

АКИЕВА ПЕТИМАТ

**РОЖДЕНИЕ.
СВАДЬБА.
СМЕРТЬ.**

Историко-этнографические архетипы ингушей

Санкт-Петербург
2014 г.



УДК 343.1
ББК 67.408
А39

**ГБУ ИНГУШСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК ИМ. Ч. АХРИЕВА**

Рецензенты: доктор исторических наук,
Заслуженный деятель науки КБР АККИЕВА С. И.
доктор исторических наук, профессор ГЕЛЛА Т. Н.
Редактор: ДУДАРОВ А-М.М.

Акиева, Петимат Хасолтовна
А39 **Рождение, свадьба, смерть. Историко-этнографические
архетипы ингушей — СПб.: 2014 г. — 292 с.**

ISBN 978-5-90596624-8

В монографии системно рассматриваются обряды жизненного цикла ингушей — рождение, свадьба, смерть — на стыке трех наук: истории, этнографии и культурологии.

В работе впервые исследуются ритуально-мифологические характеристики ингушских представлений, символика, функции и атрибутика ритуалов, форм ритуальной коммуникации, структурные «правильные» переходы человека из одного статуса в другой в пространстве традиционной ингушской культуры, сопровождавшие жизнь человека от рождения до физической смерти и загробного существования. Научный труд посвящен выявлению внутреннего устройства системы традиционных представлений, относящихся к троичной системе обрядов перехода, их терминологии и функциональности (персональном, предметном, акциональном и вербальном семиотических кодах).

Представленный анализ, расшифровка и синтагматика ингушских культурных текстов, подчиненные задачам семантической реконструкции обрядов жизненного цикла в целом и прояснению некоторых общих механизмов организации языка культуры, позволили выявить семантику, исторические взаимосвязи с древнейшими культурами народов Малой и Передней Азии, а также наметить перспективы реконструкции праингушской обрядовой символики в целом.

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

ISBN 978-5-90596624-8

© Петимат Акиева, 2014
© ИД «Алеф-пресс», 2014

*Посвящается моему отцу —
Акиеву Хасолту Алхастовичу —
историку, художнику, поэту*

Введение

В любой научной работе, построенной по общепринятым правилам, введение обычно начинают с актуальности, новизны, историографии вопроса, с того, кто, когда и как рассматривал заявленную тему и т. д. Такое изложение вряд ли кому-то будет интересно. Поэтому, чтобы не утомлять читателей (для особо въедливых, в качестве доказательств глубины исследования, достаточно просмотреть источники и литературу), буду краткой.

Начиная писать данную книгу, автор ставил цель выявить функционалистский характер этнографических данных, что характерно для современных этнографов и антропологов. Главная задача состояла не в инвентарной описи и фактологии обрядов жизненного цикла, чем характеризуется общая масса исследований этнографической истории ингушей, а в анализе и интерпретации обрядовой и ритуальной практики на базе исторических данных, мировоззренческих и языческих архетипов духовной культуры ингушей.

Под архетипами (греч. *arhetypos* — древний начальный вид, образ, облик — от «*arche*» — «начало» и «*typos*» — «отпечаток, изображение» *) — в работе используется широкое понимание некоего прообраза, первичной формы, формирующей творческую активность. Воспроизводимые из поколение в поколение

* Философский энциклопедический словарь. М.: Инфа-М. 1997. С. 29.

первичные образы-идеалы, заложенные в этническом сознании народа и возникающие под влиянием культов, верований, мифологии и религиозных ценностей и др. выступают смысловым фундаментом формирования и развития национального мышления.

С течением времени в ингушской среде произошло выхолащивание глубокого символического смысла, заложенного, казалось бы, в бессмысленных, с позиций сегодняшнего дня, действий. Поэтому, такие элементы обрядов и ритуалов, как откладывание венка, завернутого в коврик во время ввода невесты; отношение к огню, к воде вообще и, в частности, во время обмывания ребенка/покойника/невесты; прокалывания яйца иглой во время обряда выхода невесты к роднику; использование в обережной магии предметов из железа, либо частей волка, медведя, оленя, козла, барана, змеи, рыбы; кормление невесты медом; значение порогов, углов, перекрестков и т. д. — постепенно получили практическую интерпретацию. Факты этнографической действительности ингушей, на самом деле, намного сложнее, чем они выглядят и воспринимаются в настоящее время. Те начальные первичные смыслы, буквально пронизывающие всю культуру ингушского народа, настолько перекликаются и переплетаются с духовными достижениями древнейших цивилизаций Малой и Передней Азии, Северной Африки, Средиземноморья, что приоткрывают завесу истории ингушского народа многотысячелетней давности. Именно поэтому, работа начинается с этногенетического исследования древнеингушских племен, их территориальной динамики и уровня общественно-политического развития.

В представленной нами на суд читателя работе любой интересующийся историей и культурой ингушей найдет ответы на свои «почему». Здесь намеренно используются общеизвестные факты — те, которые проистекают из жизненного опыта, с которыми сколько-нибудь близко знакомы любой ингуш или ингушка. Поэтому читатель сможет увидеть, сопоставить и привлечь свой собственный опыт для подтверждения представленных в работе аргументов. И лишь после сможет ощутить красоту, значимость, многогранность и архаичность своей истории и культуры, а пред-

ставители других национальностей — по-настоящему понять богатый культурный язык ингушей.

Несомненно, что ритуальные церемонии и обряды сопровождают каждого из нас. Круг общественной жизни человека во все времена развивался по триаде — рождение-свадьба-смерть. Практически во всех культурах она вылилась в троичную систему обрядов перехода (или обрядов жизненного цикла). Являясь основными вехами социального времени, они посредством правильно выполненных ритуальных и обрядовых действий оформляли и оформляют сегодня переход человека из одного статуса в другой.

Расшифровка и синтагматика культурных текстов (мифов, фольклора, верований, запретов, поверий, устойчивых языковых выражений и др.) позволила выявить семантику и функциональность переходов троичной системы. Обычаи жизненного цикла — рождение, свадьба, смерть — квинтэссенция духовной культуры ингушей, в них аккумулированы этико-эстетические и морально-нравственные ценности, образцы коллективного и индивидуального социально-правового поведения. Эти социальные программы имели нерасчлененный характер, поэтому одновременно были образом мира, без которого и сегодня невозможно функционирование ингушской культуры и общества в целом.

Глава I

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ ИНГУШСКОГО НАРОДА

С точки зрения выявления исторических параллелей и взаимосвязей, в широком смысле слова, особенный исследовательский интерес вызывает кавказские народы. Географическое положение Кавказского перешейка на протяжении многовекового исторического периода кляло свой отпечаток на судьбу его разнородного населения.

В историческом и социокультурном бытии ингушей многое имеет древнюю традицию и связано родственными отношениями с другими народами, тем или иным образом оказавшимися на Северном Кавказе. По мнению Е. И. Крупнова, нет сомнения в том, что «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, составляющим одно из слагаемых так называемого нахского этнического массива Кавказа». ¹

Кавказская группа популяций, занимавшая район Центрального Кавказа, севернее и южнее от Главного Кавказского хребта, Западный Кавказ, а также центральный Дагестан, сформировалась в результате консервации антропологических особенностей древнейшего населения, археологические культуры которого с

¹ Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. М. 1971. С. 72.

эпохи ранней бронзы в науке получили общее наименование северокавказская культурно-историческая общность.²

К началу I тысячелетия до нашей эры северокавказская культура сменяется кобанской археологической культурой, хронологические рамки которой принято определять XII—IV вв. до н. э. Кобанская культура в трех локальных вариантах охватывала территорию современных Кабардино-Балкарии и Пятигорья — на западе, Северная и Южная Осетия — в центре, Чечня и Ингушетия — на востоке.³ «Локальные варианты отражали лишь диалектные различия в этнической среде кобанских племен»,⁴ которая была однородной и генетически связана с более древней северокавказской культурной общностью.⁵

Г. Д. Гумба, проводя сопоставительный анализ сведений письменных античных, древнеармянских, древнегрузинских источников приходит к выводу, что «во второй половине I тысячелетия до нашей эры существовал союз нахских племен, который занимал территорию Центрального Предкавказья от Приэльбрусья (по течению реки Малка) на западе, до Андийского хребта (по течению реки Аргун) на востоке».⁶

Известный кавказовед Е. И. Крупнов, более 30 лет посвятивший изучению Северного Кавказа и, в частности, Ингушетии, доказал «местные истоки кобанской культуры».⁷ И. П. Щерблыкин наследниками кобанской культуры, имевшей широкое распространение на Северном Кавказе, считает вайнахов (ингушей. — *Авт.*).⁸

² Алексеев В. П. Происхождение народов Кавказа. М. 2009. С. 5.

³ Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М. 1960. С. 301—316.

⁴ Ильясов Л. Культура чеченского народа. М. 2009. С. 30.

⁵ Козенкова В. И. Кобанская культура. Западный вариант. М. 1989. С. 83.

⁶ Гумба Г. Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Кандидатская диссертация. Ереван. 1988. С. 137.

⁷ Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. Магас. 2008. С. 6.

⁸ Щерблыкин И. П. Архитектура древних ингушских святилищ. Владикавказ. 1930. С. 411—447.

Кобанцы, именуемые позднее в древнегрузинских хрониках кавкасионами или дзурдзуками (оба этнонима имеют прямое отношение к протоингушам), были одним из самых значительных этнических массивов на Кавказе. Исторически, занимая территорию, примыкающую к важнейшему проходу из Предкавказья в Закавказье и Малую Азию, нахи на «протяжении многих веков находились в теснейших этнокультурных взаимоотношениях с обладателями Предкавказских степей».⁹

Возможная связь нахской культурной общности с культурой Закавказья и Малой Азии еще в III тыс. до н. э., в разной степени признается представителями исторической науки.¹⁰ Появляется все больше данных об исторических связях протоингушей, как с народами Передней Азии (хурритами и урартами), так и с проживавшими на Кавказе народами Кавказской Албании. Ряд авторитетных ученых прямо говорят о широких языковых связях: «...родство нахско-дагестанских языков с хуррито-урартами в настоящее время считается уже доказуемым».¹¹ Вымершие языки — хурритский, урартский, этрусский и родственные этрусскому языку ретийский (надписи III—I вв. до н. э. из Северной Италии) и лемносский (надписи с о. Лемнос) — являются близкими к нахским языкам.¹² Известно, что древняя столица госу-

⁹ Арсамаков Б. И. Аз и мы. Назрань. 2001. С. 171.

¹⁰ Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии. Тбилиси. 1959. С. 120; Дьяконов И. М. Предыстория армянского народа. Ереван. 1968. С. 23, 119.

¹¹ См.: Чикобава А. С. Проблемы родства иберийско-кавказских языков. // Тезисы докладов национальной конференции. Историко-лингвистические связи народов Кавказа. Махачкала. 1965. С. 7.; См. подробнее: Марр Н. Я. Язык клинописных надписей на основе яфетического языкознания. Л. 1935; Меликишвили Г. А. Урартские клинописные надписи. М. 1960; Джаукян Г. В. Взаимоотношения индоевропейских хурритско-урартских и кавказских языков. Ереван. 1967.

¹² См.: Иванов В. В. Древневосточные связи этрусского языка // Древний Восток: этнокультурные связи. М. 1988. С. 216; Орел В. Э., Старостин С. А. О принадлежности этрусского языка к восточнокавказской языковой семье // Кавказ и цивилизации Древнего Востока. Орджоникидзе. 1989. С. 105—106; Плиев Р. С. Нахские языки — ключ к этрусским тайнам. Грозный. 1992; Плиев Р. С. Хранитель тайн — язык. М. 1997.

дарства Урарту, развалины которого можно увидеть и сегодня у озера Ван в Турции, носила название Туш-Пхъа. Генетическое родство ингушского культа богини Тушоли, характерного для земледельческого обихода, с подобными ей «древними культурами Передней Азии»¹³ и Ближнего Востока, отмечают многие исследователи.¹⁴

«Малхи проживали в районах центральной части Предкавказья, от берегов реки Малка (Малх) на западе до устья рек Сунжа и Аргун на востоке, т. е. на той же территории, что нахчматеаны древнеармянского и кавкасы, дурдзуки древнегрузинского источников... Полное совпадение сообщений независимых друг от друга письменных источников о проживании нахских племен на вышеуказанной территории во второй половине I тыс. до н. э., оставляет мало места для сомнений».¹⁵ Локализуя часть дзурдзуков (предков ингушей) в III—II вв. до н. э., «в Мтиулетии и на территории от границ Дагестана до Колхиды», куда, в том числе, входят верховья «реки Терек и его притоков на его Северном склоне Главного Кавказского хребта, там, где ныне живут мтиулетцы, хевы и юго-осетины», историк Х. А. Акиев утверждает, что они «в указанное время... являлись ведущей политической силой» на Кавказе.¹⁶

К тому времени относится и проживание в Кахетии родственных дзурдзукам чарталов.¹⁷ Я. З. Ахмадов также называет «кавка-

¹³ Шиллинг Е. М. Культ Тушоли у ингушей. ИИНИК. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе-Грозный. 1935. С. 98.

¹⁴ Захаров А. А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Sivia Лукиана. // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения (ИИНИК). Орджоникидзе — Грозный. 1934—1935. Т. VI. Вып. 2.; Дахкильгов И. А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный. 1991. С. 11; Акиев Х. А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. ЛагIаш. № 1. 1989. С. 28; Кодзоев Н. Д. История ингушского народа. Магас. 2003. С. 58.

¹⁵ Гумба Г. Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Кандид. дис. Ереван. 1988. С. 54—55.

¹⁶ Акиев Х. А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. ЛагIаш. № 1. 1989. С. 28.

¹⁷ Там же.

сианцев Чарталети» «дурдзуками». ¹⁸ Л. Ю. Маргошвили, опираясь на материалы Леонтия Мровели, Вахушти Багратиони и др. утверждает, что «вайнахскими племенами Саурмаг заселил и территорию Чарталы», а при его наследнике и зяте царе Мириане «дзурдзуки устраивали набеги на юг Грузии; к ним присоединялись их соплеменники — обитатели Чарталы и разоряли Кахети и Базалети». ¹⁹

К первой половине I тыс. н. э. (III—IV вв.) относится и существование раннесредневекового государственного образования ингушей, упоминаемое в «Ашхарацуйце», как «царство Хонов». ²⁰ «...Среди племен, населявших Картли до переселения туда ариан-картлийцев, предание из свода хроник „Мокцеваи Картлисай“ называет воинственных хонов. Племя хоной (именно такое название имеет сегодня один из крупных ингушских родов „хон-ой“) называется источниками среди древнеингушских племен — создателей кобанской культуры». ²¹

Опираясь на первоисточники и анализируя данные топонимии и этнонимии, абхазский исследователь Гумба Г. Д., как и ряд других авторов, ²² отождествляет хонов Центрального Кавказа именно с вайнахскими хонами, проживавшими восточнее Дарьяльского ущелья. ²³

¹⁸ *Ахмадов Я. З.* История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М. 2001. С. 132.

¹⁹ *Маргошвили Л. Ю.* Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией. Тбилиси. 1990. С. 29—30.

²⁰ *Гумба Г. Д.* Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Кандид. дис. Ереван. 1988. С. 115.

²¹ *Кодзоев Н. Д.* История ингушского народа. Магас. 2002. С. 85.

²² *Генко А. Н.* Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. 5, Л. 1930; *Кодзоев Н. Д.* История ингушского народа. Магас. 2002. С. 85; Галггай фольклор (Ингушский фольклор). Ред. Дахкильгов И. А. Грозный. 1991. С. 101—102; *Дешериев Ю. Д.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный. 1963.

²³ *Гумба Г. Д.* Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Кандид. дис. Ереван. 1988. С. 117.

Принимая активное участие в политических событиях Закавказья в III—IV вв. хоны, наряду с другими кавказскими племенами, «участвуют в разных войнах, то в составе армянских войск в борьбе против Персии (Агатангелос, Фавстос Бузанд), то в ополчении Маскутского царя Санесана при нападении последнего на Великую Армению (Фавстос Бузанд)». ²⁴

Еще одним древним ингушским обществом (или союзом нахских племен), активно влиявшим на политическую жизнь Центрального Кавказа, в основном в силу расположения территории своего проживания — Дарьяльское ущелье и вокруг него — была Цанария. После того, как перестала существовать единая государственная система управления в Картлии (532 г. н. э.), цанары выступают как самостоятельная политическая сила (государство) в районе Центрального Кавказа. ²⁵ Арабский ученый ал-Масуди в книге «Золотые истоки», написанной в 20—30 гг. X века, приводит такие сведения: «...между приграничной областью Тбилиси и уже упомянутой крепостью „Аланские ворота“ лежит царство Санария (Цанар), царь которого называется Корискус (греч. Хорзпископос), что является обычным титулом здешних царей...» ²⁶

«Саннов» под именем «макроны» упоминает греческий историк Гекатей Милетский (550—490 гг. до н. э.) в описании Азии и греческий географ Страбон (64—63 гг. до н. э. — 23—24 гг. н. э.) в 12-й книге «Географии» макронов обозначает «в районе Трапезунда». В том же районе отметил макронов и Геродот (ок. 485—425 гг. до н. э.) ²⁷ Истории известна личность «выдающегося политического деятеля Кавказа VIII—IX вв. — правителя Цанарии Григола (787—827)». ²⁸

²⁴ Гумба Г. Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауццу» (Армянская география VII века). Кандидатская диссертация. Ереван. 1988. С. 139—140.

²⁵ Там же. С. 140.

²⁶ Бакаев Х. Забытая война забытого народа // Костры на башнях. № 5. 6 апреля. 1993. С. 3.

²⁷ Кавказ и Дон в произведениях античных авторов. Сост. В. Ф. Петракова, В. В. Черноус. Ростов-на-Дону. 1990. С. 16, 22.

²⁸ Ахмадов Я. З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 184, 186.

В VII веке санары (цанары) занимали центральную часть главного Кавказского хребта. В VI в. н. э. греческий историк П. Кесарийский писал, что саниги живут «„за рекой Бзыбь“, на территории современного Гагрского и Адлеровского районов и, может быть, далее к северу, т. е. они занимали территорию, которую впоследствии населяло абхазское племя садзов». ²⁹ Я. З. Ахмадов также замечает то, что «людской потенциал и наличие управленческого слоя позволяли им (цанарам. — *Авт.*) оказывать сопротивление даже крупным силам халифата». ³⁰

Таким образом, перед нами встают многочисленные факты, свидетельствующие о наличии в античную эпоху и в средневековые древнеингушских политических образований — царств Махли, Хон, Цанария и Алания. При этом, некоторые ингушские роды, в древние времена, представляли собой отдельные находящиеся обществу (иногда с собственными политическими границами), не раз влиявшие на политическую судьбу всего Кавказа.

Использование в дальнейшем разбросанных сведений об историческом развитии ингушей требует предварительного пояснения терминов — этнических самоназваний исследуемого народа. Названия, даваемые ингушам соседями, равно как их собственное национальное имя, заключает в себе ключ к пониманию тех культурных и исторических обстоятельств, при которых они выступили на арену междуплеменных и международных отношений.

Следует отметить, что в целом ряде работ отмечается смешение названий отдельных ингушских племен. ³¹ Местные названия даны в источниках в разных вариантах и позднее — в русской транскрипции. В исторических документах ингуши упоминаются под

²⁹ См.: *Анчабадзе Э. В.* Из истории средневековой Абхазии (VI—XVII вв.) Сухум. 1969. С. 16.

³⁰ *Ахмадов Я. З.* История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М. 2001. С. 182.

³¹ По Штедеру и Палласу одно и то же племя именуется ингушами или «кистами», по Клапроту — ингуши — тоже, что и «галга», а С. Броневский прямо говорит, «что кисты сами себя называют попеременно кисты, галга, ингуши и одно название вместо другого употребляют». См.: *Крупнов Е. И.* Средневековая Ингушетия. С. 36.

этнонимами: кистинцы, джейраховцы, назрановцы, макхалоки, цори, калки, ероханские люди, ококи, тушины, веппинцы и др.

Существуют этноназвания, характерные и для более древней эпохи и носящие более обобщенный характер: «махелоны», «дурдзуки», «цанары», «макроны», «троглодиты, хамекиты, исадики, двалы». ³² Все перечисленные нами народы, говорившие на древнеингушском языке, по историческим данным локализируются с I тыс. до н. э. вплоть до XV в. на территории Центрального Кавказа. Для древних исследователей эти этнонимы обозначали один этнос — древнейшие ингушские племена. Новые этнонимы возникали в процессе миграции, а также на почве ассимиляции нахов другими племенами. Так, в результате ассимиляции нахоязычных санов адыгами появились черкесы-джаркасы, абхазами — абхазское племя садзов, мингрелами — цаны (чаны), сванами — сонны. ³³

В историографии считается бесспорным, что в древнегрузинских источниках, в частности Леонтий Мровели, нахские племена именовались обобщенными этнонимами — «кавказ» и «дурдзук». При этом «кавказ» является более широким понятием, а «дурдзук» — понятием самой значительной части этого целого. ³⁴ В концепции Леонти Мровели, все кавказские народы родственны между собой. Они происходят от одного предка — Таргамоса, восемь сыновей которого стали епархами кавказских народов: Гаос — армян, Картлос — восточных грузин, Эгрос — западных грузин, Бардос и Мовакан — албанцев, Ерос — еров, Лекос — дагестанцев, и Кавкас — вайнахов. Таргамос разделил свою страну между сыновьями. Шестеро из них получили свою долю к югу от Кавказского хребта, а двум другим — «дал Лекану (земли) от моря Дарубандского (Каспийского) до реки Ломека, к северу до

³² Гумба Г. Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Кандидатская диссертация. Ереван. 1988. С. 138.

³³ См.: Акиев Х. А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. ЛагIаш, N 1, 1989. С. 28.

³⁴ См.: Дударов А.-М. М., Кодзоев Н. Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик. 2011. С. 64.

великой реки Хазарети (Волга), Кавкасу — от реки Ломека до рубежей Кавказа на западе». ³⁵

В позднее средневековье Дзурдзукетией называли территории «дальних кистов», общества «митхо», «маисти», «хельдехара», «терело», «ачара», «дычины», «чанет», «чарбили», «шаро», «жархой» (мелхи), «ахо» и другие, расположенных в горной зоне по северным склонам Главного Кавказского хребта, вдоль границы Восточной Грузии и юго-восточного Дагестана. ³⁶

Впервые имена «дурдзуки» и «глигви» упоминаются в грузинских хрониках XI в. и сохраняются вплоть до XVIII века. В сборнике исторических сочинений «Картлис Цховреба» и по сведениям грузинского летописца XI века Леонтия Мровели «дурдзуки», страна которых локализовалась на территории современной Ингушетии и Чечни, позднее стали обозначать «всю группу нахских племен, выражая вместе с тем их общность». ³⁷

В I веке до н. э. дзурдзуки принимают участие в войне с политическими противниками Иберии, а в «конце VI века правитель Картлии Гуарам нанимал ... дзурдзуков и вел военные операции против персов в районе Адарбагана». ³⁸ По этим же источникам первый грузинский царь Фарнаваз (III в. до н. э.) был женат на дочери дзурдзукского царя.

Г. Д. Гумба, опираясь на древнегрузинские источники, основывает свой вывод о том, что первым царем Грузии был ставленник ингушей Фарнаваз, у которого был династический брак с царским двором «дурдзуков». «Согласно древнегрузинским источникам, первый картлийский царь Парнаваз был воспитанником вайнахов (дурдзуков). После своего воцарения с военной помощью нахов...

³⁵ Гумба Г. Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауццу» (Армянская география VII века). Кандидатская диссертация. Ереван. 1988. С. 25—26.

³⁶ Карта кавказских земель. Составитель Семен Броневский. Ингушская Республиканская библиотека. Фонд М. М. Базоркина.

³⁷ См.: Шавхелишвили А. И. Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный. 1962.

³⁸ Тогошвили Г. Д. Из истории грузино-вайнахских политических взаимоотношений во второй половине XVIII века. — Известия ЧИНИИИЯЛ. Грозный. 1964. Т. 5. Вып. 1. С. 150.

союз картлийского царства с нахским политическим образованием закрепляется женитьбой Парнаваза на нахке». ³⁹

Впоследствии сын Фарнаваза Саурмаг использовал в борьбе с восставшими против него эриставами отряды дзурдзуков и овсов и, разгромив с их помощью противников, утвердился на престоле. ⁴⁰ Интересен этимологический анализ данных собственных имен, проведенный исследователем А-М. М. Дударовым, в котором Фарнаваз объясняется, как «благодатный, благостный», а Саурмаг, как «дракон». ⁴¹

Г. А. Меликишвили указывает на значительную силу и «авторитет нахского племенного объединения того времени, о той большой роли, которую оно играло в жизни соседних народов и племен, в частности, в становлении картлийской государственности». ⁴²

Исследователями древнегрузинской литературы подмечен тот факт, что в источниках генеалогической таблицы Леонтия Мровели кавкасионам соответствуют сарматы, а в древнеармянском источнике к ним добавлен этноним «аланы». Таким образом, древние авторы, сообщая о кавкасионях, сарматах и аланах, подразумевали именно автохтонное население Северного Кавказа, имеющее генетическую преемственность от носителей кобанской культуры в прошлом до современных ингушей до настоящего. ⁴³ Вместе с тем, «утвердившаяся в качестве незыблемой парадигмы гипотеза об ираноязычности северокавказских алан и возведение прямого генетического родства с последними современных осетин явно противоречит логике реконструкции средневековой истории...» ⁴⁴

³⁹ См.: *Леонти Мровели* Жизнь картлийских царей. М. 1979. С. 22; Гумба Г. Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Кандидатская диссертация. Ереван. 1988.

⁴⁰ *Шавхелашвили А. И.* Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народом. Грозный. 1963. С. 21.

⁴¹ *Дударов А-М. М., Кодзоев Н.* К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик. 2011. С. 66, 80.

⁴² *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959. С. 73.

⁴³ См.: *История Ингушетии.* Нальчик. 2011. С. 85.

⁴⁴ Там же. С. 88.

О том, что «дурдзуки» (ингуши-двады) входили в состав Алании пишет и А. И. Шавхелишвили: «...Надо полагать, что в их (аланов) союз входили... и часть проживавших на территории Двалетии дурдзуков...»⁴⁵

Многочисленные свидетельства территориального расселения протоингушей на Центральном Кавказе, как плоскостной, так и горной его части, под разными этническими названиями (махалы, дзурдзуки, аланы, кисты, двады, осы//осеты и т. д.), а также утверждения о нахах, как «древнейших племен Кавказа»,⁴⁶ приводят к мысли, что аланский союз — это средневековое государственное объединение многочисленных древнеингушских обществ с единым централизованным управлением.

Марцеллин писал, что аланы «мало-помалу постоянными победами изнурили соседние народы и распространили на них название своей народности».⁴⁷ О силе и мощи политического объединения алан свидетельствуют обширные военные действия, торговые и династические связи. Так, наиболее ранние сведения о военных походах алан имеются в известном труде римского историка I века Иосифа Флавия «О войне иудейской».⁴⁸ Описывая этот поход, древнеармянский историк Моисей Хоренский сообщает: «аланы, соединившись с горцами и привлеки на свою сторону половину Иберии, огромными массами рассеялись по нашей стране».⁴⁹ В период царствования императора Михаила Дуки (1071—1078 гг.) по сообщению Никифора Вриенния, византийцы привели из Алании шесть тысяч военных наемников, но вскоре они «вынуждены были вернуться домой, так как византийцам нечем было платить».⁵⁰ Ко второй половине XII в. отно-

⁴⁵ Шавхелишвили А. И. Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный, 1963. С. 65.

⁴⁶ Сведения К. Коха и О. Спенсера о Грузии и Кавказе. Тбилиси. 1981. С. 252.

⁴⁷ Там же. С. 72.

⁴⁸ Флавий Иосиф. Иудейская война. М. 2004. С. 431.

⁴⁹ Хоренский Моисей. История Армении. М. 1983. С. 98.

⁵⁰ История Ингушетии. Магас. 2011. С. 97.

сится заключение брака между царем Грузии Георгием III и дочерью аланского царя Худдана — Бурдухан. Их дочь — Тамара в 1178 г. была возведена на престол еще при жизни Георгия III.⁵¹

Центром торговли аланского союза племен являлось Дарьяльское ущелье, по которому проходила одна из основных ветвей Великого шелкового пути. «В XI—XII и даже в XIII вв., т. е. уже при татарах, аланские купцы занимают важное место в торговле, которая в то время интенсивно шла как по волжскому пути из Болгар в Среднюю Азию, Кавказ, Иран, а оттуда на Трапезунд в Малую Азию, на Константинополь, а также велась с русскими княжествами».⁵²

Миграция различных кочевых племен, вызванная движением гуннов из Центральной Азии на запад, и ожесточенные войны между крупнейшими государствами того времени Византией и Ираном, явились событиями, которые во многом определяли развитие северокавказских племен в V—VI вв. Начинается длительный период взаимодействия алан с кочевниками-тюрьками.⁵³

С VI в. вплоть до X века Алании пришлось выдерживать натиск Аварского, Тюркского и Хазарского⁵⁴ каганатов. Доктор В. Б. Пфаф так описывал эту ситуацию: «История алан — это постоянная война или кровавая борьба с наступающими на них племенами. В этой борьбе, на плоскости, они по несколько раз были поражаемы и потом спасали свое существование в глубоких ущельях Кавказа. Борьба эта довела алан до крайних пределов естественного состояния. Мужчины знали одну только войну, случалось даже, что и женщины в ней участвовали... Потерпевшие поражение на одной стороне Кавказа, они переходили на другую сторону, но, во всяком случае они старались до крайности защи-

⁵¹ История Ингушетии. Магас. 2011. С. 97.

⁵² Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М. Л. 1950. С. 21.

⁵³ История Ингушетии. Нальчик. 2011. С. 91.

⁵⁴ Хазарский Каганат, рожденный из «тюркских, иранских племен, побежденных гуннов и коренных кавказцев» в VIII—IX веках становится ареной постоянных разрушительных войн. Х. Краг, Л. Ф. Хансен. См.: Северный Кавказ: народы на перепутье. Санкт-Петербург. 1996. С. 18.

тить ущелья, расположенные в среднем Кавказе, служившие им надежным убежищем на крайний случай». ⁵⁵

С конца X века политическое значение Аланского государства значительно возросло на международной арене. Развитие разносторонних политических связей были результатом меновой торговли ⁵⁶ (такие факты приводятся в трудах арабоязычных авторов ⁵⁷), династических браков и совместного участия в общих военных походах. ⁵⁸ В нападении русских племен на Бердаа (945 г.) руссы находят себе союзников в лице «отрядов из буртас, алан и хазар». ⁵⁹ Если в дальнейшем получит подтверждение гипотеза А. Саламова о том, что под буртасами выступали вайнахи, ⁶⁰ то северокавказский рейд через Дарьяльский проход (земли аланов и хазарское пограничье) к Дербенту приобретает дополнительные аргументы.

⁵⁵ *Пфаф В. Б.* Материалы для древней истории осетин // Сборник сведений о Кавказских горцах. Вып. IV. Тифлис 1870. С. 12.

⁵⁶ Широким проникновением русских товаров можно объяснить частые находки в погребальных сооружениях горной зоны Чечни и Ингушетии стальных швейных игл, наперстков, стеклянных зеркал, навесных замков мануфактурного производства. См. *Магомадова Т. С.* Следы русско-вайнахских контактов XVI—XVIII вв. в археологических памятниках Чечено-Ингушетии. Грозный. 1974. С. 4.

⁵⁷ *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (VII—X вв.) СПб. 1870; *Дорн В.* Каспий. СПб. 1875; *Караулов Н. А.* Сведения арабских географов IX—X вв. о Кавказе. / Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис. Т. 38. 1908; *Григорьев В.* О походе древних руссов на Восток. СПб. 1876.

⁵⁸ К середине X в. Северный Кавказ стал ареной деятельности русского князя Святослава. См.: *Артамонов М. И.* История хазар. Л. 1962. С. 242; *Гаджиев В. Г.* Исторические связи Дагестана с Россией // Ученые записки института ИЯЛ Дагфилиала АН СССР. Т. 13. Серия историческая. Махачкала. 1964. С. 148.

⁵⁹ *Юнусов А. С.* Поэма Низами «Искандер-Наме» как источник по политической истории Азербайджана и Грузии в X в. — Источниковедческие разыскания. 1982. Тбилиси. С. 150

⁶⁰ *Саламов А. А.* Из истории взаимоотношений чеченцев и ингушей с Россией и великим русским народом (XVI — нач. XX вв.) // Известия ЧИНИИ. Грозный. 1963. Т. 3. Вып. I. С. 22.

Перспективное предположение в определении этнической принадлежности Овлурга, спасшего Игора от половецкого плена в «Слове о полку Игореве», высказал Д. Д. Мальсагов: Овлург — «кавказский горец, возможно вайнах». ⁶¹ Ученому удалось установить этимологию этого имени: среди народов, находившихся в зоне влияния половцев, лишь у ингушей было распространено имя «Овлург». ⁶²

Сын Андрея Боголюбского, Георгий, после заговора против отца и последовавшего за этим изгнания бежал к «родственникам матери своей на Сунджу» в средневековое городище Алхан-Кала, которая у чеченцев зовется «Куларийн саьгарш» (куларинские рвы), сопоставляемое некоторыми специалистами с ранней столицей алан «городом Магасом». ⁶³

Границы расселения алан, данные топонимики, археологии и антропологии говорят о том, что аланы, в основной своей части, были потомками носителей кобанской культуры. Процесс постоянных изменений сфер влияния, изменение географии поселений, слияние и смешение этнических, языковых и религиозных групп продолжался, как в эпоху существования Хазарского Каганата, так и во время монгольского завоевания в XIII веке.

Следует отметить, что сама политика Золотой Орды, ставшей с середины XIII века и до второй половины XIV века самым могущественным государством к северу от Кавказских гор, создавала условия и возможности для осуществления взаимосвязей народов, так или иначе оказавшихся в орбите ее власти. «Многонациональный состав ханских ставок» ⁶⁴ позволял расширить знакомство «Руси с Северным Кавказом, так как русские люди часто

⁶¹ Мальсагов Д. Д. О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве» // Известия ЧИНИИИЯЛ. Языкознание. Т. 1. Вып. 2. Грозный. 1959. С. 123—131.

⁶² Там же. С. 127.

⁶³ Виноградов В. Б. Аланы в Европе // Вопросы истории. 1974. № 8. С. 111—121; Новосельцев А. П. Киевская Русь и страны Востока // Вопросы истории. 1983. № 5. С. 25—27.

⁶⁴ См.: Путешествие в Восточные страны Плано Карпини и Гильома Рубрука. М. 1957.

посещали Орду, кочевавшую в теплых долинах Предкавказья». ⁶⁵ Поэтому русское население ставок являлось очевидцем и участником событий, происходивших на Северном Кавказе. В научной литературе неоднократно обращалось внимание на хорошую осведомленность русских летописцев о некоторых событиях XII—XIV вв., связанных с северокавказским регионом. ⁶⁶ Таких эпизодов в русской летописании отмечено четыре (1277—1278; 1318; 1346; 1364). Они, в сравнении с предшествующими столетиями, во-первых, демонстрируют подробное знакомство с географией Северного Кавказа, во-вторых, освещают не только факты, связанные с именами русских князей, но и с жизнью населения многоэтнического Кавказа. ⁶⁷

Касаясь событий монголо-татарского нашествия и образования Золотой Орды (когда значительная часть Алании оказалась захваченной) ⁶⁸, необходимо подчеркнуть, что все исследователи отмечают безуспешные усилия монгольских феодалов завладеть горной полосой, сообщают о различных формах затяжного освободительного движения. ⁶⁹ Так, проехавший в 1246 году через Северный Кавказ Плано Карпини в числе земель, «доселе еще не подчинявшихся» монголам, называл и «некую часть аланов». Он же сообщал, что монгольские отряды уже в течение 12 лет ведут осаду «одной горы в земле аланов», которые, оказав мужественное сопротивление, убили многих наступавших, «и притом вель-

⁶⁵ Путеводитель по Кавказу. Составитель. *Е. Вейденбаум*. Тифлис. 1888. С. 130; История народов Северного Кавказа с древнейших времен до XVII века. М. 1989. С. 271.

⁶⁶ *Черепнин Л. В.* Отражение международной жизни XIV — нач. XV вв. в Московском летописании. // Международные связи до XVII в. М. 1961 С. 231; *Кучкин В. А.* Повести о Михаиле Тверском. М. 1974.

⁶⁷ См.: *Голованова С. А.* Русско-северокавказские связи. IX — первая половина XVI вв. Грозный. 1993. С. 106.

⁶⁸ История народов Северного Кавказа с древнейших времен до XVIII века. М. 1989.

⁶⁹ См.: *Ванеев З. Н.* Средневековая Алания. Орджоникидзе. 1978. С. 174—175; *Магомедов Р. М., Криштопа А. Е.* Борьба против татаро-монгольских захватчиков на Северном Кавказе и ослабление власти Золотой Орды. Грозный. 1978. С.9—16.

