; инг. саг вовхар «оскорбление личности»). 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 укх 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.

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 цветowych систем, обусловленных цветностью ландшафта, природных материалов и красителей, к системам, больше опирающимся на искусственные хроматическую среду и 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 авторов⁵⁷¹ 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

⁵⁷¹ 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.

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 «благостный светлый день»; инг. цун дог лаьтта санна Іаьржа 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 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.⁵⁷²

В песне о любви к Альбике есть такие строки:

Бел цветок,
нет весны без ее белизны.
Без тебя для меня нет в мире весны.⁵⁷³

Сакральность белого цвета подтверждается тем, например, что в день поминок устраивались скачки в честь умершего, когда родственники отправляли четырех лучших лошадей в даль-

⁵⁷² Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей / Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1930. Вып. 2. С. 330.

⁵⁷³ Песни народов Северного Кавказа / Вступительная статья, составление и примечания К.Кулиева и Н. Дсойты. Л.: Советский писатель, 1976. С. 483.

ний аул с проводником, которому выдавался специальный белый значок.⁵⁷⁴ Орнаментальные украшения белого цвета, как, например, из «коллекции Б.А. Куфтина, где имеется невысокая простеганная узором шапочка, украшенная белым бисером и пластинкой из перламутра»,⁵⁷⁵ 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. ццу). Герою из нартского эпоса ингушей Сеска Солсе помогает белый голубь, на шее которого были красновато-желтые (или золотые – П.А.) полосы.⁵⁷⁶ У святилища Маго-Ерды совершались языческие религиозные обряды, связанные с солнечным культом.⁵⁷⁷ На вершине Красных гор в Ингушетии находилось святилище, построенное в честь бога Тамыж-Ерды (инг. Ткъамаж-ерда), т.е. крылатого бога,⁵⁷⁸ к которому юноши, впервые посещавшие святилище, несли «белые значки», а также «пули, пики, самострелы и олени рога». ⁵⁷⁹ 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.⁵⁸⁰ Круг, как известно, – знак солнца, следова-

⁵⁷⁴ Ахриев Ч. Избранное. Назрань, 2000. С. 53–67.

⁵⁷⁵ Студенечкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М.: Наука, 1989. С. 59.

⁵⁷⁶ Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991. С. 173–174.

⁵⁷⁷ Алборов Б. А. Ингушское «Галь-Ерды» и осетинское «Алорды» // Известия Ингушского НИИ краеведения. Вып. I. Владикавказ, 1933. С. 40.

⁵⁷⁸ 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.

⁵⁷⁹ Вертепов Г.А. В горах Кавказа. Терский сборник. В. 6. Владикавказ, 1903. С. 40.

⁵⁸⁰ Ахриев Ч. Ингушские праздники. Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Религиозные верования азиатцев. Тифлис, 1871. С. 14.

тельно, 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. цIе / 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 оленя 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, в том числе лежавшие на земле при входе в святилища,⁵⁸¹ 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

⁵⁸¹ См.: Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода Средневековья. Грозный, 1979. С. 35, 36.

– Жер-Лоам) переводится с ингушского языка как «женщина-гора» или «вдовья гора». Или, например, исследователь З.А. Мадаева дает описание обрядовых хлебов, изготавливаемых на общингушском празднике Галь-Ерды: «К святилищу... принесли с собой обрядовые хлеба. На треугольной лепешке в середине и на трех углах делались изображения определенным деревянным штампом в виде креста».⁵⁸² 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».⁵⁸³ 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.⁵⁸⁴

⁵⁸² Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990. С. 59.

⁵⁸³ 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.

⁵⁸⁴ Morphy H. Ancestral Connections P. 148. Art and an Aboriginal System of

Теплая оранжево-красно-охристая гамма доминирует в декоративном искусстве ингушей, пропорциональна степени сохранности ими традиционных элементов жизнедеятельности.⁵⁸⁵ 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 других народов. Так, в описаниях русских свадебных приговоров, «семантика хроматической характеристики “синий” наиболее близка к значению этого цветообозначения в народной культуре, где оно демонстрирует устойчивую связь с понятиями демонического, нечистого, испорченного».⁵⁸⁶

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.⁵⁸⁷ 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 огня – «сийна цӀи». Еще одним подтверждением связи синего цвета с иным миром является ингушское проклятие: «Айя, сийна цӀи яла хьох!» – «Да сгни ты синим пламе-

Knowledge. Chicago, 1991. P. 148.

⁵⁸⁵ Студенечкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М., 1989. С. 224.

⁵⁸⁶ Крашенинникова Ю. А. Символика цвета в русских свадебных приговорах. Антропологический форум. № 14. С. 104. С. 98–115.

⁵⁸⁷ Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2013. С. 46.

нем!» 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.





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, язы-

ковой 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».⁵⁸⁸

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»,⁵⁸⁹ что «население, относящееся к кавкасионскому типу, следует рассматривать как реликт древнейших племен Кавказа, заселявших центральные предгорья Кавказского хребта, по-видимому, еще до эпохи бронзы – в эпоху неолита, а может

⁵⁸⁸ История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 69.

⁵⁸⁹ 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. Магас, 2010. С. 180–181.

быть, даже и верхнего палеолита»,⁵⁹⁰ что «этот собственный кавказский тип... более чем у кого-либо из других северокавказских народов» сохранился среди ингушей.⁵⁹¹

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».⁵⁹² 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».⁵⁹³ 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».⁵⁹⁴ 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».⁵⁹⁵ Н. Яковлев пишет: «...Целый ряд указаний заставляет искать следы ингушских поселений к югу от

⁵⁹⁰ Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа. М., 1974. С. 196.

⁵⁹¹ Бунак В.В. Антропологическое изучение чечено-ингушского народа // Грозненский рабочий. 1935. 5 июля.

⁵⁹² Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауццу» (Армянская география VII века). Дисс. канд. ист. наук. Ереван, 1988. С. 137.

⁵⁹³ Акиев Х.А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. Лагаш. 1989. № 1. С. 29.

⁵⁹⁴ Вагапов Я.С. Генетические связи нахских народов в свете данных языкознания // Проблемы происхождения нахских народов / Материалы научной конференции, состоявшейся в Шатое в 1991 г Грозный, 1991. С. 162.

⁵⁹⁵ Алексеева В.П. Этногенез. М., 1986. С. 101.

границы Терской области»,⁵⁹⁶ т.е. от «Сванетии до границ Дагестана, включая всю горную часть Грузии, в том числе и Двалетии».⁵⁹⁷

Таким образом, считаем обоснованным рассматривать заявленную тему, начиная с древнейших эпох, с широким охватом свидетельств хозяйственно-культурного наследия предков автохтонных народов Кавказа.

Сложный и многообразный пантеон древнеингушских божеств неоднократно привлекал внимание многих путешественников, исследователей.⁵⁹⁸ 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. Даьла), который отмечается в большинстве работ XIX–XX вв.,⁵⁹⁹ дает нам основание охарактеризовать древнеингушские религиозные представления как близкие к монотеизму.

⁵⁹⁶ Яковлев Н. Ингуши и переживания родового быта среди них // Сборник сведений об ингушах. Сост.-лз Газиков Б.Д.. Назрань, 2009. С. 90.

⁵⁹⁷ Шавхелишвили А.И. Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный, 1963. С. 16.

⁵⁹⁸ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей // Терский сборник. Владикавказ, 1893; Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 27–30; 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 / Известия Ингушского научно-исследовательского института. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935; 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.

⁵⁹⁹ 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.

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.⁶⁰⁰ 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 «общеплеменные (почитавшиеся всеми), региональные (группы селений), сельские и фамильные».⁶⁰¹

Взяв за основу функциональную значимость божеств, следует различать «старшие» божества (ерда и ццу), которые «по большей части являются покровителями, в известных, более или

⁶⁰⁰ См.: Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 13–51.

⁶⁰¹ Мужухов 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.

менее определенных случаях функции их специализированы и жестко регламентирующие все мелочи жизни – “младшие”».⁶⁰²

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.⁶⁰³

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)».⁶⁰⁴ 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 прамонотеистический подход, который сегодня вновь обращает на себя внимание. Согласно этой

⁶⁰² Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 108.

⁶⁰³ См.: Дик П.Ф. Основы религиоведения (этнокультурный аспект): Учебник. Астана-Костанай, 2000. www.hrono.ru/libris/lib_d/prelig00.php (Дата обращения 28.10.2014).

⁶⁰⁴ Дик П.Ф. Основы религиоведения (этнокультурный аспект): Учебник. Астана-Костанай, 2000. www.hrono.ru/libris/lib_d/prelig00.php (Дата обращения 28.10.2014).

научной версии, все многообразие первобытных верований является остатками более древней веры в единого бога-демиурга, точнее, матери-богини.

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».⁶⁰⁵

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.

⁶⁰⁵ 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».⁶⁰⁶ 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,⁶⁰⁷ либо как выражение первобытного почитания женщин-прародительниц⁶⁰⁸ или как хранительниц домашнего очага.⁶⁰⁹ 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 ма-

⁶⁰⁶ Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 555.

⁶⁰⁷ 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. С. 80-108

⁶⁰⁸ См.: Ефименко П.П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. Киев, 1953. С. 404.

⁶⁰⁹ См.: Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990.

тери и хозяйке промысловых животных».⁶¹⁰ 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 подземных воплощениях, богиня предстает частью естественного порядка. Жизнь рождается от нее, к ней возвращается в смерти, чтобы снова родиться».⁶¹¹

С.А. Токарев, исследуя женские изображения эпохи палеолита, приходит к выводу о необычайной устойчивости мифологического образа женщины, корни которого восходят к материнско-родовому строю.⁶¹² В Чатал-Хююке,⁶¹³ к примеру, были найдены изображения богини беременной или рожающей 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».⁶¹⁴

Священные места Кавказа с бронзовой антропоморфной пластикой представлены «отдельностоящими святилищами, свя-

⁶¹⁰ Абрамова В.А. Древнейшие формы изобразительного творчества. (Археологический анализ палеолитического искусства) // Ранние формы искусства. М., 1972.

⁶¹¹ Айслер Р. Чаша и клинок. М.: Дерево Жизни, 1993 (пер. с англ.). <http://www.lib.ru/URIKOVA/AJSLEER/klinok.txt> (Дата обращения 13.10.2013).

⁶¹² Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 580.

⁶¹³ 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.

⁶¹⁴ Голан А. Миф и символ. С. 169.

тилищами в крепостях, культовыми площадками на вершинах гор и ритуальными комплексами. В этих комплексах зафиксированы находки 341 фигурки. В отдельностоящих 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».⁶¹⁵

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.⁶¹⁶ 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.⁶¹⁷

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 Диндимена⁶¹⁸ и другие, нашла свое олицетворение в образах звезды, змеи, священной коровы, атрибутами которой являлись дерево / шест и бело-красный цвет.⁶¹⁹ Мыслившаяся «богиней неба, всеобщей матерью и властительницей мира», она была «прообразом Афи-

⁶¹⁵ Брилева О. Древняя бронзовая антропоморфная пластика Кавказа (XV в. до н.э. – X в. н.э.) М., 2008. С. 6–14.

⁶¹⁶ Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 169; Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита / Советская археология. 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.

⁶¹⁷ См.: Голан А. Миф и символ. С. 164–187.

⁶¹⁸ Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия. История. Грозный. 1959. Т. I. Вып. I. С. 207.

⁶¹⁹ Голан А. Миф и символ. М. 1993. С. 170.

ны и Артемиды греков, Анат семитов, богини плодородия Ту-шоли у ингушей». ⁶²⁰ Ма-Зивия ⁶²¹ 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 плодovitостью, 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, обозначающего рождение». ⁶²²

Соглашаясь с исследователем о том, что выяснить значение форманта «должны специальные лингвистические изыскания», ⁶²³ 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. ⁶²⁴

⁶²⁰ Там же.

⁶²¹ 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 Мама, у шумеров одним из имен первичной богини – матери мира было Мама или Ама... См.: Голан А. Указ. Соч. С. 186-190.

⁶²² Голан А. Миф и символ. С. 186-187.

⁶²³ Голан А. Миф и символ. С. 186-187.

⁶²⁴ Крамер С. История начинается в Шумере. М.: Наука. 1991. С. 179-180

Ингушская современность сохранила теоним Ма-Зи в культе солнца «ма» / «малх» / «марх»,⁶²⁵ в божественных образах – Мяха Аза (дочь Солнца), в теонимах верховного божества кобанских племен – Малх (солнце)⁶²⁶ и бога плодородия, земледелия и благополучия – золотого Мятцели (Мят/Мат – Столовая гора и Сиели/Села – бог грома и молнии).⁶²⁷

Учитывая, что одной из частей, «условно говоря, письменной истории» следует назвать топонимику, «т.к. существующие названия рек, гор, лесов, пустынь отражают этническую историю территории»,⁶²⁸ 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)».⁶²⁹ «К этому же ряду топонимов, происходящих от названия солнца, можно отнести и топонимы “Магас” и “Маго-Ерд” – храм в местности Магате (Maġlate) в горах Ингуше-

⁶²⁵ Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) //ССКГ. Тифлис. 1875. Вып. 5; Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода 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 «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Дисс. канд. ист. наук. 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.

⁶²⁶ Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века): Дисс. канд. ист. наук. АН Армянской ССР. Ереван, 1988. С. 9–10.

⁶²⁷ 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.

⁶²⁸ Тилов Р.Р. Говорящая бронза. Эническая интерпретация племен кобанской культуры. Нальчик, 2005. С. 28.

⁶²⁹ Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» («Армянская география» VII века). Дисс. канд. ист. наук. Ереван, 1988. С. 8.

тии». ⁶³⁰ 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» – ингушский топоформант, возникший из слова «са» – «земля, место»); ⁶³¹ «магас» – «видеть солнце» (инг. ма «солнце» + го «видеть»). ⁶³² 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, 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 детерминирована оппозицией своя / чужая (земля). Образ земли в народном представлении рассматривался как чисто женский: это плодородное поле, которое мужчина должен возделывать, т.е.

⁶³⁰ История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 102.

⁶³¹ 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 Дедаков // Вопросы исторической географии Чечено-Ингушетии в дореволюционном прошлом. Грозный, 1984. С. 17; История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 102.

⁶³² ПМА.: Информант Дударов А.-М.М., 1962 г.р., РИ, с. Кантышево.

исполнять свои супружеские обязанности. Символически это представление выражалось в образе рогатого змея⁶³³ – 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».⁶³⁴ 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.

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).⁶³⁵ 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 свя-

⁶³³ В старину часто во дворе содержали/подкармливали рогатого змея – считалось, что это приносит балгодать. См.: ПМА.: Информант Дударов А.-М.М., 1962 г.р. РИ., г. Назрань (со слов матери).

⁶³⁴ Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 165.

⁶³⁵ 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.

тыню, 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», – пишет Ч. Ахриев.⁶³⁶

Один из древнейших символов, известных человечеству, являющийся атрибутом архетипа Матери, знак уробоса⁶³⁷ (свастика), широко представлен не только на памятниках материальной культуры ингушей, но и в фольклоре. Так, в вышеупоминаемом мифе говорится об «ученейшем человеке» Магале, который обладал священными предметами: «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».⁶³⁸ 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».⁶³⁹ 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 хранились три звезды и благодатная птичка, от прикосновения крыла которой земля становилась урожайной.⁶⁴⁰

«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

⁶³⁶ Ахриев Ч. Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1871. Вып. V. С. 54.

⁶³⁷ Murphy D. Jesus Didn't Exist! The Bible Tells Me So. Lulu.com. 2006. P. 61.

⁶³⁸ Магал // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 130.

⁶³⁹ Магал (О Звезде ветров) // Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 142.

⁶⁴⁰ Магал // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 130.

(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-зираков.

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» – «зиракал»;⁶⁴¹ 2) как опытное знание в значении некоего человеческого искусства, умения (инг. кхетам), например ведения войны или управления, ведения беседы, и изучения (инг. Iамор «изучение», инг хар «знание»;⁶⁴² инг. ха «узнать; знать; уметь»);⁶⁴³

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 жре-

⁶⁴¹ Ингушско-русский словарь. Отв. ред. Тариева Л.У. Нальчик, 2009. С. 332.

⁶⁴² Ингушско-русский словарь. Сост. Куркиев А.С. Магас, 2005. С. 420.

⁶⁴³ Ингушско-русский словарь. Отв. ред. Тариева Л.У. Нальчик, 2009. С. 698.

цами, 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.

Интеллектуальная составляющая концепта «мудрость» проецировала ее нравственно-аксиологическую 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.⁶⁴⁴ Этнограф Ч. Ахриев возводит имя этого ингушского родоначальника, легендарного Маго/Магала к «малх».⁶⁴⁵ Ф.И. Горепекин, описывая хранившиеся внутри упоминавшегося храма Маго-Ерд в местности Магате, посвященно-

⁶⁴⁴ История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 102.

⁶⁴⁵ Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. 5.

го 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»,⁶⁴⁶ которые «делались после каждого жертвоприношения».⁶⁴⁷ Здесь же были обнаружены надписи на стенах и красных глиняных сосудах.⁶⁴⁸

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.⁶⁴⁹ 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.»⁶⁵⁰ Архаичная космология ингушей, базируясь на семимерных (14 и 28 дней) отрезках лунного месяца – лунным календарем, которым «руководствовались священнослужители при определении

⁶⁴⁶ Труды Ф.И. Горепекина. СПб., 2006. С. 176.

⁶⁴⁷ Там же. С. 178.

⁶⁴⁸ Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 141.

⁶⁴⁹ Чентиева М.Д. История чечено-ингушской письменности. Грозный, 1958. С. 9–16.

⁶⁵⁰ Дударов А-М.М. Письменность как компонент этнокультуры ингушей (становление и функционирование // Дис. канд. ист.н. СПб. 2015. С. 32

времени проведения религиозных праздников»,⁶⁵¹ 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».⁶⁵² 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 / маги), 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.

Природа богини-матери, выражавшаяся в триаде детство – юность – зрелость (или дева – мать – старуха),⁶⁵³ любопытным образом отразилась и на разнотерминологическом обозначении в ингушском языке понятия «корова», образ которой символизировал богиню. Так, в зависимости от периода жизни животного используют такие термины: «теленек» – «се Иас» («женское» + «теленек»), «телка» – «шинар» («молодая корова»), «корова» –

⁶⁵¹ Зязиков М.М. На рубеже веков. Ингушетия в конце XIX- начале XX в. С. 233

⁶⁵² Магал (О Звезде ветров) //Ахриев Ч. Избранное. Составитель А. Мальсальгов. Назрань. 2000. С. 142; Магал. //Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т.1. С.130.

⁶⁵³ См.: Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. Пер. с англ. М.С. Неклюдовой. М. 2006.

«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. аҭсы).

В андо-дидойской группе дагестанских языков термин «корова» также обладает корневым «зе» – зиву/зиму/живу/зини.⁶⁵⁴ В абхазо-адыгских языках «жем» переводится как «корова». В этой же группе языков «а'мза» («мазэ») означает «луну», а в грузинском – «солнце».⁶⁵⁵ 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».⁶⁵⁶

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».⁶⁵⁷ Именно поэтому ночные птицы – совы, олицетворявшие глаза богини-матери в ингушских фольклорных текстах, всегда проигрывают мужчине / богу / мудрецу.

⁶⁵⁴ Михайлов 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.

⁶⁵⁵ Дасания Д. Родство абхазского языка с языками народов мира // <http://lingvoforum.net/index.php/topic,23125.msg484551.html?PHPSESSID=c4d47d2009fc274f8e89dbd6c54d1a18#msg484551> (Дата обращения: 25.09.2015).

⁶⁵⁶ Стерликова М.С. Образы богини-матери в культуре Древнего Египта // Аналитика культурологии. 2011. № 20 //URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/obrazy-bogini-materi-v-kulture-drevnego-egipta> (Дата обращения: 07.02.2015).

⁶⁵⁷ Уокер Б. Женская энциклопедия. Символы, сакралии, таинства. М., 2005. С. 359.

Аналогичное сочетание глаз с мотивом Солнце – Луна, только с большим удвоенным акцентом, присутствует на «плиточном дольмене из Широкой Щели, барельеф перекладки на двух столбах (ворота) и окружность отверстия в стилизованной форме изображают туловище “палеолитической” веныры... Две пары полусферических выпуклостей над перекладной рук – это глаза “глазастой” богини – две пары солнце – луна – по одной для каждого из циклов рождения и возрождения».⁶⁵⁸ 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) (см. Приложение 1), демонстрирующей «генетические связи населения Чатал Хююка с племенами Куро-Аракса».⁶⁵⁹ Отметим, что богиня-мать в Чатал-Хююке изображалась в трех ипостасях: молодой девушки, матери, рождающей ребенка (или быка), и старухи, иногда в сопровождении хищной птицы.⁶⁶⁰

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).⁶⁶¹ И не только в связи с идентичным звучанием, но и в связи с олицетворением одной из ипостасей богини – девушки.

⁶⁵⁸ 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.

⁶⁵⁹ 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.

⁶⁶⁰ См.: Уокер Б. Женская энциклопедия. Символы, сакралии, таинства. М., 2005. С. 360.

⁶⁶¹ 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 (Дата обращения 13.08.2015).

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,⁶⁶² 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 матерью мира, богиня плодородия у ингушей Тушоли, которую величали “великой матерью” и к которой обращались с молением о даровании детей».⁶⁶³

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... оплодотворялось 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...»⁶⁶⁴ Таким образом, сам прин-

⁶⁶² Harrison J. E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton University Press Mythos series. 1903

⁶⁶³ Голан А. Миф и символ. С. 170.

⁶⁶⁴ Нойман Э. Леонардо да Винчи и архетип матери // Юнг К., Нойман Э. Психоанализ и искусство. М.: Ваклер, 1998. С. 101.

цип 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 – 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*,⁶⁶⁵ считаем важным обозначить аналогию «та» 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.

Хими́ха-нана (досл.: Хими́ха-нана «Мать воды и ветра») в мифах и ингушском нартском эпосе представлена и в функционально разделенном варианте: собственно **Хи-нана** (Мать воды) и **Миха-нана** (Мать ветра).⁶⁶⁶ Имеется свидетельство о зооантропоморфно-

⁶⁶⁵ Голан А. Миф и символ. С. 186–187.

⁶⁶⁶ Дахкильгов И.А. пишет, что «Хими́ха-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 Хими́ха-наны в тексте должна была быть Дарза-нана – Мать вьюг. Об этом невольно

сти Хи-наны («верхняя половина туловища у нее – как у человека, а нижняя – как у рыбы»).⁶⁶⁷ Сакральность воды предопределяла сакральность реальных существ, тесно с ней соприкасающихся, – лягушек, змей, рыб. Мать вод – Хи-нана – «появлялась из вод ручья»,⁶⁶⁸ «иногда представлялась в облике лягушки».⁶⁶⁹

Согласно представлениям предков ингушей, Миха-нана обитает в пещере / сундуке и связана со «звездой ветров».⁶⁷⁰ Отметим, что образ «Звезды ветров», или вечерней звезды (инг. Михаседкъя), всегда сопровождается еще двумя образами – змеей (инг. Лихъ) и благодатной птичкой (инг. Фабра-хъазилг).⁶⁷¹ «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 Миханану. Поэтому благодати стало меньше. Если бы кто попытался изловить “звезду ветров”, тому Миханана сама пришла бы в руки...»⁶⁷²

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-наны (ветер) и Хи-наны (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.

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. Сост., перев. и коммент. И.А. Дахкильгова. Нальчик, 2003. Т. 1. С.107–108.

⁶⁶⁷ Матери-богини // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 70.

⁶⁶⁸ Как родился Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 27.

⁶⁶⁹ Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 321.

⁶⁷⁰ 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.

⁶⁷¹ Мальсагов А.У. Фара-хазилг // Мифологический словарь. М. 1990. С. 554.

⁶⁷² Матери-богини // Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 8.

В первую очередь отметим, что в мифе «Семь сыновей выюги» антропоморфное божество Химиха-нана, имя которой, как считают многие ученые, было просто переведено В.Я. Светлову дословно,⁶⁷³ функционально связано со стихиями воздуха, ветра и бури: «каждый смельчак... будет сброшен твоим дуновением в пропасть», «он [бог 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».⁶⁷⁴

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.⁶⁷⁵

Применительно к первой части ингушский язык изобилует примерами, дополняющими и поясняющими смысл благодати: «фур» – войско,⁶⁷⁶ «фу» – потомство/семя; «фуъ» – 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» (смысл. подуй) используется «фу», в смысле «сделай воздух». Таким образом, архаичное понимание ингушей фур/фар следует рассматривать в таком синонимичном порядке: фар / фу / фур / фуо / фуъ – благодать / яйцо / семя / войско / воздух. К этому синонимичному ряду понятий следует добавить и древнеингушский образ «фаъра хъазильг» – «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.

⁶⁷³ См.: Мифы и легенды вайнахов / Сост. Дахкильгов. Грозный, 1991. С. 304.

⁶⁷⁴ См.: Семь сыновей выюги // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 105.

⁶⁷⁵ Золотой баран // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С.

64.

⁶⁷⁶ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 63.

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».⁶⁷⁷ 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),⁶⁷⁸ обладающего сакральными 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 ингушском мифе «Семь сыновей выюги» присутствуют такие эпитеты Химиха-наны как «богиня выюг», «царица Химехнинен», а также еще одно имя **Дардза-нана** (инг. Дардза-Куангидж «Выюгины сыновья»).⁶⁷⁹ Аналогичный теоним Дардза-нана присутствует и в других ингушских мифах.⁶⁸⁰

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 место-

⁶⁷⁷ Нойман Э. Леонардо да Винчи и архетип матери // Юнг К., Нойман Э. Психоанализ и искусство. М.: Ваклер, 1998. С. 101.

⁶⁷⁸ 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, 2003. Т. 1. С. 105.

⁶⁷⁹ Семь сыновей выюги // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: Эль-фа, 2003. Т. 1. С. 105.

⁶⁸⁰ Дардза-нанильг – мать выюг; Причитания Дардза-наны; О горе Казбек // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 109–112.

пребыванием богини вьюг Дардза-нянильк», при этом, согласуясь с функциональными характеристиками последней, связывает ее имя с образом богини-матери, упоминаемой в сказании «Елта».⁶⁸¹ 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 убранный 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...»⁶⁸² 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 ветра Фурки», уточняя, что образ последней «на протяжении длительной истории... переосмысливался и приспособливался к изменяющимся условиям жизни».⁶⁸³

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 умилоствления в

⁶⁸¹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. С. 138–140.

⁶⁸² Ахриев Ч. Избранное. Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 139.

⁶⁸³ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 27, 43–44.

Девдоракском ущелье на реке Кабахи (инг. ущелье Шате; река Куоба-хи, 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». ⁶⁸⁴ 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», ⁶⁸⁵ а также В.Я. Светлов: «Эти обыкновенные люди признали власть Химехнинен и поставили ей в Девдоракском ущелье жертвенник». ⁶⁸⁶

Святылище 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». ⁶⁸⁷ К этому ряду примыкает и гидроним Тба – озеро, находящееся рядом с селом Гвилети у Девдоракского ледника. ⁶⁸⁸ Б.А. Алборов переводит «Тоба, Таби, Табу, Тба, Тбау» как «святой, слава, священный». ⁶⁸⁹ Таким образом, жертвенник Даба и озеро Тба следует рассматривать в контексте понятия «священный». Применительно к ингушскому теониму Дардза имеются его аналоги в виде известных в нартском эпосе представителей рода Даредзановых.

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.

⁶⁸⁴ Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 49–50; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 158–159.

⁶⁸⁵ Шиллинг Е.М. Народы Кавказа // Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М.:Л., 1931. С. 21–49.

⁶⁸⁶ Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: Эль-фа, 2003. Т. 1. С. 106.

⁶⁸⁷ Tsaroiieva M. Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes (peoples du Caucase du Nord). 2005. P. 138–139.

⁶⁸⁸ См.: Титов А. Казбек. М., 1938.

⁶⁸⁹ Алроров Б.А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. Орджоникидзе, 1979. С. 85.

«снежная гора»⁶⁹⁰). Так, имеются многочисленные свидетельства ученых-путешественников о пребывании Дардзы на вершине горы, которые информативно можно свести к следующим моментам: четко очерченный круг, за пределы которого богиня за-прещает 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».⁶⁹¹

Мистический круг и петушиный 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 петушиный крик, которым она пугает людей, дерзнувших приблизиться к волшебному кругу».⁶⁹²

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»⁶⁹³ 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”».⁶⁹⁴

Аналогичный пример мистического круга обнаруживается в

⁶⁹⁰ 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.

⁶⁹¹ Висковатов С. С Казбека. Русский вестник. Т. 60. СПб., 1865. С. 411.

⁶⁹² Дардза-няинилг – Мать вьюг // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 109.

⁶⁹³ Причитания Дардзы-наны. Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 110.