мож». ⁷⁰ Несколько лет спустя (в 1253—55 гг.) здесь побывал направленный к монголам французский посол Гильом Рубрук, который, в частности, отметил, что в горах черкесы, аланы, лесги (дагестанцы) «не подчинены» монголам и на борьбу с ними отвлечена пятая часть войск Сартака, чтобы они «не выходили из гор для похищения их стад на равнине». ⁷¹

В этот период на Северном Кавказе разгорается борьба против пришельцев, проводившаяся методами партизанской войны. По свидетельству Рубрука, горцы «собираются зараз по 20 или 30 человек, выбегают ночью с колчанами и луками и убивают всякого (знатного монгола. — *А. П.*), кого только застают ночью. Днем они скрываются, а когда лошади их утомляются, они подбираются ночью к табунам лошадей на пастбищах, обменивают лошадей... наш проводник сильно боялся такой встречи». ⁷² Эти войны, пользуясь поддержкой народа, «во всех городах держали лазутчиков, чтобы они извещали о выезде разного состояния людей». ⁷³

Традиционная политика татар «заключалась в том, чтобы обуздать одних русских князей при помощи других, разжигая усобицы, приводить их силы в равновесие и не давать усилиться ни одному из них». ⁷⁴ Так, в результате борьбы за великое княжение с московским князем Юрием Даниловичем в 1318 г. погибает Михаил Тверской. На территории Северного Кавказа археологами были обнаружены два больших каменных креста у селений Преградное и Заманкул. Первый был связан с Тмутараканским княжеством, а второй — «Зылын-Цырт» — принадлежит к рус-

⁷⁰ *Плано Карпини*. История монголов. М. 1957. С. 57.

⁷¹ Путешествие в Восточные страны Плано Карпини и Гильома Рубрука. М. 1957. С. 57, 64, 186; *Пашуто В. Т.* Монгольский поход в глубь Европы. Татаро-монголы в Азии и Европе. М. 1970. С. 205.

⁷² Путешествие в Восточные страны Плано Карпинии и Гильома Рубрука. С. 117.

⁷³ *Хизриев Х. А.* Борьба народов Северного Кавказа с экспансией Тимура. Грозный. 1980. С. 66.

⁷⁴ *Маркс К.* Разоблачение дипломатической истории XVIII в. // Вопросы истории. 1989. № 4. С. 6.

скому типу «жальнических» крестов X—XIV вв.⁷⁵ (Ср. с инг. «Зулам-чурт», где «зулам» означает преступление, конфликт, а «чурт» — стела. Обычно ингуши на месте гибели человека до сих пор ставят подобные стелы. — *Авт.*)

Ошибочно, на наш взгляд, мнение о том, что после монгольского нашествия плоскость, якобы, полностью опустела, и население обитало только на снеговых вершинах Кавказского хребта. На самом деле часть жителей, подчинившись пришельцам, оставалась на плоскости.⁷⁶ В городах Золотой Орды — Сарае, Маджаре, Астрахани, Татартупе, Нижнем Джулате и др. — сложились целые кварталы потомственных ремесленников — выходцев с Северного Кавказа.⁷⁷ По сведениям средневековых авторов, следы былого богатства Северного Кавказа были заметны и после нашествия монгольских завоевателей. Например, арабский историк XIV века Эломари так писал о жителях Северного Кавказа: «Это жители городов благоустроенных, людных, да гор лесистых, плодovitых. У них произрастает посеянный хлеб, струится вымя, текут реки и добываются плоды».⁷⁸

Городское население было многонациональным. К примеру, Т. М. Минаева пишет, что постоянными жителями города Маджар, первое упоминание о котором относится к 1318 г., и располагавшегося на территории нынешнего Ставропольского края (г. Буденновск), являлись «кипчаки (половцы), аланы, черкесы и др.» Согласно свидетельствам русских летописей, когда через Маджар проходил траурный кортеж с телом убитого у р. Терек кн. Михаила Тверского, город населяло «мнози... различных языков».⁷⁹

⁷⁵ Кузнецов В. А. Путешествие в древний Иристон. М. 1974. С. 140.

⁷⁶ Багаев М. Х. Некоторые черты материальной культуры вайнахских племен в раннем средневековье // Материалы по археологии и древней истории Осетии. Т. 3. Орджоникидзе. 1975. 51—52.

⁷⁷ Ртвеладзе Э. В. Из истории городской культуры на Северном Кавказе в XIII—XIV вв. и ее связей со Средней Азией. Автореферат. Л. 1975. С. 25.

⁷⁸ Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Пб. 1884. С. 231.

⁷⁹ Полное собрание русских летописей. Т. 8. С. 186.

Подлинный драматизм событий на Северном Кавказе начинается с походов Тимура. В результате четырех походов нашествию войск Тимура поочередно подверглись народы Северо-Западного Кавказа, а также народы, проживавшие на территории нынешних Ингушетии, Чечни, Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии и Северной Осетии. Поход Тимура на Симсим начался после взятия Капчигая и закончился вторжением его войск в «Аухар».

В дошедших до нас источниках нет достаточно определенных сведений, ориентиров или деталей, которые могли бы прямо подсказать, какая же область Северного Кавказа именовалась в то время Симсимом. Под Симсимом отдельные исследователи подразумевают Аварию,⁸⁰ Г. Х. Ичалов — Салатавию,⁸¹ мы отдаем большее предпочтение мнению о локализации ее на подступах к Салатавии — в Аухе⁸² (пограничный район между современными Дагестаном и Чечней). Следовательно, под названием Симсим скрывалась территория нахов, то есть восточная часть Центрального Кавказа.

Среди покоренных Тимуром городов упоминается и город Магас,⁸³ являвшийся столицей Алании, локализуемый частью исследователей исследователями на нынешней территории Ингушетии, который тогда был известен далеко за пределами Кавказа. Если город отмечен в источнике тимуровского времени, то надо полагать, что он был восстановлен после сокрушительного монгольского погрома и просуществовал до нашествия Тимура. «Город был исключительно густо населен, хозяйственные занятия его обитателей (земледелие, скотоводство, рыболовство,

⁸⁰ *Криптона А. Е.* Еще раз о маршруте Тимура на Северном Кавказе. Археология и вопросы этнографической истории Северного Кавказа. Грозный. 1979. С. 135—144.

⁸¹ *Ичалов Г. Х.* Борьба народов Дагестана против Тимура // Вопросы истории Дагестана. Т. 2. Махачкала. 1975. С. 124—139.

⁸² *Хизриев Х. А.* Борьба народов Северного Кавказа с экспансией Тимура. Диссерт. к. и. н. Грозный. 1980. С. 84.

⁸³ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. СПб. 1884. С. 185.

металлургия, гончарное дело, ткачество и т. д.) были разнообразны и совершенны для того времени». ⁸⁴

На подступах к предгорьям, заселенным алано-ингушами было разгромлено основное войско Симсима. В источнике подчеркивается, что после поражения на плоскости часть жителей Симсима «бежала и, укрывшись в горах, ушла в такие недоступные места, куда и пеший с трудом мог добраться». ⁸⁵ После захвата плоскости Тимуром, война эта, несомненно, для местного населения превратилась в партизанскую, народную войну. О силе сопротивления горцев говорит и тот факт, что историографы нашли нужным подчеркнуть, что «Тимур лично отправился против них...». ⁸⁶

Переходя к дальнейшему изложению событий, они сообщают, что вдобавок ко всем трудностям, которые пришлось испытать войскам Тимура от отрядов горцев, было много неприступных мест, укрепленных башнями и крепостями, ⁸⁷ которые Тимур завоевывал и разрушал, а защитников сбрасывал в пропасти. Можно предположить, что Тимур разрушил целый ряд замков в горной Ингушетии, о существовании которых говорят современные исследователи.

В результате неоднократных, опустошительных нашествий иноземных захватчиков, в народе выработалась своеобразная военная игра, связанная, в частности, с именем Тимура. Она являлась своего рода военным ученьем, а для молодежи служила экзаменом на зрелость. Эта военная игра была известна как сражение у «рва Тамерлана», в ходе которой брались «пленные», требовали выкуп, имитировали убийство, ранения и т. д.

Эти драматические действия, возникшие на основе исторических событий (подобно представлению русской народной драмы,

⁸⁴ *Мамаев Х. М.* О городе Деяково и Алхан-калинском городище // Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. Грозный. 1979. С. 112—120; *Виноградов В. Б.* Через хребты веков. Грозный. 1970. С. 78.

⁸⁵ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2. С. 183.

⁸⁶ Там же. С. 123, 183.

⁸⁷ Там же. С. 183.

«как француз Москву брал»),⁸⁸ вызывают большой интерес. По записи А. И. Краснова, театрализованные представления проходили так: «Горцы, собиравшиеся из многих окрестных аулов, делились на две партии. Одна партия называлась войском Тамерлана, другая — народным. „Войска“ располагались на противоположных сторонах „рва Тамерлана“. Разыгравшиеся поединки представляли настоящую картину боя».⁸⁹

В первой половине XV века на Центральном Кавказе появляется новое ингушское политическое образование «Галгай-Коашке» (досл. инг.: «владения, поселения ингушей»), управлявшийся Советом Страны (инг. яз. — Мехк Кхел). После нашествия Темрюка в 1562 г., всеобщий Мехк Кхел, состоящий из выборных представителей ингушских обществ, распался на составляющие.⁹⁰

Из-за последовавших друг за другом подряд трех нашествий — монголо-татар, среднеазиатского завоевателя Тимура и ногайско-русско-кабардинского похода на Ингушетию 1562 года — к XVI веку территория нахов-алан намного сократилась. Огромная часть народа после этих двух нашествий погибла, часть из них оставалась на плоскости, остальная же часть народа ушла с равнины в горные районы. Были разрушены многочисленные древнейшие города и поселения ингушей на плоскости. Есть данные о том, что аланы-нахи принимали участие в битве Тимура с Тохтамышем на Тереке, на стороне последнего.⁹¹ По преданию, один из притоков реки Терек, Гизель, окрасилась в красный цвет из-за сечи, состоявшейся на ее берегу и от этого ей дали название «Кызыл», что по-тюркски значит «красный», от которого произошло название Гизель.⁹² Трансформация данного гидронима была

⁸⁸ См.: Дахкильгов И. А. Ингушская литература. Грозный. 1975. С. 18.

⁸⁹ Краснов А. И. Физическая культура и спорт в Чечено-Ингушетии. Грозный. 1963. С. 54. Запись сделана со слов долгожителя Х. А. Айбасова, родившегося в 1835 году в селении Шали, отец которого много раз участвовал в фехтовальных поединках у «Рва Тамерлана».

⁹⁰ Дударов А.-М., Кодзоев Н. Указ. Соч. С. 151.

⁹¹ Хизриев Х. А. Кавказцы против Тимура. Грозный. 1992. С. 71—72.

⁹² Кусов Г. И. Я хочу доверить вам тайну. Владикавказ. 1992. С. 29—30.

произведена А-М. М. Дударовым, который доказывает его ингушское происхождение: «Къызал» — «жестокость». ⁹³

Таким образом, историко-культурный процесс, ясный здесь в широких контурах, необычайно сложен и запутан в частности. Главная трудность на пути разрешения возникающих в этой связи вопросов — недостаточность и малоизученность имеющихся источников. С XI века местная историческая традиция, в лице грузинской историографии, становится уже на прочную почву, когда интересы местных культурных кругов возвышаются до общекавказского масштаба. Сведения о предках ингушей встречаются не только в древних греческих, армянских, грузинских источниках, но и в русских летописях, ⁹⁴ а также и в источниках дагестанского происхождения. ⁹⁵ С течением времени, в силу своего территориального расположения в центре горной Ингушетии, название галгаевской племенной группы — «галгай» — было перенесено на большую часть ингушеязычных обществ, которое сохранилось до сегодняшнего времени.

Носители языковой единицы, входящей в группу нахских языков, называют себя «бацба», «тушбацой», «цубацой». По преданию, они пришли из горной Ингушетии и считаются выходцами из Фяппи (общество Джейрах). Тушины, которые «верой и языком смешаны с кистами», ⁹⁶ известны со времен Птолемея, т. е. со II в. н. э. и связаны с религиозной терминологией ингушей: женским божеством Тушо (единственный персонаж ингушской мифологии, имеющий вещественные изображения). ⁹⁷

⁹³ Дударов А-М. М., Н. Кодзоев. Указ. Соч. С.140.

⁹⁴ См.: *Мровели Леонти* Жизнь картлийских царей. М. 1979; Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати. М. 1971; *Хицунов П.* Сношение России с северной частью Кавказа // Кавказ. 1846. 20 апреля; Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Ч. 1. Грозный. 1967.

⁹⁵ См.: Тарихи Дербент-Наме под ред. М. Алиханова-Аварского. Тифлис. 1898; Аббас-Кули-Ага Бакиханов. Гюлистан-Ирам Баку. 1926 и др.

⁹⁶ Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов. 1996. С. 481.

⁹⁷ Там же. С.482.

Надо подчеркнуть, что «русские источники XVI—XVII вв. еще не знают общих названий — ингуши, чеченцы»,⁹⁸ они используют этноназвания, характерные для древней эпохи («дурдзуки», «галгаевцы», «кисты», «ламро») или чаще всего перечисляют отдельные горские «землицы» или «общества». Что касается русского названия «ингуши», то оно возникло от одноименного названия центра ингушского общества ангуштинцев — Ангушт. «Появившись впервые у кабардинцев в XVIII в..., было заимствовано русскими»⁹⁹ и происходит от названия села Ангушт,¹⁰⁰ которое означает, по мнению специалистов, «место, откуда виден горизонт». Позже в российских источниках распространилась традиция доминирования обобщенного термина «черкесы», «горцы» или «горские народы». Этот внешний синтезированный взгляд, начиная с XVIII века, позволял экстраполировать черты одного народа на другой, тем самым способствовал обобщению исторической, социальной и культурной жизни кавказских народов.

Таким образом, в свете рассмотрения разнообразных исторических свидетельств, именно ингушские племена подразумеваются в исторических документах под названием «махелоны», «дзурдзуки», «кисты», «галгаи» и т. д. и являются потомками одних из древнейших коренных обитателей Кавказского перешейка. Многочисленные факты свидетельствуют о наличии в древности у протоингушей политических образований — царств Махли, Хон, Цанария и Алания.

История ингушей — древнейшего автохтона Центрального Кавказа — аккумулярованная и получившая наивысшее воплощение в эпоху кобанской культуры, позднее испытала разнообразные культурные влияния: скифской, хазарской, тюркской и,

⁹⁸ Кушева Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. (вт. пол. XVI — 30 г. XVII в). М. 1963. С. 74.

⁹⁹ Народы Кавказа. Т. 1. М. 1960. С. 375.

¹⁰⁰ Существование аула Ангушт, в Тарской долине, восходит к концу XVII века. Оно упоминается Вахуштом, писавшим вначале 40-х гг. XVIII в. в Москве по материалам, собранным в Грузии до 1724 г.

наконец, русской. Эти процессы привели к приобщению ингушского этноса, одновременно, к нескольким историко-культурным контекстам, а в этногенетическом плане позволили сохранить этническое ядро, древние духовные начала, археологическую культуру и язык ингушского народа вплоть до сегодняшнего времени.

Глава II

ХАРАКТЕРИСТИКА ОБЫЧАЕВ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА КАК ФАКТОР ГЕНЕЗИСА ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ИНГУШСКОГО ОБЩЕСТВА

Жизнь человека, как существа биологического и общественного, возможна в двух измерениях: индивидуальном и коллективном. Последняя, коллективная, находит свое воплощение в общих представлениях, аккумулированных и реализуемых в религии, мифе, ритуале.

Любое общество обладает организационной целостностью и консолидированностью на основе выработанных единообразных форм поведения. Следование стереотипам поведения, превратившимся в образцы, было обязательным условием социальной жизни коллектива. При преобладании коллективного над личным складывается тенденция к стандартизации поведения, а эта стандартизация легче всего достигается путем наложения запретов.¹⁰¹ Эти программы поведения имели нерасчлененный, синкретический характер и поэтому одновременно были и образом мира, без которого невозможно функционирование культуры. Они актуализировались в кризисные моменты жизни, потенциально угрожающие существованию общества. От их успешного разрешения зависело всеобщее благополучие. «В таких случаях

¹⁰¹ Гришаева Л. И., Цурикова Л. В. Культурные табу и их влияние на результат коммуникации // Вестник ВГУ. Серия Гуманитарные науки. 2005. № 2 С. 294.

коллектив прибегал к особой программе поведения — ритуалу». ¹⁰²

Являясь более высокой степенью регуляции поведения, ритуал реализует духовные устремления человека. Он представляет собой санкционированную обществом последовательность определенных действий, которые совершаются с целью повлиять на действительность, имеющие символический характер. ¹⁰³ Коллективность, а главное сакральность ритуала, резко отличает его от других форм стереотипного поведения, ¹⁰⁴ таких как обряд и обычай.

Существует многообразие взглядов на определение понятий «ритуал», «обряд» и «обычай». Во-первых, представители различных наук дают им разные определения, а, во-вторых, даже специалисты одной и той же науки расходятся в том, какие его стороны считать важнейшими, а какие — сопутствующими.

Из различных концепций о сущности ритуалов для нас представляет интерес этологическая, позволяющая объяснить особенности поведения живых организмов в их естественной среде обитания, в понятие которой включается не только физическая среда, но и социальное взаимодействие. Данный подход открывает очень важный, и доселе почти не тронутый пласт процессов инстинктивного поведения, особенностью которого «состоит в изучении культуры и человека в „естественном“ состоянии, где ритуал имеет огромное значение для социокультурной адаптации». ¹⁰⁵

¹⁰² Байбури А. К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этно-знаковые функции. М., 1991. С. 25.

¹⁰³ Садохин А. П., Грушевицкая Т. Г. Этнология // Учебник для студ. высш. учеб. заведений. М., 2000. С. 229.

¹⁰⁴ Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 14—20.

¹⁰⁵ Обычай и ритуалы в традиционной культуре // Этнология. Садохин А. П. Учебник. 2-е изд., перераб. и доп. М. 2004. // www.istmira.com/etnologiya/1362-83-obychai-i-ritualy-v-tradicionnoj-kulture.html. Дата обращения 03.01.2013.

Основания классификации ритуалов могут быть разнообразны: по функциям, по половому признаку его участников, по массовости, по характеристикам группы, в которых они выполняются и т. д. Отдельную группу составляют ритуалы избегания — одна из весьма разнообразных манифестаций общей тенденции к социальной сегрегации между индивидами; ритуалы презентации (приветствия, приглашения, комплименты), служащие для активизации взаимодействия между людьми; ритуалы перехода (включая и обряды инициации), связанные с последовательным прохождением индивидом стадий своего жизненного пути и направленные на фиксацию его нового статуса.

В иерархии символических форм поведения ритуал и обычай — две крайние точки. Высшей степенью принадлежности к сакральному отмечены ритуалы, от выполнения которых зависела жизнь и благополучие всего общества, а низшей — обычаи, относящиеся к нормам повседневного поведения и регламентирующие поступки членов общества в конкретных ситуациях.

В культуре, для которой характерны единство и слитность человека, коллектива и космоса, любое изменение в социальной организации неминуемо влечет за собой глобальную перестройку во всех остальных сферах жизни.¹⁰⁶ Так, экстремальными ситуациями для традиционных обществ являлись, казалось бы, в современном человеческом понимании позитивные или просто обычные моменты, как, например, рождение, достижение социальной зрелости, брак, переход в следующую возрастную категорию, смерть и др.

Возможность деструкции общества считалась потенциальной при прохождении жизненных вех человеком, когда окончание одного жизненного этапа и начало другого образовывали системы единого порядка. Эти моменты перехода делали общество уязвимым. В связи с этой уязвленностью или открывающейся возможностью проникновения негативного/темного/потусто-

¹⁰⁶ *Байбурин А. К.* Ритуал в системе знаковых средств культуры // *Этно-знаковые функции.* М. 1991. С. 25

ронного в общество, всякое изменение в положении человека приобретало особое символическое значение и влекло за собой взаимодействие мирского и сакрального.

Эти моменты перехода или обряды жизненного цикла (семейный, родильный и похоронный обрядовые комплексы) требовали четкой регламентации и соблюдения ритуала, чтобы обеспечить благополучие семейно-родственной группы — семьи, патронимии, фамилии и всей родовой общины, оградить ее от неблагоприятных событий. «Обряды жизненного цикла являются наиболее важными для нормального функционирования социума, обеспечивая ритм жизни и индивида и этноса». ¹⁰⁷

Естественно, что кроме главной цели обрядов перехода «каждая из этих церемоний имеет еще собственную цель, ... свадебные церемонии включают обряды плодородия; церемонии по поводу рождения ребенка — предохранительные обряды и обряды-предсказания; похоронные церемонии включают обряды защиты; церемонии инициации — обряды искупительные и т. д.» ¹⁰⁸

В наиболее целостном виде символическое мировосприятие, объединяющее мир коллективного (космического) и индивидуального духовного существования, представлено в «мифологическом, архаическом, религиозно-мистическом пластах человеческой культуры, получивших название „коллективного бессознательного“ (или „коллективных представлений“). ¹⁰⁹ Исследуя данные феномены духовной жизни, с позиции антропологии, этнографии, этнологии, истории культуры, социологии и других наук был сформулирован вывод о том, что «архетипические, мифологические, мистические характеристики коллективного мышления не связаны только с онтологией первобытных, примитивных сообществ; они неуничтожимы и присущи в той или иной степени, в той или иной

¹⁰⁷ *Триль Ю. Н.* Социокультурные функции обряда (На материалах народов Северного Кавказа) Автореферат кандидатской диссертации. Майкоп. 2009. С. 12.

¹⁰⁸ *Арнольд ван Геннеп.* Обряды перехода. М. 1999. С. 16.

¹⁰⁹ *Василькова В. В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). СПб. 1999. С. 347.

форме и современным сообществам, природе человеческого сознания в целом». ¹¹⁰

Так, интерес к содержанию и социальному воздействию ритуала усиливается в период общественных катаклизмов. В такой период общество, пытаясь защититься и найти опору, обращается к своему культурному наследию. «И тогда вдруг обнаруживается, что некоторые архаичные формы культуры по-прежнему играют в жизни современного человека значительную роль, обеспечивают совместно с другими аспектами жизнедеятельности выживание, самосохранение и развитие этноса». ¹¹¹

Являясь переломными моментами жизни, приводившие к перемене статуса человека в обществе, а также в силу представлений о переходном состоянии, например, новорожденного, невесты/жениха или умирающего, к каждому из них складывались определенные обряды и ритуалы. Они становились предметом интенсивной рефлексии, как отдельного человека, так и общества.

«Именно обычаи и требования обычного права выступали как „ячейка“, „клеточка“ нормативности культурного процесса». ¹¹² Эти нормы признавались общеобязательными, причем эта обязательность основывалась в ингушских обществах как на внутренних факторах (инг. «эхь» — стыд), так и на внешних (авторитет рода-тейпа, общины, семьи), имели всеобщий характер, т. е. действовали постоянно при всех однородных условиях, отличающиеся устойчивостью своего содержания.

Любое нарушение обычая оценивалось, как отступление от справедливого, признанного и уважаемого всеми общественного порядка и соответствующим образом каралось либо божественным провидением, либо коллективным решением.

¹¹⁰ *Василькова В. В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). СПб. 1999. С. 347—348.

¹¹¹ *Триль Ю. Н.* Ритуал в традиционной культуре // Известия Российского Государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. № 61. 2008. С. 264 // <http://cyberleninka.ru/article/n/ritual-v-traditsionnoy-kulture> Дата обращения 30.01.2013.

¹¹² *Харсиев Б. М.-Г.* Ингушские адаты как феномен правовой культуры ингушей. Автореферат кандидатской диссертации. Ростов-на-Дону, 2004. С. 15.

2.1. Рождение («малхвалар», «ловар»)

Из представленных обрядов жизненного цикла особое место занимает процесс беременности и родов, так как несет отпечаток двойственности — новый статус приобретается как матерью, так и новорожденным. Это пограничное состояние насквозь пронизано хорошо разработанными обрядовыми действиями, так как представление о нем в мифологической картине мира ингушей напрямую связано с опасностью и беззащитностью. Поэтому, дальнейшие ритуальные действия в отношении роженицы и новорожденного были нацелены на необходимость социализации: в отношении матери — выйти из пограничного состояния путем очищения и получить возможность продолжать свою общественную жизнь, в отношении ребенка — воспитание и обучение, которые и позволяют ему стать «своим» в обществе. Опасность в древних представлениях ингушей, как, впрочем, и многих других культурах, выражалась в первую очередь, в том, что женское естество, в традиционной модели, связано с нижним, темным, земным, рождающим, а, следовательно, таящим в себе опасность, нечистым, негативным в контексте открывающихся границ между этим и потусторонним миром.

Ингушские женщины «о роженице говорили, что одна нога ее находится на земле, а другой ногой она стоит в могиле». Часто объясняется данное описание тем, что «смерть женщины при родах в то время была довольно частым явлением». ¹¹³ Нам представляется, что существует более глубокое основание данного представления о роженице, которое заключено в ее переходном состоянии. «*Бер дар кхалсага — валар санна хала да*» — «Рождение ребенка женщиной — трудно, как ее смерть». ¹¹⁴

¹¹³ Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп, 2011. С. 121.

¹¹⁴ ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево (1954 г. р.)

Во-вторых, роженица и дитя первое время считались существами нечистыми. Объяснение этому вполне логично: рождение — апофеоз женского естества и переход новорожденного из темного, неявного состояния в видимое, социальное, общественное. Считалось, что новорожденный является существом иного мира, только что явившегося из небытия.

Обширный комплекс инициационных аспектов родов и родовспоможения включает в себя наиболее актуальные темы семейно-бытовой обрядности ингушей:

- охранительные действия в процессе беременности и после рождения ребенка;
- роды и магические действия по принятию родов;
- социализация матери;
- социализация новорожденного (обряд укладывания в колыбель, имянаречение, обряд первой стрижки, обряд первого шага).

2.1.1. Охранительные действия в процессе беременности и после рождения ребенка

Существовал огромный комплекс поведения беременной женщины/молодой матери и ее окружения, носящий рациональный и магический характер. Целью сложившихся в обществе запретов было отделить, ограничить женщину на период ее переходного состояния, защитить от злых сил и отвратить вред от нее и ребенка, находящегося в утробе матери и первые дни после рождения.

Каждая женщина, будучи от природы нечистой (т. е. связанной с темной, потусторонней, производящей силой), является «сакральной по отношению ко всем взрослым мужчинам; если она беременна, то становится сакральной и по отношению к другим женщинам клана (за исключением близких родственников)». ¹¹⁵

¹¹⁵ Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода. С. 17.

Для беременных женщин существовал свой особый порядок поведения. Женщина, ожидающая ребенка, была окружена большим вниманием, особенно родственниц мужа, в силу постоянно-го с ними контакта. Коммуникативный такт, средства народной медицины, поверья, рациональное занятие физическим трудом были направлены на то, чтобы женщина вынесла срок беременности и удачно освободилась от бремени, а родившийся ребенок оказался жизнеспособным. Беременной советовали больше находиться в движении, веря, что в таком случае ребенок «развится» в утробе матери. Существует мнение, что, будучи задействованной «наравне со всеми в полевых работах», «ребенок лучше себя чувствует, больше шевелится, и наконец, движение способствует легким родам». ¹¹⁶

Обходительное обращение с беременной женщиной было нормой в ингушской семье. Наступление беременности встречали с большой радостью, смешанной даже с гордостью. Ингушская традиция предписывала не афишировать период беременности, в том числе и в силу вышеуказанных причин, поэтому с первого дня, как женщина начинала догадываться о своем положении, ею предпринимались шаги для его скрытия. Поэтому она старалась не попадаться на глаза, особенно старшим мужчинам. Это было проявлением одной из форм широко распространенного обычая избегания. Внешний вид женщины в положении, также не должен был привлекать чужой взор, способный «сглазить», поэтому она меняла одежду на более свободную, чтобы живот не был заметен. Беременная женщина использовала широкие одежды, старалась реже появляться на людях, особенно среди мужчин, а также участвовать в общественных мероприятиях: свадьбах («хьоалчагI»), похоронах («таьзет»), коллективных работах («юкьарча белхаика»), взаимопомощи («белхи»), и общинных праздниках («цIей»).

В ряде запретов, которые должна была соблюдать беременная, для предотвращения возможных последствий в отношении здоровья ребенка, явственно прослеживаются следы предохранения

¹¹⁶ См.: Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 118.

тельной магии. Родившей женщине в течение сорока последующих дней запрещалось брать воду из источника, так как боялись его осквернить.

* * *

В районе Мохлой-ара есть место под названием «БаьтIа кхера» («Треснутый камень»). Между расщелиной там был родник, который люди считали святым. После того, как в этом роднике постирала вещи женщина, которая должна была совершить обязательное обмывание, источник высох.

Мохлой-ара цхъа моттиг я, «БаьтIа кхера» яхаш. Цу юккъе гIолла, наха беа лоархIаиш, хъаст хиннаб тIабувлаиш. Цхъан лувчар тIадолча кхалсаго цучу хIамаш йиттачул тIехъагIа дIалакъаб из хъаст.

Информатор: Бузуртанов Макшарип Эдалбиевич, с. Галашки (1932 г. р.)

Молодая мама не могла участвовать в приготовлении пищи или запасов на зиму. Считалось, что женщина в таком состоянии способна невольно испортить продукты.

* * *

Взбивали масло только женщины. Занимались этим не всякие женщины, а только те, у которых была «легкая рука». Особенно это занятие было запрещено выполнять женщинам, вернувшимся с похорон. Нельзя было входить в комнату, где взбивали масло, роженице, если после родов не прошло сорок дней. Запрещалось входить в эту комнату женщине в последние дни беременности.

Налх баккхара мегаша ца мегаша денош хиннад. Налх кхалнаха мара боаккхаш хиннабац. Шийга налх боаккхийташ яр — «атта кулг да цундар», оалаш кхалсаг хиннай. Цул совгIа, таьзета кастлуш хиннача кхалсагага налх боаккхийташ хиннабац.

Бер даь кхалсаг налх боаккхача метте чуюташ хиннаяц, нагахьа санна цо бер даь шовзткъа ди даьннадеце. Бер де езьенна кхалсаг а чуюташ хиннаяц, налх боаккхача метте.

Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, г. Карабулак (1956 г. р.)

Поведение беременной табуировалось. Ей запрещалось выходить на улицу в сумерки, после захода солнца, так как в силу своего пограничного состояния она была более приближена к потустороннему миру, и это могло привлечь нечистую силу. Кроме того, это просто могло напугать молодую женщину, что привело бы к печальным последствиям. При необходимости она выходила поздним вечером на улицу, но обязательно в сопровождении кого-либо. «Она остерегалась смотреть пристально на что-либо, сидеть в углу комнаты или за углом столика, выливать воду через порог, вязать, шить и т. д.»¹¹⁷ Здесь следует конкретизировать несколько моментов. Во-первых, запрещалось «пристально смотреть на что-либо, сидеть в углу комнаты или за углом столика, выливать воду через порог», не только беременным женщинам. Непосредственно «застывший взгляд» объясняется открытой возможностью проникновения в человека потусторонней силы. Иногда человеку с застывшим взглядом, пристально смотрящему в одну точку, ингуши говорили «Гламаша дIахьоргва хь!» («Тебя ведьмы унесут!») или «Из саг гламаша дIавехьав!» («Этого человека ведьмы унесли!»)

* * *

Мама, если замечала, что человек смотрит пристально и не видит и не слышит ничего, а глаза глядят в одну точку, то обязательно говорила: «Джиннам дорогу в свое сердце не открывай!»

Са нанас, нагахьа санна саг цхьан меттера бIарг тIера ца а боаккхаш, кхы хIама бIарга а ца гуш, хIама дIа ца хозаш хьежаши хилча, оалар: «Жинашта хьай дега чу чудала никъ боаккх Iа!»

Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево. (1954 г. р.).

¹¹⁷ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 119—120.

Что касается матримониального запрета девушкам сидеть в углу стола, комнаты, то он носит универсальный характер, т. е. присутствует во многих культурах и относится к обоим полам всех возрастных групп. Так, например, исследователь Н. И. Толстой, описывая славянскую духовную культуру, коррелирует углы избы с порогом по признаку «живой — мертвый». ¹¹⁸ «Отсутствующий в природе угол воплощал семантически и энергетически насыщенное сотворенное пространство, характеризовался объединением проявленного и невидимого, логического и эмоционального, материального и духовного». ¹¹⁹

Обязательным условием при выливании воды за порог (чистой или грязной — не имело значения, особенно воды, оставшейся после умывания ребенка) было отсутствие брызг, так как они могли разозлить внешние силы и навлечь беду.

* * *

Мокрые руки обязательно надо было вытереть, ни в коем случае нельзя было тряхать воду, так как считалось, что, сколько будет брызг, столько и чертей.

Кулгаи тIаьда хилча, гата хьакха деза, кулгаи Io а эгадеш тIадамаш Ioлегаде йиш яц, хIана аьлча, иштта Ioлегадеча тIадамех шайт Iаш хул, оалар.

Информатор: Плиева Пердовс Магомедовна, ст. Троицкая (1958 г. р.).

* * *

На ночь нельзя было выбрасывать воду, если по необходимости выливаешь, то без брызг и обязательно сказав: «Бисмиллах Iуррохьма-

¹¹⁸ Толстой Н. И. Без четырех углов изба не строится // Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. С. 269—283.

¹¹⁹ Холяво Е. И. Красна изба углами: о лингвокультурологическом прочтении «угловых» фразеологизмов // Христианский гуманизм и его традиции в славянской культуре. Сб. научн. статей. Вып. 6 / Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины. 2012. С. 124—130.

ниррохьим». Если вода осталась после помыва ребенка, то лучше оставить ее дома до утра. Люди говорят, что бросать воду ночью нельзя, так как джиннов брызгами можно разозлить.

Бийсанна хий ара д Iакхосса йиш яцар, нагахьа санна доссадинза ца доалаш Iодоассадой — Бисмиллах Iиррохьманиррохьим, ала дезар. Нагахьа санна бийсанна бер лувчадаьдале, хий д Iа ца а кхоссаиш ц Iаг Iа латтийта дезар. Наха оал, бийсанна хий д Iакхосса йиш яц, жинаш эг Iаздаха мег.

Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево (1954 г. р.)

Порог, углы, окна, двери, дверные ручки и все остальные, так называемые, межевые ориентиры или границы, отделяющие внутреннее пространство от внешнего, а также места пересечения пространств, как внутри дома, так и на улице (ворота, забор, межа, река, перекресток, мост и др.) имели символическое значение.

* * *

Чтобы избавить ребенка от зубной боли его сажают на подоконник и произносят слова заговора.

Бера церг лозаяьлча, кора санаг Iа т Iа Iохоаду, цунга цхьа дешаиш а яхийтаиш.

Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево (1954 г. р.)

Данные границы представляли пространственный рубеж, разделявший «свой» и «чужой» мир и одновременно являвшийся сакральным центром. В сознании индивида образ «своего» места, это всегда образ «личностного пространства, архетипически противопоставленного „чужому“». ¹²⁰ Так, в древнейшей мифо-

¹²⁰ *Телия В. Н.* Наименование родина как часть социального концепта «Patria» в русском языке // Языковая категоризация. Материалы круглого стола, посвященного юбилею Е. С. Кубряковой по тематике ее исследования. М.: Изд-во ИЯЗ РАН. 1997. С. 77.

логической картине мира ингушей, пространство не было однородным: родовое пространство («*цIа*»), на территории которого человек находился под защитой духов предков («*синош*»), противопоставлялось внешнему, хаотическому пространству («*арара кегар*»), где человек попадал в поле действия зловредных сил («*бIехадар*»). Пространственный рубеж («*доазув*») отделял «свой» мир (семью, дом, двор, общину) от чужого, внешнего. Граница — место священное и, в то же время, преисполненное опасности из-за присутствия нечистой и неведомой силы. Нарушение границы в ингушском обществе рассматривалось, как святотатство («*довхар*» — «*оскорбление*»; например, у ингушей есть устоявшееся выражение по этому поводу «*ков довхар*» — «*оскорбление двора*»).¹²¹

Такие представления о маркерах, регламентирующих места пресечения горизонтальных линий, а также границу и связь внутреннего и внешнего пространства, характерны для многих народов мира, и носят универсальный характер.¹²² Именно в силу вышесказанного, являясь средоточием мистических иррациональных сил, они транслируются в народной традиции как запретные, а также используются при совершении лечебных ритуалов и гадательных действий.

С одной стороны порог, являясь в ингушской культуре межевым пространственным ориентиром, символизирующим одновременно начало жизни и ее конец, связь мира живых и мира мертвых, может выступать как «сильное» место, способствующее излечению от болезни, избавлению от душевных переживаний.

¹²¹ Акиева П. Х. Комплекс базовых оппозиций, как основа правовой саморегуляции ингушского общества // Известия Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Ахриева. № 1. Магас. 2013. С. 210—216.

¹²² См.: Дмитриев В. А. Пространство и время в традиционной культуре народов Северного Кавказа. СПб. 2001; Богомаз С. М. Ранжированность бытового пространства тюркских народов // Культурология традиционных сообществ: Материалы II Всерос. науч. конф. молодых ученых. Омск. 2007. С. 10—16; Байбури А. К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л. 1990 и др.

* * *

Дома ты под защитой, а за порогом недобрые силы ждут. Помню, что при лечении выходили с ребенком за порог дома и читали соответствующий заговор.

В степные просторы поверни,
О, Боже!
На вершины гор подними,
О, Боже!
Уходящему ветру дай унести,
О, Боже!
С солнечным туманом дай подняться,
О, Боже!
На дно пропасти пусть ляжет,
О, Боже!
С морской пеной пусть смешается,
О, Боже!
В рыбьем нутре пусть остановится,
О, Боже!
С дымом в небо пусть уйдет,
О, Боже!
В пламени огня пусть сгорит,
О, Боже!
С развеянным пеплом пусть развеется,
О, Боже!
К лесным чащам пусть перейдет,
О, Боже!
В волчью пасть пусть попадет,
О, Боже!
Течением реки пусть унесет,
О, Боже!
Как чернила на бумаге пусть высохнет,
О, Боже!
Мельничными жерновами пусть перемолет,
О, Боже!
Богатырской саблей пусть разрубится,
О, Боже!
С выздоровлением моего цыпленка,
С появлением света души в его глазах,

Принося геройское сердце,
С доброй вестью для своей матери.

Шаг 1а саг лоравенна ва, бакъда на 1ара санаг 1ал арахъа водар да хъежаш. Сона дагадаг 1а, бер цамогаи хилча, на 1ара санаг 1а бер д 1аара а даьккхе, укх тайпара дарбане дешаш доаккхар:

Эрий ара ластийталахь,
Ва, Даьла!
Лоаман бихе далийталахь,
Ва, Даьла!
Бодача михага дахийталахь,
Ва, Даьла!
Маьлха дехкаца г1аттийталахь,
Ва, Даьла!
Ахкана бихе дижийталахь,
Ва, Даьла!
Фордана чопача эделахь,
Ва, Даьла!
Чкъаьран кере сацийталахь,
Ва, Даьла!
К1ураца сигала дахийталахь,
Ва Даьла!
Ц1ера алаца дагийталахь,
Ва Даьла!
Яржача овкъарца доаржделахь,
Ва Даьла!
Хьун петарашка далийтлахь,
Ва Даьла!
Берза бага дахийтлахь,
Ва Даьла!
Додача хига додайтлахь,
Ва Даьла!
Каьхата шаькъаца докъделахь,
Ва Даьла!
Хьаьр кхерашк ахийтлахь
Ва Даьла!
Терсейла тураца ардийтлахь,
Ва Даьла!

Са кӀорнена дарба дахъаш,
Цун бӀаргашта са дахъаш,
Турпала дог дахъаш,
Хъай нанна дика дахъаш.

Информатор: Хамчиева Марьям Магомедовна (1932—1993) Записано со слов дочери Буружевой Заремы Муратовны, г. Малгобек (1965 г. р.).

С другой стороны, порог является ориентиром, препятствующим оказанию помощи, излечению.

* * *

Наговоренную воду нельзя было проносить через порог, так как ее целебные свойства исчезнут.

Кечдаь хий на Iара санаг Iах т Iехдаккха йиш яцар, х Iана аьлча цох дарба даргдац.

Информатор: Албогачиева Ашат Муратовна, с. Экажево (1967 г. р.).

Вне пространства дома особыми объектами пересечения добрых, живых и злых, мертвых сил выступали перекрестки и мосты. На перекресток бросали наговоренные предметы для наведения порчи, но, вместе с тем, туда выбрасывались и предметы-медиаторы, которым во время лечения «передавалась» негативная энергия.

* * *

Раньше говорили, что излечиться от тоски по умершему можно было, вынося его вещь за ворота/калитку со словами: «Сердца горе — со двора на улицу». Затем возвращались молча, пока не переступали порог своего дома.

*Хьалха оалаш хиннад, венначох еча г Iайг Iах йоал, аьле, цун б Iар-
зкъах х Iама коана Iарах ухх дешашица аракхессача: «Дега г Iайг Iа —
коара ара!» TIаккха шой на Iара санаг Iах т Iехбовлалца, йист ца
хулаш чубоаг Iар.*

*Информатор: Базгиева Товсари Тишиевна, с. п. Орджоникидзев-
ская (1912 г. р.).*

В современной традиции данные действия модифицировались в раздачу вещей умершего человека своим близким родственникам и знакомым. Объясняя происхождение многих болезней влиянием нечистой силы, злых духов, недовольством родовых святых или нарушением установленного правила — народные способы лечения направлены были на изгнание или переселение болезней в землю, в железо, веник, порог, золу/сажу/уголь, соль, яйцо, птиц или несуществующих лиц.

Б. К. Далгат приводит следующий вариант излечения от болезни, возникшей вследствие «нарушения дня». «Ингуши почитают много дней („держат день“), посвященных тому или другому из святых; день олицетворяет самого святого; он считается духовным, живым существом, следящим за действиями человека, и ингуш всякое несчастье приписывает влиянию какого-либо дня... у него, говорят ингуши — *гам*. Больной припоминает, что он, положим, в среду совершил гам, например, дал огня соседу. Он непременно обращается к знахарю или цайн-сагу, прося узнать волю святого среды (бога грома и молнии Сели). Жрец берет три круглые маленькие палочки одинаковой величины: одна из них белая — жребий какого-нибудь уважаемого ццу (например, Мятцели), другая — черная — жребий без имени, третья — жребий святого среды — Сели, против которого содеян грех, она белая и с меткой. Жрец берет все три жребия, кладет в деревянную ложку и с благоговением, как перед молитвой, начинает их качать в ложке. Если выпадет из ложки жребий с меткой, то у больного, значит, есть гам (грех) против этого святого; если выпадет другой жребий, то гама нет. Жрец назначает искупительную жертву и просит Бога Сели снять с больного наказание. Чтобы убедиться, принял Сели жертву или нет, он вторично качает ложку: если на

этот раз выпадет другой жребий, без метки, то, значит, жертва принята, и бог умиловивлен, и больной непременно поправится». ¹²³

Примечательно, что наличие у беременной женщины (ребенка или любого человека) предметов из числа вышеперечисленных, служило оберегом именно в силу того, что они выступали предметами-медиаторами, способствующими перенимать на себя негативное. Так, «для того, чтобы обезопасить себя и плод в качестве оберега, беременная женщина носила на себе какой-нибудь металлический предмет, предпочтительно с колющими или режущими свойствами». ¹²⁴ «Для того чтобы нейтрализовать влияние злых духов и сглаза у порога (курсив — авт.) комнаты, где находилась роженица и ребенок прибывали подкову, клали нож, кинжал, топор, серп и т. д. У изголовья ставили веник, а под изголовье клали нож, шило, хлеб, серу. На видном месте раскладывали свинцовые пули, ружье и пистолет, щипцы...». ¹²⁵ Для нас сомнительно выглядит предпочтение в колющих свойствах оберега, который должна была носить на себе женщина в таком состоянии, однако важно, что в основном в качестве предметов-медиаторов представлены металлические объекты.

Веник, также являясь предметом-медиатором и будучи расположенным на пороге-рубеже внешнего и внутреннего пространства — с приходом извне нового поглощает все негативное, тем самым оберегая жилище. Наиболее ярко смысловая наполненность этого предмета проявлена в ингушском свадебном обряде, когда при входе в дом жениха под ноги невесте на порог кладут веник, завернутый в маленький коврик (первоначально это был войлочный однотонный ковер — *истанг*) и девушка должна была поднять и отодвинуть его на правую сторону. Отметим, что правое, мужское, чистое (правая рука, правая нога) выступает и как начальная точка совершения заговорно-заклинательного акта.

¹²³ Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М. 2004. С. 152.

¹²⁴ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 120.

¹²⁵ Там же. С. 126.

* * *

Например, в заговоре от сглаза и зубной боли пальцы рук соприкасались вокруг больного и из правой руки в левую передавался камешек; обувь надевалась с правой ноги, снималась — с левой и именно правой рукой советовалось больному брать посуду для лечения (в заговоре от испуга и сглаза нужно было взять чашку с водой правой рукой за ручку так, чтобы большой палец правой руки был сверху чашки); нельзя плевать в правую сторону; первый шаг за порог должен был быть сделан с правой ноги; старшего, уважаемого, почетного человека при ходьбе, надо держать с правой стороны и др.

БIарг хилча е цeрг лазаш хилча могаши воацачун кeрта тIа ши кулг вIашка а оттадай аьтта бeра аьрда бe кхерилг булаши хиннаб; кога Iирс хьалхагIа аьтта кога тIабувх, хьалхагIа аьрда кога тIера Iубоакх; цамогачунга дарбана пхьeгIа хьалхагIа аьтта бe йоллийт (кхеравеннача сагага аьтта кулга боккха пIелг када тIехьнахьа хулийт), аьтта оагIорахьа туг тасса йищ яц; наIара санагIах аравоалаш хилча хьалха аьтта ког ловза беза; е лeрхIаме, е воккхагIа вола саг аьтта оагIорахьа хилийта веза и кх.дI.

Информатор: Костоева Рукет Острахановна, с. Инарки (1927 г. р.).

В комплексе поведения беременной женщины было и много суеверных запретов, направленных на то, чтобы отвести вред от ребенка, находящегося в утробе матери: нельзя было перешагивать через кучу шерсти (ребенок будет капризным); нельзя было насмехаться над недостатками других людей (ребенок родится ущербным); в присутствии беременной нельзя было рассуждать о болезнях вслух (у ребенка может случиться такая же болезнь); нельзя было наблюдать, либо раздувать огонь (у ребенка будут отметины/родимые пятна на теле), нельзя было садиться на камень, пустое корыто, сундук и т. д.¹²⁶

¹²⁶ ПМА. Информатор: Дакиева Дугурхан Сулумбековна, с. Кантышево (1938 г. р.).

В числе оберегов для будущей матери и ребенка Агиева Л. Т. выделяет клыки собаки, волка, медведя, при этом, отмечая, что «необходимо было избегать встреч с зайцем, волком, лягушкой, змеей». К числу пищевых табу Агиева Л. Т. относит запрет на поедание «мяса тура, зайца (тогда ребенок родится с заячьей губой), буйвола (так как роды будут тяжелыми), лошади». ¹²⁷

Объяснение запретов на употребление в пищу мяса буйвола, тура и лошади видится в простой народной наблюдательности и практике жизни: это тяжело перевариваемая пища, тем более для женщин в положении. Считаю новообразованием недавнего времени, объяснение последствий поедания зайчатки беременной, так как факты таких генетических изъянов исторически и этнографически не находят своего подтверждения. Представленная ниже причина такого запрета, в силу возможности рождения трусливого ребенка, нам кажется более естественной.

* * *

Запретными для беременной женщины считалось мясо зайца, так как, съев его, ребенок мог родиться пугливым. Не ели беременные и мясо дичи, чтобы у ребенка не задерживалась речь.

Пхъагала дулх берах йолча кхалсага даа йиш яц, х1ана аьлча бер эсала хуредоландаь. Чарахьал даьча аькхана дулх а даа йиш хиннаяц берах йолча кхалсага, х1ана аьлча ханахьа мотт Томабеш ца хинна-даь.

Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, с. п. Насыр-Корт. (1948 г. р.).

Отметим, что пища беременной женщины и режим питания были такими же, как и у остальных членов семьи. Но свекровь, через других невесток или дочерей, постоянно осведомлялась о желаниях беременной. Высказанное желание всячески старались удовлетворить, при этом члены семьи считали обязательным для себя доставить желаемые лакомства (фрукты, ягоды и др.).

¹²⁷ См.: Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 120, 126.

Если же беременной очень чего-то хотелось, то снимали любовью пищевой запрет, чтобы удовлетворить ее желание и не навлечь на себя воспрещающего греха. Из рациона женщины исключали обрядовые «мужские доли» типа лопатки, берцовой кости, головы и т. д.¹²⁸

Полевой материал автора свидетельствует об особом отношении в ингушской традиции к некоторым животным, птицам и пресмыкающимся, соответственно, отдельные части которых несут в себе защитные магические свойства. Так, из перечисленных выше животных стоит назвать волка, медведя, и, дополнительно, оленя, коня, быка, барана, козла, орла.

Мировая практика свидетельствует об универсальности культа волка («борз»). В культе волка («символ воинственности») и в ассоциированных с ним культурах петуха («символ независимости») и лошади («символ верности») гнездится цивилизационное единство культа волка, как синтезированного продукта. У древних хеттов царь Хаттусили (или Хетесера) (XVIII в. до н. э.), обращаясь к собранию — панкусу, призывает своих вионов-подданных «быть единым целым», как «волчья стая».¹²⁹

В этом же ряду со сведениями о плясках «волчьих людей» в хеттских царских ритуалах, стоят изображения ритуальной процессии в волчьих шкурах на кубке эпохи бронзы из Триалети (Южная Грузия). Возникшая на основе куро-аракской культуры, т. н. триалетская, исследование которой началось в 1936 г., ознаменовалась выдающимися открытиями, по-новому осветившими древнейшее прошлое Закавказья.¹³⁰ «Триалетские племена в эпоху „цветущей поры“ больших курганов широко расселились в Центральном и Юго-Восточном Закавказье. Они занимали всю Восточную Грузию и прилегающие к ней с юга области Ширак,

¹²⁸ ПМА. Информатор: Дакиева Дугурхан Сулумбековна, с. Кантышево (1938 г. р.).

¹²⁹ См.: *Бакаев Х.* Тайна Жеро-Канта. Варшава. Издательство: Серло. 2013. С. 15.

¹³⁰ *Куфтин Б. А.* Археологические раскопки в Триалети. Тбилиси. 1941. С. 78.

Ташир-Дзорагет и охватывали почти всю Араратскую долину, определенные районы Восточной Анатолии и достигали Карсской области». ¹³¹ Выделяя такие локальные варианты триалетской культуры как памятники Араратской долины, Месхети, севан-узерликская культура, ¹³² авторы «Очерков истории Грузии» отмечают невозможность «с полной ясностью судить ни о хозяйственной деятельности племен-носителей триалетской культуры» ¹³³, ни о том, где именно и в каких условиях протекала жизнь этих племен, ¹³⁴ ни собственно определения причин ее упадка во второй половине II тыс. до н. э.

Применительно к археологическим ценностям из больших Триалетских курганов — два серебряных сосуда — ведро и кубок, несомненно, указывают на высокий уровень техники художественной обработки металла. «Наибольший интерес представляет кубок цилиндрической формы на высокой ножке, также изготовленный из цельной серебряной пластинки; он украшен двумя фризами сложной композиции, выполненной низким рельефом. На нижнем фризе изображены следующие друг за другом в один ряд девять оленей, самцов и самок. На верхнем фризе представлена ритуальная сцена — процессия из двадцати трех одинаковых мужских фигур, следующих друг за другом, с кубками в руках. В центре композиции изображена такая же мужская фигура, сидящая на троне, перед высоким алтарем на трех ножках, за спиной которого находится священное дерево — „древо жизни“» ¹³⁵ В разгадке сюжета некоторые видят изображение ри-

¹³¹ Очерки истории Грузии. В 8-и т. // АН ГССР, Ин-т ист., археол. и этнографии. Тб.: Мецниереба: Тип. АН ГССР. Т. 1: Грузия с древнейших времен до IV в. н. э. Т. 1. /Ред.: Г. Меликишвили, О. Лордкипанидзе. 1989. С. 63—64.

¹³² Кушнарева К. Х. Новые данные о поселении Узерлик-Тепе М. ИД, № 125. М. 1965. С. 84.

¹³³ Очерки истории Грузии // Грузия с древнейших времен до IV в. н. э. Т. 1. С. 64

¹³⁴ Джанаридзе О. М. Археологические раскопки в Триалети. К истории грузинских племен во II тысячелетии до н. э. Тбилиси. 1969. С. 6.

¹³⁵ Очерки истории Грузии // Грузия с древнейших времен до IV в. н. э. Т. 1. С. 62

туального пиршества в честь божества плодородия¹³⁶ или торжественную мистерию жрецов, также связанную с культом божества плодородия.¹³⁷ Исходя из этнографических данных, было высказано мнение, что антропоморфные фигуры этой сцены представляют собой родовые божества, собравшиеся перед центральной сидящей фигурой — главным племенным божеством.¹³⁸ Для нас представляет интерес определение связей изображения (со строгой ритмичностью изображений церемониала, черт костюма, манеры изображения фигур с звероподобными лицами и т. д.) на серебряном кубке «с древнейшим искусством хеттско-малоазиатского мира».¹³⁹

Увлекательным выглядят доказательства наличия в древнейшем прошлом чеченцев «волко-людей», (чеч.: «берз» — волк, «берзлой» — волки) приводимые в работе Бакаева Х. «Тайна Жеро-Канта». «Нет в природе ни одного другого животного, кроме волка, — пишет Х. Бакаев, — к названию которого чеченцы добавляли бы ставшее суффиксом древнейшее слово „лой“, означающее буквально „люди“». ¹⁴⁰ Действительно, как в чеченском, так и в ингушском языках, в словообразовании понятия волки (инг.: ед. ч. волк — «борз»; мн. ч. волки — «берзлой»/«бертий»), применяемого только к одному представителю из животного мира — волкам и только во множественном числе, включен суффикс, который используется в ингушском языке только в отношении людей, как, например: «селий» (дагестанцы), «нохчий» (чеченцы), «Гандий» (андийцы), «мохлой» (представители одноименного рода), «Гулой» (представители одноименного рода) и др.

Образ воина-волка связан с представлениями об оборотничестве, имевшем обрядовой основой ритуал наряжения в волчью

¹³⁶ Куфтин Б. А. Археологические раскопки в Триалети. С. 92.

¹³⁷ Амиранавили Ш. Я. История грузинского искусства. М. 1950. С. 32.

¹³⁸ Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси. 1957. С. 94.

¹³⁹ Меликишвили Г. А. Возникновение Хеттского царства и проблема древнейшего населения Закавказья и Малой Азии. ВДИ. 1965. № 1. С. 20.

¹⁴⁰ См.: Бакаев Х. Тайна Жеро-Канта. Варшава. Издательство: Серло. 2013. С. 17.

шкуру. Понятие оборотничества, именуемое ликантропией, появилось от имени аккадского царя Ликаона, превращенного богами в волка за свою жестокость.¹⁴¹ «У северокавказских народов сохранилась вера в оборотней-людей, способных превращаться в волков: вайнахи называли их „елбыс“, адыги „удды“, карачаевцы и балкарцы „обур“. Считалось, что оборотнем мог стать человек, нарушивший общественные и религиозные нормы».¹⁴²

Сакральное значение культа волка исследователями определяется значимее, нежели медведя, в силу объединения в образе волка, «как биологической, так и социальной сфер: волк — символ единства всего племени, как особый социальный статус».¹⁴³ «В мифологических представлениях многих народов Евразии и Северной Америки образ волка был преимущественно связан с культом предводителя боевой дружины (или бога войны) и родоначальника племени... предок — вождь племени, выступает в образе волка или обладает способностью превращаться в волка».¹⁴⁴

Культ волка символизирует обладание неким сверхзнанием, силой, удалью, позволяющим управлять. Недаром в нартском эпосе он выступает как родоначальник нартов.¹⁴⁵ В ингушской

¹⁴¹ *Калмыкова Л. В.* Образ волка в индоевропейской и северокавказской традиции / Северный Кавказ: геополитика, история, культура // *Материалы всероссийской научной конференции.* Москва-Ставрополь, 2001. Ч. 2. С. 193.

¹⁴² *Текеева Л.* Образ волка в традиционной культуре карачаевцев и балкарцев // [http:// www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/](http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/) Дата обращения 10.09.2013.

¹⁴³ Например, исследование Гамрекелидзе Т. В. и Иванова В. В., определявших сакральные значения культов волка и медведя у праиндоевропейцев в III—II тысячелетии до н. э. См.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. С. 493, 499.

¹⁴⁴ *Наговицын Д. А., Гаврилов А. Е.* Боги славян. Язычество. Традиция. С. 230.

¹⁴⁵ В осетинском нартском эпосе *Уархæг* (волк) выступает родоначальником нартов; в религии осетин он имеет своего покровителя — Тутыра. См.: *Калоев Б. А.* Осетино-вайнахские этнокультурные связи // *Кавказский этнографический сборник.* IX. М. 1989; *Вопросы исторической этнографии Кавказа.* М. 1989. С. 151.

фольклорной традиции образу молодца, удальца («к *Іанта*») сопутствуют эпитеты «волку подобный» («*борз мо*»), «рожденный в ночь, когда шенилась волчица» («*берза к Іаза яьча бус вавь*»), а сам волк считается священным зверем. Не случайно, именем Берза Дога («*Берз Дог*» — «волчье сердце») нарекается в нартском сказании «Как побелили черного вампала Неге» мальчика, у которого «под мышкой было солнце, из одного пальца текла вода, из другого — молоко, из третьего — масло, из четвертого — мед». ¹⁴⁶ «Он храбр, как волк», — говорят ингуши. Некоторые ингушские фамилии носят имя волка, например, Борзовы, Борзиевы. Наречение новорожденного именем Борз, является распространенным явлением в Ингушетии.

* * *

Мама рассказывала ингушскую легенду о времени светопрестваления. Когда оно наступит, ничего не сможет противостоять ветру светопрестваления. Один волк будет стоять против ветра, несмотря на то, что с него сдирается кусками кожа. Стоя смело против ветра, он скажет: «Если бы я знал раньше, что у меня столько сил, я бы на земле ничего живого не оставил!»

Тха нанас зама йоалача хана хургдолдох дувцаш цхьа хІама дар. Цу хана хьокхарболча миша цхьаккха хІама духьала ца лоатталуча хана, берзо, миша духьала а латташ, шийна тІера цІока чІегалгаши дІауххашшехье, майра яхаргда: «Еррал низ сайгахьа болга сонна хайнадаларе, аз укх лаьтта цхьа хІама дийна дутаргдацар».

Информатор: Албогачиева Айшет Муратовна, с. Экажево (1967 г. р.).

Волк, волчья стая олицетворяла единство и всеведение. О силе и значимости культа волка говорится в ингушском мифе, повествующем о том, как произошли солнце, луна и звезды. Он рас-

¹⁴⁶ Как победили черного вампала Неге // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 161—162.

сказывает о кузнеце, превратившемся в Солнце, «от удара *волчьего* (курсив. — *Авт.*) молота» которого «сверкали молнии и весь мир содрогался от грома», а «зажженный в его кузнице огонь, освещал весь мир». ¹⁴⁷

«Связь волка с Загробным миром хорошо прослеживается, так бог Загробного мира у этрусков Аита носил на голове скальп волка... Волкам вообще присуща функция посредника между „этим“ и „тем“ светом, между людьми и силами иного мира... Нападение волка на скотину считалось выполнением божьей воли и расценивалось как наказание». ¹⁴⁸ В традициях ингушей сохранились пережитки почитания волка, причем сверхъестественными свойствами наделялось не только само животное, но и его зубы, когти, шерсть.

* * *

Когда обнаруживалась кража, потерпевший всенародно объявлял: «Я сожгу волчью жилу!» Грабитель сознавался в своей краже, так как в народе считалось, что при сожжении жилы подобно тому, как она сжимается, тело грабителя также согнется.

Нагахъа санна сага хIама ложкъадича, из шийна кора ца доаг Iаш хилча, цо кхайкарал деш хиннад: «Берза пха боагабе воал со!», — аьле. Къуно кхера а валий, ший къоалах дари деш хиннад. ХIана аьлча, хьалха, берза пха боагаш Iосаттарца, къуна гIов а саттареда, аьле, хеталуш хиннад наха.

Информатор: Дударов Абдул-Мажит Муратович, с. Кантышево. (1962 г. р.).

* * *

Защищали от всего плохого волчьи зубы и когти. Их надо было носить с собой обычно на шею.

¹⁴⁷ Как произошли солнце, луна и звезды // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 14

¹⁴⁸ *Наговицын Д. А., Гаврилов А. Е.* Боги славян. Язычество. Традиция. С. 231.

Берза кѡаохкаши м Iаpaши воча х Iамах лоравеш санна, лоарх Iаши хиннад. Уж кѡамаргах хьал а эхке лелаеш хиннай.

Информатор: Евлоева Совдат Магомедовна, с. Инарки (1939 г. р.).

* * *

У нас над люлькой висел клык и ноготь волка. Когда моя мама хотела их убрать, тетя сказала: «Не убирай, они помогут ребенку от болезней и сглаза». Еще тетя говорила, что их можно повесить и на одежду.

Раньше, когда начинали строить новый дом, для оберега от сглаза и порчи, под фундамент клали волчий клык и ноготь.

Берза к Iомсари м Iари лаха а лахе ага т Iа хьал охкаш хиннай. Са нана уж цигара д Iаяха елча тха даь-нанас аьлар: «Цо, уж бер лазарахи б Iаргахи лорадеш да». Цо уж дег Iа т Iадувхача барзкъах хьаль-охка мегаргда, оалар.

Хьалхарча ханашкахьа керда хьадеш дола ц Iа, б Iаргахи бозбуачалахи лорадар духьа, цун ларда к Iалха чана а берза а м Iараш йохкар.

Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, с.п. Насыр-Корт (1948 г. р.).

* * *

Иногда подвешивали ребенку на шею когти орла, чтобы оберегать ребенка и чтобы не было сглаза.

Берашта б Iарг хургбоацаш из лораде, аьле, аьрзе м Iараш цхьай-олча хана кач хьальохкаш хиннай.

Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, г. Карабулак (1956 г. р.).

Образ медведя символизировал долголетие, плодородие земли, силы, почти безграничной, способной исцелять, защи-

щать, влиять на само течение жизни.¹⁴⁹ Ингуши-охотники отмечали, если снять с медведицы шкуру, то она выглядит, как женщина.

* * *

В народе рассказывают, что собака лает на медведя и на человека совсем одинаково, и по-особому, не так как на других.

Наха юкѣ дувцаш да: ж Iали сагаи чани цхъатарра т Iа Iех, кхы-чарна санна а доацаи.

Информатор: Дзейтов Ахмед Алиевич, с. п. Орджоникидзевское (1962 г. р.).

По вопросу избегания встреч с волком, следует отметить, что «практически повсеместно волк, перебегающий дорогу путнику, пробегающий мимо деревни, встретившийся в пути, предвещает счастье, удачу и благополучие».¹⁵⁰

Анализ изображения образа оленя на поясных бляхах кобанской культуры позволили Б. А. Рыбакову говорить не только о небесной сущности оленя, но и связи образа оленя с идеей плодородия.¹⁵¹ У саков и скифов «олень... был символом и плодородия, ассоциировался с деревом жизни и тем самым с культом богини-матери».¹⁵² Ингуши почитали конские черепа и олени рога. Прикрепленные над дверями, крышей домов или в центре села, они, по народным представлениям, служили оберегом от

¹⁴⁹ Мозоль Е. В. Сравнительный анализ культов волка и медведя в древнерусской языческой традиции // Известия РГПУ им. А. И. Герцена 2008 № 63—1 URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/sravnitelnyy-analiz-kultov-volka-i-medvedya-v-drevnerusskoy-yazycheskoy-traditsii> (дата обращения: 09.02.2013).

¹⁵⁰ Там же. С. 211.

¹⁵¹ Рыбаков Б. А. Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976. С. 60

¹⁵² Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977. С. 105—106.

злых духов и символом счастья и плодородия. Изображение оленьих рогов было излюбленным элементом ингушского народного орнамента.¹⁵³

* * *

На то место, где упал ребенок, несколько раз плевали, громко приговаривая: «Тьфу! Тьфу! Тьфу! Пусть олень упадет (на то место), где ты упал!»

*Тьфу! Тьфу! Тьфу! Сай бужалба хьо вежача!*¹⁵⁴

* * *

В древности кости диких животных не разбивали, чтобы убитое животное могло «возродиться» к жизни. Считалось, что мясо оленя способствует долгой красоте и здоровью.

Хьалха доадаьча оакхарий тIехкаш кагьеш хиннаяц, дийна аькха юха хьадийнлургдолаш. Саб дулх могашаллаи хозаллаи дика лорхIаи хиннад.

Информатор: Евлоева Совдат Магометовна, с. Инарки (1939 г. р.).

В пережиточных обычаях, относящихся к культуре дикого барана, обнаруживается ряд черт, которые можно объяснить особенностями архаических представлений о животном, как о тотеме. После превращения барана в домашнее животное и образования хозяйственного уклада, основанного на земледелии и разведении скота, древняя традиция наделять барана особыми благодатными свойствами получила иное идеологическое содержание. Реальной земной основой культа барана стало его большое хозяйствен-

¹⁵³ См.: Акиева Х. М. Прикладное искусство чеченцев и ингушей (XIX — начало XX вв.) Грозный. 1984. С. 3—25.

¹⁵⁴ Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов. 1997. С. 55.

ное значение. При этом символика образа барана частично определялась и древними воззрениями, сложившимися в эпоху, когда это животное было еще диким.

Дикий баран (или козел — напомним, что этнографические материалы свидетельствуют о том, что с диким бараном и козлом соединены одинаковые поверья¹⁵⁵), вместе с оленем и конем, был символически связан с небесной сферой. Так, в ингушском фольклоре богиня Сата (покровительница девушек) — дочь грома Селы, идя на свидание, несет охапку соломы на брачное ложе¹⁵⁶ и печет хлеб на трех угольках — звездах. Этимология «сати-божалыг» — ингушского названия треугольника, составленного из звезд, предельно ясна: «Сати» (Сата) — имя богини, «божалыг» («бож») — козел. Таким образом, «Сати-божалыг» означает оплодотворенная Сата.¹⁵⁷

О связи барана с аграрными культами, свидетельствуют такое поверья: изображение головы животного на светильниках символически объединяло благодать, приносимую бараном и огнем. В святилище, именно бесплодные женщины приносили глиняные фигурки барана или отдельные его части.¹⁵⁸

Следует отметить, что нартские герои ушли в Санибанское ущелье.¹⁵⁹ Один из самых почитаемых ингушами древних ингушских храмов Саниба-Ерда находится на территории Санибанского ущелья. Известный кавказовед Л. П. Семенов пишет, что «Санибанское ущелье, по ингушским преданиям, считается родиной ингушских нартов и самих ингушей».¹⁶⁰

¹⁵⁵ См.: например, *Граков Б. Н.* Скифы. М., 1971. С. 86, 101; *Смирнов К. Ф.* Савромато-сарматский звериный стиль // Скифо-сибирский стиль в искусстве народов Евразии. М. 1976. С. 75, 84.

¹⁵⁶ История Ингушетии. Ростов-на-Дону. 2012. С. 80.

¹⁵⁷ *Акиев Х. А.* Малая Азия и Северный Кавказ. Рукопись. Архив Акиевой Х. М.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 216.

¹⁶⁰ Семенов Л.П. Археологические и этнографические изыскания в Ингушетии в 1925—1932 гг. Грозный, 1963. С. 27.

В абхазском сказании упоминаются карлики «ацаны», тотемом которых был козел.¹⁶¹ Однажды борода козла зашевелилась от подувшего ветра, «повалил ватный снег, с неба упала искра, и от этого погибли ацаны...» — говорится в сказании.¹⁶² Таким образом, в нартском эпосе также широко представлен образ козла/барана, являющегося тотемом нахских племен и олицетворяющим жизненную силу плодородия.

Интересно в этом смысле древнеингушское сказание о богатыре-богоборце Курко (инг.: Куркъа). Предание было записано и обработано в XIX веке В. Я. Светловым, в нем ингушские имена богов даются в несколько искаженном виде.¹⁶³ «Братья Нарты! — сказал он им, 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?»¹⁶⁴ Затем Курко, будучи недовольным в распределении благ (овец и тростника), похищает оные у бога Ткъа для людей. В современном разрезе удивительно, почему герои мифов добывают благодать в виде огня, барашка и тростника на ледяной заснеженной вершине горы, то есть там, где нет никаких условий для их пребывания. В понимании наших предков, самые высокие горы и самые низкие места на земле были обиталищем богов и душ умерших людей. При этом, в мифе речь идет о периоде, когда дома, трость и трон, ставшие символом власти жрецов и царей, строили из тростника, а баран (производитель — «ка», как например, в легенде об аргонавтах) — считался символом всякого блага.¹⁶⁵

¹⁶¹ Акиев Х. А. Малая Азия и Северный Кавказ. Рукопись. Архив Акиевой Х. М.

¹⁶² Ахриев Ч. Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горах. Тифлис, 1871. С. 8.

¹⁶³ Так, имя главного бога Ткъа зафиксировано как Тга, имя нарта праводборца Курко — Куроко и т. д.

¹⁶⁴ Дахкильгов И. А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный. 1991. С. 153.

¹⁶⁵ Акиева П. Х. Понятие «справедливость» в миропонимании ингушского народа // Вестник Тверского университета. Серия «История». Вып. 4. № 18. 2013.

Там же, в нартском эпосе, можно обнаружить образы жителей вод. Например, образ «ешап» — антропоморфное чудовище (частью бесполое, частью женского пола), охраняющее вход в «эл» (потусторонний мир — «*Иел*») имеет девять глаз, девять рук и ног, из его пасти торчат клыки; у него огромное тело, обросшее длинными космами, облепленное вшами. Человек не в силах причинить ему какой-либо вред.¹⁶⁶ В ингушских сказках «ешап» предстает в виде «старухи» и «колдуньи», сосущей кровь людей и имеющей «сияние».¹⁶⁷

На древнегрузинском языке «вишاپ» — значит рыба, а на древнеармянском языке «ешап» — девятиглавое, девятиногое и девятирукое страшное существо, которое охраняет вход в царство мертвых.¹⁶⁸ По данным У. А. Далгат, «первоначальное значение» этого слова было «дракон, летящий змей».¹⁶⁹ В VI в. до н. э. в Урарту было принято ставить у водных источников статуи в виде змеи, дракона, чудовища рыбы, которые назывались вишапами и менгирами. Мидийские цари считали своим первопредком вишапа (ешапа, яшапа).¹⁷⁰

Змея, как покровитель дома и носитель добра, фигурирует в Афинах, в Риме, на Кавказе, у славянских народов, у прибалтийцев и других народов мира.¹⁷¹

¹⁶⁶ Мифы народов мира. Т. 1. С. 438.

¹⁶⁷ Джантельг // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2006. Т. 4. С. 58—60

¹⁶⁸ 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.

¹⁶⁹ Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. С. 414.

¹⁷⁰ Темкин Э. Н., Эрман В. З. Мифы древней Индии. М., 1985. С. 253, 256.

¹⁷¹ См.: Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. М. 1998. С. 160; Гуревич Ф. Д. Украшения со звериными головами из прибалтийских могильников. К вопросу о культе змеи в Прибалтике // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях института истории материальной культуры. М.-Л. 1947. Т. XV. С. 71, 72, 73; Мифы народов мира. М., 1982 (в двух томах) Т. 1. С. 438; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М. 1987. С. 152, 153; Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М. 1972. С. 414.

* * *

Моя мать говорила, что благодатным считалось, если увидишь рогатую змею во дворе. В древние времена некоторые держали ее, давая пищу, чтобы она не ушла.

Тха нанас оалар, му1 яг1а текхарг, из коа хилча, беркатанна дика лаьрх1а ба, аьле. Хьалха цунна, д1аг1оргбоацаш, даар а телаш, хийлане лелабеш хиннаб из.

Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево (1954 г. р.).

«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, — было бы, вероятно, ошибкой видеть в их сказках простую выдумку». ¹⁷² Отмечая основной принцип архаичной символики — точное воспроизведение представления древнего человека о мире и силах природы, А. А. Потебня писал: «Мифический образ не выдумка, не сознательно произвольная комбинация имевшихся в голове данных, а такое их сочетание, которое казалось наиболее верным действительности». ¹⁷³ Так, водяные источники мыслились нашими предками, как места перехода из реального мира в потусторонний. С водой, как думали наши предки, было связано подземное царство и несметные богатства. Лягушка, змея, уж, рыба, т. е. тесно соприкасающиеся с водой живые существа, были почитаемы у многих народов мира, символика которых также универсальна.

Нами представлен лишь фрагментарный анализ основных культов, тотемных животных и представлений, характерный для ингушской народной традиции. Несомненно, что символическое значение каждого из представленных объектов может стать пред-

¹⁷² Фрезер Д. Д. Указ. Соч. С. 160.

¹⁷³ Потебня А. А. О доле и сродных с нею существах // О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914. С. 203

методом отдельного исследования. Так же не вызывает сомнений и то, что традиционные ритуалы, обряды, обычаи и запреты, сохранившиеся в ингушской среде, содержат рудименты архетипических представлений древнеингушских племен. При этом, учитывая, что «население, относящееся к кавкасионскому типу, следует рассматривать как реликт древнейших племен Кавказа»¹⁷⁴ и то, что «ингуши сохранили все лингвистические особенности языка, присущие этому древнему этническому массиву»,¹⁷⁵ фонетика, морфология, синтаксис и лексика которого дают многочисленные примеры родства с хуррито-урартским, хеттским и шумерскими языками,¹⁷⁶ дает основание не только считать ингушский народ древнейшим автохтоном Кавказа, но и открывает перспективы этногенетических реконструкций.

В разных семейно-родственных группах, ограничения («*мегац*») накладывались на разные виды домашних работ в определенные дни («*болх бе ца мега денош*»). Но наиболее часто фигурируют запреты на любую обработку шерсти, шитье, уборку дома, стирку, обмазку стен, расчесывание волос, выметание сора на улицу, выносе золы из дома, в одалживании соседям и др. Отметим, что женщина, выйдя замуж, должна была придерживаться запретных дней семьи мужа, утрачивая при этом запретные дни материнской семьи.

¹⁷⁴ Алексеев В. П. Происхождение народов Кавказа. М. 1974. С. 206.