⁶⁹⁴ О горе Казбек // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 111.

сюжете о появлении нарта – адыгейского Саусырыкъу, абхазского Сасыркуа, 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».⁶⁹⁵

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 сама ткань, являющаяся «продуктом труда матерей Жизни-Смерти-Жизни». «Эти матери Жизни-Смерти-Жизни учат женщин чутать, что должно умереть и что должно жить, что нужно извлечь из распоротой ткани и что в нее воткать».⁶⁹⁶ 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».⁶⁹⁷ Недаром именно этот

⁶⁹⁵ Миллер В. Осетинские этюды. С. 33.

⁶⁹⁶ Пинкола Э.-К. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях // http://modernlib.ru/books/estes_klarissa_pinkola/beguschaya_s_volkami_zhenskiy_a_rhetip_v_mifah_i_skazaniyah/read/ (Дата обращения 23.02.2016).

⁶⁹⁷ 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.

образ сохранился в иконографии фригийского бога Аттиса, олицетворявшего умирающее и воскресающее Солнце.⁶⁹⁸ «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 действительности».⁶⁹⁹ Петушиный крик Дардзы следует рассматривать как сохранившийся фрагмент архаичного образа этой богини – андрогинность, которым обладал архетип Матери.

Соласуются с нашим выводом о Дардзы как о древнейшем божестве, отпочковавшемся от образа матери-богини, сведения 1894 года. В. Козьмин в своей статье о гвילетцах-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 насылает на людей и животных страшные тучи и ветры, способные опрокинуть все горы, кроме Казбека, глаза ее тогда 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».⁷⁰⁰

В данном сообщении имеются дополнительные характеристики богини: благодать, всесилие и божественное соправление, а также олицетворение стихий вьюги / метели (страшные тучи и ветры, способные опрокинуть все горы), грома и молнии (глаза ее тогда мечут огненные стрелы, а голос гремит), а также дождя

⁶⁹⁸ 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.

⁶⁹⁹ 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.

⁷⁰⁰ Гулетовцы // Кавказ. 1894. № 151.

(заполняя слезами), которые коррелируются с нашим выводом о богини-матери Дардзе, олицетворявшей стихии выюги (метели), грома, грозы и дождя. Согласуются с этим 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 благодатью, с мужским семенем,⁷⁰¹ что объясняется андрогинностью Дардзы.

Об этом же элементе благодати говорит мифологическое указание, что, прежде чем уйти на небо, сыновья Химиха-наны / Дардза-наны оставили ей «негасимый огонь – вечно горящие три полена в очаге и неубывающую пищу – возобновляющиеся хлеб и вареную баранью ляжку».⁷⁰²

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 сведениями из сказания «Семь сыновей выюги». Таким образом, первоначальные позиции Дардзы были приравнены, если не больше, к мужскому паредру, 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».⁷⁰³

Та область была не людская:
Там духи царили над снегом,
Царице служба Махкинане,
Имевшей дворец свой в Бешломе.⁷⁰⁴

⁷⁰¹ См.: Наговицын А.Е. Мифология и религия этрусков. М., 2000.

⁷⁰² Мальсагов А.У. Фурки // Мифологический словарь. 1990. С. 561–562; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 158.

⁷⁰³ Антология ингушского фольклора. Т. 1. Сост., перев. и коммент. И.А. Дах-кильгова. Нальчик, 2003. С. 107–108.

⁷⁰⁴ Махкинан (Фея гор). Ингушевская песня-легенда. Записано В. Козьминым // Кавказ. 1895. № 98

Богиня Мехка-нана в мифологии и нартском эпосе ингушей всегда антропологизирована: «Откуда ни возмись перед ним предстала весьма дородная женщина»,⁷⁰⁵ или:

Он видел красавицу в волнах тумана
В белых прозрачных одеждах –
Саму Махкинану – царицу...⁷⁰⁶

Отметим, что термин «мохк» имеет в ингушском языке односторонний перевод как «страна».⁷⁰⁷ Считаем необоснованным объединение понятий «земля» (инг. лаьтта «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.

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 нартторштойцами, когда последние возвращались с охоты; но один из них в борьбе с ней успел ее изнасиловать, 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

⁷⁰⁵ Нарты Цок и его сын Нясар, Мехки-нана и Хи-нана // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 241.

⁷⁰⁶ Махкинан // Антология ингушского фольклора. Т. 5. Нальчик, 2007. С. 432.

⁷⁰⁷ Ингушско-русский словарь. Сост. А.С. Куркиев. Магас, 2005. С. 308.

аул и предсказала его падение».⁷⁰⁸ Приведенная Б.К. Далгатом информация согласуется с нашим выводом.

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 с турами. Так, в легенде «Махкинан» упоминается, что в качестве благодарности ей преподносились жертвы в виде охотничьей добычи, которые сжигались.

И тебе, Махкинан, пребоольшая хвала
За твою дорогую поддержку.
Из каждой охоты десятую долю
Будем сжигать в твою честь постоянно...⁷⁰⁹

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»⁷¹⁰, Амилгишк⁷¹¹,
Тут без счета туров», – говорила она.⁷¹²

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 бо-жеству также приносили жертвы – как правило, олени 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 наидрев-

⁷⁰⁸ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 86–87.

⁷⁰⁹ Махкинан // Антология ингушского фольклора. Т. 5. Нальчик, 2007. С. 428.

⁷¹⁰ Кабахи (инг. Коба-хи) – речка, текущая из Девдоракского ледника.

⁷¹¹ Амилгишк – маленькие озера.

⁷¹² Махкинан // Антология ингушского фольклора. Т. 5. Нальчик, 2007. С. 434.

нейшее представление): “к небу вознесся тук (жир) в столбе дыма”». ⁷¹³ 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». ⁷¹⁴ Принесение жертвы в честь Мехка-наны указанным способом показывает символические корни этой богини, уходящие к своему неолитическому праобразу богини-матери.

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», ⁷¹⁵ «с переметной сумкой на плечах», в которой хранилась зола. ⁷¹⁶ В одном из сказаний зафиксирована мифологическая смерть Ун-наны через отрубание головы, которая катится вниз по склону и проносит проклятие. ⁷¹⁷

Этот древний мотив широко представлен в древнегреческой мифологии: Персей убивает змееголовую горгону Медузу. Стоит отметить, что волосы в виде змей и 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 созидательной силой. Но сначала нужно научиться подчинять ее себе». ⁷¹⁸ Впоследствии Афина помогает Персею отрубить Медузе голову, которую затем вешает себе на грудь. Таким образом,

⁷¹³ Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) /<http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

⁷¹⁴ Семь сыновей выюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 102.

⁷¹⁵ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 62.

⁷¹⁶ Уна-нана // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 73.

⁷¹⁷ Три брата и Уна-нана // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 74.

⁷¹⁸ Пратчетт Т. Вещие сестрички / Пер. с англ. М., 2001. С. 357.

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, благодатные детали, сохранившиеся от ее прежнего образа, отмеченные в ингушских сказаниях и мифах. Так, в сказании «Уна-нана» говорится о жителях селения, которые просили дождя у богов Тушоли и Цув. 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».⁷¹⁹

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 благодатным божественным атрибутом. В контексте ингушской мифологии стихия дождя является атрибутом богини Дардзы. Упоминание о подвластности дождя Ун-нанае 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, соответ-

⁷¹⁹ У-нана // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 73–74.

ственно имеет как положительную, так и 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”), “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.»⁷²⁰ А.Х. Танкиев отмечает, что генетически способы заговоров болезней (инг. лазар хестор «прославление и хвальба болезни») «восходят к древней традиции, когда обращались и “разговаривали” с самой болезнью, а не с Ун-наной, представления о которой сложились позже».⁷²¹ «Ун-нана, — пишет автор, — является поэтическим образным общением с болезнями и эпидемиями до периода формирования представлений о языческих божествах в развитый пантеон».⁷²²

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 ана-

⁷²⁰ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 50.

⁷²¹ Танкиев А.Х. Указ. Соч. С. 62.

⁷²² Там же.

логичные 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 – небесную покровительницу войны Танит. А греческий аналог Юноны – Гера – имел эпитет Зигия (греч. *zigoō* «соединяю ярмом»),⁷²³ который соблазнительно сравнить как с вышепредставленной малоазийской морфемой «зи», так и с этнонимом зигов, имевших (как и гениохи) «пеласгийское» происхождение.⁷²⁴ «...гениохи и зиги племя очень дикое, происходящее, по преданию, от пеласгов».⁷²⁵

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”».⁷²⁶ 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

⁷²³ Апулей. Метаморфозы, или Золотой осел // <http://lib.ru/POEEAST/APULEJ/apulei.txt> (Дата обращения 12.03.2016).

⁷²⁴ 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.

⁷²⁵ Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских оо Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. 1947. № 1. (23) С. 240–251.

⁷²⁶ Даркевич В.П. Аргонавты Средневековья // http://www.e-reading.by/bookreader.php/69238/Darkevich_-_Argonavty_Srednevekov'ya.html

междометие «унан» – восклицание, возглас удивления у женщин.⁷²⁷

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».⁷²⁸ О ближневосточном происхождении Урании пишет и Геродот.⁷²⁹ Отметим, что в шумерской мифологии имелаась богиня Ураш (т.е. пашня), которая олицетворяла землю и впоследствии стала идентифицироваться как Ки (земля, низ).⁷³⁰

Упоминание о том, что Ун-нана обязательно представлялась высокой женщиной, согласуется с эпитетом, присутствующим в этимологии страны шумеров, данной А. Сэйсом: «Urtu» – «высокая гора».⁷³¹ В этом контексте звучит и ингушское производное от «у»: «ур» – стоять. Согласно выводам А. Голана, этруская великая «мать Unī ведет к имени месопотамского бога неба Ан, Ану».⁷³² Вспомним, что в ингушской мифологической системе бог Ан также представлял небо, горизонт / линию. Подобным 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

⁷²⁷ 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).

⁷²⁸ Рабинович Е.Г. «Пир» Платона и «Пир во время чумы» Пушкина // Античность в современность: К 80-летию Федора Александровича Петровского. Грабарь-Пассек М. Е., Гаспаров М. Л., Кузнецова Т. И. (редакционная коллегия). М., 1972. С. 459.

⁷²⁹ См.: Рабинович Е.Г. Афродита Урания и Афродита Пандесмос // Античность и Византия. М., 1975.

⁷³⁰ Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии. Пер. с англ. М., 1995. С. 51; Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., 1965. С. 154.

⁷³¹ Sayce A. The Kingdom of Van (Urtu) // The Cambridge ancient history. III Cambridge. 2 the d. 1929. P. 169.

⁷³² Голан А. Миф и символ. М., 1993 С. 179.

Ванна на почетном шестом месте, в честь которого жертвовали 2 быка и 4 овцы.⁷³³

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...»⁷³⁴

«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 Исида и Ра), богиня, в чью колесницу впряжены драконы (Гека-та, Медея), – все эти мифы отражают лишь разные лики Змеиной Богини».⁷³⁵ 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. Подобный обряд усыновления (кровника или молочного побратимства) в виде кормления грудью матерью

⁷³³ Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 221.

⁷³⁴ Наговицын А.Е. Мифология и религия этрусков. М., 2000.

⁷³⁵ Наговицын А.Е. Указ. Соч. М., 2000.

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».⁷³⁶

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»,⁷³⁷ 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 своего 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),⁷³⁸ сто-

⁷³⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 178.

⁷³⁷ 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. 11.

⁷³⁸ См.: Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. Пер. с англ. М.С. Неклюдовой. М., 2006.

ит 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,⁷³⁹ но и в «виде женщины с наклоненным сосудом / чашей / рогом изобилия».⁷⁴⁰ Эти предметы держит в руках богиня – мать солнца, родившая небо и землю, змееголовая Иштар в самых ранних скульптурных изображениях.⁷⁴¹ 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.⁷⁴²

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.⁷⁴³ По мнению А.А. Захарова, «сирийская богиня Гера, в храме которой в Иерополисе хранился ка-

⁷³⁹ См.: Андреев Ю. В. Крито-микенский мир // История Древнего мира. Ранняя Древность. М., 1983. С. 312–331.

⁷⁴⁰ См.: Сулейменов О. Язык письма. Взгляд в доисторию – о происхождении письменности и языка малого человечества. Алматы; Рим, 1998.

⁷⁴¹ Антонова Е.В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1977. С. 64.

⁷⁴² Дахкильгов И.А. Ванаьха багахбувцам. Грозный, 1977. С. 10; Мифы народов мира. М., 1991. С. 430; Коровкин Ф.П. История Древнего мира. Учебное пособие. М., 1958. С. 477, 479.

⁷⁴³ См.: Шиллинг Е. М. Культ Тушоли у ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе; Грозный. 1934–1935. 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. Указ. Соч.

мень примерно такой же величины, что и кьубыл кхер ингушской Тушоли».⁷⁴⁴

Генетическое родство ингушского культа богини Тушоли, 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.⁷⁴⁵ Лингвистический разбор имени основного ингушского культа Тушоли, произведенный в специальной статье З.К. Мальсаговым с выделением корня «Туш» («ли» является суффиксом принадлежности), предположительно позволяет сближать этот корень с именем халдского бога Туш-ба.⁷⁴⁶ Позднее правомочность такого сравнения с хурритским Тешубом и урартским Тейшебом была подтверждена Д.Д. Мальсаговым и Ю.Д. Дешериевым.⁷⁴⁷ 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”».⁷⁴⁸

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 истори-

⁷⁴⁴ 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. 207

⁷⁴⁵ 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. М. Культ Тушоли у ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе; Грозный. 1934-1935. С. 111; Дахкильгов И. А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный. 1991. С. 11; Акиев Х. А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. Laglash. № 1. 1989. С. 28; Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб. 2014. С. 71-72

⁷⁴⁶ См.: Шиллинг Е.М. Культ Тушоли у ингушей. С. 126.

⁷⁴⁷ Дешериев Ю.Д. Указ. Соч. С.56.

⁷⁴⁸ Цароева М. Богиня-мать Тушоли (Ингушские легенды) //Старые религиозные верования ингушей. <http://euingush.com/index.php?newsid=1494>

ческой науки,⁷⁴⁹ полагаем, что имеет право на существование вариант этимологии древней столицы государства Урарту «Туш-Пхья» – т.е. «главный центр».⁷⁵⁰

Мифологический образ богини Тушол относится исторической наукой к рубежу неолита и железного века.⁷⁵¹ 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».⁷⁵²

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 ГалгАя, другая же производная от первой – Тушоли феаппинцев, божество группы второстепенных родов, подпавших под власть галгаев...»⁷⁵³ 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 Тушол, близ аула Махде Мецхальского

⁷⁴⁹ Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959. С. 120; Дьяконов И.М. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968. С. 23, 119.

⁷⁵⁰ Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 113.

⁷⁵¹ Марковин В.И. В стране вайнахов. М.: Искусство, 1969. С. 30–31.

⁷⁵² 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.

⁷⁵³ Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе; Грозный. 1934–1935

общества, прежде «находилось несколько шестов с колокольчиками, посвященных ццу (инг. ццу – П.А.), а также голубь (сделанный из бронзы) и образ (фигура) женщины, отлитый из серебра, величиною с новорожденного ребенка со слезами на глазах (народ говорит, что ее изнасиловал Хагыр-ерда (Скала-ерда), вследствие чего она заплакала)». ⁷⁵⁴

Тушол – один из древнейших культов, вещественное изображение которого было обнаружено в храме Тушол, 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). ⁷⁵⁵ «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». ⁷⁵⁶

Во времена языческих верований ингуши ходили на поклонение в святилище к женскому божеству Тушол, поклонялись фаллическому камню «кобыл кхера» – камень счастья ⁷⁵⁷ и другим крупным чтимым камням. ⁷⁵⁸ 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» – «жен-

⁷⁵⁴ Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 131.

⁷⁵⁵ Яковлев Н.Ф. Вопросы изучения чеченцев и ингушей: Лекция, читанная 17 апреля 1927 г. на объединенном собрании чеченских и ингушских землячеств студентов г. Москвы. Грозный, 1927.

⁷⁵⁶ Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 130–131.

⁷⁵⁷ Цароева М. Старые религиозные верования ингушей // <http://euingush.com/index.php?newsid=1494> (Дата обращения 03.08.2013).

⁷⁵⁸ Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей. С. 111.

ское», «кобыла»; «кхол» – «создать» (где конечное «б/л» является классным показателем) и т.д.

«Къоабал кхера» представлял собой «четырёхгранный столб, высотой 1,65 м со снимающейся круглой шапкой-головкой». ⁷⁵⁹ 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 Тушол 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». ⁷⁶⁰

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». ⁷⁶¹ Д. Чакхийев 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». ⁷⁶² «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,

⁷⁵⁹ Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С. 184.

⁷⁶⁰ Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С. 184–185.

⁷⁶¹ Марковин В.И. В стране вайнахов. М.: Искусство, 1969. С. 28.

⁷⁶² Чакхийев Д.Ю. Древности горной Ингушетии. Т. 2. Назрань, 2003. С. 128.

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».⁷⁶³

Подобные каменные изваяния в большом количестве позже были обнаружены в горной Ингушетии, хотя не были известны в других регионах Северного Кавказа.⁷⁶⁴ Такого рода действия, практиковавшиеся, например, в Европе,⁷⁶⁵ связаны с прониимальной символикой, под которой понимается «символика проемов (дыр, углублений, развилок) и операции пронимания (протаскивания, продевания, погружения в проем)».⁷⁶⁶ 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.

Аналогичным атрибутом, как и у Тушол, обладала и Астарта, которая в древности называлась Тиратой,⁷⁶⁷ и богиня персов Митра,⁷⁶⁸ и древнеегипетская богиня Мут. Фрейд указывал, что древнеегипетская богиня «Мут идентичная богине Нехбет и Нут зачастую изображалась в виде фаллоса».⁷⁶⁹ Отметим, что факт

⁷⁶³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 109.

⁷⁶⁴ Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М.: Наука, 1971. С. 184.

⁷⁶⁵ Мирче Элиаде пишет об удивительном обычае, сохранившемся до наших дней в Европе, – проносить новорожденного через отверстия камня. См.: Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. Перевод с англ. Ш.А. Богинной, Н.В. Кулаковой, В.Р. Рокитянского, Г.С. Старостина. С. 123.

⁷⁶⁶ Щепанская Т. Б. Прониимальная 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.

⁷⁶⁷ 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.

⁷⁶⁸ Слово «митре» связано с возведением обелисков, в чьих очертаниях можно увидеть фаллос. См.: Марсиро Ж. История сексуальных ритуалов. М. 1998.

⁷⁶⁹ Lanzone R.V. Dizionario di mitologia egizia, Pis. CXXXVI CXXXVIII. Турин, 1882.

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.⁷⁷⁰ «Тушоли-кутам извещал людей о наступлении весны и благословлял земледельцев на пахотные работы».⁷⁷¹

Отметим, что указанная двойственность символических атрибутов божества Тушол дополняется деталями из мифологических преданий и молитв, в которых Тушол обозначается как дочь бога Дяла,⁷⁷² или как его «лицо».⁷⁷³ Андрогинность ингушской Тушол, возможно, объясняет то, что этимологически свое происхождение данное божество ведет от мужских богов Тушба, Тешуб, Тешейба. Однако остается вопросом, почему урарту-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

⁷⁷⁰ Море // Антология ингушского фольклора. Т. 1. 27.

⁷⁷¹ Цороева М. Старые религиозные верования ингушей // <http://euingush.com/index.php?newsid=1494> (Дата обращения 12.08.2014).

⁷⁷² Божья дочь Тушоли // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 119.

⁷⁷³ Молитва Тушоли; О высокочтимый Дяла // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 176–179.

неба и земли, затем разделение их на супружескую 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».⁷⁷⁴ 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».⁷⁷⁵ Таким образом, следующим изменением в божественной иерархии следует назвать смену главенствующих небесных богов на богов громовиков / оплодотворителей.

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 выделением на первый план социально мужских ролей Дардза отдает свои функции громовика / оплодотворителя ингушскому богу Села.

Любопытна информация об изнасиловании Тушол богом Хагыр-Ердой («Скала-Ерда»)⁷⁷⁶ (инг. хьагI «пещера»; «неприязнь; ненависть» + ар «оттуда; из; от», т.е. досл.: «из пещеры»).

⁷⁷⁴ Голан А. Миф и символ. С. 186.

⁷⁷⁵ Элиаде М. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 190.

⁷⁷⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 132.

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».⁷⁷⁷ Будучи ареной непрекращающихся войн, территория и население Ханана 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 греки перевели “камень” в “Петра”, в таком виде название города дошло и до наших времен».⁷⁷⁸

Часть ученых, на основании лингвистических и археологических данных, этнически соотносят хореев с хурритами.⁷⁷⁹ В.В. Струве считал, что «ханаанеи, древнейшее население Палестины, были яфетидами и были родственны субарейским и хуррийским племенам», составлявшим «древнейшее население Сирии и Ассирии...»⁷⁸⁰ По Л.П. Семенову, данные параллели свидетельствуют о наличии культа камня как у фригийцев, так и у ингушей.⁷⁸¹

Правомочность такого хоррейско-хуррито-яфетидского сопоставления подтверждается не только фонетической и смысло-

⁷⁷⁷ Бытие 36:20, 21, 29, 30.

⁷⁷⁸ Древний город Петра в Иордании // Чудеса света // <http://1chudo.ru/goroda/48-drevnij-gorod-petra-v-iordanii.html> (Дата обращения 19.03.2016)

⁷⁷⁹ См., например: Опарин А.А. Ключи истории. Археологические исследования Книги Бытия. Харьков, 2001.

⁷⁸⁰ Струве В.В. История Древнего Востока. М., 1941. С. 283.

⁷⁸¹ 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.

вой 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.⁷⁸² 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.⁷⁸³ Б.Б. Пиотровский отмечает обычную практику представлений обитания божества в горе и символического выхода из горы в древних религиях Передней Азии.⁷⁸⁴ 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 представлениях предков ингушей отождествляется с божеством либо с местом его обитания.

Б.К. Далгат в контексте описания представлений предков ингушей о рае и аде приводит их названия: агарет – рай и джиоджахет

⁷⁸² Коротаев А.В., Гущина Е.В. В зеркале новых концепций и подходов, Южноаравийское божество H□GRm в свете семитских параллелей // Культура Аравии в азиатском контексте. Сборник статей к 60-летию М.А. Родионова. СПб., 2006. С. 129–137.

⁷⁸³ Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 208.

⁷⁸⁴ Там же. С. 224–225.

– ад.⁷⁸⁵ 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».⁷⁸⁶

Таким образом, изнасиловавшего богиню Тушол Хагар-Ерда, следует соотносить также с Села, которые в едином образе 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, громе 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.

⁷⁸⁵ Далгат Б.К. Указ. соч. С. 59.

⁷⁸⁶ 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...”»⁷⁸⁷

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, Mlaɣla-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-Ерд, Геаль-Ерд 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».⁷⁸⁸

Б.К. Далгат, представляя иерархию ингушских божеств («ерда», «дяла», «ццу»), делит их на «общих всему племени, или главных, затем – патронов отдельных обществ (нескольких селений), и, наконец, – покровителей отдельных аулов или отдель-

⁷⁸⁷ Акиев Х.А. К вопросу этнонимов арды, арты, эрты, орты // Ингушетия. № 199. 27 апреля 2006.

⁷⁸⁸ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 40–41.

ных родов...», при этом старших обозначает терминами «ерда» и «щцу».⁷⁸⁹

Ингушские боги Села и Ерда являются альтерацией урартийского Seelaardi. Возможно, что и первый город на земле, согласно шумерской мифологии – Eridu,⁷⁹⁰ является логическим продолжением представлений об этом божестве. Сопоставление Seelaardi и ингушского Ерда позволяет провести его сравнение с урартским богом Арда⁷⁹¹ и одноименным городом, называвшимся ассирийцами по имени страны Мусасиром.⁷⁹² Б.Б. Пиотровский отмечает, что ассирийской идеограммой бога Ардада обозначался урартийский бог бури, войны и водной стихии Тешейба (вариант Тешуба), распространенный по всей Малой Азии.⁷⁹³ Позднее божество «арт» («ердо») было известно древним персам, грекам, другим народам Передней Азии.⁷⁹⁴

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, Тавридский город Феодосия называется по-алано-тавридски “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”».⁷⁹⁵ Е.И. Крупнов приводит сведения о наличии в кистинском (ингушском – П.А.) наречии понятия семибожия («Ардауда»), выражаемого аланскими словами «вар» (семь) и «дада»

⁷⁸⁹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 109.

⁷⁹⁰ Гудава Т. До и после Библии // netslova.ru/gudava/sumer/gl15.html (Дата обращения 19.03. 2016).

⁷⁹¹ Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 48.

⁷⁹² Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 228.

⁷⁹³ Там же. С. 220, 225.

⁷⁹⁴ Алроров Б.А. Указ. соч. С. 421.

⁷⁹⁵ Паллас П.-С. Путешествие по южным провинциям российской империи в 1793 и 1794 гг. // Аталиков В.М. Наша старина. Приложение. Нальчик, 1996. С. 248; См.: Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003. С. 147.

(отец).⁷⁹⁶ Вспомним, что в божественном совете шумерского пантеона особо выделялись семь основных богов, «вершающих судьбу». Предполагается, что земная иерархия, сочетавшая правление энси вместе с советом старейшин, в котором выделялась группа особо достойных, повторяла структуру совета богов.⁷⁹⁷

В «Армянской географии» на Центральном Кавказе и Закавказье упоминается земля «Ардоз». В.Ф. Миллер считал, что землей «Ардоз» называется Владикавказская равнина,⁷⁹⁸ В.Б. Виноградов и его ученики считают, что земля располагалась в Тарской долине.⁷⁹⁹ Все они склонны были считать «Ардоз» осетинской страной алан. Но в той же «Армянской географии» VII века сообщается, что река Арма (Терек) течет через земли Ардоз. Далее, в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева не значится термин «ардоз» в значении «долина» (осет.: ланкау, 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 “божество”, “олицетворение света, правды”, др.-перс. arta – авест. asa-, ос. ard “клятва”, первоначально “божество, которым клянутся”».⁸⁰⁰

Анализируя этот термин, В.И. Абаев приходит к выводу о культовом происхождении этого слова, подтверждая его сравнением с аланским городом семи богов Ардба⁸⁰¹ в Феодосии, «ср.

⁷⁹⁶ Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С. 49–50.

⁷⁹⁷ Зайцев А. В., Лаптева В.Я., Порьяз А. В. Мировая культура: Шумерское царство. Вавилон и Ассирия. Древний Египет. М., 2000. С. 150–152.

⁷⁹⁸ 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.

⁷⁹⁹ Виноградов В.Б. Вайнахо-аланские историко-культурные параллели // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе, 1985. С. 13.

⁸⁰⁰ Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973.

⁸⁰¹ Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С. 39.

аналогичное семантическое развитие адыгского *waŭxwä*, которое в убыхском является названием божества.⁸⁰² Известно имя осетинского божества Артхурон, состоящее из двух компонентов «арт» (пламя) и «хурон» (солнечное).⁸⁰³ 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» («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».⁸⁰⁴ 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.⁸⁰⁵ Р. Арсанукаев еще в советское время (1984) предполагал связь осетинского *Arđ* «с нахским арда, эрта, элда, йерда, йорда – различные варианты слова со значением “божество (языческое)”, “святилище”»,⁸⁰⁶ а также обращал внимание на «нах. урд “участок обрабатываемой земли, пашня, поле”, “надел земли”, которая во мн. ч. принимает форму ардаш (ингушский вариант мн.ч. – *П.А.*) (урдаш, ардуош) “пашни, поля”».⁸⁰⁷

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 ме-

⁸⁰² Абаев Б.А. Историко-этимологический словарь осетинского языка. С. 61.

⁸⁰³ Алборов Б.А. Указ. соч. С. 483.

⁸⁰⁴ Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979 С. 164–165.

⁸⁰⁵ Алборов Б.А. Указ. соч. С. 39, 40.

⁸⁰⁶ См.: Арсанукаев Р. Вайнахи и аланы. Аланы в раннесредневековой истории Чечено-Ингушетии. Грозный, 1990. С. 41.

⁸⁰⁷ Там же. С. 97.

сяцев ингушского календаря и числительного. Алано-таврическое 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 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».⁸⁰⁸ Возможным выглядит в этом ряду топоним Артанте (инг. Артанте, где н – суффикс, тI – топоформант) священное для последователей кадрийского тариката место захоронения матери устаза Кунта-Хаджи Кишиева на территории современной Чеченской Республики.⁸⁰⁹

В ингушских фольклорных текстах Ерд зооантропоморфен и представляется в образе старца либо белого козла. Понятие «семь» на ингушском языке звучит как «ворхI» [uɑrh], а «отец» – да/дада [дада], что полностью идентично аланскому Ардауда [инг. uɑrhdada].