¹⁷⁵ Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. М. 1971. С. 202.

¹⁷⁶ Браун И., Климов Г. Об историческом взаимоотношении урартского и иберийско-кавказских языков // Тезисы докладов АН Груз. ССР. Тбилиси. 1954. С. 50—51; Джаукян Г. В. Взаимоотношения индоевропейских, хуррито-урартских и кавказских языков. Ереван. 1967. С. 216; Котович В. М. Некоторые фамилии о связях населения Дагестана и Передней Азии в древности // Сб. Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный восток в древности. М. 1983. С. 4; Меликишвили Г. А. Урартские клинописные надписи. М. 1960; Меликишвили Г. А. Наири-Урарту. Тбилиси. 1954; Церетели Г. В. К вопросу об отношении урартского языка к иберийско-кавказской группе языков. Тбилиси. 1953; Чикобава А. С. Проблемы родства иберийско-кавказских языков. Махачкала. 1965. С. 7; Дешериев Ю. Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков. Грозный. 1963 и др.

Долгое бытование ограничений на труд в день фамильного запретного дня, табуирование ряда действий свидетельствуют, что эти дни у ингушей некогда считались праздничными. Косвенным тому подтверждением служит то, что в такие дни члены ингушской семьи одевались наряднее обычного («хоза бедар тIаювхар»). Фамильные предания о событиях, послуживших исходными для установления почитаемого дня («лерхIаме ди»), передавались из поколения в поколение, порой приобретая фантастический характер.

* * *

Однажды женщину из нашей фамилии, занимавшуюся в пятницу прядением шерсти, унесло налетевшей на нее тучей. А через полгода, с неба упал клубок шерстяных ниток и веретено. Члены фамилии, предполагая, что это предзнаменование свыше, решили всем женщинам запретить прядь шерсть по пятницам.

Цкъа тха тайпана кхалсаг пIаьраска дийнахъа тха хъувзаш ягIаш, тIаенача морхо дIайихъа хиннай. Ах шу даьннача гIюлла сигалара йоачIинги хыйзача тхана орги Ючулийга хиннад. Цу хана денз, из сигалара хоам хинналга а лаьрхIа, тайпано барт баьб, пIаьраска дийнахъа тха хъувзилга дIадаккха.

Информатор: Местоева Кейна Маасовна. ст. Орджоникидзевская (1914 г. р.).

Почитаемый день, по одним сведениям, соблюдали только замужние и женатые члены кровнородственной группы, по другим — все домочадцы, вплоть до детей. Анализ полевого материала свидетельствует, что превалирующими в соблюдении запретного дня все же являлись женщины. Однако, некогда и мужская часть кровнородственной группы должна была соблюдать запретные дни, касающиеся производственной сферы. Так, Чах Ахриев сообщает, что «часто во время полевых работ, вы увидите несколько ингушей, стоящих недалеко от аула кучкой; спросите их, почему они не работают? Они ответят Вам, что праздну-

ют или как они выражаются „держат этот день“, ¹⁷⁷ (инг.: «*ди лавцад оаха*» — *мы держим день*).

Говоря о запретных днях, можно привести еще один пример, зафиксированный Б. Далгатом. В ингушском мифе «День быков» повествуется об устройстве мира: «Чтобы укрепить шатавшуюся туда-сюда Землю, бог образовал еще каменные горы. Эти горы с Землей держатся на рогах быка, а бык привязан к столбу». При этом, условием такой работы быков было, «если люди не будут нас запрягать по вторникам на работы». Ч. Ахриев отмечал, что во вторник ингуши не работали, называя его «днем быков». И. А. Дакхильгов определяет, что истоки мифа кроются в омонимии слова «*шинар*», которое означает «вторник» и словосочетания «двухгодовалая скотинка». ¹⁷⁸

Интересно, что во время беременности женщины в определенной степени табуировалось и поведение мужа.

* * *

В случае нарушения запрета, ребенок рождался физически недоразвитым. Желательно было, чтобы во время беременности жены муж в это время не ходил на охоту. Если же случалось, что это произошло, то дома его не называли по имени и вообще делали вид, что не знают, куда он пошел.

Нагахъа санна мога ца деш дола хIама дой, бер могаши доацаш хургда. Берах йолча сесага мар чарахъе ца ихача бакъахъа лоарх Iаш хиннад. Нагахъа санна, ваханза цавоалаш вахавале, цун цIи а ца йоахаш, из мича вахав цаховши санна лийннаб.

Информатор: Местоева Кейпа Маасовна, ст. Орджоникидзевская, (1914 г. р.).

¹⁷⁷ Ахриев Ч. Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. Вып. 5. 1871. С. 5.

¹⁷⁸ См.: День быков // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 22—23.

Широко практиковалось гадание для определения пола будущего ребенка. Самым распространенным явлением, которое практикуется и в настоящее время, было определение пола ребенка визуально: по форме живота или по внешнему виду женщины. Например, «если у беременной женщины заметно выдавалась правая сторона живота или сама она ощущала плод ближе к правой стороне, либо, сидя, часто выставляла правую ногу, и, идя на зов, делала шаг правой ногой и глядела вправо — это предвещало рождение сына. Левая ориентация расценивалась в аналогичных случаях как предвестница рождения дочери». ¹⁷⁹ Здесь наблюдается универсальный вариант пространственного разграничения женского и мужского. «Мужское связывается с правой стороной и верхом. Женское — с левой стороной и низом». ¹⁸⁰

* * *

Мягкий, острый, приподнятый вверх живот обозначал рождение девочки, соответственно, твердый, круглый и опущенный вниз — мальчика. Если будущая мать чувствовала шевеление и стуки ребенка в правую сторону, то родится мальчик, в левую — девочка. Если женщина подурнела на лицо, считали, что родится мальчик, если похорошела — девочка.

Клаьда, Ира, к лезиг-дукха хьалъяг Iаш че хуле — йи Iиг ергйолаш лоарх Iаш хиннад, бакъда, ч Iоаг Iа, герга, к лезиг-дукха Iолохаенна че хуле — к Iаьнк хургва, оалаш хиннад. Нагахьа санна бера дукхаг Iа хьер а цун таташ а аьтта оаг Iорахьа хуле — к Iаьнк хургва, аьрда оаг Iорахьа хуле — йи Iиг. Нагахьа санна нана юхь т Iара ийрча яьн-наяле — йи Iиг хургйолаш лоарх Iаш хиннад, тоалой — к Iаьнк.

Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, с.п. Насыр-Корт (1948 г. р.).

¹⁷⁹ Картов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. Санкт-Петербург. 2001. С. 9.

¹⁸⁰ Там же. С. 9—10.

* * *

Иногда раньше, какая-нибудь женщина могла сказать:

— Я знаю, эта женщина родит мальчика или девочку.

— Как это? — спрашивала другая.

— Когда я смотрю на баранью берцовую кость, я вижу, кого родит беременная женщина — мальчика или девочку.

Нагахъа цхъайолча кхалсаго олаш хозар:

— Сона хов, цу д Iарча кхалсага бер ма Iа хургда е кхал хургда.

— Миштад из? — оалар цхъанне.

— Сона устаг Iан пхандар чу хъажача хъахов бераг Iа йолча кхалсага се е борша бер хургда.

Информатор: Албогачиева Айшат Муратовна, с. Экажево (1967 г. р.).

* * *

Если болит поясница, то говорили, что будет мальчик. Если болит живот, считали что будет девочка.

Можно было по увиденному сну угадать пол будущего ребенка. Если беременной женщине приснятся во сне женские вещи, то будет девочка, а если мужские вещи приснятся — то будет мальчик. Есть женщины, которые и сейчас определяют пол будущего ребенка подобным образом.

Нагахъа санна юкъ лазе — к Iаьнк хургва, олаш хиннад. Нагахъа санна че лазе — йи Iиг хургъа, олаш хиннад.

БIаргадайнача гIаьнах а бер малагIа хургда хови хиннад. Нагахъа санна берах йолча нанна гIанахъа кхалнаьха хIамаш бIаргагой — йи Iиг хургъа, ма Iача наьха хIамаш бIаргагой — к Iаьнк хургава. Тахан а болаш ба, малагIа бер хургда хови бола кхалнах.

Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, г. Карабулак (1956 г. р.).

«Видеть во сне яйцо, иглы, наперсток, синего голубя, золотые украшения — к девочке. А увидеть газыри, черкеску, змею, белого голубя, оружие, нож — к рождению мальчика». ¹⁸¹ Отметим, что обоснование таких трактовок очень простое: перечисленные предметы можно разделить на женские, как функционально к женщине относящиеся (иглы, наперсток и др., в том числе яйцо — символ плодородия, рождения жизни) и мужские (оружие, нож и т. д.)

Применительно к «синему» и «белому» голубю, то главным акцентом здесь является цвет. Чувство цвета в ингушской культуре столь же исторично, как и зрительное восприятие в целом. Исследователями отмечается, 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, 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 и святости и связывался с небесными богами, и, прежде всего, с крылатым солнцем, оплодотворяющим землю своими лучами. В древнем представлении ингушей (как, впрочем, и у славян и других народов мира ¹⁸²) земля — это женщина.

Важной, можно сказать ключевой, в жизни ингушского общества было представление об огромной охранительной силе огня. Символическое значение культа огня и сопутствующих ему элементов, насквозь пронизывает традиционную культуру ингушей. Очаг, и особенно надочажная цепь, являясь вещественными символами родовой связи, считались священными. Отпуская сына в чужие края, мать заставляла его подержаться за цепь, держась за нее, произносили клятвы. Огонь, цепь, котел, очаг, как и зола, сажа на потолке и уголь, считались священными. Нельзя было

¹⁸¹ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 119.

¹⁸² Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I. М. 1865. С. 138.

выносить из дома угольки или огонь просящему, так как считалось, что тем самым выносятся счастье и благодать семейного очага. Излишки накопленной золы можно было выбросить, обязательно принеся обратно в очаг ее щепотку. Можно с уверенностью констатировать связь запретов с магическими представлениями о домашнем очаге, о семье, как месте обитания благополучия и счастья. По поверьям, вместе с отданными предметами или с чем-либо выброшенным на улицу из дома, может уйти и благополучие и благодать. Д. К. Зеленин отмечает, что у многих народов мира запрет на вынос сора из дома, одалживание огня, предметов домашнего обихода и т. д., связано с народным представлением о магическом круге счастья семьи и боязнью разорвать этот круг, в случае нарушения запретов.¹⁸³

В свете раскрываемого вопроса следует представить существовавшее в ингушской среде гадание на огне, как одного из древнейших культовых явлений.

* * *

Раньше по огню, от его размеров, от красноты угольков, от цвета огня определяли таинственные вещи.

Если огонь горит синим пламенем, с треском, то, говорили, что будет ветер. Если уголек становился вертикально, то говорили, что уголек стал наподобие всадника — будет гость. Если хотели, чтобы гость пришел, то над угольками чертили ровную черту, чтобы дорога гостя была короткой. Если же желали гостю долгой дороги — чертили волнистую черту. Когда огонь горел с треском, что-то в него бросали, в знак его почитания.

Например, чтобы узнать, кого родит беременная женщина, на угольки бросали бараний пузырь («ахкар»). Если последний разрывался сразу, то это предвещало рождение мальчика, если же жидкость вытекала медленно, то должна была родиться девочка.

¹⁸³ Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережиток первобытного общества. Л. 1954. С. 17—42.

Хьалха цIера алаца а, цун боккхал-зIамигалца а, тов цIеяларца а, цIера бесаца а цхьаца тамашийна хIамаш хеталуш хиннад.

Нагахьа, цIи сийна ала а баьнна сийгаи а кхувсаи йоаге, мух хур-сба, оалаш хиннад, тов ураотте — кIор баьречох тара эттаб, хьаьша воагIа, оалаш хиннад, тIаккха хьаьша вар шоашта лой, аьшкалца товна тIагIолла нийса така хьокхаш хиннад, цун никъ лоацагIа хурглоаш, бIаьхагIа хилар лайча — товна тIагIолла гоама така хьокхаш хиннад. Лелхаш йоагача цIера лерхIам беш, совгIатанна цIерала цхьа моллагIа хIама чутоссаи хиннай.

Берах йолча кхалсаго, малагIа бер дергда хардурхьа, товна тIа устагIана чишъахкарг тIатоссаи хиннад. Нагахьа санна, из цусахьате эккхе — кIаьнк вергва, оалаш хиннад, нагахьа санна из шорттига, чура хий Iо а додаш доассалой — йи Iиг ергья, оалаш хиннад.

Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, с.п. Насыр-Корт. (1948 г. р.)

К числу архаичных способов определения будущего, в том числе и пола еще не рожденного ребенка, можно отнести и гадание на бараньей лопатке («*пхандар чу хьежар*»). Такого рода гадание бытовало у многих народов Кавказа. «Для этого, мужчины во главе со старшими дома, брали лопатку зарезанного (и сваренного. — *Авт.*) барана или козла, рассматривали ее на свет и по цвету, степени окостенения и по надлопаточному бугру „судили“ о поле будущего ребенка», при этом, для точности результата «лопатку не скоблили ножом и не обгрызали зубами, кость очищали только ногтями». ¹⁸⁴ Отметим, что иногда отделяли мясо от кости «руками» и гадали только на «левой лопатке», ¹⁸⁵ т. е. женской/нечистой и связанной с потусторонней силой, тем самым дающей возможность увидеть будущее. При этом, запрет на соприкосновение к кости металлических ножей или зубов, могу-

¹⁸⁴ *Агиева Л. Т.* Этнография ингушей. С. 118–119.

¹⁸⁵ *Хасбулатова З. И.* Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // [http:// www.chechen.org/index.php?newsid=72](http://www.chechen.org/index.php?newsid=72) Дата обращения: 03.02.2013.

щий привести к потере или неточности информации, возможно, связано с восприятием их, как предметов-медиаторов, ритуальных предметов аккумулирующих негативную силу.

2.1.2. Роды и магические действия по принятию родов

Покровительницей плодородия и чадородия ингуши называли богиню Тушоли, почитание и отправление культа которой в районах Ингушетии сохранялось вплоть до начала XX века. Во времена языческих верований ингуши ходили на поклонение в святилище к женскому божеству Тушоли,¹⁸⁶ поклонялись фаллическому камню «*кобыл кхера*» (инг. досл.: «*кьоабал кхера*» — «принимающий камень») и другим крупным чтимым камням.¹⁸⁷

Тушоли — один из древнейших культов, вещественное изображение которого было обнаружено в храме Тушоли, близ селения Кок, и дошло до наших дней. Члены экспедиции под руководством Н. Ф. Яковлева зафиксировали деревянное изображение 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).¹⁸⁸

Отметим, что генетическое родство ингушского культа богини Тушоли, характерного для земледельческого обихода, с подобны-

¹⁸⁶ *Смирнова Я. С.* Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа. М. 1978. С. 193.

¹⁸⁷ *Шиллинг Е.* Культ Тушоли у ингушей. Орджоникидзе — Грозный. 1935. С. 111.

¹⁸⁸ *Яковлев Н. Ф.* Вопросы изучения чеченцев и ингушей. Грозный. 1927; *Он же:* Проблемы изучения культуры чеченцев и ингушей. Многоликая Ингушетия. Санкт-Петербург. 1999.

¹⁸⁹ См.: *Шиллинг Е. М.* Культ Тушоли у ингушей. ИИНИК. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе — Грозный. 1935. С. 98.

ми ей «древними культурами Передней Азии»¹⁸⁹ и Ближнего Востока отмечают многие исследователи.¹⁹⁰ Следует учесть также возможную связь нахской культурной общности с культурой Закавказья и Малой Азии еще в III тыс. до н. э., которая, в разной степени, признается представителями исторической науки.¹⁹¹ Появляется все больше данных об исторических связях древнеингушских племен, как с народами Передней Азии (хеттами, протохеттами, хурритами, урартами, этрусками), так и с проживавшими на Кавказе народами Кавказской Албании. Ряд авторитетных ученых¹⁹² прямо говорят о широких языковых связях: «...родство нахско-дагестанских языков с хуррито-урартами в настоящее время считается уже доказуемым».¹⁹³ Поэтому, неудивительным становится тот факт, что, например, этимология древней столицы государства Урарту, развалины которого можно увидеть и сегодня у озера Ван в Турции, и носившей название Туш-Пхья, раскрывается с помощью ингушского языка: «глав-

¹⁹⁰ См.: *Захаров А. А.* Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана. // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения (ИИНИК). Грозный. 1934—1935. Т. VI. Вып. 2; *Дахкильгов И. А.* Мифы и легенды вайнахов. Грозный. 1991. С. 11, 28; *Акиев Х. А.* К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. ЛагIаш. 1. 1989. С. 58.

¹⁹¹ *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959. С. 120; *Дьяконов И. М.* Предыстория армянского народа. Ереван, 1968. С. 23, 119.

¹⁹² См. подробнее: *Март Н. Я.* Язык клинописных надписей на основе яфетического языкознания. Л., 1935; *Меликишвили Г. А.* Урартские клинописные надписи. М. 1960; *Джаукян Г. В.* Взаимоотношения индоевропейских хурритско-урартских и кавказских языков. Ереван, 1967; *Дударов А.-М. М., Кодзоев Н. Д.* К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик. 2011; *Иванов В. В.* Древневосточные связи этрусского языка // Древний Восток: этнокультурные связи. М. 1988. С. 216; *Орел В. Э., Старостин С. А.* О принадлежности этрусского языка к восточнокавказской языковой семье // Кавказ и цивилизации Древнего Востока. Орджоникидзе. 1989. С. 105—106; *Плиев Р. С.* Нахские языки — ключ к этрусским тайнам. Грозный. 1992; *Плиев Р. С.* Хранитель тайн — язык. М. 1997.

¹⁹³ *Чикобава А. С.* Проблемы родства иберийско-кавказских языков. // Тезисы докладов национальной конференции. Историко-лингвистические связи народов Кавказа. Махачкала, 1965. С. 7.

ный центр». ¹⁹⁴ Четвертый месяц года — апрель, называли «*Тушоли бутт*», или месяцем богини плодородия, весны, атрибутом которого была птица угод «*Тушолкотам*».

Праздник в честь богини Тушоли («*Тушоли цЕй*») приходился на последнее воскресенье одноименного месяца (его начало совпадало с весенним равноденствием). ¹⁹⁵ В Хамхимском обществе он происходил в святилище Тушоли. Заранее готовились к обрядовой трапезе, в которой, наряду с мясом, большое место занимали изделия из злаковых культур. С вечера в святилище приходили женщины и девушки и обращались к жрецу с просьбой погадать о будущем лете. Женщины молили Тушоли о даровании детей и здоровье родившихся, о ниспослании дождя, солнца, обильного урожая. Утром к святилищу собирались остальные сельчане, начиналась обильная трапеза, сопровождавшаяся песнями, танцами. ¹⁹⁶ Праздник «*Тушоли цЕй*» считается «женским праздником, и к этому празднику девушки ждали себе женихов». ¹⁹⁷

Упомянув о святилищах Тушоли селениях Карт Хамхинского общества (куда ходили на поклонение галгаевцы, хамхинцы, цоринцы и акинцы), между селениями Обин и Ляжги (жители Мецхальского и Джераховского обществ), Б. К. Далгат пишет, что в святилище Тушоли, близ аула Махде Мецхальского общества, прежде «находилось несколько шестов с колокольчиками, посвященных щу (инг.: „*цЛу*“. — *Авт.*), а также голубь (сделанные 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 заплака-

¹⁹⁴ Дударов А.-М. М., Кодзоев Н. Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик. 2011. С. 113.

¹⁹⁵ Начиная с 1995 года, в Республике Ингушетия ежегодно в апреле проводится женский праздник «Тушоли Цей», соотносимый по значимости с праздником «8 марта».

¹⁹⁶ Шиллинг Е. М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М. 1931. С. 32—34.

¹⁹⁷ Выписки из «Галгаевского календаря» Албаста Тутаева. Ингушетия и ингуши. Назрань-Москва. 1999. С. 235.

ла)». ¹⁹⁸ «В лице этого бога, — делает далее 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». ¹⁹⁹

Ингушские женщины просили благоприятного исхода родов и рождения детей, посещая священные места — рощи, камни, деревья, родники и т. д., приходя к ним специально с дарами и угощением, чтобы задобрить духов. Так, в Акинском обществе известно святилище возле селения Галанчодж, посвященное богу Мизр. «По преданию, оно построено лет 400—500 тому назад. Ипполитов говорит, что здание служило церковью и даже монастырем для чеченцев, ингушей, тушин и т. д.» ²⁰⁰ На следы культуры, бывшей на этом месте, указывает искусственно разведенная роща у озера. Эта роща и теперь еще считается неприкосновенной и никто не смеет рубить ее. ²⁰¹

Отмечая, что основным ареалом распространения священных рощ была Осетия, Б. К. Далгат пишет, что «все-таки они не чужды чеченской (ингушской. — *Авт.*) мифологии». ²⁰² В мифе «Сямпай-Цуоге» говорится о священных соснах, растущих «повыше аула Джерах», когда один из жителей решил срубить одну из них, он «тут же ослеп. Тогда люди воздвигли там батку. ²⁰³ Некогда в ней находился красивый маленький олень, сделанный из меди». ²⁰⁴ «Почитание рощ и деревьев, — писал Е. М. Шил-

¹⁹⁸ Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 131.

¹⁹⁹ Там же. С. 130—131.

²⁰⁰ Ипполитов А. П. Этнографические очерки Аргунского округа (с тремя рисунками) // ССКГ. Тифлис. 1868. Вып. I. С. 48.

²⁰¹ Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 129; Миллер В. Ф. Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедицией Императорского Археологического общества, снаряженной на Высочайше дарованные средства. М., 1888. Вып. I. С. 21—23; Головинский П. И. Заметки о Чечне и чеченцах // ССТО. Владикавказ, 1878. Вып. I. С. 252, 253.

²⁰² Там же.

²⁰³ Батка — своеобразное небольшое каменное святилище с нишами.

²⁰⁴ Сямпай-Цуоге // Антология ингушского фольклора. Т. I. Нальчик. 2003. С. 138.

линг, — выражалось в целом ряде культовых действий: выбирали большие деревья, под ними ставили жертвенники, на ветви вешали приношения — рога оленей, туров, тряпочки и лоскутки и др., устраивали празднества, так называемые Хыр-Ерды». ²⁰⁵

* * *

Наша семья, вплоть до выселения в 1944 году, жила в горах, в ауле Мохал. Рядом с нашей башней, по склону, со стороны восхода солнца, начинался лес. Наш отец, Эдалби, не разрешал нам рубить там лес, говоря, что «это священный лес, и трогать его нельзя».

Тха дезал, 1944 шера Сибарег Iа диггалаца, лоам Мохал дахар. Тха гIалийна гавна доаццаш, цхъа айеннача босен тIара, малхбоален оаг Iорахъара, хъу дIайолалора. Дахчанна лаьрх Iа а е кхыча хIаманна лаьрх Iа а цу хъунаг Iара тха дас, Эдалбе, хIама даккхийтацар тхога — «цIай хъу я из, цох кулг тоха мегац», яхаш.

Информатор: Бузуртанов Макшарип Эдалбиевич, с. Галашки (1932 г. р.)

В числе таких сакральных объектов можно назвать священную гору Жер-Лоам (дословно с инг.: «Вдова-гора» или «Вдовья гора». — *Авт.*), расположенную недалеко от села Хули. На ней стояло святилище, где жрец по имени Борц («*просо*») на женщин, пришедших на праздник, посвященный богу Тамаж-Ерда, бросал мох. Та, в которую жрец попадал мхом, должна была забеременеть. ²⁰⁶

Как уже выше отмечалось, моменты обрядового перехода, в том числе связанные с беременностью женщины и родами, считалось нечистым, сакральным. Этим обусловлены действия в этот период: старались не афишировать ситуацию, даже в момент начала родов, пытались ограничить круг присутствующих в доме

²⁰⁵ Шилинг Е. М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.;Л.; 1931. С. 21.

²⁰⁶ Марковин В. И. В ущельях Аргуна и Фортанги. М. 1965. С. 112, 114.

людей, будь то даже самые близкие родственники. Примечательно, что благоприятный исход родов считался возможным, если присутствующие молчали. Это молчание снова указывает на близость роженицы к потустороннему миру. «Молчание — весьма значимая характеристика главного персонажа ритуала (ср. молчание жениха, невесты, покойника)». ²⁰⁷

Непосредственно, момент наступления родов был сопряжен целым рядом примет и магических способов родовспоможения. Чтобы принять роды приглашали соседку или близкую родственницу, имеющую много здоровых детей, но чаще всего функции повитухи выполняли женщины, владеющие знахарским искусством (повитуха — *«бер хьалэца кхалсаг»*). Если повитуха часто принимала мальчиков, она считалась приносящей в дом удачу и счастье. Такие женщины были известны во всех ингушских обществах. Семья, где находилась беременная женщина, стремилась пригласить наиболее опытную повитуху. С ней заранее вели тайные разговоры, давая понять о намерении пригласить ее, при этом, боясь сделать эти переговоры достоянием всех.

Как только начинались схватки, роженицу переводили в отдельное помещение. Для ослабления болевых ощущений и ускорения родов использовали различные способы, сочетающие механические и магические действия. Так, использовали массаж поясницы (растирая маслом, накладывая разогретый кусок войлока или шерсти), использовали коленно-локтевое положение, позу стоя «на коленях, опираясь руками о плечи одной из присутствующих женщин, которая садилась впереди роженицы», «повитуха взваливала роженицу себе на спину и носила ее, время от времени встряхивая, заставляя тянуться», либо перекачивали беременную из стороны в сторону на одеяле. ²⁰⁸ Такой же способ упоминается в книге Кудусовой Ф. И. «Семья и семейный быт ингушей»: «Если женщина долго страдала, помощницы брались

²⁰⁷ Байбури́н А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. 1993. С. 40.

²⁰⁸ См.: Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 121.

за оба конца ковра и катали ее до изнеможения». ²⁰⁹ «Роженица должна была держать веревку, прикрепленную к середине потолка, и ходить кругом по комнате, поддерживаемая двумя женщинами. Затем ее укладывали на самотканый ковер „истанг“, застеленный материей и руками выталкивали ребенка». ²¹⁰

К магическим действиям, применявшимся при подготовке к родам, можно отнести совершаемые по аналогии — «подобное от подобного», ²¹¹ либо с целью перенести возможный негативный результат на другой объект: корова, коза, мышка и т. д. Так, ярким примером переноса является такое свидетельство: «чтобы обеспечить себе более легкие роды, беременная женщина, услышав кудахтанье курицы, могла произнести: „как тебе легко снести, так и мне, чтобы было легко родить“». ²¹²

* * *

Если хочешь, чтобы роды прошли нормально и начались вовремя, то надо беременной из своего передника покормить лошадь очищенной от шелухи кукурузой.

Нагахъа санна хъайна бер атта а ханнахъа а Юдар дезе — хъай карара говра фуаляккха хъажк Ia юае еза.

Информатор: Гудантова Раиса Курейшовна, ст. Орджоникидзевская. (1956 г. р.)

* * *

Женщины, находившиеся в доме беременной женщины, заранее до родов находили гнездо мышки. Это гнездо они приносили с собой, затем зажигали и окуривали весь двор, пронося дымящееся гнездо по двору. Это делалось до рождения ребенка, чтобы роды прошли хоро-

²⁰⁹ Кудусова Ф. И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный. 1991. С. 62.

²¹⁰ Там же.

²¹¹ Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. 1980. С. 20.

²¹² Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 120.

шо. После окуривания двора они несколько раз произносили следующие слова:

*Никто не видит, как рождает мышка,
Не дадим быть порчи, как и ей.
Никто не видит, как кладет мышонка в гнездо,
Также не увидит зло наш ребенок.*

*Берах йолча кхалсага, коарча кхалнаха, бIарг хургбоацаш, хьал-
ххе а дажкана бIы лохар. Из хьала а лотабий коа гIолла дIа-схьа
кхухьар, цун кIур хьувзийтар коа гIолла, бер Iудилехьа хьалха.
TIаккха ераш дешаш массехказза ала болалора, берах йолча кхалса-
га дIа а хозаш:*

*Дажка мишта бахка цхьаннена гац,
Цунна санна мара бIарг хултаргац.
Цо бIена кIюриг юлаш цхьаннена гац,
Из санна мара вонна бер гургдац.*

*Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, Карабулак
(1956 г. р.).*

Интересное свидетельство об окуривании, как варианте родо-вспоможения, приводит З. И. Хасбулатова: «Чеченцы в комнате в углах жгут рыбью кость, дым которой, по их мнению, помогает». ²¹³ В данном случае, окуривание дымом рыбьими костями носят не случайный характер. Так, например, современное бытие чеченцев и ингушей иллюстрирует предпочтение мясным продуктам, нежели морским, в частности рыбе (и это несмотря на то, что в Ассе и Тереке можно выловить превосходную форель), поэтому, логичнее было бы использовать в ритуале кости барана или быка.

²¹³ Цит. по: Хасбулатова З. И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // [http:// www.chechen.org/index.php?newsid=72](http://www.chechen.org/index.php?newsid=72) Дата обращения: 03.02.201; См.: Канова М. В. Народное акушерство на Кавказе. V научная беседа врачей Закавказского повивального института. Тифлис. 1890. С. 175.

В этом ряду стоит и устойчивое старинное ингушское выражение, являющееся критерием женской красоты: «*Чкъъбра мо хоза я*» и «*Чкъъбра мо хоза дег I долаш я*» — «Красива, как рыба» и «Как рыба с красивой фигурой». Сегодня, глядя на рыбу, вряд ли кто-то рискнет сравнить ее красоту с красотой женщины, однако, это сравнение имеет древнейший подтекст: в религиях народов различных континентов можно найти некое начало, в образе рыбы/змея,²¹⁴ обитавшем в первичном океане.²¹⁵ «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».²¹⁶ Он же отмечает, что в «шумерском письме иероглиф „рыба“ выражал понятие „плодородие“ и „размножение“... на резных камнях Дагестана и Чечни встречаются изображения рыб. Они есть и на ритуальных предметах кобанской культуры эпохи бронзы в (современной территории — авт.) Северной Осетии».²¹⁷

Первообразы рыбы получили свои многочисленные и вариативные выражения в духовной и материальной культуре ингушей. Так, интереснейший материал для размышления дает нам космогонический 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».²¹⁸

У ингушей бытует убеждение, что «лягушка очищает воду..., имя ее упоминается в клятвах».²¹⁹ Ингушская богиня Хи-нана

²¹⁴ Выше обозначалась сакральная связь рыбы/ешап/дракона/змея

²¹⁵ Горбовский А. Загадки древнейшей истории. М. 1971. С. 29.

²¹⁶ Голан А. Миф и символ. М. 1993. С. 77.

²¹⁷ Там же. С. 167—169.

²¹⁸ Орел и рыба // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 48.

²¹⁹ См.: Виноградов В. Б. Место египетских амулетов в религиозно-магической символике кавказцев. АЭС. Т. 2. 1962. С. 49.

«иногда представлялась в облике лягушки. Было поверие: кто убьет лягушку, у того падет корова и пр.»²²⁰ Ингуши и сегодня говорят: «*Пхьид е мегац*» — «Лягушку нельзя убивать». Приписываемые змее магическими целебными свойствами объяснялись такие действия, как протираание руками змеиной шкуры. «Человек, стремившийся стать хорошим лекарем, раньше весною, в первую среду после новолуния, брал в руки змеиную шкуру и тер ее в ладонях. При этом он приговаривал: „Великий Дяла, пусть мои руки будут целебными“. Все это повторялось дважды в следующие две пятницы. Все народные врачеватели проводили такой обряд ежегодно».²²¹

* * *

У ингушей издревле было поверье: если кто-то найдет особую змею, то Дяла его наградит даром врачевания.

Однажды Баишк, сын Бузурта из рода Мохлой, когда шел по горам, увидел такую змею. Когда он схватил ее, одновременно с ним ее схватил другой человек. Каждый из них начал тянуть змею к себе, и от этого они разорвали ее на две части. После этого, каждый проглотил свою часть. Тот человек сразу отрыгнул. В эту же секунду Баишк проглотил и эту часть. С тех пор Дяла наградил Баишка даром врачевания. Этот дар у них длился три поколения — от Баишка к его сыну Бурсагу, затем от Бурсага к его сыну Бунхо. И сегодня из их потомства некоторые имеют дар врачевания.

ПалгIашта хьалха денз хьадоагIаш хиннад: нагахьа санна саг цхьан ший тайпара белгалболча бIехала тIакхоаче, из биа саг дар-баш де низ кхоачаш, Дала дика даь хургва.

Цкьа Мохлой Бузурта БаIишк лоам гIолла дIаводаш, цунна, цIаьхха, из бIехал бIаргабайнаб. Цуметте, вокха оагIорахьара тIакхьача цхьаькха сага а бIаргабайнаб из бIехал. Юкхайда, из хьаэца БаIишк велча, вокха оагIорахьара, цу саго а хьалаьцаб из

²²⁰ Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик. 2006. С. 321.

²²¹ Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 61.

блехал. Цу Шинне а, дIа-схъа озабаъ, блехал ахбаъккхаб. ТIаккха царех хIаране, ши-шийгга нийсденна дакъа дIакхаъллад. Вокхо из Iочукхоаллашихеъе, юха хъал Iетбаъб. Цо из хъал Iетбешихеъа тIакхийттача БаIишка, из дакъа а дIакхаъллад. хана денз, Дала лорал денна, дарбаши де ховши хиннав БаIишк. Из дакъа кхаъ даъга кхаъчад — БаIишкагара цун воIага Бурсагага кхаъчад из дакъа, тIаккха Бурсагагара цун воIага Бунхочунга кхаъчад из дакъа. Тахан а цар тIехъенах болча нахага цхъацца цу лорала дакъа доал.

Информатор: Дударов Абдул-Мажит Муратович, с. Кантышево (1962 г. р.).

Одним из древнейших символов, известных человечеству, представляющих бесконечность и цикличность природы, чередования жизни и смерти, является знак уробоса — свернувшийся в кольцо змей, кусающий себя за хвост.²²² Аналогом символа уробоса — свастикой — пропитана вся материальная культура ингушей.

Таким образом, женщина, как воплощение «низа», связывалась с образом рыбы/змея, со стихиями воды и земли, с их свойствами создавать жизнь. Наши предки видели в рыбе жизнетворное начало. Именно поэтому в качестве родовспоможения использовались рыбы кости и высшей похвалой красоте женщины ингуши считали сравнение ее с магической силой рыбы.

В ряду магических действий, проводившихся при непосредственной подготовке к родам, были распускание волос, снятие колец, браслетов и развязывание узлов, как на одежде беременной, так и вообще узлов (связанных) в комнате, рассматриваемых, как правило, с позиции облегчения родов. Отметим, что запрет на вязание или шитье, а также любые отдельные действия, связанные с этими процессами («закидывать нитку на шею», «скручивать нити», «плести или пользоваться веретеном» и др.) во время беременности, транслировался в ингушском представлении, как потенциальная возможность «ребенку запутаться в кишках матери».²²³

²²² *Murphy, Derek.* Jesus Didn't Exist! The Bible Tells Me So. Lulu.com. 2006. P. 61.

Этот магический запрет, характерный для многих народов мира, ²²⁴ следует рассматривать шире: как желание разомкнуть, разорвать окружность, с целью перехода в новое состояние. Кроме этого, здесь особую роль играют религиозные представления о богине, плетущей «нить судьбы», каковой является в ингушской мифологии Села Сата.

Обладая возможностью «приятно общаться» с богиней Хи-наной, которая сообщает ей о ее сыне Сеска Солсе, рожденном камнем, ²²⁵ она совместно с Борткий Ширтка, который на «чудесной коляске из латуни» отправлялся «то в подземный мир мертвых, то возвращался в солнечный мир», крадет у Ешаш наперсток, иглу и ножницы (а также семена злаковых культур). ²²⁶ Села Сата (осет. — Сатана, абх., адыг. — Сатаней-гуаша) «*бывает в трех мирах: на небе, на земле и в подземном мире* (курсив — Авт.)». ²²⁷ К тому же, Села Сата связана с ночным небом и звездами: «с ее именем связаны два небесных светила: уже названный Млечный Путь и созвездие „Сатий Божолг“ (треугольник, состоящий из звезд: Сириуса, Бетельгейзе и Проциона)». ²²⁸

В одной из древнеегипетских заупокойных молитв говорится: «Я змея Сата...Я умираю и рождаюсь вновь». ²²⁹ Интересно, что рождение Села Саты исследователь нартского эпоса А. Мальсагов выделяет в числе трех общекавказских пластов. ²³⁰ Села Сата

²²³ ПМА. Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, 1948 г. р., с. п. Насыр-Корт.

²²⁴ См. например: *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897; *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. 1993. и др.

²²⁵ Как родился Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2006. Т. 4. С. 27.

²²⁶ Сноровистая Села Сата /Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 130.

²²⁷ История Ингушетии. С. 73, 80—81.

²²⁸ Там же. С. 81.

²²⁹ *Томсон Дж.* Исследование по истории древнегреческого общества. М. 1958. Т. 1. С. 116.

²³⁰ *Мальсагов А.* Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный. 1970. С. 7.

обладает способностью посещать иной мир, так как рождена от бога грома и молнии Села и мертвой женщины: «Села ...открыл могилу и осквернил труп девушки. Она тотчас родила от него дочь». ²³¹ Эти свойства Села Саты красноречиво говорят о прямой связи этого мифологического образа с потусторонним светом. Именно поэтому она смогла выкрасть у «демонического существа Ешاپ предметы рукоделия» и не только, и то, что она выиграла в соревновании с Малха Азой право стать женой бога Хало. В мифе «Спор между Села Сатой и Мялха Азой» говорится, что соревнование, которое состояло в шитье «за одну ночь... для шестидесяти трех нартов одежды», последняя проиграла, потому что «не могла ходить по миру в ночное время». ²³²

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». ²³³ Примечательно, что этим же искусством в ингушских мифах и легендах обладают образы Ешاپ и Великанши — Вампалы. Например, в ингушском нартском мифе «Сеска Солса и Вампал» говорится, что во время битвы вампалов близ селения Эшр в Ассинском ущелье, «женщина вампал сидела в стороне и спокойно пряла шерсть»; ²³⁴ в другом — повествуется о сосушем человеческую кровь (кровью которого можно оживить мертвых) ²³⁵ Ешاپ, обитающем «в мире мертвых», которое также владеет наперстком, иглой и ножница-

²³¹ Сказание о Селе Сате // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 125—126.

²³² Спор между Села Сатой и Мялха Азой // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 131—132.

²³³ Могучий Села // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик. 2003. С. 121.

²³⁴ *Эри* — 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 // Сеска Солса и Вампал. Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 75—76.

²³⁵ Джантель // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 60.

ми.²³⁶ 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 перебрсила через плечи, и они свисали у нее сзади до поясицы». ²³⁷Примечательно здесь описание вампал, как огромной, словно «скала», голой женщиной с большими грудями, которое соответствует изображениям богини-матери или так называемых «палеотических Венер».

Тысячи фигурок, изображающих Богиню Мать, датируемые 20 000 лет до н. э., были найдены на обширной территории, простирающейся от Западной Европы до Сибири. «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». ²³⁸ В Чатал-Хююке, ²³⁹ к примеру, были найдены изображения беременной и рожаящей Богини. «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». ²⁴⁰

²³⁶ Сноровистая Села Сата // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 128—130.

²³⁷ Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 149.

²³⁸ Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат. 1990. С. 555.

²³⁹ Город Чатал-Гююк был полностью посвящен богине. Он был открыт в 1960 году в Анатолии и являлся центром неолитической культуры между VI—V тыс. до н. э.

²⁴⁰ Риан Айслер. Чаша и клинок. М.: Изд-во «Древо Жизни», 1993 (пер. с англ.). — [http:// www.lib.ru/URIKOVA/AJSLER/klinok.txt](http://www.lib.ru/URIKOVA/AJSLER/klinok.txt) Дата обращения 13.10.2013.

Искусство прядения и изготовления тканей было одним из приобретений человечества в эпоху неолита. А. Голан пишет: «Богине-пряхе приносили в дар кусок ткани. А одним из главных воплощений богини было дерево. Отсюда обычай (существующий на Кавказе до сих пор): во исполнение желаний или просто ради соблюдения традиции привязывать обрывок ткани к ветвям дерева, которое считается священным. Кусок ткани стал одним из олицетворений богини, ее символом. В древности культовые символы прикрепляли к шесту... Одним из таких эмблем был кусок ткани, прилепленный к шесту». ²⁴¹

Таким образом, можно предположить, что Села Сата, будучи астральным божеством, представлявшим темную, ночную, потустороннюю божественную силу, плела не простую ткань, а судьбы людей, привязывая каждую человеческую душу к звезде. В одном из ингушских космогонических мифов говорится: «Каждая звезда на небе принадлежит какой-нибудь душе». ²⁴² Мы можем предположить, что именно к звездам «привязывает» свою нить Села Сата. Смертным дано осязать лишь отрезок этой нити — пуповину («*цIонг*»). Именно поэтому, запрет на вязание или шитье, а также любые отдельные действия, связанные с этими процессами во время беременности, в первую очередь был связан с представлением о «связывании души».

Открывание дверей, окон, сундуков, открытие ножниц и др., как средство родовспоможения, следует рассматривать, как символическое разрывание пространств. В этом контексте важна гипотеза А. К. Байбурина о том, что «рождение ребенка представлялось „развязыванием“ лона роженицы», как «широко распространенная метафорика ключа и замка, отмыкания врат для освобождения ребенка». Исследователь представляет «роды как расподобление, освобождение некоего объема от содержимого, деление прежде единого объекта на части». ²⁴³

²⁴¹ Голан А. Миф и символ. С. 171.

²⁴² Небо, Солнце, Звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Составитель: И. А. Дахкильгов. Т. 1. С. 25.

²⁴³ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. 1993. С. 93.

В случае затягивания процесса родов, либо возникновения трудностей, практиковались такие иррациональные действия, как прием перешагивания через предмет (в качестве которого, как правило, выступала одежда мужа) или использование священных, имеющих особенное нравственное, культовое значение предметов, либо очерчивание круга болезни или ее ритуальное разрезание и т. д.

* * *

В случае тяжелых родов, было принято звать мужа для того, чтобы он выстрелил из ружья. Практиковалось также окуривание ног больной дымом горящей соломой, положенной на лопату.

Кхалсаг берах мукбайоалаш, из геттара хала хиннача хана, цун цТен-да хъавехаш хиннав, т Iаккха цунга сигала ураг Iа герз кхоссий-таш хиннад. Цхъайолча хана бела т Iа а дилле, доагаш дола ча, цунах ухаиш бола к Iур тохаш хиннаб бер деш йолча кхалсага когашта.

Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, с. Насыр-Корт (1948 г. р.).

Вариант использования в качестве метода родовспоможения в ингушской среде всего, что может испугать роженицу (крики об опасности, выстрелы и т. д.), также отмечаются у многих народов.²⁴⁴

В функции повитухи входили: обрезание пуповины, действия с последом, купание ребенка и роженицы, организация первого кормления ребенка. В момент рождения ребенка повитуха перерезала пуповину ножом или ножницами в четверть пальца длиной, затем перевязывала ее волосами матери, стеблем конопли, либо «лоскутом ткани, смазанной маслом».²⁴⁵ Если ребенок рождался в «рубашке» (последе), это предвещало его счастливую и долгую жизнь. Как правило, послед повитуха закапывала в месте,

²⁴⁴ См.: Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. № 1; Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев. 1890.

²⁴⁵ См.: Кудусова Ф. И. Семья и семейный быт ингушей. С. 62; Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 123

где не ходили люди, за пределами своего пространства и в отсутствии посторонних. Туда же выливалась и вода, после первого купания ребенка.

2.1.3. Социализация матери и новорожденного

Социализация новорожденного происходила посредством обрядов включения: укладывание в люльку, имянаречение, первая стрижка волос и ногтей, появление первого зуба и др. Все, так называемые, обряды включения, определенно были направлены на введение ребенка в мир, на постепенное включение матери в семью, женское сообщество — на включение их в общество в целом.

Обмывание ребенка/роженицы проводилось, не только как очищение в медицинском смысле, но и очищение с мировоззренческой, философской точки зрения. Это «один из первых шагов в серии операций, направленных на создание человека, его приобщение к сфере культуры». ²⁴⁶

На особую значимость этой процедуры наводят особые указания — такие, как выливание воды после обмывания на границе своего и чужого пространства. Аналогичные меры принимались к воде, оставшейся после обмывания невесты и покойника.

Первым купанием ребенка занималась повитуха. В воду для купания добавлялись несколько капель молока матери («чтобы избавить ребенка от сглаза»), иногда золотые или медные изделия («чтобы будущее ребенка было благополучным и богатым»), либо клали в воду куски древесного угля (в качестве оберега); до истечения 40 дней, при купании младенца, в воду добавляли ложку меда, чтобы он рос здоровым и добрым, ²⁴⁷ или использовали какие-либо символические предметы.

Во время первого купания повитуха гладила ножки, ручки, тело ребенка, при этом особое внимание уделяла формированию

²⁴⁶ *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. 1993. С. 42.

²⁴⁷ ПМА. Информатор: Цакиева Маруся М., с. Сагопши, (1920 г. р.).

головы ребенка. Если головка новорожденного оказывалась неправильной формы, то ее выравнивали с помощью массажа, ношения специальных дощечек, как правило, этим занимались специалисты-костоправы.

О такой практике «правления», придания нужной формы — формы человека характерной для разных народов, пишут многие исследователи.²⁴⁸ Примечателен тот факт, что у ребенка до трехлетнего возраста по утрам и вечерам «мать или бабушка специально прямили пальцы рук и ног (равно и нос), массируя их иногда так сильно, что ребенок порой плакал от боли».²⁴⁹ Таким образом, в ходе ритуала с новорожденным совершали действия, позволявшие, с позиций архетипического мировоззрения, конструировать из обезличенного материала — человека.

«Вайнахи (ингуши и чеченцы — авт.), — отмечает один из дореволюционных врачей, — в первые три дня завертывали новорожденного, только в пеленки из ношеного платья».²⁵⁰ Одевание новорожденного (в «ношенные» пеленки) и ранжирование времени — три дня — символично, и еще раз подтверждает идею четкой взаимосвязи в архетипическом мировоззрении ингушей жизненных циклов — рождения, свадьбы и смерти. Так, поминание покойника продолжается 3, 7 и 40 дней, свадебные торжества продолжаются 3 дня и через 40 дней молодая может выходить в люди и т. д.

Одевание ребенка в ношеное (отцом, либо реже матерью, бабушкой или бабушкой) несло в себе защитную функцию, в силу освоенности одежды, приобщенности ее к родному простран-

²⁴⁸ *Байбурин А. К.* Полярности в ритуале (твердое и мягкое) // Полярность в культуре. Сост. *В. Е. Багно, Т. А. Новичкова*. СПб. 1996. Вып. 2.; *Балов А.* Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде // Этнографическое обозрение. 1890. Вып. 3; *Успенский Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (по материалам, собранным в Тульском, Виневском и Каширском у. Тульской губ.) // ЭО. 1895. № 4; *Zelenin Dm.* Russische (Ostslawische) Volkskunde. Leipzig, 1927.

²⁴⁹ См.: *Заседателева Л. Б.* Терские казаки (середина XVI — начало XX в.). Историко-этнографические очерки. М., 1974.

²⁵⁰ *Покровский Е. А.* Указ. Соч. С. 123.

ству. Аналогичного свойства представления распространены у многих народов мира.²⁵¹ Наряду с положительной психологической семантикой ношеной одежды (связанной с мнением о том, что новорожденный будет спокойным, любимым, а также предвещавшее ему будущее долголетие), усматриваются и другие защитные свойства. Так, защита обеспечивалась «любими выделениями из человеческого организма (кровь, слюна, пот, запах и т. д.), которые считаются средоточием и символом жизни, субстанцией жизненной силы, обиталищем души».²⁵²

Таким образом, одевание ребенка было направлено на «привязывание» его к пространству культуры — это следующий важный акт приобщения новорожденного к семейно-родственному коллективу, один из этапов его дальнейшей социализации и включения в общество.

Затем ребенка натирали коровьим маслом и одевали в распашонку, сшитую из рубахи отца или из разноцветных ситцевых лоскутков. «Лоскутки сшивались между собой наружными, накладными швами (в виде заплаток). Разноцветные лоскутки использовались для распашонки, чтобы сохранить ребенка от сглаза и разных болезней».²⁵³

²⁵¹ *Холодная В.* Пеленание // Русские дети: Основы народной педагогики: иллюстр. энциклопедия. СПб. 2006. С. 253—255; *Уразманова Р. К.* Семейные обычаи и обряды // Татары. М. 2001. С. 340—396; *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М. 2001. С. 97; *Баранов Д.* Новорожденный // Русские дети: Основы народной педагогики: иллюстр. энциклопедия. СПб. 2006. С. 218—224; *Бикбулатов Н. В., Фатыхова Ф. Ф.* Семейный быт башкир. XIX—XX вв. М. 1991 и др.

²⁵² *Петров И. Г.* Оборачивание новорожденного младенца в одежду родителей у чувашей: к вопросу семантики ритуала // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов: в 2 т. / гл. ред. Н. А. Томилов. Иркутск. 2013. Т. 2. С. 110.

²⁵³ См.: *Хасбулатова З. И.* Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX — начало XX вв.) М. 2007. С. 376; *Хасбулатова З. И.* Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом. <http://dlya-studenta.ru/content/view/209/71/> Дата обращения 01.03.2011.

«Роженица должна была купаться в течение трех дней, чтобы „смыть с себя грех“. Трое суток ее с этой целью кормили кашей из пшеничной муки». ²⁵⁴ При последующих купаниях, как ребенка, так и матери, в воду обязательно клали сильно пахнущие травы — чабрец («кондар») и горную мяту («*Иаждаьрибуц*»). По народным представлениям, их запахи отгоняют всякую нечисть.

Отметим, что ранжирование времени в обмывании и приеме ритуальной пищи молодой матери, опять-таки носят символический характер и сходны с похоронным обрядом. Так, например, три дня проходят прощальные церемонии по умершему, сопровождающиеся приемом ритуальной пищи, а также обмывание, как покойника, так и комнаты, где лежало тело. (См. ниже похороны). В этом же ряду, символически связывающем рождение со смертью, находятся действия по отправлению детского места «назад», также как и «нечистой» воды. «Захоронение необходимо для того, чтобы обеспечить новое рождение, сохранить отношения непрерывного обмена между предками и потомками, не людьми и людьми, жизнью и смертью». ²⁵⁵

В момент рождения ребенка, по его положению и виду, некоторые повитухи могли предугадывать его будущую судьбу.

* * *

Если ребенок рождался лицом вниз, то это предвещало скорую смерть. При рождении с волосами, то ребенок будет счастлив.

Нагахъя санна бер юхъ кІала йолаш Іодой — кастагІа лергда, аьле лоархІаш хиннад. Нагахъя санна бер кертах чеш доахкаш дой — из ираз долаш хургда.

Информатор: Местоева Кейпа Маасовна, ст. Орджоникидзевская, (1914 г. р.).

²⁵⁴ Кудусова Ф. И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный. 1991. С. 62.

²⁵⁵ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. 1993. С. 41.

* * *

Моя мама вспоминала всегда добрым словом женщину, что принимала у нее роды. Это было в Казахстане. Было голодно, и много детей, просто не проживали, даже несколько дней.

Женщину звали Маддан. Фамилию ее она точно не запомнила, но может быть из Торшхоевых. Эта женщина могла узнавать, сколько ребенок проживет. Она читала это по рубчикам на ногах, которых видела только она. Женщина только родит, а Марем уже знает: живучий будет ребенок или нет.

Са нанас массаза а Казахстане, ший бер хьальгэцаш шийна новкэ-остал даь кхалсаг, дикаца хьоахайора. Моцал хиннай массарашка а, Юдаь бераш, массехк ден мара дахаши хиннадац.

Цу кхалсага цIи Маддан хиннай. Цун тайпана цIи нанна дага-ягIацар, бакъда, ТIоаршхой яр мотт сона из, оалар цо. Цу кхалсага, бер мел дахаргда ховра. Когаши тIа доахкача, цхьа цунна мара ца до-взача фостех, ховр-кх цунна из. Кхалсаго бер Iо мара даьдац, хIаьта Марема ховра, из бер дахаргда е дахаргдац.

Информатор: Албогачиева Залихан Беслановна, с. Кантышево. (1958 г. р.).

* * *

Если рождался ребенок с множеством родинок на теле (особенно таких, которые самому не увидеть) — ему счастливым быть.

Нагахьа санна Юдаь бер, дегI дукха кIигметтане долаш хуле, (къаьстта, шийна бIаргагуш доацараш) — из ираз долаш хургда.

Информатор: Плиева Пердовс Магометовна, с. Троицкая (1958 г. р.).

По окончании родовых мероприятий повитуху угощали и одаривали подарками соответственно тому, родился ли мальчик или девочка. «Мальчик, как мужчина и продолжатель рода, считался

более желательным, нежели девочка». ²⁵⁶ Исполнение повитухой своих обязанностей было ответственным и добросовестным. Это был не только профессиональный, но и моральный долг. С другой стороны, отказ или несвоевременная помощь роженице считались большим грехом, более того, по убеждениям ингушей, могла последовать божья кара за халатность и формальное выполнение обрядовых действий. Повитухи были убеждены в том, что именно благодаря их участию в родах, появление ребенка происходило без осложнений. Хорошую новость сообщали сначала отцу и всем домашним, а дети, рассказавшие первыми эту новость близким родственникам и соседям, получали от последних подарок — «кхаь». В народе даже сложилась пословица: «Кхаь баьккхачоа — кхаь боагла» — «Сообщившему хорошую новость — положен подарок». Интересно, что ингуши одинаково называют и хорошую новость и подарок за него одинаково — «кхаь».

а) Обряд укладывания в колыбель («бер ага чу дилар»)

Обряд укладывания новорожденного в люльку организовывала свекровь или повитуха. Ритуальное действие непосредственно укладывания выполняла многодетная мать, имеющая здоровых детей, либо исполнителем становилась перворожденная девушка или юноша, имеющие живых родителей. Детские принадлежности для ребенка готовились женской половиной материнской стороны роженицы — ее матерью, сестрой, тетей и т. д.

Сам обряд укладывания в люльку совершался на 7 или 14 день (в случае рождения слабого ребенка) после рождения ребенка и, как правило, в четверг или в понедельник. О. Павлова в своей статье «Самый первый дом» утверждает, что «ингуши проводили этот ритуал на третий, четвертый день». ²⁵⁷ Однако такая информация не нашла подтверждения. Кроме этого отметим, что кости

²⁵⁶ Кудусова Ф. И. Семья и семейный быт ингушей. С. 62.

²⁵⁷ Павлова О. С. Самый первый дом ребенка // Восточная коллекция № 1. 2011. С. 5.

младенца, как минимум в первую неделю, слишком хрупки, чтобы их можно было перехватывать матерчатými свивальниками. В этот день свекровью приглашались в дом женщины фамилии (тейпа).

* * *

После того как ребенку будет недели две, обычно в четверг или в понедельник, собирались жены родных или двоюродных братьев. Люльку и все что для нее полагалось, покупала теща. На дно люльки клали матрас, набитый соломой или шерстью, поверх него клали более тонкий матрас, набитый шерстью, иногда могли положить маленькую подушку. Часто для маленьких детей подушку не использовали, так как это могло повредить формированию костей головы и шеи. Свекровь резала курей, готовила праздничную еду и приглашала близких женщин, примерно 3—4 человека. Они, в свою очередь, приносили с собой подарки для ребенка, в основном одежду. Затем звали подростка (могли пригласить или женщину или мужчину) имеющего живых родителей, хорошо воспитанного и красивого, и говорили: «Прочти молитву („бисмал“) и с хорошими пожеланиями положи ребенка в люльку».

Чтобы отвести сглаз от ребенка, на люльку вешали синий и красный кусочки ткани.

Бера ши кИира даьннача гИолла е ерача дийнахъа е оршотта дийнахъа вешийи даъвешийи истий вИшагИкхетар. Агеи цунна мел эшари уст-на-нас дахъар. Ага чу, эггара хьалхагИа ча е тха чу а деле, мотт булар, цу тИа ихъаькха е биткъа мотт булар е гИайба булар. Бакъда, дукхагИча даькъе, гИайба билацар, цо керта, фоарта а тИехка зедар кхераи. Маьр-нанас котамаш йоайора, шу кечдора, цу шун тИа кхоачарагИа йола шикхо кхалсаг чуехар. Цар, шой оагИорахъара, совгИатаи дахъар — дукхагИча даькъе бера ийца барзкъаи дар уж. Тпаккха да-нана дийна долаш, оамала эзди волаш, сибата хоза волаш кхелетта клаьнк хъавехар (ихъайолча хана кхалсаг е маИсаг хулар). Тпаккха цунга оалар: «Бисмал а даьккхе, ловца а баьккхе бер ага чу Ючудила!»

Бера бИарг хургеоацаш агах цИеи сийнеи зигаи охкар.

Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево (1954 г. р.).

Главным героем торжества, конечно, был новорожденный, которому все преподносили дары. В семье ингуша «появление на свет ребенка мужского пола бывает выдающимся событием..., ингуш охотно режет барана (иногда два — авт.) и угощает своих родственников и знакомых, пришедших на праздник (поздравить его). Эти последние на радостях, в честь появления на свет мальчика и, в свою очередь, также дарят счастливому отцу, кто может, барана, корову... Женщины приносят роженице в дар какую-нибудь изготовленную пищу, кур, яйца, масло и др. ...»²⁵⁸ Чаще всего подарком для ребенка была детская одежда, но могли принести и кинжал, и барана, и кур и т. д. В исключительных случаях дарился очень дорогой подарок со стороны дяди по матери — конь.

* * *

Иногда родившемуся мальчику дарили кинжал. Ингуши говорят, что «ремень, на котором висел кинжал, у мужчины развязывали только после его смерти». Это означало, что мужчина должен быть всегда готовым ко всему и при оружии. Близкие родственники могли сделать большой подарок — подарить барана или коня. В основном, такие дорогие подарки племяннику преподносил дядя по матери.

Цхъайолча хана даьча бера шалта луш хиннай. Глалгаша оалаш да: «Къонахчун шийха шалта улаш дола т Iехкар, велча ма-ра доасташ хиннадац». Из яхилга да: къонах массаза а моллаг Iча г Iулакха, шийца герз долаш, кийча хила веза. Кхоаччарча гаргарча наха цхъайолча хана доккха совг Iат деш хиннад — ка бале а е говр яле а. Дукхаг Iча даькъе, цу тайпара деза совг Iат наньна-вошас деш хиннад.

Информатор: Албаков Ахмед Зяудинович, с. Орджоникидзевская (1940 г. р.).

²⁵⁸ Грабовский Н. Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) ССКГ. Вып. 9. Тифлис, 1876. С. 63.

Иногда, в честь важного события — рождения продолжателя рода — проводились скачки с дорогими призами для победителей: кинжал с поясом, ковер, седло, бурка, башлык, папаха, уздечка и др.

Процесс укладывания в люльку практически у всех народов был окружен многочисленными поверьями и суевериями, носящий обязательный характер.²⁵⁹ В Абхазии, например, и сейчас в народной медицине, свадебных и родильных обрядах сакрализируются предметы из железа.²⁶⁰ Особенно выделяют острые предметы, сделанные из черного металла (кинжал, нож, ножницы), которые играли роль оберега, талисмана.

В первое укладывание ребенка в колыбель, как, впрочем, и последующее время до 2—2,5 лет, чтобы ребенок не пугался, не болел и рос здоровым, у изголовья колыбели клали такие обереги, как ножницы или нож, сердолинку («хьер-кэиг»), отросток дерева турс,²⁶¹ айвы или боярышника (так как они отличались жизнестойкостью и прочностью), амулеты («джей»), молитвенник,²⁶² на запястье ручки и ножки завязывали красную нить.

* * *

Чтобы уберечь ребенка от дурного глаза и болезней, использовали навязь — «Кажарг» из боярышника, которую прикрепляли с левой стороны колыбели.

²⁵⁹ См.: Мусаева М. К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006; Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983; Рождение ребенка в обычаях и обрядах: страны Зарубежной Европы. М., 1997 и др.

²⁶⁰ См.: Аргун Ю. Г. О феномене культа кузни и металлов у абхазов // Абхазоведение. Сухум, 2007, С. 140; Тарба С. З. Магические представления, связанные с жилищем абхазов // Абхазоведение. Сухум, 2007.

²⁶¹ Турс — кустарник с крепкой древесиной.

²⁶² Кудусова Ф. И. Семья и семейный быт ингушей. С. 63.

Если в доме был клык и коготь волка, то его подвешивали над люлькой. Когда моя мама хотела их убрать, бабушка сказала: «Это оберегает от болезни и сглаза ребенка». Иногда бабушка говорила, что их можно повесить и на одежду.

Раньше, когда начинали строить новый дом, для оберега от сглаза и порчи под фундамент клали волчий клык и коготь.

Бера бIарг хургбоацаш, е лазар хургдаоацаш, гIарингах кIажарг а яй, ага аьрда оагIорахъа хьалъоллар.

Нагахъа санна цIагIа берза церг е мIара хуле, из ага тIа хьалъолаш хиннай. Цкъа са нана из дIаяккха елча, нане аьлар: «Цо бер ларахи бIаргаху лораду». Нане цъхайолча хана, уж барзкъах хьалъока мегаргъа, оалар.

Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, г. Назрань (1948 г. р.).

В люльку к спящему ребенку также клали кусочек угля, или перед отходом ко сну, мать трижды обводила зажженной спичкой вокруг спящего ребенка, нашептывая заклинания, а коробку со спичками клала под подушку ребенка.²⁶³ Причем последний вариант оберега, в трансформированном виде, распространен и в настоящее время, и используется в качестве лечения от сглаза. При этом, вокруг головы больного ребенка трижды обносят щепотку соли, нашептывая заклинания, и бросают ее в огонь.

Укладывание сопровождалось благопожеланиями здорового детства, счастливой жизни: «Пусть люлька станет благодатью для тебя!» — «Дала беркате долда хьона ер ага!». «Вырастай крепким хозяином!» — «Визза цIенда волаш хьалкхувла!». «Пусть ты будешь братом (сестрой) семи братьев!» — «ВорхI веший воша (йиша) халва!». «Быть тебе благородным сыном (дочерью) своих родителей!» — «Хъай даьна-нанна эзди воI (йоI) хилва!». «Быть тебе уважающим среди людей!» — «Наьха лерхIам тIехъа болаш хилва!»

²⁶³ ПМА. Дзаурова Радимхан Магомедовна, г. Назрань (1948 г. р.).

Колыбельки изготавливали из плодоносящих деревьев — грушевого, боярышника или грецкого ореха. В предпочтении плодовых деревьев прослеживается связь с культом плодородия. Наибольшее распространение получила колыбель небольшого размера, со спинками на дугообразных полозьях. Ручки и ножки ребенка в колыбельке перетягивали двумя широкими полосами ткани с тесемками, которые протягивались под колыбелью и завязывались на перекладине посередине. На месте для матраса, как и в самом матрасе, делали специальное отверстие, куда подставляли трубчатую овечью кость, предварительно с удаленным костным мозгом («*сун*») для стока мочи в керамическую банку, крепившуюся под колыбелью («*т Iакъ*»).²⁶⁴

Сверху на перекладину накрывали покрывало (теплое, шерстяное или тонкое, в зависимости от сезона погоды). Более ранний вариант колыбельки — подвесное сооружение, в виде небольшого ящика с боковыми ограждениями, который подвешивали за перекладину посередине.

Представления, связанные непосредственно с самой люлькой, известны: запрещалось раскачивать пустую люльку, так как в доме больше не будут рождаться дети, переносить ребенка через перекладину, иначе он рисковал остаться без здорового потомства, нельзя было завязывать свивальники пустой колыбели, не переносить что-либо над ребенком в колыбели и т. д.²⁶⁵ Так или ина-

²⁶⁴ «Благодаря этому народному средству промежуток ребенка оставалась защищенной от опрелостей, инфекций и т. д. Это приспособление каждый раз промывалось кипятком, сывороткой». См.: Хасбулатова З. И. Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX — начало XX вв.) М. 2007. С. 389.

²⁶⁵ См.: Хасбулатова З. И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // [http:// www.chechen.org/index.php?newsid=72](http://www.chechen.org/index.php?newsid=72) Дата обращения: 03.02.2013; Агиева Л. Т. Этнография ингушей. Майкоп. 2011; Кудусова-Далаков Ф. И. Семья и семейный быт ингушей (конец XIX — начало XX в.) Ростов н/Д, 2005; Павлова О. С. Самый первый дом ребенка // Восточная коллекция. № 1. 2011; Мусаева М. К. Детская люлька в традиционном быту народов Дагестана // Традиции народов Кавказа, в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках. СПб, 2010. и др.

че, нарушение всех перечисленных запретов, связанных с колыбелью, приводило к прекращению потомства. В этом смысле показательна информация нашего информатора о том, что «на месте случайно опрокинувшейся люльки надо было разбить яйцо». ²⁶⁶ Прежде всего «само яйцо, является олицетворением начинающейся жизни». ²⁶⁷ Раскалывание яйца в данном случае, как, впрочем, и использование его как предмета-медиатора во время лечения — наследие архаичного жеста древних ритуалов (закрепленных также в мифах, сказках, текстах заговоров) космического устройства мира из хаоса, «непорядка». Через раскалывание, разбивание яйца происходит избавление от болезни, очищение человека.

Данный вид колыбели, четко фиксирующий туловище, руки и ноги ребенка, препятствовал искривлению позвоночника и позволял его костям развиваться правильно. Некоторые исследователи связывают сохранение обычая тугого пеленания с психологическими аспектами, укорененными в четкой регламентации поведения, дисциплиной и подчинения младшего старшему. «Психологи, изучающие этнокультурные особенности воспитания, — пишет Павлова, — считают, что обычай тугого пеленания информирует ребенка с самого раннего детства о необходимости подчиняться сильной власти». ²⁶⁸ Данное утверждение, по меньшей мере, сомнительно в силу того, что способ тугого пеленания был более эффективен для правильного физического развития ребенка, а также более практичен, так как позволял частично высвободить время женщине для домашних работ. Тем более, время младенчества не предполагает, в силу психологического развития ребенка, осознавать необходимость подчиняться какой-либо силе. Но главное — традиционные модели поведения в ингушском обществе перенимались детьми в процессе подражания взрослым. В основе таких поведенческих стратегий лежало чувство

²⁶⁶ ПМА. *Дзаурова Радимхан Магомедовна, г. Назрань (1948 г. р.)*.

²⁶⁷ *Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука. 1980. С. 167—169.*

²⁶⁸ *Павлова О. С. Самый первый дом ребенка // Восточная коллекция. № 1. 2011.*

уважения, долга, сформированное на базе нравственного комплекса «эздел», а не подчинение простой силе.

б) Имянаречение («*цIи тилар*»)

На седьмой день следовало официально нарекать младенца именем («*цIи тилар*»). В этот день в доме собирались родственники, накрывали стол и устраивались танцы. Тот, кому выпала честь дать имя ребенку, делал последнему соответствующий подарок.

Сами родители очень редко давали имя ребенку. Преимущественно этим правом обладали близкие родственники со стороны отца: дедушка ребенка или авторитетные, уважаемые люди в селе, как обладающие достойными для подражания качествами характера.

Однако путешественники отмечали и другие способы наречения младенцев. Так, Н. Грабовский отмечает, что «ингуши, например, поступают так: несколько молодых людей берут по бараньей лопатке и бросают их на землю, чья лодыжка станет ребром, имя того и дается мальчику. Если имя выбирается для девочки, то лодыжка бросается девочками». ²⁶⁹

Другой вариант имянаречения приводит Н. Н. Харузин: «Для выбора имедавца отец избирает трех знакомых, которые бросают кость (альчики), чей альчик встанет, тот и должен давать имя ребенку... Если родится девочка, то собираются девушки, отнюдь не замужние женщины и по положению альчика избирают ту, которая должна дать имя новорожденной». ²⁷⁰ В ингушском мифе «О тарамах» говорится: «пришли соседи, молодежь кинула жребий и мальчику досталось одно из несчастливых имен». ²⁷¹

²⁶⁹ *Грабовский Н. Ф.* Ингуши (их жизнь и обычаи) // ССКГ. Вып. 9. Тифлис. 1876. С. 20.

²⁷⁰ *Харузин Н. Н.* Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. III. М. 1888. С. 71.

²⁷¹ О тарамах // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 124.

В одной из своих работ Я. С. Смирнова высказывает по поводу имянаречения у северокавказских народов следующее: «имя мог дать не только один из родителей, родственников или соседей, уважаемых стариков, повитуха, мулла или священник, но и человек, на которого пал жребий, первый вошедший в дом и т. д.»²⁷²

Общая тенденция все же состояла в том, что имя давали, как правило, как бы незаинтересованные лица. Позднее именем нарекал кто-нибудь из родителей, но, выбирая из имен предложенных другими. Человек, давший или предложивший имя, становился одним из названных родственников семейства. «Это закреплялось обменом подарками... Имена давали, как национальные так и мусульманские... Почти у всех народов, кроме того, были в ходу и домашние ласкательные имена. Давались и „обманные“ имена, которыми пользовались для того, чтобы не привлекать внимание „злых сил“. Считалось, что два ребенка в одной семье не должны носить одинаковые имена. Большинство национальных имен были смысловыми, выражая какое-нибудь желаемое качество, событие, отношение к родителям».²⁷³

Таким образом, ингуши, как, впрочем, и большинство других народов Кавказа, в наречении именем полагались на «волю божества, на волю судьбы».²⁷⁴ Тем не менее, этимология древних ингушских имен представляет исключительный интерес. Несомненно, что данная тема требует отдельного исследования.

Правильность выбора имени для ребенка проверялась временем. Так, в случае постоянных болезней, ребенку давали новое имя, считая, что первоначально был сделан неправильный выбор. Если в семье рождались подряд одни девочки, то новорожденным давали имена-пожелания, например, «*Йити*» — «оставить», «*Цаши*» — «ненужная», «*Туйт*» — «хватит» и др. «Когда

²⁷² Смирнова Я. С. Семья и семейный быт // Культура и быт народов Северного Кавказа. М. 1968. С. 195.

²⁷³ Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М.: Наука. 1983. С. 70.

²⁷⁴ Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис. 1913. С. 96.

рождался долгожданный ребенок, то его нарекали — „Ваха“ (муж.), „Яха“ (жен.) — „живи“; „Висит“ (муж.), „Йисита“ (жен.) — „пусть останется“»; ²⁷⁵ «Эши» — «нужная», «Ези» — «любимая», «ДеггЮз» — «радость сердца» и т. д.

Таким образом, наделение ребенка именем символизировало следующий этап социализации. «Через форму и имя человек входит в сферу знакового (обозначаемое — обозначающее) и, следовательно, духовного». ²⁷⁶

в) Первые постриги («халхара корта башар»)

Особенное отношение к волосам, ногтям, зубам, характерно в представлениях многих народов. В силу природной возможности регенироваться, а также «нетленности, принадлежности к иной, нежели остальное тело, субстанции» ²⁷⁷ — волосы, ногти, зубы приобрели в архетипических представлениях ингушей ритуальный характер.

«Первые постриги ингуши старались сделать как можно раньше, так как считали, что волосы новорожденного делали его предрасположенным к сглазу». ²⁷⁸ З. И. Хасбулатова в своем исследовании приводит другое объяснение раннему постригу, видя его причины в том, что «ребенок плохо растет и не прибавляет без этого в весе». ²⁷⁹

Так или иначе, для нас важен сам факт пострига, при этом удаленные части не выбрасывались. Первые ногти и волосы прятая-

²⁷⁵ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 129.

²⁷⁶ Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Из ведийской антропологии: опыт толкования // Semiotics and the history of Culture: In Honor of Juri Lotman (Studies in Russian) UCLA Slavic Studies. Columbus, 1988. Vol. 153.

²⁷⁷ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. С. 55.

²⁷⁸ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 132—133.

²⁷⁹ Хасбулатова З. И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // [http:// www. chechen. org/index. php?newsid=72](http://www.chechen.org/index.php?newsid=72) Дата обращения: 03.02.2013.

ли, либо в Коран между страницами, подразумевая желание, чтобы ребенок был храним и мудрым; некоторые могли положить в музыкальные инструменты, либо в швейную машинку, чтобы малышка стала рукодельницей и т. д. и хранили до тех пор, пока ребенок не начинал говорить. При этом, прежде чем спрятать волосы, их взвешивали и, соответственно, одаривали бедных золотом или серебром, пропорционально весу.

* * *

Родители запрещали выбрасывать отрезанные ногти, волосы и зубы. Говорили, что они могут быть использованы нечистой силой для порчи, сглаза и т. д.

Дас-нанас берах хъаяьха мIараши, мосаши, цергаши дIакховсий-тацар. Оалаш дар, ужааш харцача белха е бIарга лаврхIа, блехача хIамо цхайолча хана яхъа мег, аьле.

Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, г. Карабулак. (1956 г. р.).

В основе многих обрядов изоляции и защиты новорожденного лежит представление о том, что ребенку, для индивидуализации, необходимо несколько дней жизни. Традиционная интерпретация устойчивых универсальных представлений волос/зубов/ногтей связана с такими идеями, как душа, как некий эквивалент жизненной силы, заключенной в них, как «символ плодородия». ²⁸⁰

* * *

Чтобы ребенок перерос свою болезнь, его волосы и ногти надо было спрятать в ствол осины на уровне роста ребенка. Излечить боль-

²⁸⁰ Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. С. 218. // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/11.php Дата обращения: 02.03.2013.

ного от лихорадки можно было, спрятав в осиновом стволе его волосы и ногти. Когда осина подрастала, она и болезнь уносила с собой.

Бер лазарах хьалха даргдолаш, цун чеши, мIараши — бера лаккxал мухinga хи хьал а бисте — цох дIайохкаш хиннай. Хорш ена саг, мухinga хенах цун мIараши чеши дехке, тоавеш хиннав. Хи дегIа ме боагIа, цо лазар дIахьош хиннад.

Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, г. Карабулак (1956 г. р.).

Рост волос, зубов и ногтей — свидетельство жизни внутреннего тела. Поэтому забота об их сохранении была обязательной и необходимой для защиты ребенка.

г) Появление первого зуба («цeрг гучаялар»)

Как правило, за появлением первого зуба («цeрг гучаялар») наблюдали подростки или близкие родственницы. Данное событие отмечалось наградой, в качестве которой могли быть отрез на платье, домашняя птица, предметы одежды или сладости.