Месяц начала осени («гийрен хьалхара бутт») или месяц мольбы 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.⁸¹⁰ Отметим, что образ ворона в нартских сказаниях напрямую связан с эзотерическим знанием: «...в “Звездной книге” записано: сказал ворон...».⁸¹¹

⁸⁰⁸ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 110.

⁸⁰⁹ ПМА. Информант Дударов Абдул-Мажит Муратович, 1962 г.р. РИ, с. Кантышево.

⁸¹⁰ Хасиев С. М. Календарный год у вайнахов // Новое в антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии АН СССР в 1972 г. М.: 1974. Ч 1. С. 197-205

⁸¹¹ Хамчи Патарз и хромой Тимур // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 157.

Объяснение представляется гораздо символичнее и раскрывается через ингушские термины «ворон» – «хьаргI» (омонимичное «хьагI» – пещера), «рога / земля» – «кур».⁸¹² 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».⁸¹³

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 или так называемых “*уерда*”, игравших в народной мифологии ингушей роль божеств», а также ритуальных жертвоприношений при поминовении покойников: «ингуши... обожествляли скалы, называя их (Jerda), и они совершают им богатые жертвоприношения, специально при погребении».⁸¹⁴

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».⁸¹⁵ 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 Ардаѳда “город семи богов”».⁸¹⁶

⁸¹² Смысловое наполнение ингушского понятия «кур» см. ниже.

⁸¹³ Гудава Т. До и после Библии // netslova.ru/gudava/sumer/gl15.html (Дата обращения 21.03.2016).

⁸¹⁴ Ингуши. Саратов, 1996. С. 501.

⁸¹⁵ Абаев В. Историко-этимологический словарь. Т. 1. М.-Л., 1958. С. 61.

⁸¹⁶ Там же. С. 61.

Название города «семибожным» однозначно указывает на культ семи богов, который занимал в религиозных верованиях алан центральное место. Отметим, что представление о семилицом божестве было широко распространено в Древнем мире, совпадение это, однако, стоит объяснять не «древним общеарийским трафаретом»,⁸¹⁷ а 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».⁸¹⁸

Генетическая связь между урартийским божеством Шеларди/Селарди и нахским Ерда/Арда подкрепляется выводами ряда исследователей о прямой близости топонимо-этнонимических и ономастических данных отдельных протохеттских племен с носителями «абхазо-адыгейских и бацбийско-кистинских (нахских – П.А.)» языков в части областей вокруг «Ванского озера».⁸¹⁹ И.А. Джавахишвили отмечал, что в древности северо-кавказские племена «были распространены на большом пространстве в Северном Кавказе и Крыму, свидетельством чего является наличие в древней топонимике этих областей северокавказских элементов».⁸²⁰

Генетически близким к аланскому Ардауда, восходящему к урартийской культуре, является не только ингушский Ерда/Арда,

⁸¹⁷ Абаев В.И. Культ «семи богов» у скифов // Древний мир. Сб. ст. академика В.В. Струве. М., 1962. С. 445–450.

⁸¹⁸ Цит. по: Дзицойты Ю.А. Семь богов и семь миров в осетинской мифологии // <http://cominf.org/node/1141200699> (Дата обращения 15.01.2016).

⁸¹⁹ Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959. С. 77.

⁸²⁰ Джавахишвили И.А. Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи. ВДИ, 1939. № 4.

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 Ай-таре рельефно выражено».⁸²¹ Отметим эпитет абхазского бога-кузнеца Шьашвы – «Абжьныха», который означает «семь свя-тынь», возможно связанных с Плеядами.⁸²² В.Г. Ардзинба связы-вает сакральность образа семиликого бога с богом-кузнецом Тлепшем, названным в адыгских сказаниях «семирогим».⁸²³ З.Д. Джапуа приводит обнаруженную в нартском эпосе аналогию об-раза пастуха Нарчхьоу с великаном – семиглавым существом (образ, присутствующий и в ингушской мифологии): «У Нарчхьоу было семь голов».⁸²⁴ В шумеро-аккадской мифологии существует семерка демонов, «воспринимаемых как единое це-лое». Возможно сравнение этих существ с семиглавыми драконами и другими хтоническими многоголовыми существами из кавказ-ской нартиады.

Ингушская мифология и нартский эпос также демонстрируют широкое бытование сакральной семерки. Это и разделенность Вселенной на семь миров, семь небес и семь морей / потусто-ронних 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 присут-ствует в орнаментах, в поминальной, родильной и свадебной об-рядности ингушей, а также в благопожеланиях и проклятиях».⁸²⁵ Б.К. Далгатом зафиксирована ритуальная песня, исполнявшаяся

⁸²¹ Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982.С. 32.

⁸²² Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток. Этнокультурные связи. М., 1988. С. 281.

⁸²³ Ардзинба В.Г. К истории культа железа... С. 279.

⁸²⁴ Джапуа З.Д. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // Фольк-лор. Проблемы тезауруса. М., 1994. С. 223; Он же. Нартский сюжет о чудесном рождении героя на границе миров // <http://izvestia-soigsi.ru/archive/vipusk-11/237-dzhepuia> (Дата обращения 13.03.2016).

⁸²⁵ Так, поминание умершего в ингушской традиции продолжается три, семь и сорок дней, через семь дней проводился обряд вывода невесты к роднику, про-цесс социализации матери и ребенка связывался с семеркой. См.: Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014. С. 86.

только девушками во время празднества в честь Агоя: «О мама, прощай, мама. Пусть у тебя будет семь сыновей, и все семеро сыновей будут князьями...»⁸²⁶ Он же отмечает, что «отцовский пост» во время месяца поста Марх продолжался в течение семи дней,⁸²⁷ что от времени землетрясения земля обновляется за семь лет.⁸²⁸

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 семиликом 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.

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-

⁸²⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 98.

⁸²⁷ Там же. С. 99.

⁸²⁸ Там же. С. 165.

женщина, одновременно и оплодотворяющая, и оплодотворяемая».⁸²⁹

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 – сопровителя – 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 военной аристократии»,⁸³⁰ выдвигание на первые места мужских богов «связано с повышением социальной активности муж-

⁸²⁹ Нойман Э. Леонардо да Винчи и архетип матери // Юнг К., Нойман Э. Психоанализ и искусство. М.: Ваклер, 1998. С. 101–102.

⁸³⁰ Наговицын А. Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах: Учебное пособие / Гл. ред. Д.И. Фельдштейн. М., 2005. С. 18.

чин в обществе, обусловленной различными природными и социальными сверхординарными причинами».⁸³¹

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,⁸³² 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 землею создал небеса и назвал их крышею земли...»⁸³³ 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».⁸³⁴

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

⁸³¹ Наговицын А.Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах: Учебное пособие / Гл. ред. Д.И. Фельдштейн. М., 2005. С. 3.

⁸³² История Ингушетии. С. 70–73, 156.

⁸³³ Центр мира // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 3. С. 23.

⁸³⁴ Голан А. Миф и символ. М., 1994.

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 реальная, дает беспримерную полноту об этой древней религии не одного Кавказа, но и всего Древнего Востока, колыбели европейской цивилизации».⁸³⁵

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,⁸³⁶ в двух других Хало имеет двусоставное имя «Хал-ерда» и обозначается как один из сыновей Дялы.⁸³⁷ Высказывается мнение о произошедшей замене звука «х» в «г», в результате чего Хало трансформировалось в Галь-Ерд.⁸³⁸

Считаем более перспективным в вопросе персонификации неба отдать предпочтение теониму Гал, в силу его функциональной значимости и степени почитания как общеплеменного мифологического образа.

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».⁸³⁹ Ингуши шести «фамилий» в договоре с Дельпоццо 1810 г. клянутся «всемогущим бо-

⁸³⁵ Цит. по: Хварцкия И., Регельсон Л. Земля Адама. Сухум, 1997 // <http://www.regels.org/zemlia-adama.htm> (Дата обращения 23.03.2016)

⁸³⁶ Спор между Села Сатой и Мялха Азой // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006 Т. 4. С. 131.

⁸³⁷ См.: Саниба-Ерда; Амага-Ерда // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 135–137.

⁸³⁸ История Ингушетии. С. 70–73, 156.

⁸³⁹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 115.

гом небесным и почитаемым нами за святость кумиром, находящимся в горах, именуемым Гальерд». ⁸⁴⁰ Б.К. Далгат выделяет «большую известность» именно бога Галь-Ерды «из всех общингушских богов-патронов». ⁸⁴¹

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». ⁸⁴² А.И. Робакидзе также делает акцент на указанные выше ипостаси ингушского божества Галь-Ерды: «Празднования аларды у осетин, Гальерды у ингушей и алертоба в Грузии, сохранили образ аналогичного Божества небесного огня, плодородия и чадородия...» ⁸⁴³

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». ⁸⁴⁴ Солнце первоначально не выступало как самостоятельная божественная единица, оно рассматривалось в качестве oka небесного бога Гал.

⁸⁴⁰ Мартиросиан Г.К. История Ингушии (материалы). Орджоникидзе, 1933. С. 39.

⁸⁴¹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 83.

⁸⁴² Алборов Б.А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. Орджоникидзе, 1979. С. 72–73.

⁸⁴³ Робакидзе А.И., Гегечкори Г.Г. Формы жилища и структура поселения горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. Т. V. Тбилиси, 1975. С. 7–8.

⁸⁴⁴ 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.

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.⁸⁴⁵ 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 Агента и Тарш Мецхальского общества.⁸⁴⁶ В топонимике «Чечни и Ингушетии» формант “гал/гел/гул” довольно заметен: ущелье Галанчож, селение Гули и т.д.»⁸⁴⁷ 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.)».⁸⁴⁸

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”»⁸⁴⁹ и не только. Значение «видящий, творящий день» как нельзя лучше показывает функцию бога Гал как творца времени (цикличность мифологического времени, основанного на сменяемости природных циклов).

В этом же контексте следует рассматривать само понятие «небо» на ингушском языке, являвшееся самостоятельной субстанцией – «сигале» (инг. 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

⁸⁴⁵ Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 61.

⁸⁴⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 116.

⁸⁴⁷ Чеснов Я. Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. 2007. № 2. С. 80.

⁸⁴⁸ Чеснов Я. Указ. Соч. С. 80.

⁸⁴⁹ Там же. С. 80.

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» (инг. 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.*)».⁸⁵⁰ «Гель-Ерда» считался духом (т.е. не имел олицетворения).⁸⁵¹ 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!⁸⁵²

⁸⁵⁰ Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников // Кавказ. 1846. № 27–30.

⁸⁵¹ Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 61.

⁸⁵² См.: История Ингушетии. С. 156; Алборов Б.А. Ингушское «Галь-Ерды» и осетинское «Аларды» // Известия ИНИИК. Вып. 1. Владикавказ, 1933. С. 349.

Головинский П.И. пишет, что у Гал-Ерда просили «покровительства, детей и приплода скота».⁸⁵³

Из приведенного перечня просьб становится понятным, что в древних представлениях ингушей счастье и благополучие связывалось с правильным родством, а 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.⁸⁵⁴ Функциональность солнечной ипостаси божества Гал становится еще более понятной в связи с синонимичностью этого эпонима с ингушским понятием «*ɟIal*» 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.

⁸⁵³ Головинский П.И. Заметки о Чечне и чеченцах // Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878. Вып. I. С. 252.

⁸⁵⁴ История Ингушетии. С. 156.

2.4. Архетип Мудрец – Тха – бог вселенной, демиург

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”». ⁸⁵⁵ 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. Гагловым, 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 подво-

⁸⁵⁵ Без веры добрососедство невозможно. Интервью с Главой РИ Евкуровым Ю.-Б.Б. от 4 апреля 2012 г. // <http://oopnm.ru/2012/04/bez-very-dobrososedstvo-nevozmozhno/> (Дата обращения 18.06.2016)

рья в храме Тхаба-Ерды»;⁸⁵⁶ 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-Ерды⁸⁵⁷ и т.д.) все, что касается этого культового сооружения ингушей, как, впрочем, уже и других святынь, стало описываться в контексте широкого бытования в регионе христианской религии.⁸⁵⁸ Д. Белецкий, отмечая практику передачи властями Церкви древних храмов, указывает, что «на первом месте должны стоять не только 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».⁸⁵⁹

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.⁸⁶⁰ «И если большинство исследователей видит грузинское происхождение постройки, то дата основания этого своеобразного и “многослойного” сооружения в различных работах “плава-

⁸⁵⁶ 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> (Дата обращения 09.04.2016).

⁸⁵⁷ Журнал заседания Священного Синода от 19 марта 2014 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3609112.html> (Дата обращения 21.03.2016).

⁸⁵⁸ См. например: Гадиев У. Обнаружены развалины тысячелетней христианской церкви в горах Ингушетии // <http://conspiracytheory.mybb.ru/viewtopic.php?id=575> (Дата обращения 21.02.2016).

⁸⁵⁹ Белецкий Д. Проблемы сохранения и исследований средневековых архитектурных памятников Кавказа // Дарьял. 2010. № 3.

⁸⁶⁰ 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.

ет” в рамках 700 (семисот) лет от VIII и до XIV века включительно». ⁸⁶¹ 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». ⁸⁶² Стоит отметить также и то обстоятельство, что настоящий «вид памятника относится к XIV–XVI вв. и насчитывает четыре строительных периода»; ⁸⁶³ 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». ⁸⁶⁴

Во-вторых, при анализе данного культового сооружения сопоставление его архитектурно-стилистических и декоративных особенностей ограничивается территорией 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.

⁸⁶¹ 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.

⁸⁶² Чаккиев 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. С. 88.

⁸⁶³ 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.

⁸⁶⁴ Белецкий Д. Проблемы сохранения и исследований средневековых архитектурных памятников Кавказа // Дарьял. 2010. № 3.

Так, например, однозначно определяются как принадлежащие «иранскому культурному миру» культовые изображения «двух обращенных прислоненными друг к другу мордами животных» на не устаивавшейся внимания консоли, правое из которых «наверняка представляет льва, а левое, несомненно, – сэнмурва».⁸⁶⁵ 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 (являющегося прообразом других мифических птиц, в том числе и Сенмурва).

Позволяя себе отмечать в культуре народов Северного Кавказа архаические истоки, «выступающие в роли чудом сохранившегося реликтового звена исчезнувших великих культур»,⁸⁶⁶ ученые объясняют этот вывод возможностью проникновения идей древних цивилизаций опосредованно, будучи первоначально адаптированными «в поздних течениях восточного христианства и ислама».⁸⁶⁷

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

⁸⁶⁵ 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.

⁸⁶⁶ Перфильева Л.А. Традиции средиземноморской античности в позднесредневековом зодчестве Северного Кавказа: к вопросу типологии культуры // Архитектурное наследие. Т. 50. М., 2009. С. 36.

⁸⁶⁷ 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.

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 легенда «Семь сыновей вьюги»,⁸⁶⁸ записанная в ингушском ауле Гвилети на русском языке В.Я. Светловым в 1910 году. В результате обработки либо дословного 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,⁸⁶⁹ 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?»⁸⁷⁰ 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.

⁸⁶⁸ Антология ингушского фольклора / Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: Эльфа, 2003. Т. 1. С. 102.

⁸⁶⁹ Среди ингушей до сих пор фигурирует мужское имя Курко и фамилия Куркиевых.

⁸⁷⁰ Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991. С. 153.

Дардза-нана)» сторожить дерзкого нарта Курко (инг. Куркъа).⁸⁷¹

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...»⁸⁷² Гора Башлоам (Казбек) является символическим центром пространственного мира и «центром мифологии ингушей». ⁸⁷³ В понимании предков ингушей, самые высокие горы и впоследствии самые низкие места на земле были обиталищем богов и душ умерших людей.

В данной легенде отчетливо говорится о Тха как божестве, 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». ⁸⁷⁴ 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». ⁸⁷⁵

Отметим, что данный вид древних человеческих приношений, когда к небу возносится дым / жир, обоняемый божеством – не был собственно характерен для примитивных обществ. «Все известные истории примеры обычая приносить в жертву людей

⁸⁷¹ В «Антологии ингушского фольклора» дан ингушский перевод текста В.Я. Светлова, где вместо авторских слов «Мать вьюги» 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.

⁸⁷² Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 159–160.

⁸⁷³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 158.

⁸⁷⁴ Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 94.

⁸⁷⁵ Там же. С. 96.

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». ⁸⁷⁶

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». ⁸⁷⁷

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», ⁸⁷⁸ кроме Курко: «лицо его было так страшно, что Курюко упал ниц и перестал дышать. Ему показалось, что он умер». ⁸⁷⁹ Представление о том, что взгляд и само изображение сверхъестественного существа запрещено и может убить, имеет архаический и общемировой характер.

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 –

⁸⁷⁶ Токарев С.А. О жертвоприношениях // Природа. 1983. № 10.

⁸⁷⁷ Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 101.

⁸⁷⁸ Там же. С. 101.

⁸⁷⁹ Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 104.

Бешлам-Корт». В легенде гора получает такие эпитеты, как «красный утес», «черная гора»,⁸⁸⁰ 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.⁸⁸¹ 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...»⁸⁸²

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».⁸⁸³ 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»,⁸⁸⁴ указывает на подвластность ему небесного и иного мира.

В контексте повествования выделяются следующие характеристики бога Тха: он обладает возможностью насылать 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

⁸⁸⁰ Там же. С. 95.

⁸⁸¹ Там же. С. 93, 99.

⁸⁸² Там же. С. 99.

⁸⁸³ Там же. С. 97.

⁸⁸⁴ Там же. С. 103.

над землей, вода в реке бурлила и выступала из берегов, снег валил хлопьями, и обвал за обвалом сыпался на несчастные головы нартов».⁸⁸⁵ 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».⁸⁸⁶

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».⁸⁸⁷

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 ингушской легенды «Семь сыновей вьюги» перекликаются с кабардинскими сказаниями «Прикованный старик», «Месть Тха».⁸⁸⁸ В адыгской мифологии Тха (Тхьа, Тхьэшхо) также представлен верховным божеством, сотворившим мир, людей, солнце, луну, небо, звезды.⁸⁸⁹ Вспомним вышеприводимое адыгское предание о Тха Великом и Тха-птиц.⁸⁹⁰ Отметим, что адыгский Тха также, как и ингушский, требовал принесения жертв, при этом, как подчеркивает А.Т. Шортанов,

⁸⁸⁵ Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 94–95.

⁸⁸⁶ Там же. С. 95.

⁸⁸⁷ Там же. С. 95

⁸⁸⁸ Кабардинский фольклор. Нальчик. 2000. С. 105-106

⁸⁸⁹ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик. 1982. С. 21,134-136

⁸⁹⁰ Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Нартский эпос: язык и культура. М. 1998 // arigi.adygnet.ru/socio/mir_kult_all.pdf (Дата обращения 10.02. 2016).

«других аналогичных материалов мы не имеем».⁸⁹¹ М.А. Хоконов приходит к выводу, что сущность бога Тхашхо следует рассматривать в контексте теонимности 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».⁸⁹² 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».⁸⁹³

Генетически Тха следует связывать с архаическим божеством солнца: «его имя происходит от адыгского дыгъэ, тыгъэ, “солнце”», функции которого позднее перешли в Тхашхо».⁸⁹⁴ Возможно, указание, что «грива у него [ингушского бога Тха] косматая, взоры – как молнии»,⁸⁹⁵ 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»,⁸⁹⁶ 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 –

⁸⁹¹ Шортаев А.Т. Адыгская мифология. Нальчик. 1982. С. 138-139

⁸⁹² 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

⁸⁹³ Кабардинский фольклор //Общ. ред. Г.И. Бройдо /Вступит. Ст. коммент. И словарь М.Е. Талпа. М.;Л., 1963. С.91

⁸⁹⁴ Мижаев М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск. 1973. С. 98.

⁸⁹⁵ Там же. С. 101

⁸⁹⁶ Например, Тхагалеж – 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.

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».⁸⁹⁷ А.Х. Налоев доказывает первоначальное наложение значений бог / солнце / волк-собака в слове tha.⁸⁹⁸ 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».⁸⁹⁹

И.Ю. Алероев пишет, что «в состав теонима Тхьаба-йерда наличествует имя бога Тхья, игравшего такую же роль, как Дие-ла / Дабла и Цу. 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 «пхья, наличествующего в вайнахской тонимике... в фауне: пхья-гал – заяц, пхьид – лягушка, пхью – собака, и флоре: пхондечиг – граб...»⁹⁰⁰ 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 Пхья».⁹⁰¹

⁸⁹⁷ Цит. По: Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 157.

⁸⁹⁸ Налоев А.Х. Происхождение слова тхэ (tha) – бог // УЗ КБ НИИ. Серия филология. 1967. Т. 27. С. 251–257.

⁸⁹⁹ Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 157–158.

⁹⁰⁰ Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. С. 325.

⁹⁰¹ Чокаев К.З. К вопросу бытования образа Прометея в фольклоре чеченцев и ингушей // Пхьармат. Грозный, 1991. № 1. С. 27.

С.Ч. Эльмурзаев также заключает переход «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),⁹⁰² в мифологии и, кроме того, 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 (досл. зуб кобеля) – «клык»; пхъуьйре (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.⁹⁰³ Чтобы уловить семантику лексемы «пхъа/тхъа», 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».⁹⁰⁴ Указывая, что правильное написание теонима является «Ткъа»,⁹⁰⁵ И.А. Дахкильгов этимологизирует его как «крылатый бог»,⁹⁰⁶ а название храма «ТкъобІаь-ерды» как «глаз (бога) Ткъа» (инг. бІаь «глаз»).⁹⁰⁷ 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»,⁹⁰⁸ имея один глаз –

⁹⁰² Эльмурзаев С.Ч. Общее и специфическое чечено-ингушских нартских сказаний в кавказском эпосе. Нарты // Известия ЧИНИИЯЛ. Т. 5. Вып. 3. Грозный, 1968. С. 84.

⁹⁰³ См.: Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке // Автореф. к. филолог. н. Москва, 2007. С. 26.

⁹⁰⁴ Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 428, 432.

⁹⁰⁵ 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.

⁹⁰⁶ Там же. С. 491.

⁹⁰⁷ Там же. С. 498.

⁹⁰⁸ Там же. С. 491.

солнце, приобрел дополнение в виде морфемы «бIаь» – глаз. В числе однокоренных данному теониму слов исследователь приводит такие ингушские понятия и выражения, как «ткъам по-ингушски “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». ⁹⁰⁹ Исследователь видит морфему «ткъа» в ингушском термине «Седкъа» – звезда, «Боадтъка» – темнота и в имени персонажа из нартского эпоса – Ширткъа. ⁹¹⁰

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»). ⁹¹¹ 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», ⁹¹² «святыня, храм, святой» ⁹¹³ 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. «Несмотря на то, что А. Берже и другие авторы называют эти часовни (главный эльгц Мятцели на южной стороне горы, Мяттыр-Дяла (местный Бог) и называемый Далтиер-эльгыц и Сусол-Дяла – П.А.) «посвященными: одна Св. Георгию, другая Божией Матери, а третья

⁹⁰⁹ Там же. С. 491.

⁹¹⁰ Дахильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 434.

⁹¹¹ См.: Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке // Автореф. к. филолог. н. Москва, 2007. С. 26.

⁹¹² См.: Акиев Х.А. О чем говорят рельефы Тхаба-Ерды // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа (тезисы). Пятигорск, 1997. С. 12–15.

⁹¹³ Акиев Х.А. Фаллические символы храма Тхаба-Ерды // Сердало. №19 (835). 24 января 1995.

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.)).⁹¹⁴

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».⁹¹⁵

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».⁹¹⁶ «...Связь святилища с культом небесного бога огня и плодородия... несомненна», – пишет он далее.⁹¹⁷ 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».⁹¹⁸ При этом Б.А. Алборов отмечает, что «джейраховцы, жившие по соседству с осетинами, название храма Тхаоба-Ерды произносили как Тхаба-Ерды».⁹¹⁹

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

⁹¹⁴ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 143.

⁹¹⁵ Дударов А.-М.М. К вопросу о расселении ингушей в позднем Средневековье: Галгъай коашке // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 134.

⁹¹⁶ Алборов Б.А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. Орджоникидзе, 1979. С. 85.

⁹¹⁷ Там же. С. 81.

⁹¹⁸ Алборов Б.А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. С. 81.

⁹¹⁹ Алборов Б.А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. Орджоникидзе, 1979. С. 81.

попадал мхом, должна была забеременеть.⁹²⁰ Отметим, что в нартском эпосе ингушей имеется «курган Тамаш-боарз», где в новолуние шенится «страшная волчица».⁹²¹

Возможен вариант этимологизации Тхаба через форманты «ба» – «дом / место»⁹²² и «тхо» – мы (инг. 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”».⁹²³ 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 Сиуис/Сиусумма) в значении «Бог-Наш» – один из древнейших богов, связанный с первой столицей хеттов городом Неса (Канеш)).⁹²⁴ Форманты Сиуиса (ss) можно разглядеть в имени Су-

⁹²⁰ Марковин В.И. В ущельях Аргуна и Фортанги. М., 1965. С. 112, 114.

⁹²¹ Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчк, 2006. С. 153.

⁹²² Tsaroieva Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes (peoples du Caucase du Nord). 2005. P. 138–139.

⁹²³ Ошаев Х.Д. Мотивы дружбы в чечено-ингушских песнях // Известия Северо-Осетинского НИИ. Орджоникидзе, 1961. Т. 22. Вып. 2. С. 169.

⁹²⁴ Иванов В. В. Хеттская мифология // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 2. С. 591.

сон-Дяла, этимология которого «затемнена».⁹²⁵ Как пишет Л.П. Семенов со слов Ч. Ахриева, Сусон-Дяла – это «бог, покровитель благородных женщин».⁹²⁶ Б.К. Далгат сообщает, что на северной стороне горы Мятты (Столовая гора) «стоит часовня бога Сусол-Дяла, называемая Сусол-те (досл. «место Сусола»)».⁹²⁷ «Для него каждое семейство пекло особые хлеба и готовило особую свечу, для него приносили в жертву и особого барашка, называемого виин ѓгари, т.е. “барашек сына”».⁹²⁸ 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 нарттов Сеска-Солсы. Стоит обратить внимание на имеющее фонетическое обозначение «Susi» идеограммой Babi, которая указана в перечне богов «Мхер-Дур», означающая ворота / храм.⁹²⁹

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 джераховцев и гвилетцев, произношение оглушается.

Больше чем вероятность выглядит семантическое и этимоло-

⁹²⁵ Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке // Автореф. к. филолог. н. Москва, 2007. С. 26.

⁹²⁶ Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1963. С. 11.

⁹²⁷ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 144.

⁹²⁸ Далгат Б.К. Указ. Соч. С. 149–150.

⁹²⁹ Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). С. 69, 224.

гическое 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».⁹³⁰

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.⁹³¹ Согласно мнению А.К. Клосса и М. Элиаде, комплекс связывания / сковывания в индоевропейской традиции имеет кавказское происхождение.⁹³² «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 языковом уровне, создающем образ “центра паутины” (“сети”), логически связывается с образом “дома из паутины” верховного мифологического божества-вязателя (Магического Властелина), вершащего судьбу Космоса».⁹³³

Одно из древних упоминаний о божественной сети мы находим в мифологической сцене, известной под названием «Стелы коршунов» или «Большая сеть». На ней изображен бог – покро-

⁹³⁰ Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 433.

⁹³¹ Гутов А.М. Обозначение цвета в поэтическом языке эпоса «Партхэр» // Нартский эпос и кавказское языкознание. Материалы VI Международного майкопского коллоквиума Европейского Общества кавказологов. Майкоп, 1994. С. 128–133.

⁹³² Гутов А.М. Обозначение цвета в поэтическом языке эпоса «Партхэр» // Нартский эпос и кавказское языкознание. Материалы VI Международного майкопского коллоквиума Европейского Общества кавказологов. 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.

⁹³³ Кудяева З.Ж. Мифо-эпическая модель адыгской словесной культуры. Автореф. дис. док. филолог. н. Нальчик, 2006 // <http://cheloveknauka.com/mifo-epicheskaya-model-adygskoy-slovesnoy-kultury> (Дата обращения 3.01.2016).

витель города Лагаша Нингирсу, захвативший в сеть побежденных жителей города Уммы.⁹³⁴ 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.⁹³⁵

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.⁹³⁶

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,⁹³⁷ 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 быка⁹³⁸ либо вбивание в нее гвоздей: «Бог... взял преогромные гвозди и вбил их рядом по центру Земли»,⁹³⁹ или прикрепление звезд на небе так, что «они также движутся одновременно с другими большими небесными телами – Солнцем и Луной».⁹⁴⁰ Данный мотив связывания, как символической нейтрализации врага, прослеживается в

⁹³⁴ Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., 1965 С. 251.

⁹³⁵ Словарь символов // <http://enc-dic.com/symbol/Set-768.html>

⁹³⁶ Алан Ф. Элфорд. Боги нового тысячелетия. М., 1999. С. 19.

⁹³⁷ См. ниже.

⁹³⁸ Устройство мира // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 21.

⁹³⁹ Горы – земные гвозди // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 24.

⁹⁴⁰ Небо, Солнце, Звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. С. 25.

обычае завязывания десяти узлов во время волчьих ночей – чиллан-бут (22.12 – 17.02), когда хозяин проделывал эту операцию, т.е. «перевязывал пасть» волку с целью уберечь свой скот.⁹⁴¹

Эта первобытная космогоническая концепция связующего элемента – дерева / нити / цепи олицетворяла божественную справедливость. Критерий справедливости (инг. 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).⁹⁴²

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 (инг. эхь «стыд»), 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

⁹⁴¹ 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.

⁹⁴² Представляет интерес аналогия с древнегреческой богиней Дике дочери Зевса и Фемиды. Богиня Дике представлялась началом и носителем права, правды и справедливости. См.: Галгалай-эрсий дошлорг. Нальчик, 2009. С. 258.

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...»⁹⁴³ 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 нравственности, характеризующие ее на протяжении нескольких поколений».⁹⁴⁴ Мерилом значимости человека, таким образом, выступали и выступают личностные качества, его моральная ценность. Всякий человек, совершающий неблаговидные 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».⁹⁴⁵

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

⁹⁴³ Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 35.

⁹⁴⁴ Акиева Х.М. Этическое и эстетическое в культуре вайнахов. Автореферат диссерт. к. фил. н. М., 1996. С. 34.

⁹⁴⁵ Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 42.

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». ⁹⁴⁶ 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». ⁹⁴⁷

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 организма. Легенда «Семь сыновей выюги» 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!» ⁹⁴⁸

«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 представле-

⁹⁴⁶ Там же. С. 165.

⁹⁴⁷ Там же. С. 50.

⁹⁴⁸ Семь сыновей выюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. С. 104.

ниях. Позже, «с ослаблением веры в языческих богов деяния боготорцев осмыслялись как подвиги во имя интересов людей, народа, а стало быть, как проявления прекрасного, величия человеческого духа».⁹⁴⁹

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...»⁹⁵⁰

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.

Свобода в ее безграничности, ассоциативно связывающаяся с небесными просторами Ана, теперь заключена богом Тха в определенные земные рамки, ведущие к позитивным социаль-

⁹⁴⁹ Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 114–115.

⁹⁵⁰ Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 143.

ным 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 Даъла, 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».⁹⁵¹

Следующая смена мифологического верховенства связана с отходом Тха от активных дел и выдвижением 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».⁹⁵²

Дяла представлялся творцом Вселенной и всего сущего на Земле. «Отношение Дяла к прочим богам – как отца к детям: все,

⁹⁵¹ Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М., 1967. С. 153.

⁹⁵² Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 107.

конечно, зависит от Дяла, что он захочет, то и должно быть. Все прочие боги действуют и самостоятельно, каждый в своей сфере».⁹⁵³ 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 канонів 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 всеведаящий 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...»⁹⁵⁴

Божественное величие Дяла прослеживается и в многочисленных молитвах, обращенных ингушским богам. Так, к Тушол обращались: «О, от Дяла идущая Тушоли!»,⁹⁵⁵ к богу Елта: «Дэла-Елта (божественный Елта), выпусти ты мне зверя!»,⁹⁵⁶ 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 мыс-

⁹⁵³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 173.

⁹⁵⁴ Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 113.

⁹⁵⁵ Молитва Тушоли // Антология ингушского фольклора. Т. 1 Нальчик, 2003. С. 179.

⁹⁵⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 160.

лилось как светило, подчиняющееся воле Дяла».⁹⁵⁷ «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».⁹⁵⁸

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».⁹⁵⁹ 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».⁹⁶⁰

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?»⁹⁶¹ Известна священная гора Делите (инг. 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».⁹⁶² «Святилище Дялите у с. Карт... построено на материалах, несомненно связанных с циклопическими постройками эпохи бронзы – раннего желе-

⁹⁵⁷ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 39.

⁹⁵⁸ Шиллинг Е.М. Народы Кавказа // Религиозные верования народов СССР. Т. II. М., 1931. С. 35.

⁹⁵⁹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 173.

⁹⁶⁰ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 38.

⁹⁶¹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 177.

⁹⁶² Далгат. Указ. соч. С. 131, 173.

за».⁹⁶³ Согласно археологическим раскопкам в горной Ингушетии, было обнаружено склепообразное святилище в честь божества Дяла – одно из самых ранних сооружений культового характера (X–XII вв.).⁹⁶⁴

Культ бога Дяла, выступавшего «верховным божеством северокавказской общности»⁹⁶⁵ несомненно, очень древний. Высказываются предположения, что первоначально культ Дяла был связан с культом луны, одним из древнейших культов сабеизма на Кавказе, восходящем к эпохе матриархата.⁹⁶⁶ «Образ Ерда, как и образ Дяла, в ингушском язычестве, по-видимому, очень древний, включавший в себя религиозные представления древних культов небесных светил».⁹⁶⁷

Несмотря на описываемое исследователями множество божеств в ингушской среде, все они отмечают факт абсолютной веры ингушей в одного верховного бога, называемого Дяла,⁹⁶⁸ 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 посто-

⁹⁶³ Гадиев У.Б. Несколько слов о замке-крепости Гагиево // Кавказ: перекресток культур. СПб., 2015. С. 188.

⁹⁶⁴ 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 / Советская этнография. 1985. № 2.

⁹⁶⁵ Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Махачкала, 2009. С. 349.

⁹⁶⁶ История Ингушетии. Ростов-на-Дону, 2012. С. 152.

⁹⁶⁷ Там же. С. 155.

⁹⁶⁸ 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.

янства: то они независимы от Бога, то действуют по его воле».⁹⁶⁹ 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 божественные производные, как паредра архетипа матери, являлись деятельными сущностями.

Представляется, что самой яркой, деятельностной производной Ана является морфема «ал»,⁹⁷⁰ которая одним из ведущих исследователей нахских языков Ю.Д. Дешериевым возводится к древнейшей нахской глагольной основе «ал» в значении «сказать», «повелевать».⁹⁷¹ В ингушском языке корень «ал» аккумулирует жизненно необходимые, узловые в общественном и религиозном смысле категории:

1. «ала» – «пламя» («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» («ала дош да хьона» – «имеешь право слова (речи)»);

⁹⁶⁹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 118.

⁹⁷⁰ Известно, что звуки «м» и «н» являются сонорными, взаимозаменяемые.

⁹⁷¹ Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963. С. 46–47.

4. «аьла» – «правитель», «царь», «князь» («Тирка-чЮжа аьла Дудар хиннав» – «Дудар являлся правителем ущелья Терека (Дарьяльского ущелья)»;⁹⁷²

5. «доал» – власть («д» – есть +оал – власть).

Эта же корневая основа присутствует и в именах архаичных ингушских божеств Алла и Балла, Гала и Даьла.

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».⁹⁷³ 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».⁹⁷⁴ Так, в детской считалке Алла и Белла выступают «верными своему слову, что сказанное ими обязательно должно исполниться».⁹⁷⁵ В другом примере, приводимом исследователем – колыбельной 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».⁹⁷⁶ 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.⁹⁷⁷

«Полнейшая идентичность и в названии, и в функции древ-

⁹⁷² 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.

⁹⁷³ Мифологический словарь. Гл. ред Е.М. Мелетинский М., 1990. С. 35–40.

⁹⁷⁴ Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 480.

⁹⁷⁵ Дахкильгов И.А. Указ. Соч. С. 478.

⁹⁷⁶ Там же.. С. 480.

⁹⁷⁷ Ахриев Ч. Избранное / Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 24–29.

них 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.»⁹⁷⁸ 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».⁹⁷⁹

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».⁹⁸⁰ «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

⁹⁷⁸ Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 481.

⁹⁷⁹ Там же.

⁹⁸⁰ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 120.

жреца непременно должен исполнять один из фамилии Ораковых, основателей этого святилища. Они являются, таким образом, наследственными жрецами. Жрец в молитвах просит у Болом-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 Болом-Дяла о ниспослании благодати. Так повторяется несколько раз, а затем, после короткого отдыха, начинаются танцы, режут баранов...»⁹⁸¹

О том, что это божество было довольно известным и имело подчиненных божеств, говорит тот факт, что «после этого праздника, немного времени спустя, шли еще в два другие места (возле селения Тарш) молиться младшим Болом-Дяла».⁹⁸² В местности Махате «на горе у родника выстроен эль-гыц без крыши, где также молятся Болом-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».⁹⁸³ 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 Мецхальского 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

⁹⁸¹ Там же. С. 120–121.

⁹⁸² Там же. С. 120–121.

⁹⁸³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 121.

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 означение чуда выстроила часовню Болом-Дяла («бог Болом»)).⁹⁸⁴ 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: топоним-формант «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» – 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)⁹⁸⁵ – 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 «начала».

Семантические проявления морфемы «ал» объединяют в себе как первоосновы – пламя / бог, так и деятельные процессы – говорить / править. Одним из таких деятельных проявлений сле-

⁹⁸⁴ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 121.

⁹⁸⁵ Ингушско-русский словарь. Сост. А.С. Куркиев. С. 63, 67.

дует 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».⁹⁸⁶ К вышеуказанным семантическим характеристикам образа Дяла стоит отнести представление 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 мукълыйяхъ» 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. При этом исследователь там же поясняет: «Ингуши говорят: “В три года выстроенный Дэли-Малхли, в семь лет выстроенный Дэли-Аилли”. Это поговорка, а потому можно ругаться за ее древность и точность передачи».⁹⁸⁷

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 (со-

⁹⁸⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 172.

⁹⁸⁷ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 60; См.: Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 21.

звездия 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».⁹⁸⁸ 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.⁹⁸⁹ 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».⁹⁹⁰

Показательная деталь «крутящегося» по воле Дяла мира / Земли – объяснение, которому видится в наличии в древнеингушской среде широкоразвитых 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.

⁹⁸⁸Мадаева 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.

⁹⁸⁹Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 165.

⁹⁹⁰Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) /<http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

Таким образом, Дяла выступал верховным демиургом, богом времени и пространства. Теоним Дяла состоит из архаичной морфемы «ал», объединяющей такие понятия-первоосновы, как пламя / бог / власть, а также деятельные процессы – говорить / править и морфемы «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 бога Дяла как символический центр, ось / сердце мира, задающее движение, т.е. творимость времени. Лики Дяла в вертикали времени были обращены в прошлое, настоящее и будущее, в пространственной системе были представлены богами Села, Гела, Алла, Балла, т.е. север, юг, восток, запад соответственно. Обладание четырьмя лицами, обращенными по сторонам света, подчеркивает функциональную характеристику Дяла олицетворять божественную справедливость. Всеобъемлющая сила и многоликость Дяла позволили этому божественному образу стать главенствующим 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 громовежгец

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...»⁹⁹¹

⁹⁹¹ Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М., 1967. С. 153.

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 Галл, 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».⁹⁹² Дальнейшее мифологическое развертывание космоса связано со сменой небесных богов громовержцами-оплодотворителями: «Вытеснение богов неба божествами грозы и порождения проявляется также в сфере культа».⁹⁹³

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 окружение правителей составляла дружина... Укрепление позиций военной аристократии в аланском обществе привело в VIII в. к возникновению дружинного культа».⁹⁹⁴

В.Б. Ковалевская появление дружинного культа у алан опре-

⁹⁹² Наговицын А. Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах // Автореферат кандидатской диссертации по культурологии. М., 2003. С. 18.

⁹⁹³ Элиаде М. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 190.

⁹⁹⁴ Гутнов Ф.Х. Политогенез и генезис феодализма на Северном Кавказе // <http://www.opendag.ru/article/istoriya-dagestana/politogenez-i-genezis-feodalizma-na-severnom-kavkaze/> (Дата обращения 11.09.2014).

деляет от небесного божества, проводя аналогии с культом бога-громовержца «Перуна, покровителя воинов и князей, выросшего из недр культа небесного Божества».⁹⁹⁵ 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;⁹⁹⁶ непосредственно бога солнца Малх/Ма.⁹⁹⁷

Села – бог неба, молнии и грома,⁹⁹⁸ атрибутом которого был орел, восседал на горе 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».⁹⁹⁹ Нарушившего это правило ждало наказание Сели – «бог посылал на его дом всякие бедствия – болезни, смерть детей, гибель скота и пр.»¹⁰⁰⁰

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

⁹⁹⁵ 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.

⁹⁹⁶ См.: Как Сеска Солса победил Сартала // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 30.

⁹⁹⁷ Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауцу» (Армянская география VII века): Дисс. канд. ист. наук. АН Армянской ССР, Институт истории. Ереван, 1988. С. 9–10.

⁹⁹⁸ Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С. 181.

⁹⁹⁹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 128.

¹⁰⁰⁰ Там же.

урартов Шеларди (Se-e-la-ar-di)¹⁰⁰¹ 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 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»,¹⁰⁰² в другой интерпретации Хагыр-Ерда обозначается как второстепенное языческое божество – покровитель горных туров (инг. хьагI «тур»).¹⁰⁰³ 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.¹⁰⁰⁴ 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.)».¹⁰⁰⁵ 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

¹⁰⁰¹ Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 226.

¹⁰⁰² Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 211.

¹⁰⁰³ Итар и Хагар-Ерда // Антология ингушского фольклора. Т. I. С. 128.

¹⁰⁰⁴ Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) /<http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

¹⁰⁰⁵ Голан А. Миф и символ. Рис. 87.

«львиноголовый орел» возникли, «очевидно, после религиозной революции».¹⁰⁰⁶ 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 объяснимым 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»¹⁰⁰⁷ в контексте ингушского 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 широко известный этнографический 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», приводят к символу Луны, чья бородатость /

¹⁰⁰⁶ Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) /<http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

¹⁰⁰⁷ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 163–164.

рогатость нашла выражение в ингушском теониме Мож. Принимая во внимание тезис о разложении хуррито-урартского Сееларди / 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».¹⁰⁰⁸ В свете вышесказанного, возможным выглядит связь Селарди / Сарди / Сина и древнеаланского рода Сидамон (а также имени одного из нарттов – 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.).¹⁰⁰⁹ О царевичах из рода Сидамона (с инг. звездopodobных), возведенных в силу не только их заслуг, но и происхождения в звание арагвского и ксанского эриставов,¹⁰¹⁰ сообщает и В.Б. Пфафф, который, со ссылкой на князя Баратова, связывает эриставов с «алдарами Дударовыми».¹⁰¹¹ Анализируя сообщение хроники «Памятник эриставов», Е.Г. Пчелина делает вывод о назначении «около 574 года византийским императором Юстинианом» ксанским эриставом

¹⁰⁰⁸ Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 226.

¹⁰⁰⁹ Джанашвили М. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК, 1897. Вып. XXII. С. 193.

¹⁰¹⁰ Баратов С. История Грузии. СПб., 1871. Тетрадь II. С. 47–48.

¹⁰¹¹ Пфафф 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. Выпуск V. С. 9.

Ростома – сына «Сидамона, родового старейшины из Уалагирского ущелья».¹⁰¹²

Ф.Х. Гутнов и В.Т. Тменов представляют Сидамоновых с потомками Ос-багатара, основываясь на предании, согласно которому «родителями Сиды (инг./чеч. седа «звезда») и его братьев являлись Ос-багатар и грузинская царевна Асхин».¹⁰¹³ «Фольклорный памятник указывает на их [Сидамоновых] связь с аланами, проживавшими какое-то время в Шида-Картли (Внутренняя Грузия)».¹⁰¹⁴ 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».¹⁰¹⁵

Отметим, что В.И. Абаев указывает на возможность происхождения «имени Sida от древнеиранского Spita со значением “светлый”».¹⁰¹⁶ 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 / звездopodobный / 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. Лу-

¹⁰¹² Пчелина Е.Г. Крепость «Зильде Машиг» // Советская этнография. 1934. № 3. С. 92–94, 101, примеч. 36, 38.

¹⁰¹³ Гутнов Ф.Х., Тменов В.Т. Антропонимы и предания об Ос-багатаре // Проблемы исторической этнографии Осетии. Орджоникидзе, 1987. С. 43.

¹⁰¹⁴ Гутнов Ф.Х., Тменов В.Т. Антропонимы и предания об Ос-багатаре. С. 43.

¹⁰¹⁵ Ванеев З.Н. Народное предание о происхождении осетин. Сталинир, 1956.

¹⁰¹⁶ Гутнов Ф.Х., Тменов В.Т. Антропонимы и предания об Ос-багатаре // Проблемы исторической этнографии Осетии. Орджоникидзе, 1987. С. 45.

на, 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 «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)».¹⁰¹⁷

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.¹⁰¹⁸ 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».¹⁰¹⁹

«Сели и прежде, и теперь... – пишет Б.К. Далгат, – принад-

¹⁰¹⁷ Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) /<http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

¹⁰¹⁸ Фрезер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989. С. 365–367.

¹⁰¹⁹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 128–130.

лежит виднейшее место в чеченском (ингушском – П.А.) пантеоне. Сверх того, сохранению культа очага способствовало и перенесение роли семейных богов на народных и на самого Села, а позже и на высшего единого Бога, которому также начали делать возлияния и жертвоприношения».¹⁰²⁰ 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».¹⁰²¹

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 хашк (или «кларг») лаьтта кхийтта ха» – время, «когда в землю ударила огненная головешка бога Села», т.е. земля достаточно прогрелась и начинает парить (вариант «цлркаьга лаьтта даха ха»)¹⁰²².

Ингушского бога Села ингуши часто называют «золотой силой»,¹⁰²³ 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. селалад), а молнию – горящей головешкой Селы (инг. Сели хашк)¹⁰²⁴ В случае засухи предки ингушей обращались к богу Села со словами: «Бог Села, дай нам благодать» (инг. Дяла Сели, хьай 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 шашкой и своим ружьем ты истреби и удали от нас всякое зло».¹⁰²⁵

¹⁰²⁰ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 128–130.

¹⁰²¹ Акиев Х.А. Символика плодородия в духовной культуре вайнахов // Костры на башнях. 1993. 27 мая.

¹⁰²² 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.

¹⁰²³ Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 55.

¹⁰²⁴ Там же. С. 56.

¹⁰²⁵ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. Предисловие Далгат У.Б. С. 13.

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».¹⁰²⁶

Сила Селы прослеживается и в факте особого почитания людей, пораженных молнией. В честь таких людей сооружались «селинги». 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.¹⁰²⁷ 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 трупa его изменится: из белого делается черным»,¹⁰²⁸ и сведения Ч. Ахриева о том, что «убитых молнией одевают во все белое, как жреца», позволяют сделать вывод о цветовой символике божественного Села – белый.

В ингушском нартском эпосе имеет свое бытование мотив убийства змея богом-громовержцем. Так, в сказании «Как Солса победил Сартала» рассказывается о поединке 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

¹⁰²⁶ Там же. С. 168.

¹⁰²⁷ Акиев Х.А. Указ. соч. С. 72.

¹⁰²⁸ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 169.

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 стрелою поразил его в правый глаз», где была спрятана его душа.¹⁰²⁹

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».¹⁰³⁰ Отметим, что древнешумерский вариант этого сюжета с представлением «о змее, обвинившемся 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».¹⁰³¹

В ингушском варианте со змеем / драконом сражается,

¹⁰²⁹ Как Сеска Солса победил Сартала // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 27–30.

¹⁰³⁰ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 136.

¹⁰³¹ 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., М., 2002. С. 204–205.

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».¹⁰³² 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 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».¹⁰³³

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».¹⁰³⁴ Хеттские пу-

¹⁰³² Как Сеска Солса победил Сартала // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 28.

¹⁰³³ Сказание о Селе Сате // Антология ингушского фольклора. Т.4. С. 125–126.

¹⁰³⁴ Немировский А. Мифы древности – Ближний Восток // <http://knigosite.org/library/read/7610> (Дата обращения 14.03.2016).

рулли, rug – жребий,¹⁰³⁵ reguna – скала, riḡṇa – 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.¹⁰³⁶

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», а печка для выпечки ритуальных хлебов, напоминающих по форме склеп, называлась «пурне» (груз.).¹⁰³⁷ Превлекательно, что название горы, на которой восседал громовержец Села – Цей-лоам (инг. Цйай-лоам), созвучно с хеттской горой Цалийану, так же как и праздник «пурулли» [prll], символически связанный с благодатным дождем, можно сравнить с ингушским термином «фарал» [fɾl] 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 победе над змеем. Кроме указанной горы Цей-лоам – вершины дома бога Селы, ритуальным местом, посвященным этому богу, был «курган Сели... близ Белгатоя в Ичкерии».¹⁰³⁸

Приведенные аналогии дают основание сделать выводы, которые согласуются с заключением В.Г. Ардзинба: «Параллели

¹⁰³⁵ 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. М., 2002. С. 204–205.

¹⁰³⁶ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 136–139.

¹⁰³⁷ Акиев Х. Этимология слова «каш» //Топонимика и ономастика Северного Кавказа. Тезисы I-вой общекавказской конференции. 16-18 апреля 1997. Пятигорск. 1997

¹⁰³⁸ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 168.

между нартским эпосом и хурритской “Песнью об Улликумми”, а также хаттским мифом о борьбе бога грозы со Змеем, видимо, указывают на их общие истоки». ¹⁰³⁹

«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)». ¹⁰⁴⁰ Отсюда та огромная роль, «какая принадлежит Сели в деле руководства нравственностью». ¹⁰⁴¹ 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 орштхойцы 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)». ¹⁰⁴² Символическое поражение Селы есть не что иное, как проявление мотива богоборчества, «столь характерного для нартского эпоса кавказских народов, где он хорошо известен». ¹⁰⁴³

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 ми-

¹⁰³⁹ Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 159, 161.

¹⁰⁴⁰ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 170.

¹⁰⁴¹ Там же. С. 168.

¹⁰⁴² Сеска Солса и Горжай // Ингушский нартский эпос. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2012. С. 124–125.

¹⁰⁴³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 170.

ром, 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 громовережца-змееборца, предводителя и защитника страны.

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.¹⁰⁴⁴ «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...»¹⁰⁴⁵

В «Истории Ингушетии» указывается, что первоначальное имя бога подземного мира было Эштр и лишь «позднее этого бога стали упрощенно называть Иелда («бог / хозяин Иела»)¹⁰⁴⁶ – потустороннего мира. Действительно, теоним Элда распадается на две морфемы Эл (инг. Иел) – подземный мир и «да» –

¹⁰⁴⁴ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 60; См.: Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 21.

¹⁰⁴⁵ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 172.

¹⁰⁴⁶ История Ингушетии. 3-е изд. Ростов-на-Дону, 2012. С. 70.

отец. «Вайнахское название подземного царства Эл».¹⁰⁴⁷ Однако совершенно неверным будет называть данный теоним упрощенным и поздним.

Слово «илу», «ил», «эл», «ал», «э» на шумерском и общесемитском языках значит «бог».¹⁰⁴⁸ У древних ханаанцев и сирийцев Эл был верховным богом, создателем земли. На древнешумерском языке Э – значит «храм».¹⁰⁴⁹ «Элгац» у ингушей означает «святилище».¹⁰⁵⁰ Как писал Макс Мауренбах, «у многих народов... каждое сверхчеловеческое существо называлось общесемитским “эл” (бог) или “баал” (господин) того или иного священного места».¹⁰⁵¹ «Примечательно, что в ностратическом языке (искусственно воссозданный праязык человечества)... слово, обозначающее бога вообще “Эл” / “Ил” возводится к прилагательному “красный, бурый” и, возможно, является одним из древнейших наименований Великого неолитического бога-отца».¹⁰⁵²

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.¹⁰⁵³ Выше приводились сведения о мно-

¹⁰⁴⁷ История Древнего мира. М., 1983. С. 386.

¹⁰⁴⁸ Баксан Д. Указ. соч. С. 43.

¹⁰⁴⁹ 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.

¹⁰⁵⁰ 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.

¹⁰⁵¹ Цит. по: Уарзиати В.С. Народная кукла в культовой практике осетин // Этнография и современность. Материалы Всесоюзной сессии, посв. 60-летию образования СССР. Нальчик, 1984. С. 123.

¹⁰⁵² Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Альманах «Еврейская старина. №3 (39) 2006 / <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> Дата обращения 20.03.2016

¹⁰⁵³ Баксан Д. След сатаны на тайных тропах истории. Грозный. 1997. С. 9.

гообразии смысловых производных морфемы «ал» – бог / правитель / царь / пламя / говорить / власть. Теоним «Эл» нашел выражение в топониме «Элохци» – долина реки Терек, указанном путешественником из Кафы,¹⁰⁵⁴ который с ингушского языка этимологизируется как «огонь / кровь бога иного мира» (инг. Эло/эла – господин / правитель иного мира; ци – кровь).

Вспомним, что в вышеприводимом урартийском Seelardi¹⁰⁵⁵ 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».¹⁰⁵⁶

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

¹⁰⁵⁴ Нарожный Е.И. «Провинция Элохци» И. Барбаро в системе топонимических данных Притерчья // Археология и краеведение вузу и школе. Тезисы докладов конференции. Грозный. 1985. С. 15-16.

¹⁰⁵⁵ Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М.1959. С. 226

¹⁰⁵⁶ История Ингушетия. С. 152-153

пространство и есть «ад», используя современную терминологию. Ингушский Эл холоден, здесь царит темнота и свершается божественная справедливость. Вспомним вышеприводимый космогонический миф, 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”». ¹⁰⁵⁷ 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...» ¹⁰⁵⁸ 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

¹⁰⁵⁷ Земля, человек и горы // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 19.

¹⁰⁵⁸ Мифы и легенды народов мира. Древний Египет / И.В. Рак; Месопотамия / А.И. Немировский, Л.С. Ильинская. М., 2004. 432 с.

древнее устойчивое ингушское выражение – «ма зе» – «ощутить / познать / узнавать / выслеживать / наблюдать сущность объекта»; 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 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 обитатели 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».¹⁰⁵⁹ 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».¹⁰⁶⁰ Такие души «непосвященных» (людей, чье поведе-

¹⁰⁵⁹ Спор, разрешенный в царстве мертвых //Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2006. Т. 4. С. 52 - 54

¹⁰⁶⁰ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М. 2004. С. 172

ние 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...»¹⁰⁶¹ и «получат достойное вознаграждение за добрую жизнь в этом свете, что, соединяясь все в одно семейство, будут наслаждаться: многоженством, гуляньем в хороших садах и хорошою пищей...»¹⁰⁶² 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»,¹⁰⁶³ взяв за основу ингушское слово «гешт» (помилование / милость), присутствующее в одном из ингушских обязательных формул соболезнавания: «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 плохих)¹⁰⁶⁴ и ингушские термины – «ганз» в значении «клад», «сокровище» и

¹⁰⁶¹ Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников. С. 3

¹⁰⁶² Шегрен А.МУказ. Соч. С. 3

¹⁰⁶³ Акиев Х. Этимология слова «каш» //Топонимика и ономастика Северного Кавказа. Тезисы I-вой общекавказской конференции. 16-18 апреля 1997. Пятигорск. 1997.

¹⁰⁶⁴ Крамер С.А. Указ. Соч. С. 187.

«гешт» – помилование, божественное прощение. «Таким образом, Гештинана (инг. мать Гешты, т.е. «мать помилования») превратилась в “гешт” – “помилование”».¹⁰⁶⁵

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.¹⁰⁶⁶ 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

¹⁰⁶⁵ Акиев Х. Этимология слова «каш» // Топонимика и ономастика Северного Кавказа. Тезисы I Общекавказской конференции. 16–18 апреля 1997. Пятигорск, 1997.

¹⁰⁶⁶ См.: Ингушский нартский эпос. Сост. И.А. Дахильгов. Нальчик, 2012. С. 68–80.

небо в свой готовый скелет, покрывшийся 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, косой, 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.)». ¹⁰⁶⁷

Мир абсолютной благодати, где «неизвестна печаль, жестокость и отчаяние, где живут великие боги», где «земля чиста и непорочна», характерен и для шумерского 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». ¹⁰⁶⁸

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». ¹⁰⁶⁹ Образ лестницы семантически соотносится с такими маркерами, как золотая цепь / крест / древо / 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 – «лаглаш», 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 разно-

¹⁰⁶⁷ Далгат Б.К. Указ. соч. С. 59.

¹⁰⁶⁸ Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. № 3 (39) 2006 // <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

¹⁰⁶⁹ Маккуин Дж.Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983. С. 56.

го 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».¹⁰⁷⁰ 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).¹⁰⁷¹

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...»¹⁰⁷² Селение Эрш существовало в исторической 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».¹⁰⁷³ В нартских сказаниях ингушей зафиксирована «местность Эмашка» близ замкового комплекса «Эгикал», где «находится кладбище в местности Киндий эмараш. Раньше говорят, на том месте жи-

¹⁰⁷⁰ Крамер С. Шумеры. Первая цивилизация на Земле. М., 2012. С. 254.