Отметим, что в ингушском языке сохранились несколько фразеологизмов, характеризующий этот период: «цeрг кораяй» — «нашел зуб»,²⁸¹ «цeрг гучьяннай» — «зуб вылез», «цeрг тIаяннай» — «зуб появился!»

Кудусова Ф. И. приводит следующий вариант обрядовых действий: «Когда у ребенка появлялся первый зуб, его бабушка по материнской линии первому, заметившему зуб, пекла лепешку с начинкой „хингал“ размером в длину всего тела ребенка. Чтобы она не сломалась (плохая примета), ее помещали на специальное приспособление, заворачивали в белую ткань и отправляли по назначению. Кроме этого, бабушка готовила подарки виновнику события».²⁸²

²⁸¹ Кудусова Ф. И. Семья и семейный быт ингушей. С. 65.

²⁸² Там же. С. 65.

* * *

Тому, кто первый увидел первый зуб ребенка, давали хингал (пирожок). Выпавший зуб укатывали в мякиш хлеба и бросали на крышу со словами: «Живи до тех пор, пока в фарфоровой тарелке не вырастет синяя трава».

Эггара хьалхара бера церг бIарга яйначоа хингал луш хиннад. ДIаянна церг, маькха беда юкье а елле, тхов тIа хьал тIа тоссаиш хиннай, «ингале оаркхо чу сийна бай баллалца вахалва», аьле.

Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево (1954 г. р.).

* * *

Когда выпадали молочные зубы детей, их надо было беречь. Обычно выпавший зуб заворачивали в хлебный мякиш так, чтобы получился твердый комок, и затем бросали на крышу. Это делали, чтобы зубы не попали в нечистое место.

Хьалхара цергаиш Iолега йолаелча, бер лораде дезаиш хиннад. Iоежа церг хьоара беда юкье йоллар, цох чIоагIа гергам хиллалца. Цул тIехьагIа тхов тIа халтIа тувсар. Из дора, бIехача метте цергаиш кхоачаргйоацаиш.

Информатор: Богатырева Дугурхан Иссаевна, Карабулак (1956 г. р.).

д) Обряд первого шага («хьалхара ког бакхар»)

Различные обряды существовали у ингушей для того периода, когда ребенок начинал ходить («когаш водаиш»). «Для этой цели мать ребенка завязывала какой-нибудь веревкой его ноги, затем подолом своего платья подхватывала и три раза переводила через порог (курсив автора) туда и обратно. После чего ножницами разрезала веревки на ногах, приговаривая, чтоб мой ребенок научился ходить, не падал, чтоб у него были здо-

ровые ноги и т. д.»²⁸³ Стоит уточнить, что лодыжки малыша обвязывались веревкой восьмиобразно так, чтобы опутывалась каждая ножка.

Интересно, что В. Б. Ковалевская, в числе предметов, обнаруженных в детских погребениях кобанской культуры, упоминает и ножные браслеты: «В погребениях мальчиков устойчивый, хотя и весьма небогатый набор вещей: на ногах бронзовые браслеты (архаическая черта для данного могильника, так как ножные браслеты характеризуют предшествующий этап кобанской культуры)...»²⁸⁴ «Подобные кобанским ножные детские браслеты-обереги встречаются в эпоху поздней бронзы и в Европе — в Венгрии (кошидерские бронзы), и среди материалов лужицкой культуры».²⁸⁵

В основе своей, обрядовые действия первого шага символизируют некий разрыв иллюзорных пут, связывающих ноги, будь то режущими предметами, либо просто проведением между ножек ребенка каких-либо объектов. Обряд имел целью предотвратить влияние злых сил, мешающих ребенку освоить навыки ходьбы.

* * *

Вначале, когда ребенок делал первый шаг, пропускали между его ногами курицу, для крепости в ногах и не падал. Эту курицу потом резали и ели.

Беро хьалхара гIа баьккхача, цун шин кога юкье гIолла котам чакхйоаккхаш хиннай, из когашта чIоагIа латтаргволаш а Юлегаргвоацаш а.

Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево (1954 г. р.).

²⁸³ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 134.

²⁸⁴ Ковалевская В. Б. Кавказ и аланы Века и народы. М. 1984. С. 42—43.

²⁸⁵ Тилов Р. Р. Говорящая бронза Кавказа этническая интерпретация племен кобанской культуры // Сага о Кавказе. Нальчик. 2005. С. 23.

Так, например, когда ребенок вначале самостоятельно вставал на ноги, между ними прокатывали бублики — (инг.: «*чЮркаш хехкар*» — авт.), которые затем раздавались детям.²⁸⁶ Кольцеобразный бублик — «*чЮрак*» — пекли из «муки грубого помола, размером с современный лаваш... с обязательными текстуальными причитаниями и пожеланиями ребенку обретения счастливого жизненного пути, начиная с первого шага». ²⁸⁷ Могли прокатить и монеты, (что делали состоятельные семьи), и их тоже отдавали детям.

Во всех представленных случаях семантика детской обережной магии сходна. Она связана с понятием круга (кольца/спирали) на ногах ребенка, в современной вариации — между ног ребенка. «*ЧЮг*» на ингушском языке означает круг, также как и браслет, кольцо, звено цепи, крючок. Тот же корень имеется и в ингушском слове «*чЮрак*» — бублик (сонорный «р» в инг. яз. имеет свойство выпадения), в названии гребешка индюка — «*чЮгал*» и т. д. В связи с изложенным, можно отнести детские ножные браслеты, представленные в материальной культуре кобанцев, к особенностям протоингушей, проживавших в древности на Центральном Кавказе.

О раздаче соседям и родственникам лепешек с сыром («*чЛавпилгаиш*») размером от руки до локтя ребенка в период, когда последний начинал ходить, сообщали и информаторы из многих ингушских сел. С подобными обрядами были знакомы и другие народы Кавказа.²⁸⁸

²⁸⁶ Хасбулатова З. И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // [http:// www. chechen. org/index. php?newsid=72](http://www.chechen.org/index.php?newsid=72) Дата обращения: 03.02.2013.

²⁸⁷ Хасбулатова З. И. Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX — начало XX вв.) М. 2007. С. 388.

²⁸⁸ Смирнова Я. С. Семья и семейный быт // Культура и быт народов Северного Кавказа. М. 1968. С. 195.

2.2. Свадебный обрядовый комплекс

Второй важный рубеж в жизни, ее «кульминация» — свадьба. Она характеризовалась чрезвычайно сложными, имеющими глубокие знаковые смыслы ритуалами. Исторические, культурологические и, частью, этнографические описания свадебной обрядности ингушей, были сделаны рядом исследователей: Н. Грабовским,²⁸⁹ Ч. Ахриевым,²⁹⁰ Б. К. Далгатом,²⁹¹ Г. Мартиросианом,²⁹² Н. Яковлевым,²⁹³ А. Генко,²⁹⁴ Ф. И. Кудусовой,²⁹⁵ М. М. Зязиковым,²⁹⁶ Л. Т. Агиевой,²⁹⁷ З. М-Т. Дзараховой²⁹⁸ и др.

В представленной работе делается попытка семантического анализа свадебного обрядового комплекса, определение сохранившихся отзвуков архаических верований, которые не в состоя-

²⁸⁹ *Грабовский Н. Ф.* Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. /Сост-ль А. Х. Танкиев. Саратов. 1996. С. 106—126.

²⁹⁰ *Ахриев Ч.* Избранное /Сост-ль. А. Мальсагов. Назрань. 2000.

²⁹¹ См.: *Далгат Б.* Материалы по обычному праву ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Владикавказ. 1930; *Он же:* Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1982—1894 гг. М. 2008.

²⁹² *Мартиросиан Г. К.* История Ингушии. Орджоникидзе. 1933.

²⁹³ *Яковлев Н.* Ингуши. СПб. 1925.

²⁹⁴ *Генко А. Н.* Их культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. V. Л. 1930.

²⁹⁵ *Кудусова-Долакова Ф. И.* Семья и семейный быт ингушей (конец XIX — начало XX в.). Ростов н/Д. 2005; *Кудусова Ф. И.* Семья и семейный быт ингушей. Грозный. 1991.

²⁹⁶ *Зязиков М. М.* На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX — начале XX веков. М. 2011.

²⁹⁷ *Агиева Л. Т.* Этнография ингушей. Майкоп. 2011.

²⁹⁸ *Дзарахова З. М-Т.* Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. Ростов-на-Дону. 2010.

нии изжить никакие глобальные политические и модернизационные процессы. Они свидетельствуют о том, что древнейшие и древние мировоззренческие архетипы, связанные с самими основами человеческого бытия, духовными потребностями людей и т. п., являются жизнестойкими элементами ингушской этничности.

Само ингушское метаобрядовое понятие «*ловзар*», переводимое, как «игра», «игрище» свидетельствует о своеобразных символических формах поведения, бытовавших в ингушских обществах. Исследователь К. А. Байбурин отмечает, что «отсутствие четких представлений о природе этих явлений („ритуал“ и „игра“ — авт.) нередко приводит (в конкретных исследованиях) к расширению сферы игры за счет ритуальных форм поведения, и наоборот». ²⁹⁹

Свадебный обрядовый комплекс ингушей был наполнен игровыми действиями. Игра и обряд, являясь «двумя основными разновидностями условного поведения», существовали на протяжении всей истории человечества. ³⁰⁰ Ингушская свадьба выступала в своем синкретическом единстве, т. е. пение, танец, музыка, пантомима и слово, вместе взятые, создавали цельное обрядово-игровое зрелище.

В ингушской среде исторически сложились три формы заключения брака: по сговору (или калымный брак), умыкание и браки убогом. ³⁰¹ В единичных случаях было известно «люлечное» (колыбельное) или «молочное» обручение, хотя «обручение в детстве и похищение считалось явлением ненормальным». ³⁰² С момента молочного обручения между семьями поддерживались родствен-

²⁹⁹ Байбурин К. А. Указ. Соч. С. 20—21.

³⁰⁰ Там же.

³⁰¹ См.: Кудусова Ф. И. К вопросу о браках и формах их заключения у ингушей в конце XIX — начале XX в. // Известия Чечено-Ингушского республиканского краеведческого музея. Вып. XI. Грозный. 1975; Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Кавказа. М. 1983; Хасбулатова З. И. Семейные обряды чеченцев и ингушей в конце XIX — нач. XX вв. Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный. 1982.

³⁰² Пожидаев В. П. Горцы Северного Кавказа. М. Л., 1926. С. 105—106.

ные отношения, а по достижении совершеннолетия детей, началась подготовка к свадьбе, как во время калымного брака. Случалось, что такой сговор мог не привести к свадьбе, вследствие возникшей кровной вражды или похищения девушки.

Как и у других народов Северного Кавказа, в ингушском обществе наибольшее распространение относится к официальному калымному браку. Комплекс свадебной обрядности, совершаемой согласно калымному браку (по сговору), можно условно разделить на три этапа: 1) смотрины; 2) сватовство; 3) свадьба; 4) послесвадебные обряды.

Традиционно ингушская свадьба состоит из нескольких действий: действие в доме невесты, действие в доме жениха, процессия по пути из дома жениха в дом невесты. В таких обрядах свадебного комплекса, как *«замеш»* («участники свадебного поезда»), *«ловзар»* — («состязание в танце, песне и остроте ума»), *«говраш хаххар»* («скачки»), *«нускал цIадоаладар»* («привод невесты в дом жениха»), *«нус гучаяккхар»* («первое неофициальное посещение своих родителей невестой»), *«нускал хи тIа даккхар»* («вывод невесты к роднику»), *«нус даьцIа йигар»* («официальное посещение невестой своих родителей»), *«нейц уст-цIаьшка вахар»* («посещение зятем родни невесты») и др., наглядно выражены своеобразие и многокрасочность национальной формы, широта и глубина народных представлений ингушей.

2.2.1. Смотрины (*«бIаргтохар»*)

По традиционному обычаю, смотринам (*«бIаргтохар»*) сопутствовала трапеза потенциального жениха с друзьями у родителей девушки. О намерении посетить дом потенциальной невесты общалось заранее посредником/посредницей из числа родственников или знакомых обеих сторон. Вторым вариантом получить разрешение посетить дом девушки, было включение в состав группы ее родственника. В число отправлявшихся на смотрины брали мужчин, умеющих красноречиво преподнести все положительные качества потенциального жениха, умеющих поддержать

тактичную, непринужденную беседу с элементами юмора и неожиданными фразеологическими подходами к главной цели встречи. Вместе с девушкой данного дома, к пришедшим юношам в трапезную комнату выходили еще две-три девушки (из числа родственниц, соседок или подруг), в зависимости от количества гостей.

Раньше стол украшали мясными блюдами (как правило, вареное мясо с чесночным бульоном), «*сыскал*» (кукурузный хлеб), «*хьалтам*» (галушки) и травяной чай «*кондар*» или «*Иаждаьрибуц*» (зверобой, мята), в который иногда добавляли молоко. Сегодня стол намного богаче сервирован и изобилует яствами. Во время трапезы девушка следит за столом, чтобы гости не были обделены вниманием. При этом трапеза сочетается с разговорами, шутками, в которых возможный жених не принимает участие, а лишь наблюдает за умением девушки вести себя в обществе. По окончании смотрин девушка дарила гостям носовые платки с ручной вышивкой.

В былые времена «впечатления о смотрах обсуждались во всех семьях, члены которых являлись участниками этих процедур („красива“, „умна“, „какие замечены отрицательные качества“, „владеет ли искусством приготовления пищи и оформления стола, беседы“ и т. п.), в семьях юношей рассматривали носовые платочки, давалась оценка искусству их вышивки». ³⁰³ Интересно, что платок не только демонстрировал «искусство их вышивки», а, как доказывает в цикле своих работ Т. А. Бернштам ³⁰⁴ —

³⁰³ Кудусова Ф. И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный. 1991. С. 50.

³⁰⁴ Бернштам Т. А. К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6. С. 24—40; Бернштам Т. А. Прялка в символическом контексте культуры (по русским памятникам в музеях) // Из культурного наследия народов Восточной Европы (Сборник трудов МАЭ, т. XLV). СПб.: Наука. 1992. С. 14—43; Бернштам Т. А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (Традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы женского и мужского поведения // СПб. Наука. 1991. С. 234—257; Бернштам Т. А. «Хитро-мудро рукодельнице» (Вышивание-шитье в символах девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы (Сборник МАЭ, т. LVII). СПб. 1999. С. 191—249.

являлся маркером зрелости девушки: «с одной стороны девушка демонстрирует свое мастерство, а с другой, — готовность к браку и в прагматическом аспекте (готово приданое), и в знаковом». ³⁰⁵

На смотринах оценивались не только внешние качества невесты (румянец, белизна кожи, рост, тонкость талии, красота и грация), но и ее умение прясть, ткать, шить, вышивать, плести, что обнаруживалось, как при просмотре надетых на девушку нарядов, так и по обстановке в доме. Основная цель таких встреч была возможность рассмотреть предполагаемую невесту, увидеть умение сервировать и следить за столом, определить качество готовки, умение вести себя в разговоре и др.

«Результаты смотрин обычно распространялись далеко», пишет З. М.-Т. Дзарахова, делая далее вывод, что «к этому обряду относились не очень одобрительно. Он не являлся обязательным элементом в цепочке звеньев ингушского свадебного обряда, но, тем не менее, часто имел место». ³⁰⁶ Сложившиеся обряды и ритуалы являются квинтэссенцией миропонимания народа и формируются на базе исторического опыта. Поэтому к обрядам, как к социально-правовым нормам, на основе которых существовало ингушское общество, у представителей этого народа не может быть «неодобрительного отношения». Не одобрять можно действия какого-либо субъекта, но посягать на сложившийся порядок вещей само по себе верх невоспитанности, в современном понимании — правовой нигилизм. Наоборот, основная цель смотрин была возможность рассмотреть возможную невесту, определить ее умения и готовность к браку.

Таким образом, обряд смотрин являлся еще одним важным инструментом отбора настоящей фамилии/рода — «фу» (досл. «семья»), был своеобразным показателем этики и эстетики ингушской девушки («*хоза оамал-гИулакх*»), ее воспитанности («*эзди*

³⁰⁵ Кошубарова Н. С. Ткань в русской традиционной культуре: знак и функция // Дата обращения 13. 04. 2013. <http://ethnography.omskreg.ru/page.php?id=694>.

³⁰⁶ Дзарахова З. М.-Т. Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. С. 36.

кхер») и готовности к замужеству («*маьрел де*») — к жизни в новой семье (как жены, как хозяйки будущего дома, как матери будущих детей, закладывающей основы воспитания будущих продолжателей рода). К тому же, при неудачном исходе дела обе стороны были предельно корректны. В случае же, если девушка не произвела впечатление, или юноша не понравился девушке, то говорили: «*Замсаг йоIах вьшавац*» — «Парень не посчитал достойной себя девушку»; «*ЙоI Замигача сагах яьшаяц*» — «Девушка не посчитала парня достойным себя».

В современной действительности, когда имеются широкие возможности рассмотреть девушку, смотрины становится формальным явлением. Часто обряд смотрин заменяется предсвадебным договором. Но до сих пор в народе стараются следить за последовательностью всего обряда, так как от этого зависит будущая жизнь и благополучие молодых.

2.2.2. Сватовство («*зоахалол*»)

В 15—16 лет наступало совершеннолетие для юноши, когда можно было «носить оружие, и по адату вступать в брак». ³⁰⁷ Применительно к ингушам и чеченцам, исследователь обычного права ингушей Б. К. Далгат определяет возраст молодого человека, могущего жениться как «не ранее 17 лет... необходимым условием является половая зрелость, а потому брак вообще физически возможен не ранее 14—15 лет». ³⁰⁸

3. М.-Т. Дзарахова утверждает, что «к 14—15 годам девушки *начинали различать* (курсив — Авт.) национально почитаемые и осуждаемые черты характера и поведения». ³⁰⁹ Народные ценностные ориентиры и представления о благородном, пристойном

³⁰⁷ Смирнова Я. С. Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа. М. 1968. С. 55—57.

³⁰⁸ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право ингушей и чеченцев. С. 166—167.

³⁰⁹ Дзарахова З. М.-Т. Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. Ростов-на-Дону. 2010. С. 13—14.

поведении у девушек указанного возраста не только были уже сформированы, но и активно использовались в обыденной жизни, так как они были вовлекаемы в общественные, хозяйственные и полевые работы с сознательного возраста. Поэтому, крайне нелогичным выглядит соответствие возраста юноши по адату, имеющим право вступать в брак — 17 лет и возраста девушки, указанного исследователем З. М-Т. Дзараховой — 15 лет, как отправному, в понимании народных духовных ценностей. «Девушки по адату должны выходить замуж не ранее 18 лет, это делается для того, чтобы девушка выучилась самостоятельно вести хозяйство; выдать дочь до 18 лет, т. е. до ознакомления со всем хозяйством, могут только родители по своей глупости (мнение ингушей), т. к. тем они окажут плохую услугу ей лично и ее будущему мужу». ³¹⁰

Таким образом, можно утверждать, что, как минимум в XIX — начале XX века возрастной диапазон брачующихся определялся 18—22 годами.

Ранние браки среди ингушей были чрезвычайно редки. Так, до достижения 17—18 лет жениться мог «только сирота, одинокий, о котором некому позаботиться, некому одеть его, а главное, приготовить пищу (одежду-то другие сошьют); можно раньше жениться и младшему брату на вдове брата по личному их согласию и согласию родственников». ³¹¹ Однако даже в этом случае, необходимым условием было достижение юношей половой зрелости.

Говоря о возрасте вступления в брак ингушей, в различных изданиях часто можно встретить ссылку на Н. Яковлева, относящуюся к 1925 году, который пишет: «в старину это случалось еще позже: по выражению одного старика, „женились, когда борода смешается с усами“». ³¹² Однако, при этом совсем упускается из

³¹⁰ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право ингушей и чеченцев. С. 166.

³¹¹ Там же. С. 166—167.

³¹² Яковлев Н. Ингуши. Популярный очерк // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов. 1996. С. 225.

виду начало этого абзаца, где Н. Яковлев сообщает, что «юноши вступают в брак обычно около 20 лет». При этом следует вспомнить полевые исследования Далгата Б. К., который, изучая быт и нравы ингушей и чеченцев в 1892—1894 гг., пишет: «над холостым ингуши смеются, называя его „жирным вдовцом“, т. е. беззаботным, ничем не беспокоящимся»; «случаи, что ингуши долго не женятся, весьма редки, но бывают. Это случается, вследствие долгих поисков невесты из желания найти получше, а также при признаваемой половой импотенции». ³¹³

Брачный сговор был элементом установления супружеского союза. Родители вначале должны были выяснить, не нарушает ли их возможное соглашение ингушских запретов: ингушу нельзя было жениться на своих фамильных сестрах (на всех женщинах из фамилии отца и матери), на двоюродных и троюродных сестрах (по женским линиям в первом поколении), на фамильных племянницах. «Обязательным было соблюдение возрастной очередности заключения брака со стороны братьев и сестер. Часто неустроенность старшей дочери или сына являлась помехой своевременному вступлению в брак их младших сестер и братьев». ³¹⁴ Добавим, что для скрепления акта прощения кровника, за него или его самых близких родственников могли отдать замуж девушку на выданье из числа семьи погибшего или родных его фамилии. ³¹⁵ В настоящее время соблюдение очередности или запреты на женитьбу между родственниками уступают свои границы.

В пределах дозволенных фамилий отец и родственники жениха обязательно обсуждают достоинства, недостатки и наличие благородства рода/семьи, с которым планируют породниться. Существуют ингушские пословицы, красноречиво иллюстриру-

³¹³ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 165.

³¹⁴ Долгиева М. Б. Культура, общественная мысль и просвещение в Ингушетии во второй половине XIX — начале XX века // Россия и Ингушетия: 240 лет вместе. Ростов-на-Дону. 2010. С. 38.

³¹⁵ ПМА. Информатор: Бузуртанов Макшарип Эдалбиевич, с. Галашки (1934 г. р.).

ющие значимость выбора родства: «Благородный человек девять своих дурных поступков исправляет одним благородным делом, не благородный же — одним дурным поступком перечеркивает девять ранее им сделанных хороших дел»,³¹⁶ (*Эздийча саго ше даь ийс во, цхьан дикаца дIадоакх, эсалча саго ше даь ийс дика, цхьан во-ча хIаманца дIадоакх*); «Ищи сыну семя, дочери толокно» («*ВоIа фу лаха, йоIа цу лаха*»).

Благородство и значимость рода в ингушском обществе, в том числе подходящего для родства, определялось ингушским ключевым понятием «фу» — семя, потомство, семья, предки, род. Далгат Б. К., описывая условия вступления в брак у ингушей, пишет: «Жених и невеста должны быть здоровы, подходящей фамилии (ибо нравственные достоинства определяются достоинствами целого рода и, в частности, дома)».³¹⁷ Нравственная сила и уважение в народе благородного, княжеского происхождения людей/фамилии/рода (инг.: «*эзди, аьли мо нах ба уж*») позволяло, например, мужчине до 55 лет «из хорошей фамилии жениться на молодой девушке; но за дурного человека или из фамилии, не пользующейся особым уважением, молодая девушка, особенно из хорошего дома, редко согласится выйти»³¹⁸ или «обычай стариков из сильных фамилий, ставших неспособными к супружескому сожителству, брать вторую или третью жену из девушек слабой фамилии, „чтобы она его укладывала спать“. Но взять первую жену из слабого рода считалось унижительным».³¹⁹

Если семейство удовлетворяло всем требованиям, т. е. имело большое количество мужчин в доме, но, главное — обладало особым уважением в народе — «*цIена фу*» (досл.: «чистое семя»), и, соответственно, благородством — «*эзди*», то приступали к сватовству.

³¹⁶ Зязиков М. М. К вопросу о кавказской цивилизации. Ростов-на-Дону. 2000. С. 170.

³¹⁷ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право у чеченцев и ингушей. М. 2008. С. 170.

³¹⁸ Там же. С. 168.

³¹⁹ Там же. С. 120.

* * *

Беклар сын Ита из рода Мохлой был известным в стране человеком. По рассказам, как мне кажется, он был внуком Дудара. Так как старшие наши рассказывали, что Беклар сын Ита и Талат сын Аьлда были сыновьями двух братьев, а если Аьлда и Ита были братьями, то все сходится. А мы знаем, что Аьлда и Ита были сыновьями Дудара.

«Беклар, который ходил на носках», говорили про него старики каждый раз, когда Беклара вспоминали. Он был настолько юрким, что, когда он начинал крутиться на одном месте, то говорили, что черты его лица невозможно было глазом увидеть точно также, как и рисунок на крутящемся волчке.

О нем рассказывали такую историю. Как-то начали сватать его дочь за одного молодого человека. Сваты данное сватовство очень сильно расхваливали перед отцом: «Это такой род!.. Это такой благородный молодой человек!..» Они каждый раз при своем приходе, очень упрасивали Беклара по поводу этого сватовства. Но Беклар не спешил, и не раскрывал свое решение.

Он никак не приближался к решению породнения. «Увидим», — отвечал он своим близким родственникам, когда они каждый раз спрашивали: «Почему ты откладываешь это сватовство?», а затем добавлял: — «Семя! Семя!» «Посмотрю, узнаем», — такими словами каждый раз останавливал Беклар разговор часто посещающих его по этому поводу сватов на данную тему. Оттого, что данное сватовство так долго длилось, люди уже начали подумывать о том, что «наконец-то данное породнение сбудется». Все равно Беклар, как и раньше, не спешил к решению вопроса сватовства, не отвечал им конкретно.

Однажды, приехавший на праздник к каким-то людям, один из близких родственников Беклара оказался среди очень сильно уважаемых в народе группы людей. Хозяева праздника провели его вместе с другими почетными людьми в башню для угощения.

Гости ели-пили и сидели очень долго, до рассвета, у хозяев торжества. Их обслуживал молодой человек, который доводился близким племянником хозяевам. Гости, засевшие пировать с вече-

ра, все сидели, и сидели, даже поздно ночью они не думали расходиться.

В те времена молодой человек, обычно обслуживавший гостей, должен был быть очень тактичным и грамотным по поводу своих обязанностей, должен был немедленно исполнять каждое пожелание гостей. Время приближалось к рассвету. Молодой человек чувствовал усталость от напряжения всей прошедшей ночи. И он, подумав, что гости от своей усталости могут не заметить такого проступка, решил от усталости немножечко, совсем незаметно, коснуться плечом порога башни.

Вскоре молодому человеку пришлось выйти из башни, для выполнения какого-то поручения гостей. Тут, заметивший все это один из гостей, попросил разрешения у тамады говорить, и сказал сидевшим с собой за столом:

— Вы знаете чей этот молодой человек, который нас обслуживает?

Все за столом поняли причину данного вопроса. Они знали, к какому корню был направлен разговор.

— Он из такого-то рода и сын такого-то и доводится племянником нашим хозяевам, — ответил один из тех, кто знал молодого человека.

Сидевший за столом с гостями родственник Беклара из данного разговора узнал того, о ком шла речь. Это был тот самый молодой человек, который хотел породниться с ними.

На второй день, после своего возвращения, первым долгом он пошел к отцу девушки.

— Беклар, — сказал он, — ты был прав. Мы ни за что не должны родниться с этими людьми.

— В чем причина, что ты так мне говоришь? — спросил своего родственника удивившийся отец девушки.

— Семя! Семя! — ответил тот.

— Я не понимаю, о чем речь, ты что это меня дразнить что ли собираешься? — сказал Беклар.

— Клянусь, мы вчера оказались у таких-то в гостях. Там хозяева нам поставили одного молодого человека, чтобы он нас обслуживал. Я увидел от него такой проступок, который нельзя было допу-

стить молодому человеку. Этот проступок страна унесла вчера с собой.

— *Что это был за проступок такой?*

— *За долгую ночь, пока мы сидели в гостях, от него не было ни одного упущения. Но вот под утро, незаметно от нас, он дал себе прикоснуться к порогу двери башни для своего удовольствия, отдыха. Он перед страной допустил большой проступок.*

— *Эйшишахь!* — воскликнул Беклар. — *Клянусь Дялом, что ты принес мне очень значимую весть. Если бы нас Дяла не хранил бы, мы бы коснулись рабских людей.*

— *Беклар, оказывается, что именно об этом ты и знал, — сказал в этот момент родственник, который пекся за свою родню.*

Если ты подумаешь и поразмыслишь правильно, я тебе расскажу про один случай, — сказал тут Беклар. — Когда я был совсем молодым, со мной был такой случай. К моему отцу приехали князя из черкесов. Отец мне сказал: «Сын мой, когда ты сегодня будешь их обслуживать, непременно обслужи их только стоя на носках!» В эту ночь до утра я их обслуживал стоя на носках, становясь на ноги только лишь тогда, когда мне приходилось по необходимости обслуживания выходить из башни. Утром, когда они стали уходить и собрались во дворе, они, посмотрев в мою сторону, сказали моему отцу и моей родне: «Ингуши, вы нам, князьям, князья!»

Я долго не знал, что означал их взгляд, упавший в последнюю минуту перед прощанием на меня, и к чему были сказаны слова, произнесенные ими в последний момент. О том, чтобы спросить кого-либо об этом, было вообще неудобно. Это даже в голову не приходило.

Когда умер наш отец, а вы пусть все будете здоровствующими, после завершения похорон, представители нашего рода сказали моему дяде, назвав его по имени: «Присматривай за семьей своего брата!» «Дорогие мои братья, — ответил наш дядя своим братьям по роду, и повернулся в мою сторону, — когда пять лет тому назад у нас гостили сдержанные в разговоре черкесские князья, и он их обслуживал до утра, стоя на носках, на что в ответ утром при расставании это позволило им сказать „ингуши, вы нам князьям, князья!“ — данное их слово дало мне повод узнать еще тогда, что если бы я сегодня умер и лег бы мертвым рядом со своим братом, в по-

следующем наш дом не постиг бы неблагородный проступок членов нашей семьи. Только в этот момент я понял, что означал взгляд, упавший в последнюю минуту на себя перед прощанием, и что означали слова, сказанные ими в этот момент: „Ингуши, вы нам, князьям, князья!“ Ты хороший брат, и если бы ты мне не принес бы эту ин-формацию, возможно, мы породнились бы с рабским родом.

— Это все сделало твое терпение, — ответил родственник. — И не зря тебя в стране называют „Беклар, который ходил на носках!“

Вот таким образом, от одного рабского проступка молодого человека не сложилось сватовство с дочерью Беклара сына Ита. Никогда нельзя человеку из нас не следить за собой со стороны!»

Мохлой Итий Беклар мехко цИи йоаккхаш саг хиннав. Сона хеташ, хьадийцадох, Дудара виИий воI ва из. ХIана аьлча Аьлдий Талати Итий Беклари шин вешийна Юваь ши даь веший воI ва, оалар вай боккхийчар. ТIаккха, Аьлдеи Итии вежарий хилча хьавIашка доагIаш хул из. ХIаьта вайна массарашта а хови да Итии Аьлдеи Дудара ши воI хинналга.

«Кога бовхьамаш тIа лийнна Беклар», аьле, оалар, сонa дагадоагIача хана вай боккхийча наха Беклар хьоавича. Из мел кадай саг хиннав аьлча, Беклар цхьан метте кхастача, маркьилга оагIон тIара сурт санна, цун юхь тIара сурт, бIарго хьа ца лоацаш дови хиннад, сов кадай цо кхасташ гобоахаш.

Укх тайпара цхьа кьамаьл дар цох дувцаш. Цу Итий Беклара йоI хьоаяь хиннай цкьа цхьан зIамигача сага. Юкье ухаца наха из зоахалол чIоагIа могадеш дувцаш хиннад. «Ай, иззамо цIа!... Ай, иззамо эздий зIамсаг!», яхаш, Бекларага геттара чIоагIа дехараш деш хиннад цар, цу зоахалола белхах лаьца. Бакьда, Беклар тем беш хиннав уж дух тIа ца боалийташ.

Цхьаккха дирах а, из зоахалол дукха кIодеш хиннадац цо. «Гургда вайна. Фу! Фу!», — оалаш хиннад цо, ший кхоачарленга, цар хIара шийга «ХIана гоаду Iа ер зоахалол?» массаза оала. «Ховргда, хьожаргва со», — аьле, дIадерзадеш хиннад цо кьамаьл, хIара зоахалол дувца хийра нах ше волча мел боагIача хана. Сов дукхача хана денз хьа из зоахалол дувцаш дIалаттарах, юххера а наха меттад, «хIанз

хъахиларгахъа даьннад-кх из», аьнна. Бакъда, Беклар, хЛета мо ма-ра, сухалбеш хиннавац цу деша, ходам болаш дош оолаш хиннадац цо.

Цкъа цхъан тайпана наьхацига дика денача вахачча метте, цхъан мегача тоабанна юкъе нийсавеннав, Беклара кхоачарагIа болча цIен нахаех цхъа саг. Кхыболча бехкеча хъаьшаица толашагIа гIулакх дергдолаш, цхъа мега нах улув а баьха, гIалий чу чувавккхав ер фусамдаьша.

Хъаьший сахиллалца шоашта дуаш-молаш багIаш, цу фусаме Iеш хиннаб. Царна гIулакх деш лаьттав фусаме гаргарча йиший къонгаш хулача кагийча нахаех цхъа зIамига саг. Сарахъа денз Юхайша, геттара бийса гаьнаяьнна хиннай, бакъда, хъаьший сакъердам йистебоолаш хиннабац.

Уралатташ вола зIамига саг а, массаза гIулакха фийла хила ве-заиш хиннав, хъаьшаишта ловр-товр лоаттадеш, цар хъаиший уйла еш. Ха сатассаргахъа йийрзача хана, уралаттача зIамигача саго, сов ше йIаьхача бийсанна гIулакх деш кIаьдваларах, цхъа зIаммига дегI оагIора а даьккха, гIалий наIара санагIах меллашха оагIув хьокхабалийтаб, шийна йолча оаттонна лаьрхIа. «Иззал дукха ха йоаккхаш багIача акхар теркал мича вергва со. Хъагуча ца бовле а ераш шоаш-м декхарийла ба хIанз мукъагIа кIаьдбала», — аьнна, хийттад цунн.

КхоннагIца зIамига саг хъаьшаишта арIанара хIама хъая, аьнна, гIалий чура араваьннача гIолла, из зийна хиннача хъаьшаишта юкъерча цхъанне, тхъамадагара пурам а даьккха, шун тIа багIарашка хаьттад:

— Из вайна гIулакх деш вола зIамсаг хъанав хой шоана?

Массараша а кхетадаьд из хаттар. МалагIча духага кхача гIертташ да из ховиш хиннад царна.

— Иштта фунаьхкдаьчар хъанаьхка воI ва из, укх цIен йиший воI хулаш ва из, — аьнна, хаттар юхадерздаьд, из вовзаи волча шун тIарча цхъанне.

Из къамаьл хозаи вагIача Беклара гаргарча сага хайнад, вуцаиш вола зIамига саг, шой найц хила гIертташ вола, шоаица зоахалол хьодаьчар цIен саг волга.

ШоллагIча дийнахъа, кхоннахца, цу фусаме вала а ваьнна ше цIакхаьчача, эггара хьалха йиIий да волча вахав гаргара саг.

— Беклар, — аьннад цо, — Хьо бакъ лийннавоав. Цу нахаца гаргалол е йиш яц вай цхьаккха хIама дирах.

— Фу бахъан долаш ях Iа из? — хьаттад ший гаргарча сагага, цецваьннача йиIий дас.

— Фy! Фy! — аьннад вокхо.

— Со кхетац Iа яхачох, хьо фу де воллаш ва, сонa дистбIара леллаш ва хьо? — аьннад Беклара.

— Даьра, сийсара иштта фунаьхкдаьрий фусаме хьоашалгIа нийсаденнадар тхо. Циггача тхона цхьа зIамига саг гIулакх де ураоттавир. ВIалла а кагийча нахагара дала йиш йоаца гIалат дайра сонa цунгара. Из гIалат Мехко дIа а ма дехьар.

— Фу ладарло яр из?

— ЙIьхача бийсанна тхо дагIаш гучаваьннавацар из. Цхьабакъда, сатоссача хана, тхона ше теркал ца вайташ, кIеззига, ший дегIа болча тоама, цIен санагIах оагIув хьокхабалийтар цо. Эзделах-гIулакках вехар из Мехка хьалхашка.

— Эйишахь! — ийккхад Бекларагара. — Даьлахьий, ма чIоагIа болх ба-кх Iа из сога хьааьнна. Дала лорадаь децаре, лай нахах хьокхалора хьона вай.

— Беклар, хьона ховш хиннадоал из, — циггача аьннад тайпана укхох дог лазача саго.

Аз, Iа терко йой, цхьа хIама дувцаргда хьона, — аьннад циггача метте Беклара. — Со зIамига саг воллаш цкъа цхьа хIама нийсаделар соца. Тха да волча баьхкабар черсий аьлашха бола цхьа нах. Дас аьлар сога: «Са воI, Iайха царна тховсара дергдола гIулакх когабухьара мара ма делахь!» Цу бус аз царна сахиллалца когабухьара мара гIулакх динзар, царна эшача гIулакха аравоалаш мара ког лаьтта ца оттабеш. Сецца, шоаш дIаболлаш, согахьа хьа а хьажса, тха да а тха цIен нах а латташ аьлар цар: «ГIалгIай, тхо аьлашта аьлий да-кх шо!»

Аз дукха ха яьккхар. уж хьахьажсар а цар аьнна дешаш а малагIча хьакъехьа дар ца ховш. Из царех цхьаннега дIахатта мичара куст хетар!

Тха да, шомарша, дIаваьнначул тIехьагIа, таьзет дIа а дийрза эггара тIехьа чуболхача тайпана наха тха воккхагIа волча даь-вешийга аьлар: «Хьанаьхк, укх хьай веший дезалга хьожаш хургава-кх

хьо!» «Дабра, са хьамсара вежарий, — аьлар тха даьвошас, согахьа корта а лостабаь, — хІанзарчул пхи шу хьалха укх са веший воІа, къамаьла коача боацача черсий аьлашкара, когабухьара сахиллалца гІулакх даьчул тІехьагІа, алийтача „тхо аьлашта аьлий да-кх шо, гІалгІай!“, яхача дешо хьа ма хайтар сона, тахан укх сай вешийна юххе со вела а венна Јовижача а тха цІенна воча оагІора? тоам боацача оагІора хІама тІадоагІаргдоацалга. Циггача хайра сона, черсий аьлий цІаболахаш сайна бІарахьажар фу дар а, цар „ГІалгІай, тхо аьлашта аьлий да-кх шо!“, аьнна, эккхийтача деша маІан фу дар а. Хьо дика воша хиннав, Хьанаьхк, Іа ер къамаьл сога хьадена-децаре, лай фунцара гаргалол хьарчар са цІенах.

— Из деррига а хьадаьр хьа тем ба, — аьннад гаргарча саго, — хьох мехко саготалла яхаш хиннадац „Кога бовхьамаш тІа лийнна Беклар“.

Иштта, зІамигача сагагара лай оамал гучаяларах, деха дІадаьннад Итий Беклара йиІийца дувцаш хинна зоахалол. Вайх сага цІаккха а мегаргдацар-кх, оагІора хьатІа шийна бІара ца хьежаш лела!»

Информатор: Дударов Мурат Магометович, с. Кантышево (1926 г. р.).

Сила рода оценивалась благородством фамилии и количественным составом его мужской половины. Приведем слова из «песни девушки, которой не позволяют выйти замуж за любимого из-за того, что его братство немногочисленное»:

Мне-то ты люб, но не любят тебя мои братья,
Говоря, что редки ветки твоего дерева ...

«Сона-м везар хьо вежарашта везац,—
Гаьна тІара глаьнах нилха я хьа, яхаш...»³²⁰

Для переговоров в дом к потенциальной невесте отправляют несколько его близких родственников (примерно 4—6 человек), уважаемых и наиболее авторитетных в ингушском обще-

³²⁰ Зязиков М. М. На рубеже столетий. М. 2011. С. 129.

стве. Сватовство обычно повторялось 2—3 раза и проводилось в воскресенье или четверг осенью или зимой.

Если раньше для сватовства считалось, что зима и осень наиболее подходящее время, то сегодня на это уже никто не смотрит. В первый раз к отцу девушки идут обычно два человека — «хоам бе» («поставить в известность»), один из которых может быть ближайшим родственником жениха, а второй — из уважаемых людей. Во второй раз, для переговоров в дом к потенциальной невесте, отправляется целая процессия, обычно состоящая из нескольких авторитетных людей села (среди них могут быть мулла, тамада, туркх, дядя жениха по матери, самый близкий по отцовской линии старик, дядя по отцу) в сопровождении нескольких молодых мужчин.

* * *

Когда гости начинают заходить во двор, встречающие хозяева немного выступают навстречу к ним. При этом они соблюдают старшинство между собой. Когда две группы ближе подходят друг к другу, прибывающие приветствуют принимающую сторону:

— Ассаламу Иалейкум!

После взаимных приветствий гостей приглашают зайти в дом.

Гости начинают заходить в дом. Вместе со старшими гостями начинают заходить и старшие, которых собрал хозяин у себя.

Сняв верхнюю одежду, гости обычно на голову сразу надевают традиционный «бетти». Иногда тот из гостей, который чувствует значимость дома хозяина для себя и больше заинтересован в положительном исходе дела, из уважения, вообще не снимает головной убор.

Среди собравшихся гостей практически не бывает человека, который сидел бы без головного убора. И сегодня не имение головного убора ингушскими стариками порицается. Если и попадет такой, то считается, что он человек, разбивший ингушский этикет — эздел, или считается человеком, не соблюдающим ингушский этикет и не выдерживающим общепринятого такта.

По старшинству гостей провожают в комнату, специально приготовленную для них. С ними обычно заходят от хозяев те самые по-

четные люди, которых он собрал либо через родство, либо по значимости.

Если, например, прибывающие очень почетные люди из другого села, то хозяин, для их встречи, обязательно зовет к себе имама, тамаду и одного из туркхов села, а также двух-трех уважаемых в селе людей. Это означает, что хозяин оказал для гостей наибольший почет. Чем почетнее прибывающий гость, тем почетнее должны быть принимающие со стороны хозяина. Считается, что таким образом он оказал наивысший почет гостям.

Хъаьший коа чубоагІача хана, фусамдай кІезиг-дукха дІадухъала болх. Уж духъала болхача хана, цар воккхагІал-зІамагІал аргІа лораю. Ши тоаба вІаидухъала нийсаелча, тІабоагІачар салам лу:

— Ассаламу Іалейкум, — аьле.

Хъаьший цІагІа чубовла болалу. Хъаьший вокх-воккхагІа волчунца, тІехъа чуволалу фусамдаьша гулбаьча кІалхарчарех вокх-воккхагІавола хъаьша а.

Хъалхаваьнна воагІ-воагІар воккхагІа хул, цудухъа цу воккхагІчунгара Юбола а душ лакхера барзкъа — кетараш, полтош, плашаш, элтаркийнаш, шляпаш — тІера хъаэц кагийча наха. Кийнаш тІера Іояьхача, хъаьшаша беттигаиш тІатохк. Цхъайолча хана, шийна цхъа геттара бехке фусамдаь моттиг хете, хъаьшо керта тІара кий Іояккхац. Геттара кІезига хул, цу санна йолча тоабанна юкъе, корта берзана болаш вагІаиш саг. Из тахан а гІалгІай оамалца товш доацаш лоархІ боккхийча наха. Из, цунга шийга къоагадаь хІама дІа ца оале а, боккхийча наха эзделах вежа саг лоархІ, е гІалгІай эздел, бехк ца лорабу саг лоархІ.

Вокх-воккхагІавар хъалха а волаш, тІабаьхка хъаьший, царна кечдаьча цІагІа, хъалчубоах. Царца цхъана чубовл, царца хила аргІа йолаш, фусамдас шийгара хъагулбаь, гаргалон тІехъа дале а е лерхІаман тІехъа дале а, кІалхара хъаьший.

Нагахъа санна тІабоагІараиш кхыча юртара геттара бехке хъаьший хуле, фусамдас шийгара, цхъайолча хана хъа а бийхий, кІалха хул юрта тхъамада, юрта имам, юртарча туркхаех цхъа туркх, юрта кхы лерхІамагІа вола ши-кхо саг. Из — ше волча боагІача хъаьшашта фусамдас геттара чІоагІа лерхІам баьлга лоархІаиш да.

КIалхара фусамдаь хьаьша бехкегIа мел хул — тIаваогIача хьаьшанна фусамдас чIоагIагIа лерхIам баьлга да.

Информатор: Албаков Исса Хусенович, с. Кантышево (1927 г. р.).

Отец невесты никогда сразу же ответ не давал, так как это не было принято в народе. Возможно, это было связано с представлением, что быстрое согласие умаляло достоинство дочери, но, скорее всего, с тем, что ингушский менталитет сохранил уважительное отношение к слову и глубокое убеждение, что оно исполняется, т. е. имеет энергетическую материальную силу. Традиционно ингушские мужчины были немногословны и очень осторожны в словах. В любой, даже смертельно опасной ситуации, мужчина должен был «следить за своим словом» (*«ший деша-га хьажа веза»*).³²¹

Народная мудрость изобилует примерами, иллюстрирующими значимость слова. Например, широко бытуют в современной речи ингуша, такие устойчивые фразеологизмы: *«деша мах баь саг варгвац»* — «никто не сможет оценить слово» (слово бесценно — Авт.); *«аз дош лу хьона»* — «я даю тебе слово» (слово, как клятва — Авт.); *«дош дал сона»* — «дай мне слово» (покайся — Авт.); *«кьонахчун дош да-кх хьона»* — «даю тебе слово мужчины» (клянусь — Авт.); *«из дош да!»* — «вот это слово» (великолепно, прекрасно, достойно — Авт.); *«ма дош да-кх из да!»* — «какое важное это слово» (в значении как все это правильно — Авт.); *«цунна ле дош»* — дайте ему слово, *«цунга алийта дош»* — «дайте ему сказать слово», (пусть он выскажется по этому вопросу, теме — Авт.); *«из дош дувцача хана»* — «когда рассказывали это слово» (когда шел суд — Авт.); *«цун дош дийцад»* — «про его слово говорили» (в значении «суд над ним прошел» — Авт.); *«ер дош дIадерзаде са»* — «поверни это слово» (разреши мне эту проблему — Авт.); *«укх дешах ваккха со»* — «отведи меня от этого слова» (в значении «освободи меня от этой большой неприятности, проблемы» — Авт.); *«хьажал дешага»* — «смотри на слово» (акцентирует внимание на важности

³²¹ ПМА. Информатор: Кодзоев Дауд Габисович, с. Кантышево (1925 г. р.).

решаемой, или обсуждаемой темы, обычно вставляется как реплика в рассказ собеседника слушателем — Авт.); «*дош эцаргдий Ia? Аз дош дож хьога*» — «ты купишь слово? Я продам тебе слово» (говорится о какой-либо части знания, которым собеседник не владеет, либо акцентирует внимание на свой совет — Авт.)³²²

Сказанное слово требовало неукоснительного выполнения. В обратном случае, человек терял общественный статус «*кьонах*» — «мужчины», «*эзди денале саг хилар*» — благородного мужественного человека. Наречение мужчины эпитетом «*дешах веа саг*» — «человек, который потерял слово», являлось самым главным критерием мужчины, который зачеркивал все его положительные качества, его мужское достоинство. Именно поэтому ответ, как во время сватовства, так и в любом другом серьезном деле, не давался сразу, требовалось время для обдуманного ответа.

После первого посещения, как правило, ответа приходится ждать, начиная с одной недели после предложения и не позднее одного месяца. Если родители девушки не были согласны, практически не практиковался откровенный отказ. Чтобы не оскорбить пришедших, отец невесты давал уклончивые ответы. Умение родителей девушки отговариваться от нежелательного сватовства высказывались в таких тонких выражениях: «*Айя, давра ер шоана несал де кхалсаг ма яц*». — «*Клянусь, что она не такая женщина, которая сможет быть вам достойной снохой*». «*Айя, фуй ер, зЛамига ма йий ер. Фу ховгрда укхунна?*» — «*Да что она из себя представляет, она же маленькая? Да что она будет знать?*»

Вот как описывает процесс сватовства Н. Яковлев: «Сватают в присутствии жениха уважаемые и известные своей „доблестью“ родственники. „Мы давно тебя знаем и любим, уважаем твой род, — говорят они отцу невесты, — и хотим с тобой породниться. У нас есть жених — у тебя невеста...“ Если тот считает их фамилию недостаточно знаменитой и партию для себя неподходящей, он отвечает уклончиво, что дочь моя, мол, больна, да и с

³²² ПМА. Информаторы: Кодзоев Дауд Габисович, с. Кантышево (1925 г. р.); Албаков Исса Хусенович, с. Кантышево. (1927 г. р.).

лица неказиста, кривая и проч. Но сваты не сдаются: „не ради лица, мол, сватаемся, но из уважения к тебе и твоей фамилии хотим породниться с тобой на пользу всему ингушскому народу“». ³²³

При достижении согласия, определялись величина калыма («урдув») и день свадьбы (иногда день свадьбы мог определяться после самими родителями молодых — «захалаи»). Далеко не всякое время года считалось благоприятным для свадеб. «Хорошими» периодами были весна, когда становилось тепло и все цвело, октябрь—ноябрь — после окончания полевых работ, «когда время свободное и баранта жирная». Такой выбор был продиктован ритмом сезонных работ, корнями своими уходящих в языческие времена.

Агиева Л. Т. выделяет еще один способ обручения, через «прикосновение руки», «когда юноша дожидался удобного случая, чтобы дотронуться рукой до девушки и сказать: „С сегодняшнего дня ты моя“». ³²⁴ Данное высказывание вызывает недоумение хотя в силу того, что в ингушском нравственном комплексе («эздел») по настоящее время существует запрет на прикосновение к девушке/женщине чужим мужчиной. Ч. Ахриев упоминает о процессе, «затейном ингушом об оскорблении его дочери прикосновением к ее руке» и называет этот случай «мелочной щекотливостью». ³²⁵ Конечно, с позиции европейской российской культуры такое действие можно назвать мелочью. Однако с точки зрения ингушской культуры любое прикосновение к девушке рассматривалось, как непозволительное в силу того, что после случившегося не только она считалась оскорбленной, эти действия расценивались как позор для фамилии/рода и нередко приводили к кровопролитию.

Калым, или так называемы брачный выкуп, строго дифференцировался в зависимости от социального статуса невесты. В случае если замуж выходила вдова или разведенная женщина, то ка-

³²³ См.: Исаев Э. Вайнахская этика. Назрань. 1999. С. 225—226.

³²⁴ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 76.

³²⁵ Ахриев Ч. Избранное / Сост-ль А. Мальсагов. Назрань. 2000. С. 181—182.

лым был в половину меньше и из свадебного обряда исключались торжественные празднества. В историческом прошлом калым выплачивался крупным рогатым скотом, лошадьми, оружием, землей, а позднее — деньгами.

Нельзя назвать какой-либо период исторического времени, когда к калыму относились однозначно. Дореволюционные исследователи откровенно связывают получение калыма с продажей девушки и с абсолютной ее бесправностью. «Невеста продает самое себя, так как калым идет не пользу ее родителей, а становится ее неотъемлемой собственностью. Калым не поступает даже в общую собственность семьи жены и мужа. Он возвращается жене по смерти мужа; а разведенная жена берет калым со всем накопившимся к нему и существует на эти средства; если же она возвращается в дом родителей, то калым, оставаясь все-таки ее собственностью, поступает в пользование семьи как плата за содержание. Все это умаляет значение девицы как вещи, товара и придумано народом для того, чтобы женщина могла иметь материальную независимость от мужа». ³²⁶

«В январе 1879 года выборные жители Владикавказского Округа, Цоринского, Хамхинского, Мецхальского и Джераховского обществ сообщали, что главная причина развития краж лежит в связи с калымной платой за невесту: при сватанье заклад деньгами 50 р., скотом — 18 коров, и на угощение одного быка, одного барана, и, кроме того, три угощения из пива, араки и проч., а всего стоимость калыма, даже для бедного, превышает 500 руб., а для богатого и 1000 р.» ³²⁷ «Большой размер калыма и отрицательные последствия, связанные с необходимостью его уплаты, вызвали беспокойство прогрессивных людей того времени (рубежа XIX и XX вв.), выступавших за полную отмену калыма или его сокращение до минимума». ³²⁸

³²⁶ *Тепцов В. Я.* По истокам Кубани и Терека // СМОМПК. Тифлис. 1892. Вып. 14. С. 168.

³²⁷ *З-бов М.* О калыме // Терские ведомости. 1879. N 19. См. Об Ингушетии и ингушах. Газета «Терские ведомости» Вып. 3. Магас-СПб. 2005. С. 79—84.

³²⁸ *Дахкильгов Ш. Э.* Страницы истории Ингушетии. Нальчик. 2005. С. 509.

Н. Ф. Грабовский, описывая, как проходило сватовство в конце XIX века, пишет: «Один из родственников задумавшего жениться отправляется к родным девушки, которую хотят сватать, и делает предложение выдать ее за называемого человека, зовут девушку и спрашивают, согласна ли она выйти за него. Это допрашивание — ни больше и ни меньше как форма, которую обычай требует исполнить, и после этого, согласна или нет девушка, решают выдать ее». ³²⁹

Здесь следует пояснить, что дореволюционные авторы в массе своей оценивали горскую жизнь с позиции европейского просвещения, цивилизаторской роли царской России, со всеми сопутствующими обстоятельствами: прогрессивностью действий властей и просвещением «туземцев». Точно таким же непониманием ингушского этикета следует рассматривать выводы о «формах семейной жизни, которые всегда имели место у дикарей, особенно восточного происхождения» на основании того, что «горец ... никогда не снисходил до ласки или до разговора с ней (женой — Авт.).. никогда не позволит себе приласкать собственных детей и ведет себя, как будто у него нет семьи...» ³³⁰ И далее «все хозяйство лежало исключительно на женщине, положение которой было сведено до степени домашнего животного». ³³¹ Исключением из общего правила является, например, работа Далгата Б. К. «Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей», в которой, применительно к теме разговора, исследователь делает вывод: «Несмотря на внешнее бесправное положение свое, женщина при уме и энергии играет выдающуюся роль и в родовом быту народов. Нередко у нее родичи спрашивают совета по общенародным вопросам, а по семейным — в особенности. Всякий мужчина по праву выше нее, всякий может не обращать на нее внимания, и

³²⁹ *Грабовский Н. Ф.* Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушского округа. Сборник сведений о кавказских горах. Вып. 3. Тифлис. 1870. С. 120.

³³⁰ *Пахомов Д. А.* Кавказские горцы // Кавказ. Край гордой красоты. Нальчик. 2011. С. 86.

³³¹ Там же.

все-таки она умеет заставить всех их слушаться ее, делать все, что она захочет, что она считает лучшим». ³³²

Советские исследователи в большей степени были поставлены в политические рамки марксистско-ленинской идеологии, осуждающей народные традиции и обычаи, как пережитки родового строя. Примечательно, что и современные исследователи видят в калыме «вредную традицию», в которой «ее обрядовую форму трудно отделить от ее реакционной былой сущности. Другие (родители — Авт.) хотя понимают несоответствие данной традиции современным условиям, но уступают уговорам традиционалистски настроенной родни и односельчан». ³³³

Несмотря на борьбу советской власти по искоренению «реакционного обычая» — калыма и официальный запрет на его применение, традиция вручения родне невесты калыма сохраняется до наших дней. Так почему же такой кабальный и ненужный ни «туземцам», ни власти обычай дошел до наших дней?

Ответ на этот вопрос, нам кажется, заключен в нескольких причинах. Во-первых, общераспространенна версия, что калым устанавливается отцом невесты, однако, по мусульманскому праву, его размер может быть определен самой невестой. Другое дело, что этим правом не так часто пользовались. В последнее время Духовным центром мусульман РИ установлен предел урдув в размере 40 тыс. руб., следование которому носит добровольный характер.

Отметим, что вышеприведенные выборные жители в своем общении постановили: «прежнюю произвольную плату калыма за невесту... отменить и вновь установить размер платы калыма за невесту одинаково для всех туземцев в сумме 105 руб., как деньгами и вещами, так и скотом, ввиду того, что такая плата была определена шариатом и уже практиковалась в народе». ³³⁴ До 1873 года

³³² Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 137.

³³³ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 74.

³³⁴ З-бов М. О калыме // Терские ведомости. 1879. № 19., См.: Об Ингушетии и ингушах. Газета «Терские ведомости» Вып. 3. Магас-СПб., 2005. С. 79—84.

калым за невесту «в Ингушском округе определялся 18 коровами, считая за каждую средним числом по 10 рублей, — 180 рублей. Так как подобная плата, при экономических условиях ингушей, для большинства была обременительная, то в названном году ... суд постановил: вместо существовавшего калыма вносить только 25 рублей и 80 рублей назначил собственно в обеспечение выходящей замуж на случай смерти мужа или развода с ним. Первые деньги должны вноситься при заключении условий, а последние, т. е. 80 рублей, предоставляются девушке при выходе замуж или впоследствии, когда она найдет это нужным». ³³⁵

Таким образом, в течение XIX—XX веков был установлен максимум калыма в пределах 105 рублей. При этом, семья, как и сама невеста, могли установить и меньшую сумму. Далее, основная часть калыма (80 руб.) вносилась либо при «выходе замуж», либо «когда она найдет это нужным». Являясь ее личной собственностью, «урдуд» использовался молодой по своему усмотрению: либо на подготовку приданного, либо на нужды в будущем, либо эти деньги были гарантией нормальной жизни вдовы или разведенной женщины. «Калым всецело принадлежит невесте, а не ее родителям; иногда на приданое идет весь калым, иногда только часть калыма, а иногда даже больше идет на приданое, чем на калым (я был свидетелем, как одна любящая мать приготовила приданое на 210 руб., прибавив к 105 руб. калыма и от себя столько же, т. е. 105 р.)» ³³⁶

Далгат Б. К. пишет: «Обыкновенно калым уплачивали 2 раза, призвав родных девушки: сначала 9 коров (называются „ехым — угощение“) ³³⁷ и во второй раз тоже 9 коров; но из вторых 9 коров 4 коровы возвращались невестинной стороной назад: 1 дарится матери жениха и называется „коровой свахи“, и 3 коровы — самому жениху, называемые „барч“, (как бы за то, что он развяжет учкур штанов невесты)». ³³⁸

³³⁵ Грабовский Н. Ф. Указ. Соч. С. 120.

³³⁶ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 164—165.

³³⁷ Там же. С. 164.

³³⁸ Там же. С. 171.

«Понятие „урдуд“ имеет много общего с европейским термином „приданое“, — пишет исследователь М. М. Зязиков, — но с одной важной оговоркой: ингушское приданое готовит не сама невеста (ее семья), а сам жених (его семья и родственники)». ³³⁹ Нам кажется такое сравнение не корректно. Во-первых, в ингушском языке есть термин *«ноартал»* — «приданное». Невеста должна принести в дом жениха, необходимое для совместной жизни и подарки для родителей жениха, сестрам и братьям мужа. Как свидетельствует Далгат Б. К., приданое невесты состоит из «сундука, одеял, матрацев, войлоков, подушек, медной посуды, кувшина для воды, черкески, шубы, башлыка (для подарков), одежды и прочее». ³⁴⁰ Исследователь советского времени Ф. И. Кудусова пишет: «В приданном цветной войлочный ковер („*истанг*“ или „*хийтта ферт*“) для украшения стен жилища, однотонный войлочный ковер („*ферт*“), для покрытия постельных принадлежностей, деревянного топчана, сундука, в котором хранятся семейные ценности, подарок для старшего брата мужа — башлык („*палчакх*“), черкеска („*маIчнахчокхи*“), для другого родственника, бурка, белого или черного цвета („*тIяхух ферт*“ (вернее: „*тIакхувла ферта*“ — „*бурка-накидка*“, как ее называют ингуши — авт.)), войлочная шапочка с бахромой или тесьмой ручной работы („*блигIинг кий*“) или („*мангыл кий*“), лента для подвязывания медного водоносного кувшина („*бохк*“) и др.» ³⁴¹ В настоящее время приданное включает в себя «несколько комплектов постельных принадлежностей и ковров, мебель, бытовую технику и т. д.» ³⁴² «Без сомнения, — пишет Агиева Л. Т., — от этого страдает большинство населения, которое испытывает в целом определенные материальные затруднения, особенно связанные с рыночной экономикой и углублением социального рас-

³³⁹ Зязиков М. М. На рубеже столетий. С. 146.

³⁴⁰ Далгат Б. К. Материалы по обычному праву ингушей. Орджоникидзе. 1929. С. 342.

³⁴¹ Кудусова-Долакова Ф. И. Семья и семейный быт ингушей (конец XIX — начало XX в.). Ростов н/Д, 2005. С. 59—61.

³⁴² Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 88.

слоения общества в постсоветское время». ³⁴³ Думается, неверно называть материальные затраты брачующихся сторон «страданиями», так как все усилия в результате локализируются в возникающей новой семье: само приданое было материальной помощью и неотчуждаемой собственностью выходящей замуж, являлось и является индикатором состоятельности и престижа как невесты, так и ее семьи/фамилии.

Семья невесты и, в первую очередь, сама девушка в прошлом долгое время готовила приданное. На изготовление вышеперечисленных изделий в таком ассортименте требовалось много времени, а также девушка должна была знать все процессы традиционного производства на высоком профессиональном уровне.

Заметим также, что родители невесты, при подготовке к свадьбе, идут на расходы, гораздо превышающие сумму самого «урдуд». Следовательно, большой долей условности можно сказать, что урдуд является «приданым» невесты. Таким образом, «у ингушей невест не покупают и не продают», и «мнение девушки было не последним в решении ее судьбы». ³⁴⁴ В данном контексте можно привести одно из многочисленных свидетельств из ингушского фольклора, достаточно красноречиво иллюстрирующих такие черты характера ингушских девушек, как уверенность, требовательность, справедливость и умение принимать серьезные решения.

* * *

Буро тIара товар дац
Хьога,
Тика тIара конфет яц
Хьога,
Со кхаба
Ахча дац
Хьога,
Со лосто

³⁴³ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 88.

³⁴⁴ Зязиков М. М. На рубеже столетий. С. 143, 146.

Ков-карт дац
Хьога,
Со соцайилла кьонах
Ма вац
Хьо.
Аз витав-кх
Хьо. ³⁴⁵

С Владикавказа товара нет
У тебя.
С магазина конфет нет
У тебя.
Меня кормить
Денег нет
У тебя.
Меня принять
Двора-кола нет
У тебя.
Чтоб меня остановить
Не мужчина
Ты.
Я тебя оставила.

Во-вторых, брачный договор имел характер юридической сделки, главной целью которой было обеспечить правовой статус замужней женщины, ее гарантии на случай развода или вдовства. Тому косвенным подтверждением является статусное обозначение, используемое в момент договора по отношению к девушке, которую сватают. В своем обращении тамада (или мулла) говорит о желании «сосватать за своего человека вашего человека», тем самым, обозначая девушку понятием — «саг» («человек»). Таким образом, сватовство, по своей сути, является древнейшей формой гражданского договора, в котором и жених, и невеста имели одинаковый правовой статус.

³⁴⁵ Марах ца дашача нускало лекха йиш// ГалгIай фольклор. Ингушский фольклор. С. 279.

* * *

При сватовстве обычно произносят следующие слова:

— Мы все знаем, зачем мы здесь собрались. Это показывает и этот накрытый стол. Женитьба и выход замуж — это одно из самых первых необходимых вещей, на который нас направляет Дяла и Пайхамар. По тому, как такие-то (сторона жениха) хранят свое родство и место (среди людей), умеют жить в ингушской среде, в даче денег при свадьбах и похоронах, наравне ведущий себя с людьми, мы считаем это хороший дом (семья).

Они не из тех людей, которые будут людям приносить неприятности, насильно уводить (девушку) и будут делать неправильные вещи. Они имеют намерение открыто пойти во двор к подобному себе ингушу и породниться с ними. Поэтому, нуждаясь и в вашем доме, и в вашем роде, и в ваших общих делах с людьми, они желают сосватать за своего человека вашего человека, если это будет предназначено Дяла. И еще я добавлю: клянусь, что из-за грязных действий и плохого, из-за чего-то негативного, которые сегодня случаются среди людей, нам не приходилось ни разу бывать в этом дворе.

Нам кажется, если данное породнение состоится, то это будет достойное для вас родство.

— Вайна массараита а хови да-кх, вай сенна вIашагIа кхийт-тад. Из укх вайна хьалхашка денача шуно а хьахьокх. Дала а Пайхамара а, сиха де, яхача хIамаех цаI да, саг йоалаяр-яхийтар.

Вайна хьагучох, уж Хьанаьхкнаькьван хоза шой моттиг лораш, гIалгIашица баха а хови, гаргалонна а загI-хьоалчагIийна а наха нийсса а болаш, цIа да. Дикача тайпана нах а ба уж. Наха халахетараш а деш, низагIа тIа а бетталуш, тоам боацар леладергдолаш нах бац уж. Шоашта нийсса а болаш, шоаш санна болча гIалгIай коа тIа а баха, гаргалол е уйла йолаш ба уж. Цудухьа шун цIа а, шун тайна а, наха юкьера шун моттиг-гIулакх а дезаш, шой сага шун саг еха уйла йолаш ба уж, нагахьа санна уккох кхел хина, Далла ер лови хуле.

Цхьаькха а даьра аргда аз: ийрчачеи, вочеи, тахан наха юкье даьржача эздий доца гIулакхаши бахьан долаш, цу коа хIама а нийса-

денна, цига даха а дабра дийзадац тха. Шуца товргболаш, дика нах хетт-кх тхона царех, нагахьа санна ер гаргалол хьахуле.

Информатор: Албаков Исса Хусенович, с. Кантышево (1927 г. р.).

Примечательно, устойчивое ингушское выражение с термином «саг» («человек»), верх похвалы, используемое в отношении замужней женщины, проявлявшей высокие моральные качества, сумевшей создать крепкую семью, и воспитавшей благородных детей — «*Даьллахий, ма саг якх из!*» — «*Клянусь, какой же она человек!*»

В-третьих, достаточно серьезная сумма урдув, в силу экономического положения северокавказских горцев, для некоторых юношей оставалась значительной. В описываемое время между сватовством и свадьбой лежал длительный отрезок времени, как правило, в пределах двух, трех лет. Данные обстоятельства способствовали серьезности, обдуманности и прочности выбора с обеих сторон. Кроме того, в сборе суммы урдув принимали участие фамильные родственники, а при несостоятельности «родственники платили калым за члена рода»,³⁴⁶ что еще больше скрепляло кровнородственные отношения — базис ингушского общества.

2.2.3. Свадьба («хьоалчаг!»)

Свадебный обряд можно рассматривать, как с точки зрения совершаемых участниками фактических действий, так и с точки зрения их магически-знаковых смыслов. Формально жениться означало перейти из общества юношеского в общество взрослых, выйти замуж — из одной семьи в другую, или часто из одного селения в другое. Фактически, являясь «срединным» обрядом перехода, свадьба ритуально оформляет переход молодых людей в новый социальный статус: от девушки к женщине/матери и от

³⁴⁶ *Далгат Б. К.* Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892—1894 гг. М. 2008. С. 151.

юноши к мужчине/отцу. Обряд перехода призван, не нарушить равновесие, нейтрализовать опасность перехода, связанную с временной открытостью двух границ. «Пребывание между двумя мирами подчеркивается тем, что на этом этапе ритуала совершается основное пространственное перемещение. Невеста перемещается из „своего“ в „чужое“, а жених проделывает круговой путь („свое“ — чужое“ — „свое“).»³⁴⁷

Свадебные ритуальные действия, правильно производящиеся над невестой и женихом, в первую очередь санкционировали положительный исход мероприятия — создание новой семьи, в которой главные герои выступали в новом статусе, с измененными культурными характеристиками. Данные действия становились нормальным условием заключения брака и, соответственно, продолжения рода.

К особому циклу семейных обрядов следует отнести те из них, которые имели общую цель — обеспечение здорового и трудоспособного потомства, силы и престижа семьи. Осыпание молодой зернами пшеницы (современный вариант конфетами и деньгами), проба молодой меда, сажание маленького мальчика на руки и др., относятся к числу ритуальных действий, основной целью которых было рождение здорового потомства и не только.

Нет необходимости детально описывать весь процесс проведения свадьбы в силу его достаточного освещения, однако, целесообразно остановиться на определении семантической нагрузки обрядовых действий. «Свадьба („*хьоалчагI*“) отмечалась весьма торжественно, с участием всех родственников, со строгим соблюдением обрядов, могущих, по представлению народа, оказать магическое действие на исход дела, на создание крепкой, многодетной, счастливой семьи».³⁴⁸ Свадебные торжества проходят как в доме жениха, так и в доме невесты.

³⁴⁷ *Байбури* А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. 1993. С. 71—75.

³⁴⁸ *Дахкильгов* Ш. Э. Страницы истории Ингушетии. Нальчик. 2005. С. 231

Существует и другое ингушское название свадьбы, двусоставное «*саг йоалаяр*» (досл. «привести человека (женщину)»), которое менее употребительно и используется в узком смысле совершаемого действия.

Отметим, что свадьба, как таковая, в ингушской среде транслировалась как угощение: своих близких, родственников, соседей, представителей рода и т. д. Таким образом, неслучайно и то, что подарки стороны жениха, также в народном сознании, объединялись понятием — «*хьоалчагI*». Угощение — широкое понятие. Им обозначались угощения, устраиваемые после возвращения члена семьи (из хаджа, из армии, из тюрьмы и др., т. е. после разлуки с домом), цель которых состояла в устройстве праздника для живых.

С утра дня свадьбы начинают прибывать гости в оба дома. Девушки наряжают невесту в отдельной комнате в свадебный наряд «*чокхи*», другие готовят и накрывают на столы. Свадебный наряд невесты нередко отличается от традиционного, хотя стилистически фасоны платья и украшения в основном сохраняются (серебряные или позолоченные нагрудники и пояса).

Одевание невесты сопровождается песнями. Многие ингушские «свадебные песни имеют нарочитый характер: по обычаю невесте положено было жалобиться, плакаться, делать вид, что идет замуж подневольно, что ей жаль покидать родительский дом». ³⁴⁹ Ее подружки при этом пели песни от своего имени, а также от лица невесты.

* * *

Говорят, что дождь идет,
Говорят, что гром гремит.
Чехлы от кос,
Говорят, идут домой,
Говоря «шипа-шипа»,
Обивая чувяками,

³⁴⁹ Дахкильгов И. А. Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 287.

«Я-я», говоря,
Устраивая споры,
На каштановые усы
Ударяя соплями,
По широким подбородкам
Стекаая слюни.
Чем каждую ночь
Проводить в плаче,
Одну единственную ночь
Пусть будет без него!

ДогIа делха ма йоахий,
Ди кьувкьа ма йоахий,
Мангала тIара моашош
ЦIадогIа ма йоахий.
«Шипа-шипа», яхаш,
Уж бIоаржаш етгаш,
«Сойи-сойи», яхаш,
Кьовсамаш доахаш,
Керача мекхаш тIа
Уж меражаш етгаш,
Шерача чIенгаш тIа
Шодаш Iоухаш.
Даьла йоагIа бийса
Елхаш йоаккхачул,
Цхьалха цхьа бийса
Воацаш йоаккхийла! ³⁵⁰

Однако песни-плачи невесты не всегда надо понимать буквально, точно также как выдаваемая замуж не всегда в реальности изображала печаль. Это могли быть и слезы радости. Так, старинная ингушская песня невесты сохранила все оттенки эмоциональных переживаний:

Скажи, очень сильно плачет мама.
Скажи, с мамой очень сильно плачу я.
Я говорю: «Любимый, приходи!»

³⁵⁰ Нускала илии. ПалгIай фольклор // Ингушский фольклор. Песня невесты. С. 252.

Он говорит: «Выходи за меня!»
Глаза очень сильно плачут стоят
Улыбаясь, я стою
Внутри белого шелка,
Теребя руками, я стою.
Глаза играют, блестят у меня,
Замеж (свадебная процессия — Авт.) подходит, подходит.
Не плачь моя мама
Иду, иду за любимого.
Бьют из ружей, стреляют из оружия.
Входит невеста, глядя на землю.
Не плачь, не плачь моя мама,
Ехала-приехала к моему любимому.

ЧюагIа мама елха, ала,
Мамийца елхаш со я, ала.
Везачунга «вола», ях аз,
Цо-ма шийга «йола», йоах сога.
БIаргаш чюагIа делхаш ма латт,
Со а елакъежаш латт.
КIайча даьрен юкъе дехка,
Кулгаш ловзадеш со латт.
БIаргаш доагаш къегаш латт,
Замеш гарга KHOачаш латт.
Елх ма елха, хьамсара мама,
Йода, йода сай везачунга.
Топаш етгаш герзаш кхувс,
Нускал чудоагI льятта хьежаш,
Елх ма елха, ва са мама,
Ена хьяьчар сай везачунг.

Информатор: Аушева Люба Мухтаровна, с. Али-Юрт (1958 г. р.).

За два-три дня до официальных мероприятий, сторона жениха передает в дом невесты так называемый «*хьоалчагI*» — «угощение» (как правило, это баран, мешок муки, мешок сахара, чай, масло и др.). В тоже время «накануне свадьбы „фамильные“ родственники жениха сообща идут в лес и привозят ему иногда до 20-ти возов дров. Делается это без всяких просьб с его стороны и слу-

жит одним из наглядных выражений родственной близости и помощи его однофамильцев». ³⁵¹ Данные действия не были простой любезностью, этот этикет родства института взаимопомощи еще более скреплял родовую общину.

С момента определения невесты и жениха особенно отчетливо проявляются ограничения, призванные в народном понимании желанием обезопасить их от порчи. Прятанье невесты, встречающееся в свадьбе ряда народов, Е. Каганов объяснял из первобытного страха перед «„критическими“ моментами в жизни человека». ³⁵² Так, ингушская невеста может передвигаться за пределами дома только в сопровождении, а в доме считалось неприличным показываться на глаза родственникам-мужчинам. Отсюда и молчаливость невесты, ее бездейственность как объекта — все делают родители, а также отстраненность жениха от всего процесса (все время свадьбы жених не должен был показываться в своем доме), по сути все делают его доверенные лица.