¹⁰⁷¹ 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).

¹⁰⁷² Сеска Солса и Вампал // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 75–76.

¹⁰⁷³ Там же.

ли Кинда и его сын Шоа». Д. Мальсагов также сообщает, что Шоа, сын Кинды, жил в селении Эмашка.¹⁰⁷⁴ Данная морфема обнаруживается в имени друга Сеска Солсы – нарта Оршамар Эрш¹⁰⁷⁵ 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, возможно 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».¹⁰⁷⁶

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».¹⁰⁷⁷

Еще более соглашаешься с представленными аналогиями и сравнениями, ознакомившись со сведениями, представленными

¹⁰⁷⁴ Сеска Солса и Кинда Шоа // Антология ингушского фольклора. Т. 4 С. 88.

¹⁰⁷⁵ Оршамар Эрш // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 144.

¹⁰⁷⁶ Джантелг // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 59; Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Нальчик: Тетраграф, 2006. Т. 4. С. 129; Сын Оршмы // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 172 и др.

¹⁰⁷⁷ Ардзинба В.Г. Хеттский царский праздник. Некоторые характерные признаки структуры // Ритуалы и мифы древней Анатолии М., 1982. С. 89.

К.Д. Тумановым, проводившим свои исследования в 1911 году. В частности, автор приводит шумерское «zi-el-di», встречающееся в Армавирской надписи (X–XI, линия 3-я)¹⁰⁷⁸ и сообщает о трех знаках Ташбурунской надписи (№ 2 линия 4-я), «которые читаются как “zi”, значение которого неопределенно».¹⁰⁷⁹ 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»,¹⁰⁸⁰ то становится очевидным, что «zi-el-di» есть «кровь отца иного мира» (инг. цИ «кровь» + Иел «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».¹⁰⁸¹ Вполне очевидно, что море символически соотносилось с подземным миром, где были сконцентрированы знания и основные блага: зерна злаков, брусok, 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,

¹⁰⁷⁸ «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.

¹⁰⁷⁹ См. Никольский М. Клинообразные надписи ванских царей, открытые в пределах России. Серия «Древности восточные». 1893. Т. 1. Вып. 3. С. 422.

¹⁰⁸⁰ Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 46, 50.

¹⁰⁸¹ Антология ингушского фольклора // Коммент. И.А. Дахкильгова. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 169.

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 статье «Познание мира у вайнахов» М. Кантария пишет, «что 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».¹⁰⁸² 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. Языческие представления ингушей держались на вере в могущественных первопредков и богов подземного царства, в основном имеющих древнешумерские корни. Обратим внимание, например, на некоторые мужские имена, которые прямо указывают на свое происхождение: Элгур (инг. Иелгур) – «тот, кто видит потусторонний свет», Элхо (инг. Иелхо) – «тот, кто живет в потустороннем свете», Элда (инг. Иелда) – «правитель / отец / бог потустороннего света», Элси (инг. Иелсий) – «честь потустороннего мира» и др.

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».¹⁰⁸³

¹⁰⁸² Кантария М. Познание мира у вайнахов // Лавровский сборник: материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2010-2011 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 446–447.

¹⁰⁸³ Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Избранное / Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. С. 7.

Имеется ингушское нартское сказание «Как повелся обычай делать поминки», в котором Батоко Шертуко 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!»¹⁰⁸⁴ Эти представления были аккумулированы 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.

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 выполняет две функции – бога охоты и бога урожая... Он... собирает у себя в лесу всех зверей, как хозяин собирает свое стадо. У каждого зверя есть метка (тавро) Елты...»¹⁰⁸⁵ Несмотря на то, что Елта считался царем всех животных, в фольклоре и нартском эпосе ингушей предпочтение отдается турам и оле-

¹⁰⁸⁴ Как повелся обычай делать поминки // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 63.

¹⁰⁸⁵ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 160–161.

ням. Так, после охоты Елта 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 баргиждеин мотт (место, где ослеп Начхо)...»¹⁰⁸⁶ Или «внутри рога убитого тура Итыр нашел три пшеничных зерна...»¹⁰⁸⁷

Елта считался благодетельным божеством, помогающим хорошим людям в охоте и покровительствующим нуждающимся.¹⁰⁸⁸ 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 послушание выколоть глаз! – При последних словах Бог так сильно ткнул пальцем в глаз сына, что тот выскочил из головы, с тех пор Елта остался одноглазым».¹⁰⁸⁹

Теоним Елта чаще всего этимологизируется посредством слова «ялат» / «елат» – «хлеб, хлебное зерно»,¹⁰⁹⁰ 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.¹⁰⁹¹ Высказывается предположение, что охота, будучи одним из древнейших (наряду с собирательством) источников пропитания человека, повлияла на то, что понятие «елат / ялат» – «хлебное

¹⁰⁸⁶ Там же.

¹⁰⁸⁷ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 160–161.

¹⁰⁸⁸ Далгат У.Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ, 1893. С. 54–55.

¹⁰⁸⁹ Елта // Ахриев Ч. Избранное. С. 140.

¹⁰⁹⁰ См.: Далгат У.Б. Первобытная религия чеченцев. С. 54, История Ингушетии. С. 155.

¹⁰⁹¹ Далгат У.Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ, 1893. С. 54.

зерно» в ингушском языке стало 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.¹⁰⁹² При этом Елта относят к богам-трикстерам в силу его хитрости, «вопреки воле верховного бога, он учит людей, как выращивать высокий урожай».¹⁰⁹³

В роли божественного плута-озорника более подходящей выглядит фигура героя нартских сказаний Бортка 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: кГин эл (куча овса), хьажки эл (куча кукурузы); 2) аул».¹⁰⁹⁴ 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».¹⁰⁹⁵ Указанные в этом отрывке испостаси – время и охота / земледелие относятся к основным божественным характеристикам Элды, как подате-

¹⁰⁹² История Ингушетии С. 155.

¹⁰⁹³ История Ингушетии. С. 72.

¹⁰⁹⁴ Мальсагов З. Ингушская грамматика. Грозный, 1963. С. 97.

¹⁰⁹⁵ Елта // Ахриев Ч. Избранное. С. 140.

ля 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»¹⁰⁹⁶ 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 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 / первозданные воды – этот синонимичный ряд ассоциировался в представления 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 –

¹⁰⁹⁶ Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 46, 50.

востоком и происходил посредством образов золотой цепи / лестницы / горы / дерева – 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 Элда 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 – солнце¹⁰⁹⁷ (вариант – Ма).

Известный кавказовед Е.И. Крупнов, более 30 лет посвятивший изучению Северного Кавказа и, в частности, Ингушетии, доказал «местные истоки кобанской культуры».¹⁰⁹⁸ И.П. Щеблыкин наследниками кобанской культуры, имевшей широкое распространение на Северном Кавказе, считает вайнахов.¹⁰⁹⁹ 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

¹⁰⁹⁷ Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века Досс. канд. ист. наук. АН Армянской ССР, Институт истории. Ереван, 1988. С. 9–10.

¹⁰⁹⁸ Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008. С. 6.

¹⁰⁹⁹ Щеблыкин И.П. Архитектура древних ингушских святилищ // Известия Ингушского НИИ. Вып. 2-3. Владикавказ, 1930. С. 411–447.

союза нахских племен – Махли».¹¹⁰⁰ «Махалы / махелоны (инг. солнечные аланы, солнечные люди)»¹¹⁰¹ являются одним из «известных этнонимов ингушей периода кобанской культуры».¹¹⁰² В религиозных представлениях куро-аракских племен ведущая роль принадлежала солнцу.¹¹⁰³

Политическое образование – царство Махелония располагалось на всем Центральном Кавказе, что подтверждается и надписью, сделанной персидским царем Шапуром I (III в.).¹¹⁰⁴ 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 плаванья и поднявшийся далеко от Меотиды, купил там колхидскую девушку, которую похитили махлии, одно из тамошних варварских племен».¹¹⁰⁵ Л.А. Ельницкий сопоставляет махлиев Лукиана Самосатского, который упоминает последних среди народов Кавказа в рассказе “Токсарис или дружба”¹¹⁰⁶ «с махелонами Арриана» и локализует их в «Закавказье (на севере Колхиды)».¹¹⁰⁷

¹¹⁰⁰ Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Рукопись дисс. ... канд. ист. наук. Ереван, 1988. С. 53–54, 137.

¹¹⁰¹ Этноним «махали» можно перевести с ингушского языка, как «солнечные аланы», где «мах»/ «малх» – солнце, «али»/ «аэли» – владетель/правитель/князь (и/и/о является суффиксом лица во мн.ч., например: Iанд-ий – андийцы).

¹¹⁰² Дударов А.-М.М. Махли – античное государство // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 93.

¹¹⁰³ Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 67.

¹¹⁰⁴ История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. I. М., 2004. С. 129.

¹¹⁰⁵ 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.

¹¹⁰⁶ Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Дисс. канд. ист. наук. Ереван, 1988. С. 27.

¹¹⁰⁷ Ельницкий Л.А. Комментарий к работе В.В. Латышева «Известия древних писателей о Скифии и Кавказе» // Вестник древней истории. 1948. № 1. (23) С. 310, прим. 4.

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». ¹¹⁰⁸ Ч. Ахриев возводит к «малх» имя ингушского родоначальника, легендарного Маго. ¹¹⁰⁹ К «малх» в значении «солнце» возводит имя родоначальника чеченцев Малкх профессор И.А. Дахкильгов. ¹¹¹⁰ Я.З. Ахмадов подтверждает эти сведения, говоря о «мифическом первопредке», «некоем Молкх или Малкху, жившем в эпоху появления среди людей лука и стрел». ¹¹¹¹

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”». ¹¹¹²

Можно привести множество примеров распространенности

¹¹⁰⁸ Алироев И.Ю. Астрономическая терминология в вайнахских языках. АЭС. Т. IV. Грозный, 1976. С. 210–224.

¹¹⁰⁹ Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья). ССКГ. Вып. 5. Тифлис, 1875.

¹¹¹⁰ Дахкильгов И.А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, 1978. С. 15–16.

¹¹¹¹ Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 63.

¹¹¹² Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауцу» (Армянская география VII века). Дисс. канд. ист. наук. Ереван, 1988. С. 43.

«малх», разбросанных по территории Центрального Кавказа. Так, Гюльденштедт упоминает общество / округ Макарл (Махал – П.А.) в числе «следующих округов Кистинской провинции: Ингуш; Ахкингурт; Ардахли; Вапи; Осет; Макарл; Ангуш (Большой), Шалха или Малый Ангуш».¹¹¹³ «Следующие сборные места или главные деревни с приписными к ним селениями принадлежат к Ингушевским союзным обществам: Вани, Осет, Макарл».¹¹¹⁴ Н.Г. Волкова западнее от Дарьяла на территории Балкарии приводит два селения с аналогичными названиями – Мохал и Мохлаул.¹¹¹⁵ Восточнее от Дарьяла есть также ингушские селения с этнонимом Мохале. Одно – в районе горы Мохул-лоам,¹¹¹⁶ второе под Маът-лоам (Столовой горой),¹¹¹⁷ местность вокруг Дудар-гала – 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.¹¹¹⁸ М.Х. Ошаев приводит сообщение информатора-чеченца, который «считал себя потомком Махло».¹¹¹⁹

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»,¹¹²⁰ но переводимый с ингушского языка как «солнце». Интересно, что и сам «этноним “балкар”, который на балкарском языке звучит как

¹¹¹³ См.: Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823. С. 156.

¹¹¹⁴ Броневский С. Новейшие географические... С. 165.

¹¹¹⁵ Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. М., 1974. С. 158.

¹¹¹⁶ Чаккиев Д.Ю. Древности горной Ингушетии. Т.2. Нальчик. 2009. С. 76

¹¹¹⁷ Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. М. 1974. С. 159

¹¹¹⁸ Там же.

¹¹¹⁹ Цит. по: Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Дисс. канд. ист. наук. Ереван. 1988. С. 52.

¹¹²⁰ Коков Дж.Н. Адыгская (черкесская) топонимия. Нальчик 1974. С. 145-146.

“малкар”, имеет нахское происхождение и означает также на ингушском языке “люди солнца”».¹¹²¹

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 “махъал”, – пишет исследователь, – происходит от названия реки “Махъалдон”, 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 “Махъал-он” от названия коршун мало оправдано».¹¹²² Даже известный языковед В.И. Абаев в объяснении этимологии «макхал» не дает утвердительного ответа на то, что термин «макхыл» покрывал названия «коршун» и «стрепет» на осетинском языке.¹¹²³ 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 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 “махъал”, “макхал” более правомерно, на наш взгляд, возводить к этнониму малх (означающему на инг. яз. “солнце”), превратившемся в осетинском вследствие метатезы (малх – махл – махал – махалон) в форму “махъалон”».¹¹²⁴ Таким образом, термин малх /

¹¹²¹ Кодзоев Н.Д. История ингушского народа. Магас. 2002. С. 125.

¹¹²² Кобычев В.П. Историческая интерпретация этногенетических преданий ингушей // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе. 1985. С. 30.

¹¹²³ Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л. 1973. С. 95.

¹¹²⁴ Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и

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»,¹¹²⁵ и соответственно на реку Арамхи – Махьалдон.

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.¹¹²⁶

Выше приводились факты огромной значимости, широкой распространенности в древнеингушской среде культа солнца («ма» / «малх» / «малк»),¹¹²⁷ и его символическая связь с неолитической Ма-Зи, откуда формант «ма» перекочевал в кобанский теоним Малх, в божественные образы дочери Солнца Малха Аза, бога плодородия, земледелия и благополучия золотого Мятцели (Мят / Мат – Столовая гора и Сиели / Села – бог грома

проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963. С. 14.

¹¹²⁵ Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауцу» (Армянская география VII века). Дисс. канд. ист. наук. Ереван, 1988. С. 44–46.

¹¹²⁶ Пятков Н.А. Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и мифомышлению, как онтологическая проблема. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011.

¹¹²⁷ 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 «Ашхарауцу» (Армянская география VII века). Дисс. канд. ист. наук. 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.

и молнии),¹¹²⁸ родоначальников Маго, Малк, в топонимы столицы Аланского царства Магас (круг / диск солнца), в название общества Мялхистинцы (Мялхий), 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 моельни обращены у них к Солнцу, 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...»¹¹²⁹ 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»,¹¹³⁰ 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»,¹¹³¹ 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.

¹¹²⁸ 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.

¹¹²⁹ Далгат Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 161.

¹¹³⁰ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 120–121.

¹¹³¹ Далгат Б.К. Указ. Соч. М., 2004. С. 120.

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 антропоморфизуются чеченцами (ингушами – *П.А.*). У Солнца и Луны есть матери: мать Солнца, или Малх-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».¹¹³² 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 хеттской ритуальной практикой в жертву приносили преимущественно первинки (*huelpi*): первое зерно, первоиспеченный хлеб, перворожденного ягненка или другое животное».¹¹³³

Одним из ингушских вариантов жертвоприношения богу Солнца явилась религиозная традиция держания поста. Например, «ПалгГай 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

¹¹³² Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 163–164.

¹¹³³ Ардзинба В.Г. Хеттский царский праздник. Некоторые характерные признаки структуры // Ритуалы и мифы древней Анатолии М., 1982. С. 66.

материнского чрева (зимнее солнцестояние) и набирает сил к весне?»¹¹³⁴

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...»¹¹³⁵ 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.¹¹³⁶ Образы сыновей Солнца, Луны и Звезды в ингушской фольклорной традиции довольно распространены, точно так же как и образ коня.¹¹³⁷

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»¹¹³⁸ или «если поднимешь во дворе нашего дома большой синий ка-

¹¹³⁴ Ужахов М.Р. Указ. соч. С. 64–65.

¹¹³⁵ Овдилг // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 32–33.

¹¹³⁶ Там же. С. 38–40.

¹¹³⁷ См.: Храбрый Пахтат // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 57–66; Сказка // Ахриев Ч. Избранное. С. 106–115 и др.

¹¹³⁸ Сестра семерых братьев // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик, 2006. С. 167.

мень, то заметишь дверь в подземелье, открой ее и увидишь другу дверь. Всего их девять. Откроешь замки всех дверей – увидишь коня, на которого садятся лишь раз в год... жеребец, у которого во лбу звезда, из глаз исходит сияние, из ноздрей вылетают искры». ¹¹³⁹ 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». ¹¹⁴⁰ 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». ¹¹⁴¹ Старшинство «белого всадника», т.е. Луны, подтверждает указанное Б.К. Далгатом былое предпочтение этого божества над Солнцем, т.е. казивым, лучезарным вторым сыном Матери-воды. Третий – «черный всадник», есть непосредственное порождение ночногно 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-Жи.

Культ коня, известный многим народам Кавказа, ¹¹⁴² просле-

¹¹³⁹ Храбрый Пахтат // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 58.

¹¹⁴⁰ Мальчик – сирота // Ахриев Ч. Избранное. Назрань, 2000. С. 121.

¹¹⁴¹ Там же. С. 122–123.

¹¹⁴² Джанашия Н.С. Религиозные верования абхазов // Христианский Восток.

живается 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.¹¹⁴³ А конь Хамча, сына нарта Фарга, «с места перепрыгивал через Терек, а затем вновь прыгал на этот берег».¹¹⁴⁴ 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. Полг «коленный сустав у животных»)).¹¹⁴⁵

Культ коня обнаруживается и в обрядово-ритуальной практике, прежде всего в поминальных скачках. Взгляды предков ингушей связывали коня с солярными 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 посредине 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».¹¹⁴⁶

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».¹¹⁴⁷ То, что Луна являлась самостоятельным, полноценным божеством, объясняется тем предпочтени-

СПб. 1915. № 4.

¹¹⁴³ Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 121.

¹¹⁴⁴ Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 149.

¹¹⁴⁵ Почему говорят «Горабаъри» – всадник // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 120.

¹¹⁴⁶ Солнце и Луна // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик. 2003. С. 16.

¹¹⁴⁷ Как произошли солнце, луна и звезды. Солнце, луна // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик: Тетраграф, 2003. С. 14–16.

ем, 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».¹¹⁴⁸ 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 или Малсег – популярное и в настоящее время среди ингушей мужское имя).¹¹⁴⁹ Положительная семантика солнечного колеса отмечена в ингушских фольклорных текстах – это «живительное

¹¹⁴⁸ Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881. С. 120.

¹¹⁴⁹ Акиева П.Х. Становление и развитие духовной культуры вайнахов в контексте исторических изменений (X–XIX вв.). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2003. С. 19.

колесо, которым стоит только потереть – и оно вылечит», хрянящееся у Ешап.¹¹⁵⁰

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».¹¹⁵¹

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, доронешься до красного – останешься здесь (в солнечном – П.А.), дотронешься до черного – очутишься в нижнем мире».¹¹⁵² В другом фольклорном варианте говорится: «А теперь сядь на меня и хлестни так, будто хлестнули девятеро, пришпорь так, будто пришпорили девятеро, и осадь так, будто осадил девятеро. Я переброшу тебя за семь морей»,¹¹⁵³ т.е. в нижний мир.

Буйные ветры, блеснувшая молния, плывущие облака либо тучи на поэтическом языке часто сранивались с конями. Возможным выглядит и символическая связь семи сыновей бога Тха, превратившихся за послушание 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 позици-

¹¹⁵⁰ Овдилг // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 46.

¹¹⁵¹ Храбрый Пахтат // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 63.

¹¹⁵² Золотые листья // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 156.

¹¹⁵³ Младший зять паччаха // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик, 2003. С. 119.

онируется как их «лютый враг. Если мы еще долго побудем здесь, то вовсе растаем...»¹¹⁵⁴

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 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»,¹¹⁵⁵ 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...»¹¹⁵⁶ 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

¹¹⁵⁴ Семь сыновей выюги // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 80–108.

¹¹⁵⁵ Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 428, 432.

¹¹⁵⁶ Семь сыновей выюги // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 103.

землей сформировала символические божества, олицетворяющие эту связь. Поэтому не удивительно, что подземным богествам присваивались свойства солнца. Ингушская богиня солнца Аза отождествляется с чудодейственной нартовской яблоной,¹¹⁵⁷ у осетин – с волшебным деревом Азой, растущим в стране мертвых.¹¹⁵⁸ Отведав 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, Малха 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 ностратическое¹¹⁵⁹ Asa + t (суффикс женского рода), если бы был объяснен

¹¹⁵⁷ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 39.

¹¹⁵⁸ Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984. С. 23.

¹¹⁵⁹ 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-абхазских языков с хаттским. В середине 1980-х годов С.А. Старостин выдвинул сино-кавказскую гипотезу. Реконструировав прасеверо-кавказский, пракавказско-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

формант «г», имеющийся в некоторых из них. Конечное «г» имеется или отсутствует также в параллельных именах богов преисподней Сет, Сата, Сатана и Сатурн, Сатир».¹¹⁶⁰ В нашем случае паредром богини Аза, богини огня, как ее этимологизирует А. Голан,¹¹⁶¹ является Села до его мифологического преобразования в громовержца. По преданию, родившись из лучей солнца, Малха Аза является животворящей силой солнечных лучей. Такими же свойствами обладала и ее мать Аза.¹¹⁶²

Теоним Аза относится к глубокой древности и связан 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.¹¹⁶³ «Дух дерева выступает одновременно в растительной и человеческой форме», – отмечал Фрезер.¹¹⁶⁴

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 Тоба на Малхе Азе: «Наконец они решили женить его на Мяха – Солнечной Азе. Она жила на горе Целий в

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.

¹¹⁶⁰ Голан А. Миф и символ. С. 182.

¹¹⁶¹ Там же.

¹¹⁶² Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. С. 39.

¹¹⁶³ Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1998. С. 121–133.

¹¹⁶⁴ Фрезер Д.Д. Указ. соч. С. 138.

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...».¹¹⁶⁵

Отметим, что если сам Малх обладал способностью самостоятельного существования в разных мирах, то его дочь Малха Аза пользовалась магическим предметом – зеркалом, в котором собирала дневные лучи: «У Мьялха Азы есть волшебное зеркало. Днем она – это зеркало держала на солнце, а ночью смотрелась в него...» В другом сказании прямо говорится о неспособности Малха Азы существовать в ночное время: «если бы Мьялха Аза имела право ходить по миру и в ночное время...»¹¹⁶⁶ Именно поэтому она проигрывает в символическом споре с Села Сатой за право выйти замуж за бога неба. При этом Малха 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...»¹¹⁶⁷ Несмотря на неудачный опыт земной жизни, Малха Аза производит на свет нарта Моказа (с 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...»¹¹⁶⁸

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

¹¹⁶⁵ Нарт Тох, Малха Азай их сын Моказ // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 183–187.

¹¹⁶⁶ Спор между Села Сатой и Мьялха Азой // Антология ингушского фольклора. Т. 4 С. 132.

¹¹⁶⁷ Нарт Тох, Малха Азай их сын Моказ // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 183–187.

¹¹⁶⁸ Там же. С. 183–187.

Хеттского царства рубежа (III–II тыс. до н.э.)¹¹⁶⁹ 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.¹¹⁷⁰ Переход мифологического топонима «Канеш» в теоним «Кинч» возможен в силу бытования на территории Кавказа в античное время гидронима «Ханес».¹¹⁷¹ 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».¹¹⁷² В одной из древнеегипетских заупокойных молитв говорится: «Я змея Сата... Я умираю и рождаюсь вновь».¹¹⁷³

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)».¹¹⁷⁴ «Млечный путь называемый чатикаде-мот (инг. Ча текхадаь мотт – П.А.), – пи-

¹¹⁶⁹ 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.

¹¹⁷⁰ Иванов В.В. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. 1977 С. 35–36.

¹¹⁷¹ Муравьев С.Н. Страбон, XI, 3, 2. Ханес, Ройтакес, Сандобанес – реки античной Колхиды // Причерноморье в эпоху эллинизма. Тбилиси: Мецниереба, 1985.

¹¹⁷² Голан А. Миф и символ. С. 182.

¹¹⁷³ Томсон Дж. Исследование по истории древнегреческого общества. М., 1958. Т. 1. С. 116.

¹¹⁷⁴ История Ингушетии. С. 81.

шет Б.К. Далгат, – т.е. «место, по которому пронесена солома», образовался от того, что Сели Сата по этому 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.).»¹¹⁷⁵

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».¹¹⁷⁶

Мотив рождения «Сели Саты у умершей девушки является уникальным»¹¹⁷⁷ и, в первую очередь, иллюстрирует ее связь с потусторонним / хтоническим / ночным миром. «В большинстве нартских этнических версий этот мотив подвергся более поздней по времени происхождения семантической модификации и потерял свое архаическое ядро».¹¹⁷⁸

Села Сата (осет. Сатана; абх., адыг. Сатаней-гуаша) «быва-

¹¹⁷⁵ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004. С. 171.

¹¹⁷⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. Предисловие У.Б. Далгат. М., 2004. С. 22.

¹¹⁷⁷ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. Предисловие У.Б. Далгат. М., 2004. С. 22.

¹¹⁷⁸ Там же.

ет в трех мирах: на небе, на земле и в подземном мире».¹¹⁷⁹ Мифологическая связь Села Саты с ночным небом прослеживается во всех фольклорных текстах. Обладая возможностью «приятно общаться» с богиней Хи-наной, которая сообщает ей о ее сыне Сеска Солсе, рожденном камнем,¹¹⁸⁰ она совместно с Борткий Ширтка, который на «чудесной коляске из латуни» отправлялся «то в подземный мир мертвых, то возвращался в солнечный мир», крадет у Ешاپ наперсток, иглу и ножницы (а также семена злаковых культур).¹¹⁸¹ Или: «Ночью, когда нет солнца, Мялха Аза не имела права никуда выходить и должна была спать, поскольку ее жизнь была связана с Солцем. Но этот запрет не 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».¹¹⁸²

Села Сата была пряхой, плетущей судьбы людей, привязывающей каждую человеческую душу к звезде.¹¹⁸³ «каждая звезда на небе принадлежит какой-нибудь душе (досл. обернута в душу – *П.А.*)».¹¹⁸⁴ 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».¹¹⁸⁵ Примечательно, что этим же искусством в ингушских мифах и легендах обладают образы Ешاپ и Великанши – Вамполы.

¹¹⁷⁹ История Ингушетии. С. 73, 80–81.

¹¹⁸⁰ Как родился Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 27.

¹¹⁸¹ Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 130.

¹¹⁸² Спор между Села Сатой и Мялха Азой // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 132.

¹¹⁸³ Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014. С. 77.

¹¹⁸⁴ Небо, Солнце, Звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Сост. И.А. Дахкильгов. Т. 1. С. 25.

¹¹⁸⁵ Могучий Села // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003. С. 121.

Она обладала магией слова-заклинания, которому подчинялся Ботка 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».¹¹⁸⁶

Звезды являются искрами от «золотого», «волчьего молота» юноши-кузнеца.¹¹⁸⁷ Они прикреплены на небе так, что «также движутся одновременно с другими большими небесными телами – Солнцем и Луной».¹¹⁸⁸ 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-картә, 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 везды – одна красная, другая темная и третья среднего света называются Солса-гебаге, т.е. копьё Солсы. Две близко соприкасающиеся звезды называются Дурди ораж, т.е. Яйца Дурди».¹¹⁸⁹ Комета или «звезда с хвостом» предвещала болезнь, войну или рождение знаменитого человека.¹¹⁹⁰

Таким образом, следует обозначить распространенность нахского теонима «Малх» в значении «солнце», нашедшего отражение в религиозной культуре, топонимии и этнонимике Центрального Кавказа. Верховный бог кобанских племен (XII–IV вв. до н.э.), прямыми наследниками которых следует считать ингушей, Малх явился мифологическим продолжением развер-

¹¹⁸⁶ Сноровистая Села Сата // АИФ. Т. 4. С. 128.

¹¹⁸⁷ Как произошли солнце, луна и звезды. Солнце, луна // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик: Тетраграф, 2003. С. 14–16.

¹¹⁸⁸ Небо, Солнце, Звезды и различные изменения в и виде // Антология ингушского фольклора. С. 25.

¹¹⁸⁹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 164.

¹¹⁹⁰ Там же.

тивания неолитической морфемы «ма» («ма» / «малх» / «марх» – солнце),¹¹⁹¹ 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 нахских обществ.

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 мифо-

¹¹⁹¹ Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис. 1875. Вып. 5; Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода 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). Дисс. канд. ист. наук. 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.

логии, 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 несоглашаться 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.





ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ингушские племена, локализуемые на территории Центрального Кавказа, являются потомками древнейших коренных обитателей Кавказского перешейка. Постоянные изменения сфер влияния, изменение географии поселений, слияние и смешение этнических, языковых и религиозных групп привели к приобщению ингушского этноса одновременно к нескольким древнейшим историко-культурным контекстам. Несмотря на скифское, хазарское, тюркское и, наконец, русское культурные влияния, а также репрессивные акты последних столетий, ставшие суровым испытанием в этногенетическом плане, ингушский народ сумел сохранить этническое ядро, древние духовные начала, археологическую культуру и язык.

В своем историческом прошлом ингушский народ сформировал некие базисные характеристики коллективного мышления – архетипы, возникшие в первобытную эпоху и в той или иной степени дошедшие до современности. В диссертации понятие «архетип» выступает как первообраз мышления, нашедший свое выражение в знаково-символических элементах мифологии, эпоса, ритуальной обрядности.

Именно в архетипах заложены исторически сложившиеся структуры народного сознания, аксеологическая основа мировоззрения, мифологические, обрядовые и религиозные представления о структурировании миропорядка. Эти мифосимволы культурного творчества ингушей обнаруживают поразительное сходство, можно сказать, генетическое родство с пластами культуры архаичных обществ Древнего мира – хурритов, урартского, хеттского и шумерского.

Консолидируя ингушское общество в критические и переломные моменты, они выступали смысловыми ориентирами, идеалами социального и индивидуального действия, обуславливающими понимание значимых поступков и отношений, задающими типизированный алгоритм общественного взаимодействия. Эти программы поведения имели нерасчлененный, синкретический характер и поэтому одновременно были и образом мира, без которого невозможно функционирование культуры и жизни народа в целом.

Ингушская мифология демонстрирует пласты следующих **космогонических представлений-архетипов:**

- 1) концепция изначальности пустоты / темноты / моря;
- 2) самостоятельное появление земли / яйца из моря, что привело к сакрализации верха / горы / башни и в известном смысле к отождествлению его с богом;
- 3) возникновение новой стихии – ветра, отделившего небо от земли, что явилось основой формирования многослойной системы мироустройства, а также одновременно привело к перемещению благодати в потусторонний мир;

4) формирование пространственной архитектоники – разделенность Вселенной на семь миров – семь небес и семь земель;

5) сакрализация Центра – Солнечного мира, проецирующая бинарность космического Центра и неорганизованной Периферии;

6) центр, пространственная ось мира, отмеченная такими символическими маркерами, как гора / золотая цепь / крест / древо, олицетворявшими связь между землей и небом, являющаяся опорой / стрержнем мироздания;

7) иерархия пространства, выраженная в горизонтальной (центр – периферия) и вертикальной (верх / середина / низ) стратификации;

8) аксиологическая дифференциация сторон света: край земли / запад / иной мир, потенциально чуждый человеку, нейтральный земной мир и Солнечный / восток / небесный мир хранящий символическую благодать;

9) парадигма начального времени заключена в акте творения / источнике благодати как символической точке отсчета, к которой рано или поздно всегда возвращаются. В результате будущее время рассматривается как эквивалент прошлого, а прошлое обладает огромной сакральностью и священностью для ингуша: в нем заложены основы существования, созданные предками, с ним напрямую связана земная жизнь, именно к нему лицом ингуш производит движение по жизненному циклу;

10) особенность восприятия времени как циклического движения упорядочивания хаоса, как петель прошлого времени, соотносимого с настоящим и будущим, тем самым прошлое как бы поглощает все другие временные категории. При этом мифологическое время ингушей обладает такими параметрами, как абсолютность, ритм, длительность, повторяемость, упорядоченность, объективность и независимость от человека или необратимость, количественная и качественная бесконечность;

11) символическое изображение пространства шифровалось

знаками креста; времени – круга / спирали, кольчатого трикветра / солярным знаком, которые выражали символическое единство неба и земли, пребывающей в трех состояниях: весеннем, летне-осеннем и зимнем. Этот природный трехстадийный календарный цикл предопределил матрицу архетипического мышления, ритуально выразившуюся в механизмах перехода: рождение – жизнь – смерть (рождение – свадьба – смерть);

12) наскальные группы условных знаков, специально установленные каменные стелы, временные ритуальные зарубки на стенах башен, входных и оконных арках, ритуальных посохах и знаменах являются прямым доказательством наличия в древнеингушских представлениях фактора времени, иллюстрируя фиксирование определенных периодов календарно-астрономических циклов, простейшие топографические карты-схемы окружающей местности, математические расчеты, а также наличие в прошлом древнего эзотерического письма. Фиксируемые предками ингушей годовичные периоды времени образовывали временные отрезки, смысл которых заключался в создании своеобразной летописи;

13) эволюция временной абстракции привела к переходу от простого, пальцевого счета к почитанию магической семерки (базируясь на 14-ти и 28-ми отрезках лунного месяца), с которой связывались представления об упорядоченности и божественной цикличности времени. Временные ритмы предков ингушей были наполнены континуальными отрезками в 5, 7, 14 дней.

14) Результатом воздействия поздних хронометрических систем стал переход начала годовичного круга времени с марта на декабрь. Лунным календарем руководствовались жрецы / зираки / мудрецы / маги, эзотерическое знание которых, согласно мифологическим, фольклорным и эпическим текстам ингушей, утрачивается, что приводит к переходу к солнечному календарю, формирование которого происходит задолго до появления христианства на Центральном Кавказе.

Архетипические образы:

1) Первообраз птица

Первичным является образ белой огромной птицы, олицетворявшей благодать золотой эпохи, т.е. начала времен, рождающей элементы первой жизни на земле. Фольклорные данные позволяют сопоставить мифологемы вещей птицы / вестницы богов и мага / жреца («зирак») посредством их семантической связи со звездами, ночным небом, а также корневой основы «зи» / «зе». С усложнением мифологической системы представлений образ птицы-пророка становится также многосложным. Появляется птица-буревестник («зехап») – амбивалентная сущность иного мира, персонификация ветра, грома и молнии, с орлиными чертами и синим окрасом. Функционально образ изменяет и свои характеристики: из олицетворения благодати происходит переход в ее хранителя (в виде хозяина источника мертвой и живой воды), конкретизируется способность осуществлять посредничество в мирах. Семантически и терминологически ингушский первообраз птицы-орла – Аьрзи – близок к шумерской мифической птице Зу.

Благодатными характеристиками обладает мифическая птичка «фаьра хьазилыг», дарующая воду и урожайность земле, которая со временем приобрела конкретные черты птицы удода и получила красочный эпитет курицы богини Тушоли («Тушолкотам»). Прочтение образа «курицы Тушоли» возможно не только в связи с сущностью богини, дарующей плодородие, как объекта сопутствующего / порождающего жизнь (проще говоря, как курицы несущей яйца), но и в контексте материнской, родительской заботы / руководства, а, следовательно, управления и власти. Ночная птица – сова / филин – является представителем темной стороны, всегда проигрывающей богу / солнцу / мудрецу и связана с вредными / красными / обжигающими духами «цол».

2) Первообраз рыба

Ингушское мифическое существо первичного океана / хао-

са / бездны – рыба, рассматривавшаяся как эквивалент понятия «плодородие / размножение», была сопряжена с первообразом птицы до появления земной стихии. Семантическим развертыванием мифологического ядра – образа рыбы – стал амбивалентный змей, соединяющий небо и воду, репрезентирующий бесконечность и цикличность природы, чередование жизненных циклов жизни и смерти (графически выражавшийся в символе свастика / уробос) и, следовательно, обладающий мудростью / знанием; существо медного времени вишап – кровососущий хранитель благодати потустороннего мира; вампол – двуротый / огнедышащий великан; хтонический дракон – Сармак – страж небесного царства мертвых, изрыгающий пламя змей – поглотитель Солнца.

Вобрав такие общие черты, как масштабность, многоголовость, благодатность, андрогинность, семантика этих мифоэпических образов иллюстрирует их прежнее единое архаическое состояние в виде хтонического божества плодородия (теонима с морфемой «иш»), благого существа – хранителя жизненных благ, способного вызывать грозу, бурю, и перемещаться в мирах, перед изваянием которого древнее население Кавказа приносило жертвы.

Появление ветра разрушило космическое единство, иллюстрируемое принципом невыделенности, вовлеченности общества, как единого организма, в мифологический космос. В результате в мифологическом представлении происходит смещение благодати в потусторонний мир; деградация общества, выражающаяся в обмельчании всего; постепенная антропоморфизация божественных образов, связанная с разрушением общинной, коллективной организации. Так, многоголовые, огнедышащие, одноглазые, двуротые, гендерно отличающиеся, огромные вамполы – производное от первичного горизонт / небо – первосущества эпохи изобилия, благодати и общинной организации, приобретают антропоморфные социальные черты и постепенно вымирают от голода. Именно эти процессы иллю-

стрируют окончание петли мифического времени и начало отсчета следующего витка – нового эпического времени.

Социальные изменения, отдающие теперь приоритет функции охраны и обеспечения жизнедеятельности общества, становятся главными критериями оценки и возвышения тех или иных родов / личностей, что в результате, при консервации реликтовой основы первообраза, привело к изменению ценностных ориентиров в эпическое время, когда прямота и бесхитрость вамполов стала интерпретироваться как глупость.

3) Нарты

Смена эпохи первых существ благодатного времени (великанов) на эпоху нартов иллюстрирует виткообразный процесс деградации, обмельчания всего, вырождения последних в людей. В обоих случаях причиной смены главных персонажей явился голод, причем окончание нартовского времени символически связано с возрастающими потребностями человека, который уже не мог удовлетвориться прежними благами.

Архаичные представления о пространстве и времени продолжают свое существование в ингушском нартовском эпосе в виде таких семантических маркеров:

а) сакрализация центра – горы Башлом-корт (Казбек), страны нартов – Санибы и бинарность Центра – Периферии, выразившаяся в базовой семантической оппозиции «свой – чужой» (и далее «солнце – луна», «мужчина – женщина», «право – лево», «белый – синий, черный»). В пределах своего организованного пространства нарты противоборствуют между собой и с внешними врагами, но за границей освоенной территории, за краем земли уже действуют существа иного мира. При этом аксиологическая дифференциация пространства получает развитие в виде социальных градаций – верхнее селение / нижнее селение, горцы/равнинники, приоритетность верха – горы, истока реки, башни и т.д., в том числе в указании о наличии верхних нартов – одноглазых великанов и нижних нартов;

б) антропоцентрическая иерархия пространства: трехчаст-

ная вертикальная (небесный / солнечный / подземный миры), соответствующая мифологическим представлениям, и горизонтальная (Центр / точка отсчета – периферия / запад), приближенная к социальной сфере, оси пространственной системы координат. Основной функцией нартов, помимо обеспечения жизнедеятельности общества, является посредничество – через их действия осуществляется связь между различными уровнями пространства;

в) семантическое развитие магической семерки, которая теперь определяет границы освоенного нартами пространства, обозначающиеся символами – река / пещера / лестница / синее озеро / отверстие в земле;

г) особенность восприятия мифологического мира в эпическую эпоху, вылившаяся в представление о солнечном колесе времени (колесо солнечного бога, живительного / дарующего благодать и карающего), которое, двигаясь из прошлого через настоящее и будущее, уносило обратно в прошлое. Временное упорядочивание мира и его цикличность связывались с представлениями о магической семерке;

д) социальные изменения общества военной аристократии, продуцирующие ценностные ориентиры эпической эпохи, привели к представлению о постепенном и неминуемом процессе вырождения нартов в людей посредством их обмельчания как в физическом, так и в духовном смысле (оскудение земной благодати теперь понималось в контексте увеличивающихся потребностей человека). Символический голод нартов, приведший к добровольной смерти, является определенным маркером окончания петли эпического времени (точно так же как голод / болезнь / вымирание вамполов стали символом окончания мифического времени) и началом нового витка – эпохи людей. Прочтение в этом контексте мотива гибели нартов от расплавленной меди соотносится с представленным выводом, позволяя увидеть точку пересечения мифического и эпического времени. Только медь, как металл мифического благодатного мира пер-

вотворения, как символическое красное карающее Солнце, способна была умертвить железных нартов.

4) Человек

Творение человека («саг») стало кульминацией деятельности божественного демиурга в процессе установления миропорядка. Первая проба в этом направлении показала нежизнеспособность человеческой пары, в виду отсутствия потомства. Возникновение нового человека в ингушских представлениях связано с образом муравья: как самое социальное существо из нечеловеческого мира, муравей (зунгат) символически был связан с частицами божественной крови / глины / земли, из которой был сотворен человек. Природа человека носила двойственный характер и проявлялась в видимой, телесной, материальной оболочке – «цИй» и душе – «са». Такой же принцип двойственности распространялся и на само понятие души, представлявшейся в форме круга, границы которого определяли так называемое «тело души».

Анализ ингушских культурных текстов показывает наличие нескольких уровней души: божественная сущность «са», проявляющаяся в окружающей природе, и собственно «са» человека, наполняющая человеческую оболочку качественным содержанием. «Са» не только формировала особенности человека, но и обладала способностями самостоятельно действовать, конечно, в ограниченном виде (муха, пар). Приоритет божественного участия прослеживается в процессе вкладывания души в человека, в «плетении» судьбы человека астральным божеством Сата. Основной жизненный принцип человека состоял в правильном / должном поведении, в его соответствии божественному предписанию. Это долженствование и определяло соответствующее погребение и дальнейшую судьбу души человека. Таким образом, понимание сущности человека преломлялось через призму религиозных аксиологических представлений.

Амбивалентность материальной составляющей человека – «цИи» (кровь), согласно ингушским представлениям, объединя-

ла 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 понятие «цИи», обнаруживает параллели с шумерским *zi* со значением кровь.

Универсалии языческих представлений

С помощью сравнительно-исторического метода проведен анализ эволюции архетипов в религиозных представлениях предков ингушей переходного времени от родоплеменной общины к государственной организации, т.е. времени, когда происходит замена иерархии духов иерархией богов. В основу классификации пантеона древнеингушских божеств положена их архетипическая функциональная значимость, основанная на космогонии мифического времени, астрономических наблюдениях и уровне хозяйственной деятельности, выразившихся в определенном социально-культурном контексте (ценностно-нравственных ориентирах).

К богам первого поколения следует относить **Ма-Зи** (Мать) – прародительницу, Ерда (скала) – первооснову всей множественности божественного и Ан (небо) – бога единовременного акта разделения неба и земли, отделившего мир от хаоса.

Приведенный в диссертации большой сопоставительный материал иллюстрирует бытование как на территории Центрального Кавказа, так и в мифологии, языке и топонимике ингушей неолитической богини Ма-Зи, имеющей малоазийские корни. Это позволяет не только обозначить имеющуюся связь между шумерскими мировоззренческими мотивами и древнеингушскими мифологическими представлениями, но и рассматривать данный образ как базисный архетип в развитии древнерелигиозных представлений предков ингушей.

Амбивалентный и андрогинный архетипический образ всеобщей богини-матери в представлениях предков ингушей объединял в себе все ключевые жизненные позиции того времени.

Форманты теонима Ма-Зи нашли свое многочисленное отражение в кавказских топонимах и гидронимах (река Малка, Мохал, Макалдон (Армхи), города Мохань, Магас, Малгобек, горы Мохул-лоам, Маьтлом, селение Мохал, род Мохлой и др.), этнонимах махли, махалон, наименованиях общества Макарл, Малхар, Малхиста, имеющих корневую основу на «ма» в значении «солнце». Амбивалентность богини выразилась в древнеингушском выражении – «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). Второй формант – «зи» – нашел отражение в образе ингушской богини Аза; мифологических персонажах – зираках – мудрецах / жрецах; зунгат – муравье, из которого произошел первый человек; зехап – огромных синих птицах-громовиках и в многочисленных однокоренных понятиях-производных с запретной, негативной, магической семантикой.

Архетип матери в ингушской традиции соотносится с понятием мудрость / знание, которое трансцендентно: оно не добывается зираком самостоятельно, а является принадлежностью божественной силы, связанной с ночным небом и звездами. Интеллектуальная составляющая концепта «мудрость» проецировала ее нравственно-аксиологическую ценность, ставшую базисной константой, аккумулированной в морально-нравственном комплексе «эздел». Представление о мудрости как знании, необходимом для различения добра и зла, должного и неправильного, как квинтэссенции коллективного опытного знания связано с символическим распространением этой сферы на паредра богини-матери Ерду.

В дальнейшем в результате усложнения социальной структуры общества, перехода от материнско-родовой организации к патриархальной и становления военной аристократии происходит расщепление архетипа образа богини-матери на паритетные

женские божества, согласно функциональным особенностям. Так, многоликий образ богини-матери Ма-Зи расчленяется на несколько отдельных образов: Ун-нана – Мать болезней; Мехка-нана – Мать страны; Аза / Малха-нана – Мать Солнца; Кинч / Бетта-нана – Мать Луны; Фурки (воздух / ветер / буря); Дардза-нана (метель / гром / молния / выюга); Хи-нана – Мать воды; Миха-нана – Мать Ветров. К числу первых отщепеней относятся собственно мать воздуха / ветра / бури – Фурки и Мать выюги (метели / грома / грозы / града / молнии и дождя – Дардза.

Смысловое наполнение амбивалентного образа **Фурки** (вариации ингушской морфемы «фур» – благодать / яйцо / семя / войско / воздух и «ки/ка» – баран / производитель / символ всякого блага / колос / рука) позволяют обозначить семантическую связь с базисным космогоническим актом отделения неба от земли с помощью воздуха / ветра, стихии, позволяющей неолитической богине самой рождать жизнь. Персонификация стихий грома, грозы, града, дождя, как и свидетельства в мифах и эпосе о бывшем величии, позиционируют богиню **Дардза-нану** как ведущую богиню ингушского пантеона, соправительницу мужского паредра – бога Тха. Анализ показал сохранившиеся элементы андрогинности этой богини (петушиный крик, дождь), семантическую связь образа с архаичным представлением о плетении нитей судьбы (мотки нитей – очерченный круг), а также символическую утрату функции грозы / молнии. Со сменой исторических эпох и выделением на первый план социально мужских ролей Дардза отдает свои функции громовика / оплодотворителя ингушскому богу Села.

Богиня **Мехка-нана** (Мать страны) являлась одной из относительно поздних мировоззренческих вариаций, олицетворявшей землю в контексте государственно-политического объединения территорий проживания протонахских племен. Однако такие моменты, как мифологическая связь Мехка-наны с водной стихией и животным миром (туры), а также упоминания

о сожжении для нее жертвоприношений (как, впрочем, и для бога Тха), иллюстрируют древнейшие религиозные представления, относящиеся к архетипу матери-богини.

Удревняющими образ характеристиками обладает и **Ун-нана**, являющаяся божеством, несущим страшные эпидемии, болезни и смерть. Анализ этого божественного образа в ингушской традиции позволяет предположить ее первоначальную благодатную ипостась, связанную с защитой порядка / царской власти, потерянную вследствие гнева более сильного божества. Функция охраны общественного порядка Ун-наной сохранилась в ингушском эпосе: она насылала болезни и мор за нарушение правил морально-нравственных основ общественного устройства. Отмеченная в текстах способность насылать дождь, а также обладание таким атрибутом как семантически амбивалентная зола, также относит этот образ к числу благодатных. Этимологически теоним Ун-наны, идущий от бога Ан (небо, горизонт / линия), соотносится с шумерской Инанной, этрусской Уни, греко-римской Юноной – Герой, в контексте символических понятий стоящего / возвышающегося / высокого / единственного неба. Данные сопоставления теонимов богинь, иллюстрирующие малоазийские корни богини Ун-наны, подтверждаются не только их морфемной близостью, но и мифологическими мотивами и обрядами. Например, матриархальный обряд усыновления этрусской богиней Уны взрослого мужчины Геркле (Геракла) и аналогичный ингушский обряд усыновления, мотив отсечения головы Медузы, куда Афина поместила свой гнев и которая затем стала ее оружием, и отрубленная голова Ун-наны, изрыгающая проклятия и т.д.

Богинь-матерей **Миха-нану** (ветер) и **Хи-нану** (вода) необходимо рассматривать как последующее отщепление от образов Фурки и Дардза-наны соответственно.

Генетическое родство ингушской богини плодородия и неиссякаемых сил природы **Тушол** с подобными ей древними культами Передней Азии и Ближнего Востока уже не вызывает

сомнения и относится исторической наукой к эпохе матриархата. Атрибутами андрогинного божества, изображаемого со змеями и львами, выступают священные благодатные / жизнедающие фаллический камень «кьоабал кхер» («камень принимающий (молитвы)») и птица – тушол котам (удод). 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.

Отметим, что ингушские культурные тексты, демонстрирующие первоначальное единство неба и земли в образе андрогинной неолитической богини-матери, последующее выделение ее паредра бога Ана, конкретизируют эти субстанции как: небо – сфера женского божества (например, Ун-нана, Фурки, Дардзанана), земля – мужского (Элда, Елта). Такая конкретизация относится исследователями к раннеземледельческой религии.¹¹⁹² Следующим изменением в божественной иерархии следует назвать смену главенствующих небесных богов богами громовиками/оплодотворителями.

К богам первого поколения относится **Ерда** – первооснова всей множественности, бог-скала, место выхода / рождения всех остальных божеств. Мировоззренческие взгляды, согласно которым большинство божеств обитает / выходит из гор / пещер, космогоническое представление о самостоятельном «выходе» земли на поверхность, приведшем к сакрализации холма / горы / скалы / камня, в представлениях предков ингушей согласуются с аналогичными мировоззренческими взглядами древних народов Передней Азии. Ерда был единым божеством в семи лицах-ипостасях – бог грома, молнии, охоты, войны, размножения, скотоводства и земледелия, что является функциональным развертыванием магической семерки. Ингушский тео-

¹¹⁹² Голан А. Миф и символ. С. 186.

ним семиликого Ерда (а также аланского Ардадуа) генетически восходит к однокорневым и синонимичным шумерскому богу Селарди, урартскому богу Арда.

Мужской ипостасью неолитической богини Ма-Зи следует считать бога неба и начала времен **Ан**, имеющего шумеро-аккадские корни, явившегося солнечным светом / дыханием / ветром, заполнившим пространство между Небом и Землей. Знаковая связь понятий «ветер» и «пространство», которая выражается деятельным заполнением первой субстанцией второй, позволяет говорить о ветре как воплощении жизненной силы, дыхания Ана. Если Ан выступал как одноактный актер на мифологической сцене, то все остальные его божественные производные, как паредра архетипа матери, являлись деятельными сущностями.

Со следующим божественным поколением небесная стихия в древнеингушских представлениях связывается с богом **Гал**, который проявляет себя как небесное божество производительных сил природы, ведавшее погодой и временем, которому был подвластен небесный огонь – Солнце. Получивший графическое изображение в виде солярного знака, бог Гал этимологически и морфемно связан с образом быка как оплодотворяющего начала вообще.

Идея о снисхождении и земной власти становится главной в исторический период раннеклассовой стадии общественного развития древнеингушских обществ и соотносится с именем бога **Тха**, который становится верховным божеством-демиургом, властителем земного мира. Свобода в ее безграничности, ассоциативно связывающаяся с небесными просторами Ана, 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, организатора принципа царственной власти, воплощающегося в образе льва. Олицетворяя

крылатый солнечный диск и небесный огонь, Тха тем самым обладал способностью пребывания в небесном, земном и потустороннем мирах. Тха являлся источником моральных и нравственных установок, способным наслать на нарушителей ураган, землетрясение и мор. Тха символизировал справедливость, носившую природный характер, направленную на защиту всего коллектива. В сюжетах с богом Тха отмечен обычай принесения человеческой жертвы путем сожжения, связанный с относительно высоким уровнем общественного развития, а также глубоко архаичный мотив приковывания своего врага, символизирующий власть Тха, как мифологического божества-вязателя, вершащего судьбу Космоса (данный мотив широко присутствует в устном народном творчестве, обрядах и ритуалах ингушей).

Мифологическая борьба богов за власть над миром свидетельствовала о том, что сам мир уже неоднороден, в результате функции Тха перенимает в значительной мере Дяла, который стал играть роль нарицательного имени «бог». Данный теоним, связанный в прошлом с культом луны эпохи матриархата, включает архаичную морфему «ал» в значении «есть / быть / делать / созидать / творить / бог / правитель / царь / пламя / власть», которая присутствует также в именах архаичных ингушских божеств Гала, Алла, Балла/Бол, Элда и др. 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 справедливостью во всех мирах. Дяла вездесущ и многолик, он бог времени и пространства. Вращение Дяла символической оси времени (веретена – магического предмета древних цивилизаций, 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 Мях Дяла – это ее «горячее» сердце, огненный / солнечный бог. Обладание че-

тырмья лицами, обращенными по сторонам света (Алла – восток, Балла – запад, Села – север, Гала – юг), характеризует его пространственную ипостась.

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 подземного мира, воплощением подземного огня и животного плодородия. В эпоху смены божеств, проходящей соответственно смене старой родоплеменной знати военной аристократией, 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.

Элда – владыка небесного и подземного царства мертвых, морфемно и семантически соотносится с древнейшим именем неолитического бога-отца Эл и шумерского «*zi-el-di*» (инг. «кровь отца иного мира»). 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, раскрывающий одну из ипостасей Элды.

Потусторонний мир Элды связывался с понятиями холод / темнота / бездна / хаос / первозданные воды. Душа человека «посвященного», поведение которого соответствовало божественному предписанию Саты, и похороненная должным образом (на родной земле и без отсутствующих частей тела), отправлялась в иной, благодатный мир предков, в обратном случае душа человека оставалась в холодном и темном пространстве, т.е. в месте, где царит пустота / бездна. 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 и происходил посредством образов золотой цепи / лестницы / горы / дерева – символических маркеров центра, соединяющего миры. Элда обладал возможностью управлять циклами времени, выступал как животное, земное плодородие (так как делал землю урожайной), как страж-охранитель небесного царства мертвых и божеств. Главная цель символической эволюции мира связывалась с представлением о сосуществовании мертвых и живых в солнечном, гармоничном, справедливом и благодатном земном мире.

Как самостоятельная божественная единица Солнце рассматривалось в контексте бога **Малх**, являвшегося божеством солнечного света, небесного огня. Параллельно с Малх существовавший божественный образ Тха являлся олицетворением крылатого солнечного диска, солнечного лица. 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, происходившие в политических образованиях. Лунный бог **Бутт** являлся самостоятельным, полноценным божеством и обладал неоспоримым главенством в доземледельческую эпоху. С формированием системы развитого земледелия происходит мифологическая смена главенствующих позиций: на первое место выдвигается бог Солнце – Малх.

Малх явился мифологическим продолжением разворачивания неолитической морфемы «ма» («ма» / «малх» / «марх» – солнце), графически выразившейся в изображениях креста,

окружности и креста в круге. Широкая распространенность нахского теонима «Малх» в значении «солнце», нашедшего отражение в религиозной культуре, топонимии и этнонимике Центрального Кавказа различных исторических эпох, следует относить к кобанскому времени (XII–IV вв. до н.э.), когда он становится верховным божеством. Первоначально Солнце и Луна являлись единым божественным мотивом, который связывался с глазами богини-матери, что в мифологии вылилось в их генетическое родство и амбивалентность сопутствующих образов-символов (например: лошадь, сова). Мифологические представления о движении Солнца в мирах явились основой представлений о колесе, которое, так же как и Солнце, было амбивалентным: дарующим и карающим. Солнечный архетип – колесо / солярный знак / свастика – явился воплощением идеи смены времен года. Именно это представление продуцировало взгляд на Солнце как на всевидящее око, охватывающее все жизненные сферы.



СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.; Л., 1958. 656 с.
2. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л., 1973. 490 с.
3. Абаев В.И. Культ «семи богов» у скифов // Древний мир. Сб. ст. академику В.В. Струве. М., Изд-во вост. лит., 1962, 658 с.
4. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982 // biblio.darial-online.ru/text/Abaev_V_I/index_... (Дата обращения 02.02.2015).
5. Абаев В.И. Проблема нартского эпоса // Нартский эпос: Материалы совещания 19-20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957.
6. Абазатов М.А. О вреде пережитков шариата и адатов в Чечено-Ингушетии и путях их преодоления. Грозный: Чеч-Ингушское книжное издательство, 1963. 72 с.
7. Абдоков А.И. Введение в сравнительно-историческую морфологию абхазо-адыгских и нахско-дагестанских языков. Нальчик: Эльбрус, 2000. 408 с.
8. Абдукеримов Н.Н. Историческая морфология нахского языка. М., 1993.
9. Абрамова В.А. Древнейшие формы изобразительного творчества. (Археологический анализ палеолитического искусства) // Ранние формы искусства. Отв. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Искусство, 1972. 480 с.
10. Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. 231 с.
11. Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. 2-е изд. Т. I. М.: Наука, 1987. 480 с.

12. Агаев А.Г. Нациология: философия национальной экзистенции. Махачкала: Издательство ДГУ, 1992.
13. Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп, 2011. 552 с.
14. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Составление, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 636 с.
15. Айдаев Ю.А. Чечено-ингушская советская драматургия. (1920–1940). Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1975.
16. Айслер Р. Чаша и клинок. М.: Дерево Жизни, 1993 / пер. с англ. // [http:// www.lib.ru/URIKOVA/AJSLEK/klinok.txt](http://www.lib.ru/URIKOVA/AJSLEK/klinok.txt) (Дата обращения 13.10.2013).
17. Акаев В.Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. Грозный, 1994.
18. Акиев Х.А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей // Лаг'лаш. 1989. № 1.
19. 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.
20. Акиев Х.А. К вопросу этнонимов арды, арты, эрты, орты // Ингушетия. 2006. № 199. 27 апреля.
21. Акиев Х.А. Календарь. Священные птицы, почитаемые ингушами. [Б. м.], 2002.
22. Акиев Х.А. Клеточный орнамент в системе языческого мировоззрения вайнахов // Искусство народных художественных промыслов Северного Кавказа. Махачкала, 1989.
23. Акиев Х.А. Материалы по истории Владикавказа. Орджоникидзевская, 1999.
24. Акиев Х. А. О чем говорят рельефы Тхаба-Ерды // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа (тезисы) Пятигорск, 1997. С. 12–15.

25. Акиев Х.А. Фаллические символы храма Тхаба-Ерды // Сердало. 1995. № 19 (835). 24 января.
26. Акиева П.Х. Архетипы цветовидения ингушей // Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-кавказских чтений 2012–2013 гг. Этнология, история, археология, культурология. СПб.: МАЭ РАН, 2013. 624 с.
27. Акиева П.Х. Архитектоника космогонических представлений в нартском эпосе ингушей // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения. Материалы Международной научно-практической конференции. Магас, 2016. 336 с.
28. 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. 210 с.
29. Акиева П.Х. Понятие «справедливость» в миропонимании ингушского народа // Вестник Тверского университета. Серия «История». 2013. Вып. 4. №. 18.
30. Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014. 292с.
31. Акиева П.Х. Становление и развитие духовной культуры вайнахов в контексте исторических изменений (X–XIX вв.). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2003.
32. Акиева Х.М. Прикладное искусство чеченцев и ингушей (XIX – начало XX в.) Грозный, 1984.
33. Акиева Х.М. Этическое и эстетическое в культуре вайнахов. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 1996.
34. Акты Кавказской археологической комиссии. Сборник документов / Сост. Л.М. Парова. Назрань, 1995.
35. Алан Ф. Элфорд. Боги нового тысячелетия. М.: Вече, 1999. 528 с.
36. Алауган и Зинзиуар // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. Под ред. А.А. Янгаева М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1994. 656 с.

37. Албакова Ф.Ю. Проблемы развития традиционной культуры вайнахов: учеб. пособие. М., 1999.
38. Албогачиева М.С.-Г. Ислам // Ингуши. Серия «Народы и культуры». Ред. Албогачиева М., Мартазанов А., Соловьева Л.Г. М.: Наука, 2013. 509 с.
39. Алборов Б.А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Алорды» // Известия Ингушского НИИ краеведения. Вып. I. Владикавказ, 1933.
40. Алборов Б.А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. Орджоникидзе: ИР, 1979. 312 с.
41. Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа: Краниологическое исследование. М.: Наука, 1974. 323 с.
42. Алексеев В.П. Этногенез. М. Изд-во: Высшая школа 1986. 176 с.
43. Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003. 608 с.
44. Алироев И.Ю. Астрономическая терминология в вайнахских языках // Археолого-этнографический сборник / ЧИННИИЯЛ. Том. IV. Грозный, 1976.
45. Алироев И.Ю. История и культура чеченцев и ингушей. Грозный, 1994. 207 с.
46. Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный: Книга, 1990. 365 с.
47. Амиранашвили Ш.Я. История грузинского искусства. Т. 1. М: Искусство. 1950. 336 с.
48. 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.1. М.: Наука, 1989. 470 с.
49. Анисимов А.Ф. Исторические основы первобытного мышления. Л.: Наука, 1971. 137 с.
50. Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М.-Л, 1967.
51. Антология ингушского фольклора / Сост. И.А. Дахкильгов. Т. 1. Нальчик: Эльфа, 2003. 344 с.

52. Антология ингушского фольклора / Сост. Л.Х. Танкиева. Т. 2. Нальчик: Эльфа, 2003. 366 с.
53. Антология ингушского фольклора / Сост. Б.С. Садулаев. Т. 3. Нальчик: Эльфа, 2004. 362 с.
54. Антология ингушского фольклора / Сост. И.А. Дахкильгов. Т. 4. Нальчик: Эльфа, 2006. 488 с.
55. Антонова Е.В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. М.: Наука, 1977. 230 с.
56. Анчабадзе З.В. Избранные труды. В 2 т. Т. II. Сост-ль: А.Э. Куправа Сухум, 2011. 349 с.
57. Аншба А.А. Вопросы поэтики абхазского Нартского эпоса. Тбилиси: Мецниереба, 1970. 114 с.
58. Аргун Ю.Г. О феномене культа кузни и металлов у абхазов // Абхазоведение. История. Археология. Этнология. Сухум, 2007. 315 с.
59. Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток. Этнокультурные связи. М.: Наука, 1988. 342 с.
60. Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 128–168.
61. Ардзинба В.Г. Приметы образа «пастуха» абхазских нартских сказаний // Труды Абхазского государственного университета. Т. 5. 1987. С. 131–135.
62. 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.
63. Арсанукаев Р. Вайнахи и аланы. Грозный, 1990. 235 с.
64. Арутюнов С.А. Адаптивное значение культурного полиморфизма // Этнографическое обозрение. 1993. №4.
65. Археологические открытия 1982 года. Отв. ред. Рыбаков Б.А. М.: Наука, 1984. 528 с.
66. Атарщиков Г. Заметки старого кавказца боевой и административной деятельности на Кавказе генерал-

лейтенанта барона Г.Х. Засса // Военный сборник. 1870. № 8.

67. 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.
68. Ахмадов Я.З. Взаимоотношения Чечено-Ингушетии с Россией в XVIII веке. Автореферат дисс. ... к. и. н. Махачкала, 1977.
69. Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. Т.1. М., 2001. 426 с.
70. Ахриев Ч. Избранное. Составитель А. Мальсальгов. Назрань, 2000. 203 с.
71. Ахриев Ч.Э. Этнографический очерк ингушского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872. № 27–32, 43, 45, 46.
72. 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.
73. Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VIII. Отд. 1. Тифлис, 1875.
74. Ахриев Ч. Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Религиозные верования азиатцев. Тифлис, 1871.
75. Ахриев Ч. Несколько слов о героях в ингушских сказаниях // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Религиозные верования азиатцев. Тифлис, 1871
76. Базоркин А. Горское паломничество // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VIII. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского. 1875. 453 с.

77. Базоркин М.М. История происхождения ингушского народа. Нальчик: Эль-Фа, 2002. 290 с.
78. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 191 с.
79. 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.
80. Бакаев Х. Забытая война забытого народа // Костры на башнях. 1993. № 5. 6 апреля.
81. Бакаев Х. Тайна Жеро-Канта. Варшава. Изд-во: «Серло», 2013.
82. 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
83. Баксан Д. След сатаны на тайных тропах истории. Грозный, 1997. 206 с.
84. Балов А. Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде // Этнографическое обозрение. 1890. Вып. 3.
85. Баранов Е.З. Балкарские сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 23. Отд. 3.Тифлис, 1897. 49 с.
86. Баратов С. История Грузии. Тетрадь II-III. История средних веков (от принятия христианства до нашествия аравитян). СПб. Типографии Ф.С. Сущинского. 1871. 83 с.
87. Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957 // http://dzeglebi.ge/rus/statiebi/istoria/panteon_astralnix.html#3 (Дата обращения 13.08.2015).
88. Башенев Н. Пятидесятилетие покорения Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Тифлис, 1914. 246 с.
89. Бгажноков Б.Х. Адыгский этикет. Нальчик: Эльбрус. 1978. 163 с.

90. Без веры добрососедство невозможно. Интервью с Главой РИ Евкуровым Ю.-Б.Б. 4 апреля 2012 г. // <http://oopnm.ru/2012/04/bez-very-dobrososedstvo-nevozmozžno/> (Дата обращения 18.06.2016).
91. Белецкий Д. Проблемы сохранения и исследований средневековых архитектурных памятников Кавказа // Дарьял. 2010. № 3.
92. Белецкий Д.В., Казарян А.Ю. Церковь Тхаба-Ерды: Традиции в его создании и образ храма в развитии архитектуры горной Ингушетии // Вестник Археологического центра при Министерстве культуры Республики Ингушетия. Вып. 3. Назрань, 2009.
93. Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. М.: Вече, 2000. 432 с.
94. Берже В.П. Выселение горцев с Кавказа. 1858–1865 гг. // Русская старина. СПб.: Печатня В.И. Головина, 1882 г. Т. 33. 702 с.
95. Бетров Р.Ж. Происхождение и этнокультурные связи адыгов. Нальчик: Эльбрус, 1991. 248 с.
96. Бигуаа В. Абхазский исторический роман. История. Типология. Поэтика. М.: ИМЛИ РАН, 2003. 600 с.
97. Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое и этнографическое описание Кавказа. Нальчик: Эльфа. 1999. 403 с.
98. Бларамберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство. 1992. 240 с.
99. Блиев М.М., Бзаров Р.С. История Осетии с древнейших времен до конца XIX века. Владикавказ: Ир. 2000. 354 с.
100. Богатова О.В. Культ Великой Матери богов Кибелы в греко-римской древности (К проблеме религиозного синкретизма в Античности) // Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 1998.
101. Богомаз С.М. Ранжированность бытового пространства тюркских народов // Культурология традиционных сообществ: Материалы II Всероссийской научной конферен-

- ции молодых ученых. Омск, Изд-во Омского ун-та, 2007. 115 с.
102. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Перевод с англ. и примеч. И.М. Стеблин-Каменского. Отв. ред. и авт. предисл. Э. А. Грантовский, 2-е изд. М.: Наука, 1988. 303 с.
 103. Болл И. Дети падших. Как История стала Мифом. <http://www.iisusbog.com/fallen1.htm> (Дата обращения. 13.10.2013).
 104. Борхес Х.Л. Семиург и Орел // Десять эссе о Данте // Вопросы философии. 1994. № 1.
 105. Брилева О. Древняя бронзовая антропоморфная пластика Кавказа (XV в. до н.э. – X в. н.э.). М.: Таус, 2008. 461 с.
 106. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.
 107. Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. В 2-х частях. М., 1823. 464 с.
 108. Бунак В.В. Антропологическое изучение чечено-ингушского народа // Грозненский рабочий. 5 июля 1935.
 109. Бушуев С.К. Из истории внешнеполитических отношений в период присоединения Кавказа к России (20–30 гг. XIX в.). М.: Изд-во МГУ. 116 с.
 110. Ваганян В.Г., Ваганян Г.А. Каменная летопись цивилизации. Ереван: Нжар 2006. 256 с.
 111. Ваганян В.Г., Ваганян Г.А. Ранние образы рыбы, вишапа, дракона и змеи в армянском наскальном искусстве VII–V тыс. до н.э. // <http://www.iatp.am/vahanyan/vishaps.htm> (Дата обращения 05.01.2015).
 112. Вагапов Я.С. Лингвистические данные о местоположении и происхождении названий аланских городов Ма'ас и Деяков // Вопросы исторической географии Чечено-Ингушетии в дореволюционном прошлом. Сост. Ш. Б. Ахмадов, Я. З. Ахмадов. Грозный: ЧИ ИИСФ, 1984. С. 15-24.

113. Вагапов Я.С. Генетические связи нахских народов в свете данных языкознания // Проблемы происхождения нахских народов / Материалы научной конференции, состоявшейся в Шатое в 1991 г. Ред. М. Б. Мужухоев. Грозный, Министерство культуры ЧИР, 1991.
114. Ванеев З.Н. Народное предание о происхождении осетин. Сталинир: Госиздат Юго-Осетии, 1956.
115. Васильева Е.В. Отражение архетипического противопоставления «свое» — «чужое» в языковых данных (на материале русского языка) // philol.msu.ru...abstract/files/yazyk_kartina.doc (Дата обращения 12.03.2013).
116. Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши. Серия «Народы и культуры». Ред. Албогачиева М., Мартазанов А., Соловьева Л.Г. М.: Наука, 2013. 509 с.
117. Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной самоорганизации. СПб.: Лань, 1999. 480 с.
118. Вейденбаум Е. Материалы для историко-географического словаря Кавказа // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа Вып. 20. Тифлис, 1894. 785 с.
119. Великая Н.Н., Виноградов В.Б., Хасбулатова З.И., Чахкиев Д.Ю. Очерки этнографии чеченцев и ингушей (дореволюционный период). Грозный: ЧИГУ. 1990.
120. Вертепов Г. Ингуши: Историко-статистический очерк // Терский сборник. Вып. 2. Кн. 2. Владикавказ: Издание Терского областного статистического комитета, 1882. С. 3-90.
121. Вертепов Г.А. В горах Кавказа // Терский сборник. Вып. 6. Владикавказ: Издание Терского областного статистического комитета, 1903. С. 94-148.
122. 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.

123. 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.
124. 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, 1962. С. 39-54
125. Висковатов А. С Казбека // Русский вестник. СПб. 1865. Т. 60. №12. С. 389-422
126. Витвер И. Французская школа «географического человека» // Ученые записки МГУ. Серия географическая. Вып. 35. М., 1940. С. 8-44
127. Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. М.: Наука, 1974. 276 с.
128. Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М.: Наука 1973. 211 с.
129. Выписки из «Галгаевского календаря» Албаста Тутаява // Ингушетия и ингуши. В 2-х т. Т. 1. Назрань; М.: Новая планета, 1999, 450 с.
130. Галгай-эрсий дошлорг. Нальчик, 2009.
131. Габисов Б.Г. Чеченцы и ингуши (проблема происхождения). Грозный, 1991.
132. Гаглойти Ю.С. К вопросу о первом упоминании алан на Северном Кавказе // Аланы и Кавказ. Владикавказ-Цхинвал, 1992. 252 с.
133. Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977. 208 с.
134. Гадагатль А. Память нации. Идеино-тематическое и художественное своеобразие героического эпоса «Нартхэр» адыгских народов. Майкоп: ГУРИПП «Адыгя», 2002. 440 с.

135. Гадагатль А.М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967. 450 с.
136. Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX–XX вв. М., 1985. 358 с.
137. Гадиев У. Обнаружены развалины тысячелетней христианской церкви в горах Ингушетии // <http://conspiracytheory.mybb.ru/viewtopic.php?id=575> (Дата обращения 21.02.2016).
138. Гадиев У.Б. Несколько слов о замке-крепости Гагиево // Кавказ: перекресток культур. Отв. ред М С.Г. Албогачиева. СПб.: МАЭ РАН, 2015. 272 с.
139. Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979. 217 с.
140. Газиков Б.Д. Взгляд в прошлое: Сборник статей по истории Ингушетии. Назрань, 2002. 78 с.
141. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1–2. Тбилиси: Тбилисский Гос. Университет, 1984. 1409 с.
142. Ган К. Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей // Кавказский вестник. Тифлис. 1900. № 5-6.
143. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. Серия «Технологии культуры». М.: Академический проект, 2007. 369 с.
144. Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. V. Л., 1930.
145. Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост. А.Х. Танкиев. Саратов. Изд-во: «Детская книга», 1996. С. 456-507.
146. Георгиев В.А. Внешняя политика России на Ближнем Востоке в конце 30-х – начале 40-х годов XIX в. М.: МГУ, 1975. 200 с.
147. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы / Пер. с англ. М.С. Неклюдовой. М.: РОССПЭН. 2006. 568 с.

148. Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. 374 с.
149. Головинский П.И. Заметки о Чечне и чеченцах // Сборник сведений о Терской области. Вып. I. Владикавказ, 1878. 154 с.
150. 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.
151. Горбовский А. Загадки древнейшей истории. М.: «Знание», 1971. 178 с.
152. Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушского округа. Сборник сведений о кавказских горах. Вып. 3. Тифлис, 1870.
153. 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
154. Гришаева Л.И., Цурикова Л.В. Культурные табу и их влияние на результат коммуникации // Вестник ВГУ. Серия «Гуманитарные науки». 2005. № 2.
155. Гудава Т. До и после Библии // netslova.ru/gudava/sumer/gl15.html (Дата обращения 19.03.2016).
156. Гулетовцы // Кавказ. 1894. № 151.
157. Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Дисс. канд. ист.наук. Ереван, 1988.
158. Гутнов Ф.Х. Политогенез и генезис феодализма на Северном Кавказе // <http://www.opendag.ru/article/istoriya-dagestana/politogenez-i-genezis-feodalizma-na-severnom-kavkaze/> (Дата обращения 11.09.2014).
159. Гутнов Ф.Х., Тменов В.Т. Антропонимы и предания об Ос-багатаре // Проблемы исторической этнографии Осетии. Сб. статей. Орджоникидзе, 1987. 178 с.
160. 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.

161. 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.: Императорская Академия наук, 1809.
162. Гюльденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. Перевод Т. К. Шафрановской, редактор и комментарии Ю.Ю. Карпов СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. 512 с.
163. Далгат Б.К. Материалы по обычному праву ингушей / Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Вып. 2-3. Владикавказ, 1930.
164. Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей // Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ, 1893.
165. Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Наука, 2004. 240 с.
166. Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892–1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 383 с.
167. Далгат У.Б. Вопросы научного анализа и критической оценки эпических текстов в экспедиционной работе // Фольклор – издание эпоса. М., 1977. С.35-64.
168. Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. М.: Наука, 1972. 470 с.
169. Даркевич В.П. Аргонавты Средневековья // http://www.e-reading.by/bookreader.php/69238/Darkevich_-_Argonavty_Srednevekov'ya.html (Дата обращения 07.03. 2016).
170. Дарчиева В.М. О поминальном ритуале и тексте обряда осетин зардаваран // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. № 108. СПб., 2009.
171. Дасания Д. Родство абхазского языка с языками народов мира // <http://lingvoforum.net/index.php/topic,23125.msg484551.html?PHPSESSID=c4d47d2009fc274f8e89dbd6c54d1a18#msg484551> (Дата обращения: 25.09.2015).
172. Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Тексты, исследование. Нальчик: Тетраграф. 2012. 602 с.

173. Дахкильгов И.А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, Чечено-Ингушское книжное издательство. 1978. 210 с.
174. Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, Чечено-Ингушское книжное издательство. 1991. 411 с.
175. Демирханян А.Р., Фролов Б.А. Петроглифы Армении и Италии. Типы аналогий. Պիտմի-րիւնիւրիւնիւ հանդես. № 4. 1987. // [hpj.asj-oa.am/4844/1/1987-4\(61\).pdf](http://hpj.asj-oa.am/4844/1/1987-4(61).pdf) (Дата обращения 22.09.2012).
176. 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.
177. Джавахишвили И.А. Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи // Вестник древней истории. М.-Л. 1939. № 4.
178. Джамбеков О.А. О художественном времени в устно-поэтическом наследии чеченцев // Культура Чечни. История и современные проблемы. [Сборник] / Кол.авт. Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Кол.авт. Межрегион. обществ. движение за развитие культур. и обществ.-полит. связей с Чечен. Респ. "Новое время" ("Керла зама"), Ред. и авт. вступ. ст. Туркаев Хасан Вахитович. - Москва: Наука, 2002. 380 с.
179. 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.
180. Джанашия Н.С. Религиозные верования абхазов // Христианской Восток. № 4. СПб., 1915.
181. Джапуа З.Д. Абхазские эпические сказания о Сасрыкуа и Абырскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум: Алашара. 2003. 375 с.

182. Джапуа З. Д. Нартский сюжет о чудесном рождении героя на границе миров // Известия СОИГСИ // izvestia-soigsi.ru/archive (Дата обращения 23.03.2016).
183. Джапуа З.Д. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // Фольклор. Проблемы тезауруса. Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1994. С. 218-237.
184. Джаукян Г.В. Взаимоотношения индоевропейских хурритско-урартских и кавказских языков. Ереван, Издательство Армянской АН СССР, 1967. 218 с.
185. Дзицойты Ю.А. Нарты и их соседи. (Географические и этнические названия в нартском эпосе). Владикавказ:Алания 1992. 281 с.
186. Дзицойты Ю.А. Семь богов и семь миров в осетинской мифологии // <http://cominf.org/node/1141200699> (Дата обращения 15.01.2016).
187. Дик П.Ф. Основы религиоведения (этнокультурный аспект): Учебник. Астана; Костанай, 2000 // www.hrono.ru/libris/lib_d/prelig00.php (Дата обращения 28.10.2014).
188. Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа. Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. СПб., 2010 // kunstkamera.ru/files/doc/autoreferat_dmitriev.doc (Дата обращения 2.05.2016).
189. Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа: региональный аспект // Социология и социальная антропология. 2007. Т. X. № 4.
190. Дмитриев В.А. Отношение к пространству и времени в культуре народов Северного Кавказа. СПб. Изд-во: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009. 404 с.
191. Древний город Петра в Иордании // <http://1chudo.ru/goroda/48-drevnij-gorod-petra-v-iordanii.html> (Дата обращения 19.03.2016).

192. Дроздов И. Последняя борьба с горцами на Западном Кавказе // Кавказский сборник. 1877. Т. 2.
193. Дубровин И. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб.: Тип. Департамента уделов, 1886. 338 с.
194. Дударов А.-М.М. К вопросу о расселении ингушей в позднем Средневековье: Г1алг1ай коашке // Дударов А.-М.М., Кодзоев Н.Д. К древней и средневековой истории ингушей: Сборник статей. Нальчик, Изд-во: Тетраграф, 2011. 147 с.
195. Дударов А.-М.М. Письменность как компонент этнокультуры ингушей (становление и функционирование // Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2015.
196. Дьяконов И.М. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968.
197. Дьяконов И.М. Предыстория армянского народа. Глава I. Хатты. Каски. Абешлайцы // <http://Annales.info/other/djakonov/03.htm> (Дата обращения 29.10.2013).
198. Дьяконов М.М. Арабская надпись на бронзовом орле из собрания Государственного Эрмитажа // Эпиграфика Востока. IV. М.; Л., 1951.
199. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология (Исследования по фольклору и мифологии Востока). Перев. с франц. А.З. Алмазовой. Под ред и послесловием В.И. Абаева. М.: Наука, 1977. 280 с.
200. Дюркгейм Э. Миф и психология. М., 2001. 237 с.
201. Ельницкий Л.А. Комментарии к работе В.В. Латышева «Известия древних писателей о Скифии и Кавказе» // Вестник древней истории. 1948. № 1. (23) 320 с.
202. Ефименко П.П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. 3-е изд., доп. и перераб. Киев: Изд-во АН УССР, 1953. 663 с.
203. Журнал заседания Священного Синода от 19 марта 2014 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3609112.html> (Дата обращения 21.03.2016).

204. Зайцев А.В., Лаптева В.Я., Порьяз А.В. Мировая культура: Шумерское царство. Вавилон и Ассирия. Древний Египет. М.: Олма-Пресс, 2000. 445 с.
205. 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
206. 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.
207. З-бов М. О калыме // Терские ведомости. 1879. № 19.
208. Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982. 198 с.
209. Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39) // <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).
210. Зязиков М.М. На рубеже веков. Ингушетия в конце XIX – начале XX веков. М., 2011. 278 с.
211. Зязиков М.М. Традиционная культура ингушей: история и современность. Ростов-на-Дону, 2004.
212. Иванов В.В. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. М., 1977. 317 с.
213. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. 342 с.
214. Из кабардинских сказаний о нартах// Сборник сведения о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 2. 1871. С. 47-71
215. 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.
216. Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. Введение. Сравнительный словарь. (b-k) Изд-е 2-е. М. Изд-во: Эдиториал УРСС, 2003. 408 с.

217. Ильясов Л. Культура чеченского народа. М.: Полиграфические мастерские, 2009. 264 с.
218. Инал-Ипа Ш.Д. Об абхазских нартских сказаниях // Труды Абхазского НИИ им. Н. Я. Марра. Сухум, Ред. П.К. Ратиани. 1949. Т XXIII. 184 с.
219. 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.
220. Ингушский нартский эпос. Тексты, исследование. / Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: Тетраграф. 2012. 602 с.
221. Ингушско-русский словарь / ГаллГай-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. 983 с.
222. Ингушско-русский словарь / Сост. А.С. Куркиев. Магас, Изд-во: «Сердало». 2005. 544 с.
223. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. Т.1. Отв. ред. В.Б. Пиотровский М. 1988. 544 с. Т 2. История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1927 г.) М.: Наука. 1988. 659 с.
224. Эсадзе С. Исторический очерк распространения русской власти на Кавказе // Кавказский календарь. Тифлис, 1913.
225. История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Под ред. Г.М. Бонгард-Левина. В 3 томах. Т.2. М.: Наука, 1988. 624 с.
226. 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.
227. История Ингушетии. Коллективная монография. Отв.ред. Н.Д. Кодзоев. Изд-е 3-е. Ростов-на-Дону, Южный издательский дом. 2012. 535 с.
228. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. Отв. ред. В.Б. Пиотровский. М.: Наука, 1988. 554 с.

229. 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. Москва; Ленинград: Academia, 1936. 650 с.
230. Кабардинский фольклор. Под ред. Г.И. Бройдо. Нальчик, 2000. 648 с.
231. Кантариа 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]. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2011. 508 с.
232. Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М.: Наука, 1995. 344 с.
233. Караулов Н.А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербейджане: VIII. Мас'уди // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, Вып. 38. Тифлис. 1908. Приложение «Карта кавказского края, Армении и Азербейджана».
234. Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб: МАЭ РАН, 1996. 312 с.
235. Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 419 с.
236. 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.
237. Керлот Х.Э. Словарь символов. М.: Рефл-бук, 1994. 608 с.
238. Клапрот Ю. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах. Лондон, 1814 // fond-adygi.ru/dmdocuments/ (Дата обращения 13.12.2013).

239. Кобылина М.М. Изображение восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. М.: Наука, 1978, 215 с.
240. Кобычев В.П. Из этногенетических преданий Ингушей // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М., 1971. С. 109-122.
241. Кобычев В.П. Историческая интерпретация этногенетических преданий ингушей // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе, 1985. С. 27-38.
242. Кобычев В. П. Из этногенетических преданий Ингушей // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М., 1971.
243. Кобычев В.П. Расселение чеченцев и ингушей в свете этногенетических преданий и памятников их материальной культуры //В кн. Этническая история и фольклор. М.: Наука. 1977. С. 165-184.
244. Ковалевская В.Б. Антропоморфные амулеты VI–IX вв. на Северном Кавказе // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 176. Средняя Азия и Кавказ. М., 1983.
245. Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1-2. М., 1889-1890. 626 с.
246. Кодзоев Н.Д. История ингушского народа. Учебное пособие. Магас, 2002.
247. Кодзоев Н.Д. Языческий пантеон ингушей // Вестник Орловского государственного университета. Серия «Новые гуманитарные исследования». № 4. 2013.
248. Козенкова В.И. Кобанская культура. Западный вариант // Свод археологических источников. Вып. В2-5. М: Наука., 1977. 90 с.
249. Козлов С.А. Русское казачество на Северном Кавказе (втор. пол. XVI–XVII вв.). Автореферат дис. канд. ист. н.. Л., 1988.
250. Коков Дж.Н. Адыгская (черкесская) топонимия. Нальчик, 1974. 528 с.

251. Конелес В.Ю. Сошедшие с небес и сотворившие людей. М.: Экология непознанного, 1997. 576 с.
252. Коран. Сура Мухаммед, аят 15.
253. Коровкин Ф.П. История Древнего мира. Учебное пособие. М., 1958. 190 с.
254. 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
255. Котиков С.Б. К вопросу о присоединении Ингушетии к России / Известия ЧИНИИЯЛ. Т.IX. Ч.2. В.1. Грозный, 1972.
256. Котович В.М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М.: Наука, 1976. 99 с.
257. 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.
258. Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., 1965. 256 с.
259. Крамер С. Шумеры. Первая цивилизация на Земле. Пер. с англ. А. В. Милосердовой. М.: Центрполиграф, 2002. 401 с.
260. Крашенинникова Ю.А. Символика цвета в русских свадебных приговорах / Антропологический форум. 2011. № 14. С. 98-115
261. Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М.: Издательство АН СССР. 1960. 520 с.
262. Крупнов Е.И. К истории Ингушии // Вестник древней истории. 1939. №2, С. 77-90.
263. Крупнов Е.И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. Кол-в авторов: Е. И. Крупнов, Ш. Д. Инал-Ипа, Б. А. Калоев и др. М.: Наука, 1969. 551 с.
264. Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М.: Наука, 1971.

265. Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас: Сердало, 2008. 258 с.
266. Ксенофонт Анабасис //Историки Греции. Геродот, Фукидид, Ксенофонт. Переводчик: С. Ошеров, И. Мартынов и др. М., 1976. 428 с.
267. Кубанов А.Х. Ассия и Асгард на Кавказе, или По следам Т. Хейердала. Очерки и заметки. Вып. V. М.; Ставрополь, 2004. 240 с.
268. Кудяева З.Ж. Мифо-эпическая модель адыгской словесной культуры. Автореф. дисс. ... докт. филолог. наук. Нальчик, 2006 // <http://cheloveknauka.com/mifo-epicheskaya-model-adygskoy-slovesnoy-kultury> (Дата обращения 3.01.2016).
269. Кузнецов В.А. Древности Северной Осетии – Алании. Ред С.Н. Парамонов. Ростов-на-Дону: Снег. 2013. 108 с.
270. Кузнецов В.А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе: Ир. 1980. 139 с.
271. Куликова Л.В. Концепт «чужой» в теории межкультурной коммуникации // Вестник Московского Университета. Серия 19 «Лингвистика и межкультурная коммуникация». 2004. № 1.
272. Культура Аравии в азиатском контексте. Сборник статей к 60-летию М.А. Родионова. СПб.: Изд-во «Петербургское Востоковедение», 2006. 304 с.
273. Культура и быт народов Северного Кавказа (1917-1967 гг.). Под ред. В.К. Гарданова. М.: Наука, 1968. 349 с.
274. Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998 // arigi.adygnet.ru/socio/mir_kult_all.pdf (Дата обращения 10.02. 2016).
275. Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М: Наука., 1985.223 с.
276. Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М.: Наследие, 1998. 312 с
277. Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке // Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2007.

278. Куркиев Р.С. Из истории ингушского танца // Вопросы истории Ингушетии. Вып. 1. Магас, 2004.
279. Лавров Д.Я. Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. 1874. № 25.
280. Лавров Л.И. О происхождении народов Северо-Западного Кавказа // Сборник статей по истории Кабарды. Нальчик, 1954. Вып. III. С. 193-207
281. Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Вып. 1–3. СПб., 1893–1900.
282. Латышев В.В. Известия древних писателей, греческих и латинских о Скифии и Кавказе (в 2 т. В 5 вып. 1893–1906) Комментарии Л.А. Ельницкого // Вестник древней истории. 1947. № 1. (23) 320 с.
283. Латышина Д.И. История педагогики (История образования и педагогической мысли): Учебное издание. М.: Гардарики, 2005. 603 с.
284. Лебедева Н.М. Базовые ценности на рубеже XXI века // Психологический журнал. 2000. №. 3. С.73-87.
285. 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.
286. Лилов А.В. Очерки быта кавказских горцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. 1892.
287. Лосев А.Ф. Мифология // Философская энциклопедия. Под ред. Ф.В. Константинова. М.: Советская энциклопедия. Т.3. 1964. 584 с.
288. Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Ученые записки Тарт. университета. Вып. 754. (Труды по знаковым системам XXI) Тарту, 1987. С. 10-21
289. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Изгои» 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
290. Луговой К.В. Ритуал в нартском эпосе народов Северного Кавказа. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2006.
291. Лысенков П.Л. Заметки о памятниках материальной культуры и об изобразительном искусстве Чечено-Ингушетии / Записки Чечено-Ингушского НИИ яз, ист. и лит. Т.1. Грозный, 1938.
292. 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.
293. Мадаева З.А. Модель мира в мифологии вайнахов // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических исследований 1984–1985 годов. Тезисы докладов. Йошкар-Ола, 1986.
294. Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1990.
295. Мадаева З.А. Народный календарь чеченцев и ингушей в конце XIX – начале XX вв. // Советская этнография. 1980. № 6.
296. Маккуин Дж.Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М.: Наука, 1983. 183 с.
297. Мальбахов Б.-Х. Кабардинское народное декоративное искусство. Нальчик, Изд-во «Эльбрус», 1984.
298. Мальсагов А.О. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970.
299. Мальсагов А.О. Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М.: Наука, 1983. 384 с.
300. Мальсагов А.У. Фара-хазилг // Мифологический словарь. 1990.
301. 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

302. Марковин В. И. Склепы эпохи бронзы у сел. Эгикал // Советская археология. М.: Наука. 1970. № 4. 337 с.
303. Марковин В.И. В стране вайнахов. М.: Искусство, 1969. 122 с.
304. Марковин В.И. В ущельях Аргуна и Фортанги. М.: Наука, 1965.
305. 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.
306. Марр Н.Я. Japhetica jaqond – осетинских сказок и яфетический термин jasqund – «маг», «вестник», «вещая птица» // Известия Российской Академии наук. 1918. № 18.
307. Марр Н.Я. Язык клинописных надписей на основе яфетического языкознания. Л., 1935
308. Марсиро Ж. История сексуальных ритуалов. М.: Крон-пресс, 1998. 320 с.
309. Мартиросиан Г.К. История Ингуши (материалы). Орджоникидзе: Сердало. 1933. 323 с.
310. Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа Т. 23 Ред. Е.И. Крупнов. М.- Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. 306 с.
311. Материалы научной сессии по вопросам истории Чечено-Ингушетии (1860–1940). Грозный, 1964. 226 с.
312. Махкинан (Фея гор). Ингушевская песня-легенда / Записано В. Козьминым // Кавказ. 1895. № 98.
313. Мелетинский Е.М Поэтика мифа (Исследования по фольклору и мифологии Востока). М.: Наука, 2000. 407 с.
314. Меликишвили Г.А. Возникновение Хеттского царства и проблема древнейшего населения Закавказья и Малой Азии // ВДИ. 1965. № 1.
315. Меликишвили Г.А. К вопросу о древнейшем населении Грузии, Кавказа и Ближнего Востока. (на груз. яз.) Тбилиси, Изд-во: Мецниереба. 1965. 259 с.

316. Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии. Тбилиси. Изд-во АН ГССР, 1959. 507 с.
317. Меликишвили Г.А. Урартские клинописные надписи. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. 504 с.
318. Мельникова А.А. Язык и национальный характер. Взаимосвязь структуры языка и ментальности. СПб.: Речь, 2003. 320 с.
319. 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.
320. Мижаев М.И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973. 145 с.
321. Мижаев М.И. Образ иныжа в адыгском эпосе. Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии (характеристика жанра). Черкесск, 1983. С. 42-57.
322. Михайлов Ш. К вопросу о лексикологии андо-дидойской группы дагестанских яфетических языков // Страна гор. Внутриинститутский журнал. 1941. № 1. Апрель – июнь. Репринтное издание. Махачкала, 2014.
323. Миллер В.Ф. Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедицией Императорского Археологического общества, снаряженной на Высочайше дарованные средства. Вып. I. М., 1888. 212 с.
324. Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ. Репринт. изд-е. 1992. 731 с.
325. Миллер В. Осетинские этюды 1881- 1887. М., Печатано по определению Совета Императорского Московского Университета. 717 с.
326. Миронова Л.Н. Цветоведение. Минск, Изд-во: «Высшая школа». 1984. 286 с.
327. Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия, 1990. 672 с.
328. Мифы и легенды вайнахов / Сост. Дахкильгов. Грозный, 1991. 336 с.

329. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. 2-е изд. М.: Советская энциклопедия. 1991. Т.1: А-К. 673 с.
330. 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.
331. Мужухоев М. Из истории язычества вайнахов / Советская этнография. 1985. № 2.
332. Мужухоев М.Б. Ингуши. Страницы истории, вопросы материальной и духовной культуры. Саратов. Изд-во: Детская книга. 1995.
333. 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.
334. Муравьев С. Н. Страбон, XI, 3, 2. Ханес, Ройтакес, Сандобанес – реки античной Колхиды // Причерноморье в эпоху эллинизма. Тбилиси: Мецниереба, 1985.
335. Наговицын А. Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах // Автореф. дисс. ... канд. по культурологии. М., 2003.
336. Наговицын А.Е. Красная шапочка – мифологическая реконструкция сказки // <http://russianmyth.ru/nagovicyn-ae-krasnaya-shapochka-mifologicheskaya-rekonstrukciya-skazki/> (Дата обращения 14.11.2013).
337. Наговицын А.Е. Мифология и религия этрусков. М. Изд-во: Рефл-бук. 2000. 496 с.
338. Наговицын А.Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах: Учебное пособие / Гл. ред. Д.И. Фельдштейн. М., 2005
339. Налоев А.Х. Происхождение слова тхэз (tha) – бог // Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Серия «Филология». Т.24.1967. С. 251-257

340. 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).
341. Нарожный Е.И. «Провинция Элохци» И. Барбаро в системе топонимических данных Притеречья // Археология и краеведение вузу и школе. Тезисы докладов конференции. Грозный, 1985.
342. Нартовский эпос: сборник статей /ред. В.И. Абаев. Дзауджикау: Гос. изд-во СО АССР, 1949. 80 с.
343. Неклюдов С.Ю. Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972. С. 18–44
344. Некрасова Е.В. Подход к исследованию хронотопических характеристик жизненного мира человека // Сибирская психологии сегодня. Сборник научных трудов. Кемерово, 2002.
345. Немировский А. Мифы древности – Ближний Восток // <http://knigosite.org/library/read/7610> (Дата обращения 14.03.2016).
346. Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. М.: Просвещение, 1994. 132 с.
347. Никольский М. Клинообразные надписи ванских царей, открытые в пределах России. «Древности восточные». 1893. Т. 1. Вып. 3, с. 375-453
348. Никулин Д.В. Пространство и время в метафизике XVII в. Отв. ред. В.П. Горан; Рос. акад. наук. Сиб. отд-ние. Ин-т философии и права. Новосибирск: Наука, 1993. 260 с.
349. Нойманн Э. Леонардо да Винчи и архетип матери // Юнг К.Г., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. М. Изд-во: «Ваклер», 1997. 126 с.
350. О характере ингушей // Терские ведомости. 1871. № 30.
351. Об Ингушетии и ингушах // Терские ведомости. Вып. 3. Магас; СПб., 2005.
352. Опарин А.А. Ключи истории. Археологические исследование Книги Бытия. Харьков, 2001. 238 с.

353. Осетины глазами русских и иностранных путешественников / Сост. Б.А. Калоев. Владикавказ: Северо-Осетинское книжное издательство. 1967. 321 с.
354. Ошаев Х.Д. Мотивы дружбы в чечено-ингушских песнях. Т. 22. Вып. 2 // Известия Северо-Осетинского НИИ. Орджоникидзе, 1961.
355. Паллас П.-С. Путешествие по южным провинциям Российской империи в 1793 и 1794 гг. Приложение // Аталиков В.М. Наша старина. Нальчик, 1996.
356. Паннекук А. История астрономии / Пер. с англ. Н.И. Невской. Ред. В.В. Кукаркина, П.Г. Куликовского. М.: Наука, 1966. 592 с.
357. Паршина О.Н. Концепт «Чужой» в реализации тактики дистанцирования (на материале политического дискурса) // Филологические науки. 2004. № 3.
358. Перфильева Л.А. Традиции средиземноморской античности в позднесредневековом зодчестве Северного Кавказа: к вопросу типологии культуры // Архитектурное наследство. Т. 50. М., 2009.
359. Песни народов Северного Кавказа / Вступ. ст., сост., примеч. К. Кулиева и Н. Дсойты. Л.: Советский писатель, 1976.
360. 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. Т. 2 / Гл. ред. Н.А. Томилов. Иркутск, 2013.
361. Пинкола Э.-К. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях // http://modernlib.ru/books/estes_klarissa_pinkola/beguschaya_s_volkami_zhenskiy_arhetip_v_mifah_i_skazaniyah/read/ (Дата обращения 23.02.2016).
362. Пиотровский Б. Б. Вишапы. Каменные статуи в горах Армении. Л. Армян. филиал Акад. наук СССР, 1939. 40 с.
363. Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., Издательство Восточной литературы, 1959. 284 с.

364. 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.
365. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб. Типография В. Киришбаума, 1883. С. 1046
366. 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.
367. Пратчетт Т. Вещие сестрички / Пер. с англ. В. Вольфсона М. Изд-во: Эксмо, 2001. 415 с.
368. Проблемы истории и культуры народов Северного Кавказа. Сборник статей. Орджоникидзе. 1985
369. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998. 510 с.
370. 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> (Дата обращения 09.04.2016).
371. Путешествие по ущельям Северной Осетии / Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871.
372. 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. Выпуск V. 100 с.
373. Пчелина Е. Краткий историко-археологический очерк Ирон-Хусар (Южная Осетия) / ГЗНА. Тифлис: 1925. Т. 1. С.233-251.
374. Пчелина Е.Г. Крепость «Зильде Машиг» // Советская этнография. 1934. № 3.
375. Пятков Н.А. Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и мифомышлению как онтологическая проблема // Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011.

376. Рабинович Е.Г. «Пир» Платона и «Пир во время чумы» Пушкина // Античность в современность: К 80-летию Федора Александровича Петровского. Грабарь-Пассек М. Е., Гаспаров М. Л., Кузнецова Т. И. (редакционная коллегия). М.: Наука, 1972. 503 с.
377. Рабинович Е.Г. Афродита Урания и Афродита Пандесмос // Античность и Византия. Отв. ред. Л.А. Фрейберг. М.: Наука, 1975. 424 с.
378. Радость сердца [на инг. яз.]. Фрунзе, 1957.
379. Религиозные секты на территории ЧИАССР и актуальные проблемы атеистического воспитания. Сборник статей. Грозный, 1987.
380. Рклицкий М.В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях // Известия Осетинского НИИ краеведения. Вып. 2. Владикавказ, 1927.
381. Робакидзе А.И., Гегечкори Г.Г. Формы жилища и структура поселения горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. Т. V. Тбилиси, 1975. 197 с. /В соавт. с Г.Г. Гегечкори
382. Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. //Советская археология. 1965.
383. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 608 с.
384. Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976. 235 с.
385. Сборник трудов по сравнительному языкознанию в Северокавказском регионе: совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. М.:Наука, 1985.
386. 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.
387. Семенов Л. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1927 гг. // Известия Ингуш-

- ского научно-исследовательского института краеведения. Т. 1. Владикавказ, 1928. С. 187-216
388. Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1930–1932 гг. Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ. 1935. Т. 4. №2. С. 143-191.
 389. Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 годах. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1963. 139 с.
 390. 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
 391. Семенов Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895. С. 213-217.
 392. Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Махачкала, 2009. 418 с.
 393. 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.
 394. Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей / Сост. А.О. Мальсагов, И.А. Дахкильгов. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1986.
 395. Слободской М. Абреческая: Из песен ингушей // Золотая зурна: Стихи. Владикавказ: Красный октябрь, 1926.
 396. Смирнов Н.А. Политика России на Кавказе в XVI–XIX вв. М. Издательство социально-экономической литературы, 1958. 241 с.
 397. Солкин В.В. Солнце властителей. Древнеегипетская цивилизация эпохи Рамессидов. Отв. ред. О. В. Наумова, М. Изд-во: Алетей, 2000. 264 с.

398. Социально-политические процессы в дореволюционной Чечено-Ингушетии. Сборник статей. Грозный, 1991.
399. Старостин С.А. Труды по языкознанию. М. Языки славянских культур, 2007. 928 с.
400. Стерликова М.С. Образы богини-матери в культуре Древнего Египта // Аналитика культурологии. 2011. № 20 // URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/obrazy-bogini-materi-v-kulture-drevnego-egipta> (Дата обращения: 07.02.2015).
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. Султыгова М. 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, 2010.
404. Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ: ИП Валиева И.С. 2008.105 с.
405. Тамазашвили К. Антропоморфные очаги и очажные подставки Куро-Араксской культуры. С. 232 // [Электронный ресурс] http://www.caucasus.org.ge/_Caucasusorg/file/2011/BOOK_KONFERENCIA_2011-2.pdf (Дата обращения 14.08.2015).
406. Танкиев А.Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011.
407. Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа: сб. ст. и материалов о народной культуре. Саратов, 1997. 341 с.
408. Танкиев А.Х. Об эстетике свободной обрядности в семейном быту // Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный, 1982. 84 с.
409. Танкиев А.Х. Свет народного сознания вайнахов. Грозный, 1990. 286 с.
410. Темкин Э.Н., Эрман В.З. Мифы древней Индии. М.: Наука, 1975. 272 с.

411. Тилов Р.Р. Говорящая бронза Кавказа. Этническая интерпретация племен кобанской культуры. Нальчик: Полиграфсервис. 2005. 80 с.
412. Титов А. Казбек. М.: Госиздат. 1938 г., 148 с.
413. Тлеуж А.Д. Этнокультурные архетипы адыгского народа: опыт философско-культурологического осмысления // Автореф. Дисс. ... докт. филос. наук. Краснодар, 2007.
414. Тменов В.Х. Несколько страниц из этнической истории осетин // Проблемы этнографии осетин. Сборник статей. Издательство: Книжная типография Государственного комитета СО АССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Орджоникидзе, 1989. 242 с.
415. Токарев С.А. О жертвоприношениях // Природа. 1983. № 10.
416. Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
417. Томсон Дж. Исследование по истории древнегреческого общества. Т. 1. М. Издательство иностранной литературы. 1958. 648 с.
418. 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.
419. Труды Ф.И. Горепекина / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб.: Ладога, 2006. 202 с.
420. Туганов М. Литературное наследие. Орджоникидзе: Ир. 1977. 267 с.
421. Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011.
422. Тутаев А. Выписки из галгаевского календаря // Ингушетия и ингуши. Сост. М.Д. Яндиева. Назрань; М., 1999. Т. I. 450 с.
423. Тэн И. Философия искусства. М., Изогиз. 1933. 351 с.

424. 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.
425. Уарзиати В.С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990.
426. Ужахов М. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей (XIX – начало XX вв.). Грозный, 1979.
427. Ужахов М.Р. Годичные циклы сельскохозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Учебное пособие. Грозный, 1979.
428. Уокер Б. Женская энциклопедия. Символы, сакралии, таинства. М.: Астрель, 2005. 640 с.
429. Уоллис Бадж Э.А. Египетская книга мертвых. Папирус Ани. Пер. с англ. С.В. Архиповой. М.: Алетея, 2003. 416 с.
430. Фадеев А.В. Россия и Кавказ первой трети XIX в. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. 404 с.
431. 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).
432. Филиппсон Г.И. Воспоминания. М. Университетская типография (М.Катков), 1885.
433. Философский энциклопедический словарь. Сост. Е.Ф. Губский. М.: Инфра-М, 1997. 576 с.
434. Флад К. Политический миф. Пер. с англ. А. Георгиева. М. Прогресс-Традиция, 2004. 264 с.
435. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. М. Рыклин. М., 1998.
436. Фрезер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. М. Политиздат, 1989. 511 с.
437. Фролов Б.А. У истоков архаической космологии. // poupi-vers.narod.ru/bibl/numb3.htm (Дата обращения 02.03.2014).
438. 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.
439. Ханаху Р. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени (социально-философский анализ). Изд-е 1. Майкоп, 1997. 194 с.
440. Хан-Магомедов С.О. Дагестанские лабиринты: К проблеме автохтонности и топологии. // Архитектура Дагестана: В 8 выпусках. Выпуск 3. М.: Ладья, 2000. 262 с.
441. Харадзе Р.Л. Некоторые стороны сельско-общинного быта горных ингушей // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Тбилиси, 1968.
442. Хасиев С-М.А. Календарный год у вайнахов // Новое в антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии АН СССР в 1972 г. М.: 1974. Ч 1. С. 197-205
443. 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
444. 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.
445. Хварцкия И., Регельсон Л. Земля Адама. Сухум, 1997 // <http://www.regels.org/zemlia-adama.htm> (Дата обращения 23.03.2016).
446. 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 61-6.

447. 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.
448. 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.
449. 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]. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2011. 508 с.
450. Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас, 2016. 336 с.
451. Цароева М. Древние верования ингушей и чеченцев [на фр. яз.]. Париж, 2005.
452. Цароева М. Старые религиозные верования ингушей // <http://euingush.com/index.php?newsid=1494> (Дата обращения 03.08.2013).
453. Цароева М. Тушоли – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов-на-Дону, «Южный издательский дом». 2012. 96 с.
454. Цароева М.Г. Об ингушских полубожествах нартах // Кавказ: перекресток культур. СПб.: МАЭ РАН, 2015. 272 с.
455. Цивьян Т.В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 13-17.

456. 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.
457. Чахкиев Д.Ю. Древности горной Ингушетии. В 2 томах. Отв. ред. И. А. Алироев. Т.1. Назрань, 2003. 151 с. Т.2. Нальчик: Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г.» 2009. 109 с.
458. Чентиева М.Д. История чечено-ингушской письменности. Грозный, Чечено-Ингушское книжное изд-во. 1958.
459. Черный орел // Карачаевские народные сказки. Перевод и пересказ И. Румянцевой. М. Изд-во: Детская литература, 1981. 112 с.
460. Чеснов Я. Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. 2007. № 2.
461. Чеснов Я.В. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // Этнографическое обозрение. 1994. № 5. С. 34–44.
462. Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие // gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/20.php (Дата обращения 01.07.2012).
463. Чечня и чеченцы в материалах XIX в. Материалы по истории и культуре народов Северного Кавказа. Составители: Я. З. Ахмадов, И. Б. Мунаев. Элиста: Санан, 1990. 112 с.
464. Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984. 216 с.
465. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. 711 с.
466. Чикобава А.С. Проблемы родства иберийско-кавказских языков // Тезисы докладов национальной конференции «Историко-лингвистические связи народов Кавказа». Махачкала, 1965.

467. Чистов К.В. Фольклор и культура этноса // Советская этнография. 1979. №4. С. 3 -11
468. Чокаев К.З. К вопросу бытования образа Прометея в фольклоре чеченцев и ингушей // Пхьармат. Грозный. 1991. №1.
469. Чокаев К.З. Нахские языки. Грозный: Книга.1992. 192 с.
470. Чубинашвили Г.Н. К вопросу о культурных связях Грузии и Ингушетии //Тезисы докладов X сессии отдела общественных наук Академии наук Грузинской ССР. Тбилиси, 1941.
471. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Ред. Л. Х. Акаба. Сухуми Типография им. Ленина Грузглавиздата, 1957. 260 с.
472. Чурсин Г.Ф. Осетины (этнографический очерк). Тифлис, 1925. 279 с.
473. Шавхелишвили А.И. Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный, 1963.
474. Шапиро А.Л. Архаическая мифология и архаический эпос – предшественники историографии // Шапиро А.Л. Историография с древнейших времен по XVIII век. Курс лекций. Л. Издательство Ленинградского университета, 1982. 241 с.
475. Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 27–30.
476. Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе; Грозный. 1934–1935.
477. Шиллинг Е. М. Народы Кавказа // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. С. 48-58

478. Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 696 с.
479. Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик: Эльбрус. 1982. 191 с.
480. Штелин Я. Описание Черкесии // Кавказ: Европейские дневники XIII–XVIII веков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых. 2010. 304 с.
481. Щеблыкин И.П. Архитектура древних ингушских святилищ // Известия Ингушского НИИ. Вып. 2-3. Владикавказ, 1930. 420 с.
482. Щепановская Е.М. Архетипы Юнга и астромифология. Послесловие к переводу книги К.Г. Юнга «Алхимия снов». СПб., 1997. 351 с.
483. Щербина Ф.А. История кубанского Казачьего войска. Репринтное издание. Краснодар, 1996. 480 с.
484. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. Перевод с английского Ш. А. Богоиной, Н. В. Кулаковой, В.Р. Рокитянского, Г. С. Старостина. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
485. Эльмурзаев С.Ч. Общее и специфическое чечено-ингушских нартских сказаний в кавказском эпосе. Нарты // Известия ЧИНИИИЯЛ. Т. 5. Вып. 3. Грозный, 1968.
486. Эсадзе С. Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Тифлис, Типография Штаба Кавказского военного округа. 1914. 182 с.
487. Эфендиев Ф.С. Этнокультура и национальное самосознание. Нальчик, 1999 // http://hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode=inject&url=http%3A%2F%2Fsbiblio.com%2FBIBLIO%2Farchive%2Fefindiev_etnokultura%2F01.aspx&t (Дата обращения 04.02.2014).
488. Ювенальев Ю.Ю. Этническая религия суваро-булгар //

- Государственность восточных болгар IX–XIII вв. / Материалы международной конференции / Сост. Д.Ф. Мадуров. Чебоксары, 2012.
489. Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: Канон, 1998. 397 с.
490. Юнг К.Г., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. Пер. с нем. М.: Ваклер, 1998. 126 с.
491. Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии / Пер. с англ. М.: Восточная литература РАН, 1995. 293 с.
492. 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.
493. Яковлев Н. Ингуши и переживания родового быта среди них // Сборник сведений об ингушах. Сост-ль Газиков Б.Д.. Назрань, 2009.
494. Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R. Cross-cultural psychology Research and applications. Cambridge, 1992. 480 p.
495. Cassirer E. The Myth of State. New Haven: Vail. Univ. Press. 1946. XII. 303 p.
496. Charachidze G. Les epoux des Amazones: Entretien sur leCaucase avec Georges Charachidze /Propos recueillis par Claude Liscia en avril 2000, in : Europe, aout-septembre 2000.
497. Durkheim E. Les formes elemetaires de la vie religieuse. Paris: Paris. CNRS Éditions, 2008.
498. Environment and Culture Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology // Ed. by A. Vayda. N.-Y., 1969. 485 p.

499. Frazer J. Spirits of the Corn. Mannhardt W. Mythologische Forschungen. Strasbourg, 1884. 369 p.
500. Gimbutas M. The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC. Los Angeles, 1974. 304 p.
501. Harrison J.E. Prolegomena to the Study of Greek Religion, Princeton University Press Mythos series. 1903.
502. Lanzone R.V. Dizionario di mitologia egizia, Pis. CXXXVI CXXXVIII. Турин, 1882.
503. Murphy D. Jesus Didn't Exist! The Bible Tells Me So. Lulu.com. 2006. 180 p.
504. Sayce A. The Kingdom of Van (Urartu) //The Cambridge ancient history. III Cambridge. 2 the d. 1929. 292 p.
505. Tsaroieva Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes (peoples du Caucase du Nord). 2005. 423 p.



Рис.1. Антропоморфные орнаменты на очагах и подставках Куро-Аракской культуры.



Рис.2. Орнаменты в виде «глаз» на керамических сосудах Куро-Аракской культуры



Рис.3. Орнаментальное изображение «глаз» (и пары глаз) в виде графического символа «спираль». Предметы кобанской культуры.

Рис. 1. Тамазашвили К. Антропоморфные очаги и очажные подставки Куро-Араксской культуры. С. 232. [Электронный ресурс] 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.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИНГУШСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ	15
1.1. Концептуальная модель картины мироустройства	16
1.2. Пространственная картина мира	21
1.3. Космогонические представления о времени	30
1.4. Архетипические образы в фольклоре и нартском эпосе ингушей	52
1.4.1. Первообраз – Птица	53
1.4.2. Первообраз – Рыба	72
1.4.3. Первообраз – Великаны	82
1.5. Нарты-великаны	103
1.6. Творение человека и его субстанциональная сущность	124
1.7. Бинарная система представлений	142
1.8. Архетипы цветовидения ингушей	150
ГЛАВА 2. УНИВЕРСАЛИИ ЯЗЫЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ	157
2.1. Архетип женского божества – Матери	164
2.2. Архетип Предок – Ерда – скала	209
2.3. Архетип Оплодотворитель/Производитель – Гал – бог неба, времени и солнечного огня	217
2.4. Архетип Мудрец – Тха – бог вселенной, демиург	225
2.5. Архетип Судьба – Дяла – Всевышний, бог времени и пространства	247
2.6. Архетип Защитник – Села – громовержец	258
2.7. Архетип Смерти – Элда – владыка царства мертвых	272
2.8. Солнце, Луна, Звезды (астральные божества)	288
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	311
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	330
ПРИЛОЖЕНИЕ	373

Научное издание

АКИЕВА
Петимат Хасолтовна

ИСТОРИЯ ДРЕВНИХ ВЕРОВАНИЙ ИНГУШЕЙ
(на материале мифологии и нартского эпоса)

Монография издана при содействии Фонда поддержки
научных исследований и разработок «Кавказиане»

Художественное оформление: П.Х. Акиева

Компьютерная верстка
Кодзоев М.Я.

Сдано в набор 26.09.2016
Подписано в печать 17.10.2016
Формат 30х42/4. Бумага офсетная – 65 г/м².
Гарнитура «Times». Печать офсетная.
Физ. печ. л. 94. Усл.- печ. л. 23,5.
Тираж 500 экз.

Издательство ООО «КЕП»
386120, Республика Ингушетия,
с. Кантышево, ул. Джабагиева, 97.

Отпечатано в типографии ООО «КЕП»
386102, Республика Ингушетия,
г. Назрань, ул. Чеченская, 5.
E-mail: pilgrim-K@list.ru