В доме жениха также готовят угощение, и формируется свадебный поезд («*замеш*»). В старину за молодой отправляли арбу, с XIX века — линейку, фаэтон, в настоящее время за невестой едет кортеж автомашин. В прошлом в состав кортежа обязательно входили 4—5 девушек на выданье, музыканты (как правило, гармонистка), молодые юноши (исключая самого жениха) и взрослые мужчины фамилии (исключая отца жениха). Отправляясь на верховых лошадях, юноши ехали, часто «устраивая в дороге джигитовку, пытаясь выхватить флаг (свадебный) и ускакать вперед и получить подарок». ³⁵³ Следует отметить неточность в цитате: к свадебному фаэтону крепился не флаг, а ветвистая палка, украшенная яблоками и орехами (позднее сладостями, платочками и др.), наподобие той, которую несли деверя в дом сосватанной

³⁵¹ Яковлев Н. Ингуши. Популярный очерк // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов. 1996. С. 229.

³⁵² Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. Сб. МАЭ. Т. 8. Л-д. 1929. С. 155—156.

³⁵³ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 82.

невесте — «аIа». Актуальность этого уточнения имеет особенное значение, в свете смыслового содержания этого атрибута.

* * *

Специальная ветвистая палка — аIа — была в виде небольшого деревца, на котором висели яблоки, орехи, сладости, платки, носки и др. Его несли деверя засватанной снохе и оно отдавалось в дом отца невесты. Каждый, кто потом заходил в дом, должен был похвалить подарок, говоря, например: «Смотрите, какое аIа принесли невесте».

Ткьовронаш йоажка зIамига гьнилг — аIа — хиннад шийха Iажаш а, бIараш а, мерза хIамаш а, пасташ а, йовлакхаш и. кх. хIамаш а хьальгдаш. Из йийха ягIача несийна маьр-вежараша хьош хиннад, цун даь-цIагIа дIалуш хиннад. Цул тIехьагIа хIара цIагIа чу мел воагIачо совгIат хоастадеш хиннад, ухх тайпара: «Хьажал, мел хоа кечдаь аIа денад несийна».

Информатор: Дударов Ваха Халитович, с. Кантышево (1960 г. р.).

За невестой приезжали до полудня, чтобы не только «засветло поспеть с невестой в дом жениха»,³⁵⁴ а главное — для того, чтобы вывоз невесты из родного дома произошел до полудня, пока солнце не стало в зените.

Прибывших торжественно встречали. Затем устраивался обряд «ловзар», (отметим, что «ловзар» с инг.: игра, танцы, веселье), где «молодежь веселилась под звуки „пандыра“ или „чонгира“... в прежние времена тут девушки пели песни. Они становились в две шеренги — невестина сторона против жениховой — и, обмениваясь шуточными попевками, высмеивали противную сторону». ³⁵⁵ Была и другая группа, когда напротив прибывших девушек выходили юноши со стороны невесты.

³⁵⁴ Яковлев Н. Ингуши. С. 229.

³⁵⁵ Там же. С. 228.

Неотъемлемая часть свадьбы в историческом прошлом — песни и музыка, которые, как правило, имеют приуроченность к определенному этапу свадьбы. Многие песни и наигрыши исполнялись произвольно, как на свадьбе, так и вне ее. Жанровый состав свадебных песен весьма разнообразен и представлен следующими группами: плачи невесты, застольные величальные песни, благожелания, песни открывания свадебного пира, песни-соствязания и др. Песни на свадебном пиру несли конкретную композиционную функцию — были своеобразным оформлением торжества.

В народном искусстве ингушей танец и песня часто дополняли друг друга. Нередко гармонистка исполняла танец под собственный аккомпанемент. М. О. Косвен пишет: «Танец ... имеет нередко чисто изобразительное содержание, и пантомима является, видимо, самой древней формой драматургического искусства». ³⁵⁶ Сначала кто-либо из группы мужчин выходил и начинал речитативом декламировать нараспев, другие хором повторяли за ним припев. Затем выходила женщина из женской группы и соответствующей песней отвечала ему. Остальные женщины поддерживали ее. Завязывалось шуточное сватовство-соствязание («бегайша зоахалол»), кто кого переговорит и перетанцует. Как правило, данный свадебный обряд исполнялся во время «ловзар» или во время вечеринок, когда «шуточное сватовство проводится столько раз, сколько на них пар юношей и девушек». ³⁵⁷ Каждая группа стремилась продемонстрировать высокую технику танца, мастерство исполнения песни, сказать более выразительные слова и т. д. Для наглядности приведем небольшой отрывок из ингушской песни «Княжеская дочь и вдовый сын». ³⁵⁸

³⁵⁶ Косвен. М. О. Очерки истории первобытной культуры. М. 1957. С. 181.

³⁵⁷ Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. С. 256.

³⁵⁸ Палгай фольклор. Гулдаьр Хь. С. Осмиев. Грозный. 1959. С. 153—156.

ЮНОША

Эй, княжеская дочь,
Выйди замуж за меня.

ДЕВУШКА

Чем выйти за тебя,
Я пошла бы за волка,
Питающегося сырым мясом ягненка.

ЮНОША

Если бы ты вышла за волка,
Питающегося сырым мясом ягненка,
Превратившись в быстрого охотника,
Я погнался бы за тобой.

ДЕВУШКА

В быстрого охотника превратившись,
Если бы ты преследовал меня,
Превратившись в красного зверя,
Я бы ушла бы в гору и т. д.
Перевод Ю. А. Айдаева.³⁵⁹

* * *

Замей йоI:

БоагIа, боагIа яхаш,
Кож тIера вараш,
Баьхка кхаьчача —
ЦIена аьлий.
Аьлашта шу отто
Ховргдолий хьона?
Сувнашта кад отто
Ховргдолий хьона?..

Замей йоI:

Укхан маьрнана-м
Маьрнана яц,—

³⁵⁹ Айдаев Ю. А. Чечено-ингушская советская драматургия. (1920—1940). Грозный. 1975. С. 71.

Цена сув я.
Укхан марвежарий-м
Маьрвежарий бац,—
Цена аьлий ба.
Укхан маьрвежарий бац,—
КIай кхокхарч да...³⁶⁰

Перевод:

Девушка из свадебного кортежа:

Говорят едут, едут
Вьючные ослы
Как приехали, оказались —
Чистые князья.
Князей обслуживать
Сумеешь ли ты?
Княгиням чашу ставить
Сумеешь ли ты?

Девушка из свадебного кортежа:

...Ее свекровь
Не свекровь —
Чистая княгиня.
Ее деверя не деверя —
Чистые князья.
У нее нет деверей —
Они белые голуби.³⁶¹

Помимо красочности, выразительности и образности оборотов ингушских свадебных песен, привлекает внимание, используемое в них обращение к брачующимся сторонам — *князья*. Вопрос, с чем именно связано такое обращение применительно к фольклору других народов, исследователей обряда интересовал давно. Толкования сводились либо к тому, что жених во время

³⁶⁰ ЙоI маьре йодача хана даьха ловзаракуца иллеш. ПалгIай фольклор. // Ингушский фольклор. Составитель А. Х. Танкиев. Грозный: Книга. 1991. С. 357—362.

³⁶¹ Перевод А-М. М. Дударова.

свадьбы был центральной фигурой, либо ответ виделся первоначальной выборности князя и тогда «...не народ повиновался князю, а князь народу». ³⁶² В наречении княгиней/княжной и князем во время свадебного обряда, усматривалось простое подражание, или одно из проявлений родовой солидарности, а также высказывались гипотезы о том, что происхождение этих терминов настолько древнее, что не включало какие-то элементы аристократизма. ³⁶³

Применительно к ингушской свадьбе такие объяснения вряд ли подходят. Первоначально стоит отметить, что «ранние архивные документы и некритически следуемые за ними исследователи... упорно твердили, что „Сословных различий в чеченском (включая сюда и ингушей) нет“». ³⁶⁴ К сожалению, данная тенденция, запущенная еще со времен покорения Кавказа, продолжается по настоящее время, и это, несмотря на то, что существуют многочисленные свидетельства о сословной дифференциации в ингушских обществах. Так, например, Н. Грабовский упоминает о «заслуженных лицах», к которым «народ относится с большим почтением, нежели к обыкновенному смертному». ³⁶⁵ Ч. Ахриев сообщает, что: «Жители всегда выбирали из своей среды отличнейших по своему уму, богатству, а не исключительно по происхождению, людей и передавали им право судить и производить расправу», что даже выборные лица «не могли выносить своего окончательного решения без согласия старейших членов общества, хотя кровь старшины ценилась вдвое дороже обыкновенного галгаевца». ³⁶⁶

³⁶² См.: *Косвен М. О.* Брак-покупка. Красная новь. 1925. № 2.

³⁶³ См.: *Плесовский Ф. В.* Свадьба народов коми. Сыктывкар. 1968. С. 134–138.

³⁶⁴ См.: *Харадзе Р. Л., Робакидзе А. И.* Характер сословных отношений в Горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии Горной Ингушетии. Вып. II. Тбилиси. 1968. С. 127; ЦГА С\ОАССР, ф., 291, д. 31, л. 1.

³⁶⁵ *Грабовский Н. Ф.* Ингуши. ССКГ. IX. 1876. 42.

³⁶⁶ *Ахриев Ч.* Ингуши. ССКГ. VIII, 1875. 4.

Л. Ю. Маргошвили, со ссылкой на «Пшавский дневник» А. Очиаури, отмечает наличие священнослужителей-ингушей в грузинском царском дворе: «Иконослужителями царицы Тамар были представители Хошарского общества — Хахани, происшедшие из кистин. Потомок Хахани, по имени Хаха, владел землями в Ахмета и Гомбори, даренными ему царем Ираклием II». ³⁶⁷ Семенов Л. П. также говорит, что «до настоящего времени в ингушском быту довольно часто приходится слышать мнение о том, что ингуши в старину не имели привилегированных фамилий, что представители отдельных родов были будто бы равны между собой. Это мнение опровергается рядом данных — материалами по обычному праву, историческими документами, мотивами фольклора (например: легендами о Дударовых, враждовавших со многими фамилиями Джерахо-Мецхальского общества), данными археологии». ³⁶⁸

Р. Л. Харадзе и А. И. Робакидзе, анализируя сословные отношения в Горной Ингушетии, приходят к выводу, что «наличие оборонительной башни уже отражает зачатки социальной дифференциации, а формирование укреплений замкового типа является свидетельством выделения их общей массы общинников с одной стороны привилегированного сословия в лице — эзди, а с другой стороны зависимого в лице — лей/лай». ³⁶⁹ При этом исследователи на широком историко-этнографическом материале доказывают, что «термин эзди имеет непосредственное отношение к общеизвестному на Кавказе термину уздень». ³⁷⁰

³⁶⁷ См.: *Маргошвили Л. Ю.* Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX — начале XX в. (Кисти Панкиси). Автореф. дис. д-ра ист. наук // АН Грузии. Ин-т истории, этнографии. Тбилиси, 1991.

³⁶⁸ *Семенов Л. П.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 гг. Грозный. 1963. С. 94.

³⁶⁹ *Харадзе Р. Л., Робакидзе А. И.* Характер сословных отношений в Горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии Горной Ингушетии. Вып. II. Тбилиси. 1968. С. 162—163.

³⁷⁰ Там же. С. 163.

В большинстве случаев, авторитет рода/фамилии трактуется, исходя из понятия силы (в европейском понимании силы по происхождению), в то время как ингушами в это понятие включалось отличие по уму, богатству (в смысле многочисленности мужской ее части) и благородству (в смысле руководству в своих действиях моральным и этическим комплексом эздел). Отмечу, что заработать истинный авторитет среди ингушских обществ фамилия могла, в первую очередь, следуя вышеобозначенным морально-этическим критериям, и, как сопутствующим элементом, путем успешных, условно говоря, набегов.³⁷¹ К сожалению, набеговая концепция часто рассматривается, как основная в менталитете горца, предопределяющая все его существование. Поэтому мнения, согласно которым «по-настоящему окрасить пространство качествами личности, возможно было только в ситуации набега, кратковременного героического пребывания не в своем, а в чужом кратковременно освоенном пространстве»³⁷² получают абсолютный характер. Дореволюционные же авторы, например, пишут: «Совсем иначе (чем женщины — Авт.) на свои заслуги смотрят мужчины. Они нисколько ни кичатся приобретенными ими уважением к себе, и во время работ, как самый последний туземец, трудятся над своим добром».³⁷³ Следовательно, основными средствами «окрасить пространство личными качествами», возможно, было в первую очередь посредством ума, силы и благородства, а не посредством набегов.

³⁷¹ Само понятие «набеги» здесь можно использовать с большой долей условности, так как, во-первых, ингуши издревле вели оседлый образ жизни, во-вторых, кратковременные вылазки ингушей с целью захватить какую-либо добычу у врага, тем самым прославиться молодеческой удалью и храбростью, не являются набегам по своей сути.

³⁷² *Ботяков Ю. М.* Абреки на Кавказе: Социокультурный аспект явления. СПб. 2004. С. 83—104.

³⁷³ *Грабовский Н. Ф.* Экономический и домашний быт жителей горского участка ингушского округа // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост-ль А. Х. Танкиев. Саратов. 1996. С. 116.

Таким образом, княжескими в ингушской среде («*аьлий*») называли фамилии, обладающие и соблюдающие из поколения в поколение эздел (благородство, бесстрашие, широкое гостеприимство, верность данному слову, вежливое отношение к старшим, трудолюбие, способность принимать справедливые решения и пожертвовать собой во имя дружбы). Не последнюю роль в этом играло и наличие большей части мужчин у фамилии (как гласит пословица: «*наьха дикал — наьха дукхал*» («многочисленность людей — их хорошее достояние»)). Наречение в ингушских песнях княжеским титулом означало признание этой фамилии благородной, имеющей особое положение в среде ингушских обществ (верх похвалы для фамилии или семьи у ингушей: «*уж хьа-наьхкнаькъан — цIена аьлий ба-кх* — такие-то являются чистыми князьями»).

Взрослые со стороны жениха и невесты могли принять участие в общем веселье — «*ловзар*» — в качестве зрителей. В этом словесно-песенном споре выиграть становилось делом чести. По словам информаторов, они достигали максимума напряженности и, чтобы регулировать и контролировать это состязание ума, воспитания и красоты перед его началом выбирался тамада.

Перед выходом из родительского дома приглашали родственницу со стороны жениха — молодую девушку, перворожденную и имеющую живых родителей. Она должна была прикрепить иголку³⁷⁴ (иногда с белой ниткой) к подолу правой стороны свадебного платья невесты («*маха боллар*»), а также носовой платок с завернутой в него серебряной монетой («*кIай ахча*» — белые деньги.). Л. Т. Агиева указывает, что эти действия «символизировали пожелание невесте быть счастливой».³⁷⁵ Уточним, что железные предметы были предметами-медиаторами, поглощающими любое зло, тем более, что девушка в этот момент была обезличена, лишена культурных характеристик — символически не

³⁷⁴ О символике иглы см. ниже.

³⁷⁵ Агиева Л. Т. Указ. соч. С. 83.

могла самостоятельно производить действия (говорить, двигаться) и в силу этого максимально незащищена. Соответственно, действия и стремление окружающих являются, так сказать, особыми мерами предосторожности.

Следующий этап, возникший в связи с принятием ислама, связан с проводимой муллой процедурой заключения брака. После того, как невесту подготовят (оденут, прикрепят иглу к подолу платья и дадут монету, завернутую в белый платок и др.), мулла в присутствии свидетелей (уважаемые люди, как правило, знакомые или друзья муллы) берет разрешение у невесты для ее отца, сделать ее женой жениха. З. М-Т. Дзарахова о проведении этого ритуала пишет так: «В подтверждение к тому, что родительское благословение и слово отца значимо для ингушей, служит формулировка, с которой к невесте обращается мулла: „Ты даешь согласие отцу на скрепление твоего брачного союза с Али — сыном Тавсолта из фамилии Тангиевых?“ и называет сумму урдув. Вопрос повторяется трижды...»³⁷⁶ Проведение данного ритуала никак нельзя назвать «благословением» и, тем более, он не связан с какими-либо подтверждениями. Отец, как главный мужчина в семье, несет полную ответственность (с точки зрения обычного права) за женскую половину семьи, в том числе и за дочь. Поэтому мулла, испросив разрешение («*нурам*») у дочери для отца, «сделать ее женой такого-то, за такой-то урдув, при этих свидетелях», затем должен получить на свое имя согласие от отца сделать себя доверителем («*вакалат*») по скреплению брака («давшую тебе разрешение свою дочь такую-то, делаешь ли ты меня доверителем сделать ее женой такого-то, за такой-то урдув при этих свидетелях?») с тем, чтобы позже скрепить договор/брак с женихом. Основная функция муллы в этом обряде — быть доверителем отца девушки (вместо него), наделенным религиозно-правовым статусом — официальной властью. При этом вопрос невесте задается один раз. Затем в составе свадебного кортежа мулла и свидетели отправляются в дом жениха, где заканчивают процедуру

³⁷⁶ Дзарахова З. М-Т. Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. Ростов-на-Дону. 2010. С. 106—107.

бракосочетания с женихом, со словами: «Я делаю тебе женой такую-то дочь, такого-то за такой-то урдув при этих свидетелях». Жених отвечает: «Я принимаю сердцем то, что ты мне делаешь женой такую-то, дочь такого-то, за такой-то урдув, при этих свидетелях». ³⁷⁸

Перед выходом из родного дома старались, чтобы невеста взглянула на предметы домашнего быта: медный водоносный кувшин («*цIаста кIудал*») для воды — «к богатству, чистоте и гармонии отношений», деревянное блюдо для замешивания теста («*дахчан бога*») — «чтобы всегда была еда на столе», незашитые соломенные тюфяки — «к легким родам». ³⁷⁹ Точно также завязыванием узла «во время отдачи залога, 3-го акта сватовства объяснялась временная неспособность молодого». ³⁸⁰

* * *

Сейчас, во время свадьбы, у дверей некоторые ставят ведро с водой, в которое иногда кладут хлеб или серебряные деньги — к сытой и богатой жизни будущей семьи.

ХIанз саг йодаш хилча, ихъаболчар наIарга маькх е дото ахча чу а дилле хи ведар оттаю — хургболча дезала дIаьхий а диза а вахар хургдолаш.

Информатор: Дзаурова Радимхан Магомедовна, г. Назрань (1948 г. р.).

При выводе невесты из дома раздавались два выстрела в крышу дома — один со стороны родных жениха, а второй — со стороны родных невесты, причем считалось, кто успеет быстрее вы-

³⁷⁸ ПМА. Информатор: Халухоев Муса Саламбекович. ст. Орджоникидзевская. (1965 г. р.).

³⁷⁹ ПМА. Информатор: Местоева Кейпа Маасовна, ст. Орджоникидзевская (1914 г. р.).

³⁸⁰ *Далгат Б. К.* Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 184, 191.

стрелить, та сторона и будет ведущей в семье.³⁸¹ В современной вариации при выводе невесты стреляют в воздух.

Сегодня распространено мнение о том, что выстрелами на свадьбах многие показывают свое удальство и т. д. В историческом прошлом действующее оружие выполняло охранительную функцию, которая сохранилась в мифологии и свадебных ритуалах многих народов, в том числе и ингушей. СобираТЕЛЬНЫЙ символ оружия, как то «стрела, как острый колющий предмет, подобно иголке, ножу, топору, сабле, мечу, копыю, а также колючему растению, наводит страх на злого духа...»³⁸² «Всякий шум, производимый на свадьбе, делается, бесспорно, для того чтоб отпугнуть враждебных духов, которыми могли помешать браку, повредить жениху и невесте в их будущей жизни; иначе говоря, цель стрельбы и всякого шума — заставить этих духов держаться на почтительном отдалении от участников свадебного поезда».³⁸³ Таким образом, оружейные выстрелы во время выхода невесты из дома носили охранительный характер. То, что ингуши именно «стреляли в крышу дома», подтверждает высказанное предположение, так как по представлениям ингушей на крыше располагались тарамы (фамильные духи, охраняющие каждого члена семьи). Соответственно, стрельба в крышу иллюстрировала показное нежелание перед тарамы отдавать члена своей семьи. Точно так же выбор крыши, как места хранения, например, выпавших зубов означал передачу нетленных частей человека на хранение и защиту семейному тараму.

Вывод невесты из дома, а также сопровождение и ввод затем в дом жениха, поручается молодому юноше из числа близких родственников жениха (первородному и имеющему живых родите-

³⁸¹ *Далгат Б. К.* Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 171.

³⁸² *Веселовский Н. И.* Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. XXV. Вып. 1—4. Пг., 1921. С. 288.

³⁸³ *Плесовский Ф. В.* Свадьба народов коми. Сыктывкар. 1968 // <http://foto11.com/komi/ethnography/wedding/> Дата обращения 18.06.2013.

лей), который, взяв невесту правой рукой за правую руку, водил ее вокруг родного очага и затем подводил к фаэтону (современный вариант — к машине). «Отношение к юноше, выводящему невесту, напоминало обращение с ее „похитителем“: женщины дергали его за черкеску, отрывали пуговицы, иногда ножницами могли отрезать кусок от полы черкески. Чтобы избежать этого, юноша направо и налево раздавал небольшие „откупные“ деньги». Тем же занимались дети. «Они издали кидали в прибывших небольшие комья земли, хлестали прутьями по крупу их коней, перегораживали дорогу веревкой, требуя откупа от „похитителей“ их сестры». ³⁸⁴ Общий знаменатель объяснения причин таких действий состоит в купле-продаже невесты, в том, что «начиная с выезда со двора и на всем пути следования, свадебным поезжанам устраиваются препятствия, чтобы потребовать обрядовые выплаты». ³⁸⁵ Подобные «выкупы» можно обнаружить в культуре всех народов Северного Кавказа и не только. Так, Е. Г. Кагаров, анализируя состав и происхождение свадебной обрядности, пришел к выводу, что различного рода искусственные препятствия, проводившиеся при выводе невесты, выезда свадебной процессии, объясняются направленностью этих действий «не против жениха, новобрачных или поезжан, а против недоброжелательных духов..., поэтому не следует видеть в этом пережиток выкупа». ³⁸⁶

Некоторые исследователи пошли еще дальше. Так, В. А. Дмитриев рассматривает устраиваемые во время свадебного обряда препятствия под призмой распространенного у народов Северного Кавказа набегового поведения (вектор расширения освоенного пространства посредством набега исследователь видит в, например, хозяйственной деятельности горцев). «Проксемика свадьбы, — пишет он, — предусматривала ритуальные, но жестокие стычки, когда пересекались пространственные границы обеих об-

³⁸⁴ *Зязиков М. М.* На рубеже столетий. С. 155.

³⁸⁵ *Агиева Л. Т.* Этнография ингушей. С. 83.

³⁸⁶ *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности. Сб. МАЭ. Т. 8. Л-д. 1929. С. 155—156.

щин: при въезде в аул невесты, в ее дом; проходе в комнату, где она находится; следовало платить за вставание невесты, ее выход из комнаты, за выход со двора, за начало движения, за проезд по улицам, за выезд за пределы селения. На тех же границах столкновения происходили при обратном движении процессии. В архаическом варианте свадьбы постельный обряд совершался на территории дома невесты, что более усиливало символику выезда за невестой как набега». ³⁸⁷ При этом, автор выводит данное обстоятельство, как особенность северокавказского обряда, отличавшего его от общекавказского, когда невесту для проведения первой брачной ночи привозили в дом мужа. ³⁸⁸

Такие неадекватные выводы у весьма талантливых исследователей, как В. А. Дмитриев, поражают и наводят на мысль о подверженности автора политической конъюнктуре. Ведь всем известно, что жених, во время свадьбы, не имеет права участвовать в свадебной процессии, показываться на глаза родным невесты и, тем более, совершать сексуальные действия — «постельный обряд» — в родительском доме невесты. Удивительно, но до сих пор неизвестны факты проведения «постельного обряда на территории дома невесты», как они были неизвестны и самому ингушскому народу. Это нонсенс, как в современной ингушской действительности, так и в глубокой архаике.

Точно также, сам народ никак не связывает проведение свадебных обрядов с набегом. Вспомним, как тщательно оберегают от всякого зла саму невесту, помещения, где проходят торжества, как стараются участники поезда не допускать посторонних пройти между собой и т. д. Та же стрельба на свадьбе не связана ни с похищением, ни с набегом.

Можно согласиться с выводом Е. Г. Кагарова о том, что препятствия во время свадьбы направлены против недоброжелатель-

³⁸⁷ *Дмитриев В. А.* Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа // Автореферат на соискание ученой степени доктора исторических наук. СПб. 2010.

³⁸⁸ *Меликишвили Л. Ш.* Структура чеченского свадебного обряда и ее место в комплексе свадебных обрядов Центрального Кавказа // Очерки этнографии горной Чечни. Тбилиси. 1986. С. 78—82.

ных духов, лишь с одним дополнением: вышеописанные действия по отношению к членам свадебной процессии связаны были с желанием символически наказать чужаков, желанием показать родовым покровителям, что впускают в дом и отдают человека из своего рода не по своей воле, а под нажимом, воздействием силы.

В прошлом, каждый ингушский род имел своего покровителя. Увод одного представителя рода, естественно, мог быть причиной недовольства родового тотема. Соответственно, шум и препятствия, производимые при вывозе невесты, преследовали цель предохранить присутствующих от негативного воздействия родовых покровителей. «В горах, где живут ингуши, каждый аул имеет своего патрона, носящего большей частью имя своего аула. В честь этого святого... как называют его ингуши „ццу“ — празднуется ежегодно один день». ³⁸⁹

Прежде чем вывести невесту, юноша («*нускала кулг лаца вода зЛамига саг*» — Авт.) одаривает девушку, которая ее наряжала. Основным распорядителем всей свадебной процессии был только тамада («*замей тхьамада*»), как среди молодых, так и среди представителей старшего поколения.

«Если он (свадебный поезд — Авт.) проезжал через какое-либо село, поезд могли попросить задержаться на какой-нибудь площади, где вновь устраивали танцы..., если невеста была из очень отдаленного села, свадебному поезду приходилось ночевать в каком-нибудь промежуточном селе у какого-нибудь родственника жениха, который должен был для этой процессии приготовить ужин. Молодежь же веселилась до глубокой ночи». ³⁹⁰

Остановка во время движения свадебного поезда была обязательной, как в прошлом, так и в настоящем, вне зависимости от того, как близко находились дома невесты и жениха. Во время такой остановки устраивались танцы, участники угощались вкусной едой, организованной зятем жениха. Остановка свадебного

³⁸⁹ *Ахриев Ч.* Ингушские праздники // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост-ль А. Х. Танкиев Саратов. 1996. С. 49.

³⁹⁰ *Зязиков М. М.* На рубеже столетий. С. 159.

поезда в ритуальном контексте приобретала особый смысл — это была нейтральная зона, граница «своего» и «чужого» пространства. Именно поэтому, все остальные обрядовые действия свадебного комплекса направлены на приобщение объекта (невесты) к новой фамилии/роду и придание ему социальных качеств в новом статусе — жены.

Стоит отметить, что ранее в ингушских обществах существовал обычай, в котором танцы исполняли молодожены.³⁹¹ После окончания свадебных мероприятий, они должны были станцевать лезгинку — «*вайнаьха халхар*» («ингушский танец») — возле храма Тхаба-Ерды так, чтобы не выйти за пределы двух вписанных в друг друга кругов. В случае, если кто-то из пары наступал или переступал линию, старики кричали «Э, нарто!» и тогда следующую попытку станцевать правильно молодожены получали только через год.³⁹²

а) Обряд шуточного сватовства («*бегашха зоахалол*»)

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что обряд реального сватовства, имеющий сравнительно давние традиции, протекает совершенно иначе, ничем не напоминая, как по форме, так и по содержанию, обряд шуточного сватовства, хотя обе формы носят одно название: «*зоахалол*» (сватовство) и «*бегашта дола зоахалол*» (шуточное сватовство). Шуточное сватовство имело две цели: первая, заключение сватовства в шуточной форме; вторая — возможность «свату» показать на публике свою красноречивость и остроту ума.³⁹³ При шуточном сватовстве девушка

³⁹¹ См.: История Ингушетии. Ростов-на-Дону. 2012. С. 78.

³⁹² Шиллинг Е. Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1931; Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей. Грозный, 1986. С. 355; Азиев М. А. Храм Тхаба-Ерды. М., 2002. С. 6; Куркиев Р. С. Из истории ингушского танца // ВИИ. Магас, 2004. Вып. 1. С. 96.

³⁹³ Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 256. Комментарии И. А. Дахильгова.

всегда должна была ответить согласием, поскольку оно «было не настоящим и ни к чему девушку не обязывало». ³⁹⁴

Любопытную параллель с этим обрядом проводит Дударов А.-М. М., сравнивая его с описанием сватовства, данного Лукианом Самосатским: «В Боспоре есть обычаи, чтобы женихи за обедом сватались за девушек и объявляли, кто они такие и почему просят быть принятыми в брачное свойство. Так и на этом обеде случилось много женихов, царей, царевичей: был Тиграпат, властитель лазов, Адимарх, правитель земли махлиев (известный древний этноним протоингушей периода кобанской культуры — Авт.) и многие другие. Каждый из женихов по окончании же обеда должен потребовать чашу, сделать возлияние на стол и свататься за девушку, осыпая себя при этом похвалами, насколько каждый может похвастаться или благородством происхождения, или богатством, или могуществом». ³⁹⁵

По наблюдению И. А. Дахкильгова, в старину у ингушей бытовал обряд шуточной свадьбы, который был шаржированием действительного свадебного обряда. Тамада на такой свадьбе был одет в лохмотья, в руках держал деревянную саблю, мужчины стояли, девушки сидели, могли исполнять мужские танцы и т. п. Исследователь высказал предположение, что обряд шуточного сватовства «зоахалол» остался от подобных старинных обрядов. ³⁹⁶

Обряд шуточного сватовства мог исполняться во время свадеб, приезда родственников жениха к засватанной невесте, а также по поводу торжественных и радостных событий, где собиралась молодежь. «По своему идейно-тематическому содержанию жанр представляет собой развернутую красочную характеристику кандидата в „женихи“, описание его моральных достоинств, ма-

³⁹⁴ Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 256. Комментарии И. А. Дахкильгова.

³⁹⁵ См.: Дударов А.-М. М. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик. 2011 С. 94.

³⁹⁶ Дахкильгов И. А. Фольклор вайнахов. Учебник для студентов ВУЗов. Грозный. 1977. С. 46.

териального положения». ³⁹⁷ Шуточные песни сопровождалась танцами и беседой, в которой молодые юноши и девушки старались проявить смекалку и благородство. Этот обряд давал возможность публично показать искусство народного красноречия, остроумия ума и, одновременно, являлся хорошей школой. Любой выступающий в своих речах и суждениях мог использовать народные предания, нартские сказания, нравоучительные истории, песни, притчи, анекдоты, загадки, сказки и др.

«Вообще шуточное сватовство — это уникальная игра, в которой ключевую роль играет тамада, а особый колорит юмора и смеха создает балагур, который занимает место „беж гІанд“». ³⁹⁸ Дзарахова З. М.-Т. связывает фигуру «беж гІанд» с шутами, которые имелись у европейских правителей и тоже занимали место слева от короля. «Эта фигура не имеет никакого отношения к понятию „бІиж гІанд“, что означает „незаконнорожденный“, о чем пишет А. Танкиев в своей работе „Жанр обряда шуточного сватовства зоахахол у ингушей“, связывая происхождение этой обрядовой фигуры с древне-мифическими сношениями амазонок с гаргареями». ³⁹⁹ З. М.-Т. Дзарахова и Н. Д. Кодзоев, взяв за основу современную высокую нравственную сторону обрядового этикета в ингушском обществе, утверждают, что «в шуточном сватовстве и застолье занимать место „бІиж гІанд“, т. е. „незаконнорожденного“, не стал бы ни один ингуш». ⁴⁰⁰

Этот довод выглядит для нас неубедительно в силу нескольких причин. Во-первых, общепризнанным в науке является мнение о том, что мораль не возникла в человеческом обществе в определенный момент времени, она присуща ему всегда, на всех стадиях его развития, и претерпевает изменения при смене одной об-

³⁹⁷ *Танкиев А. Х.* Жанр обряда шуточного сватовства зоахахол у ингушей // *Духовные башни ингушского народа.* Саратов. 1997. С. 79.

³⁹⁸ *Дзарахова З. М.-Т.* Свадебный обряд и этикет ингушей. С. 137.

³⁹⁹ Там же. С. 137—138.

⁴⁰⁰ *Кодзоев Н.* Об одном застольном обряде ингушей и амазонок // Газета «Ингушетия» 12.08.2010; См. также: *Дзарахова З. М.-Т.* Свадебный обряд и этикет у ингушей. С. 137—138.

щественно-экономической формации другой. Поэтому мораль и нравственность, будучи по существу историческим явлением, коренным образом меняется от эпохи к эпохе. Следовательно, существующие принципы морали должны отличаться от тех, что существовали две-три тысячи лет назад.

Во-вторых, А. Х. Танкиев в своей работе ⁴⁰¹ ссылается отнюдь не на «древне-мифические сношения амазонок с гаргареями», а на свидетельства античных авторов (например, на Страбона, Плиния, Птолемея), сведения которых лежат в основе современной исторической науки. В частности, автор приводит фрагмент описания амазонок и гаргареев Страбона (более 2 тыс. лет назад): «Весной у них есть два особых месяца, когда они поднимаются на соседнюю гору, отделяющую их от гаргарейцев. По некоему стародавнему обычаю и гаргарейцы также восходят на эту гору, чтобы, совершив вместе с женщинами жертвоприношение, сойтись с ними для деторождения... Всех новорожденных женского пола амазонки оставляют у себя, младенцев мужского рода приносят на воспитание гаргарейцам. Каждый гаргареец принимает любого принесенного ему младенца, считая его по неведению своим сыном». ⁴⁰²

«Проходит мимо Галис (хеттское название реки Марассантия; соврем. турец. — Кызылырмак, т. е. „красная река“ ⁴⁰³), и текущий длинными изгибами Ирис (совр. Турец. — Ешиль-Ирмак „зеленая река“), ⁴⁰⁴ и катящийся со страшным рокотом среди моря Термодонт (Терек — Авт.), — пишет Валерий Флакк, — посвященная Марсу и богатейшая добычей река, которой дарит копей и обетные секиры дева (амазонка — Авт.), когда с великим

⁴⁰¹ *Танкиев А. Х.* Жанр обряда шуточного сватовства зохалол у ингушей // Духовные башни ингушского народа. Саратов. 1997. С. 79—86.

⁴⁰² *Страбон.* География в 17 книгах. М.: Наука. 1964. С. 477; См.: *Танкиев А. Х.* Жанр обряда шуточного сватовства зохалол у ингушей. С. 85.

⁴⁰³ См.: Географические названия мира: Топонимический словарь. М.: АСТ. Поспелов Е. М. 2001.

⁴⁰⁴ *Дьяконов И. М.* Предыстория армянского народа. Глава I. Хатты. Каски. Абешлайцы // [http:// annales. info/other/djakonov/03. htm](http://annales.info/other/djakonov/03.htm) Дата обращения 29. 10. 2013.

триумфом возвращается через Каспийские теснины, влача в плен массагета или мидянина. Это исконное поколение божеской крови, их родоначальник — бог (Марс, Арес)». ⁴⁰⁵

Пфафф сообщает нам по рассказу Зонарса (в I веке до Рождества Христова), что «переход Помпея через Кавказские горы последовал в среднем Кавказе, в Алании». Он описывает бои, происходившие между аланами и греками, и говорит об участии в этих боях амазонок. Зонарс говорил также о том, что «эти амазонки живут на Кавказе в тех местах, которые лежат ближе к Каспийскому морю (*mare Hircanien*). Между ними и аланами живут народы (*Gellae et Jigyae*), с которыми они ежегодно, на два месяца сходятся у реки Термодона». ⁴⁰⁶ Ю. Клапрот считает, что *gellae* — это галгаи, *jigyae* — лезгины, Термодон — древнее название реки Терека. ⁴⁰⁷ Ряд ученых советского времени Е. И. Крупнов, К. Чокаев, В. Б. Виноградов, А. Х. Танкиев и др. признают, что мифические амазонки «для деторождения» в I в. н. э. встречались с предками ингушей — гаргареями на р. Терек. ⁴⁰⁸

Жорж Шарашидзе пишет: «Однажды в походе против Митридата, который царствовал неподалеку, Помпей решил захватить часть Албании, которая в то время была не современной балканской страной, а включала территорию Дагестана, Чечении и Ингушии. Разразилась жестокая битва, унесшая много человеческих жизней с обеих сторон. Военный метод кавказцев уже был в ходу в то далекое время: они наступали, отходили и снова атаковали. К вечеру, после жесточайшего сражения, генералы Помпея обнаружили несколько трупов женщин, вооруженных пиками и щи-

⁴⁰⁵ Валерий Флакк. Аргонавтики, 8 книг // Кавказ и Дон в произведениях античных авторов. Ростов-на-Дону. 1990. С. 241.

⁴⁰⁶ Пфафф Д. Р. Материалы для истории осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Тифлис. 1870. С. 20, 21, 22.

⁴⁰⁷ Клапрот Ю. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах. Лондон. 1814. С. 210 // [fond-adygi. ru>dmdocuments/](http://fond-adygi.ru/dmdocuments/) Дата обращения 13.12.2013.

⁴⁰⁸ Акиев Х. А. Этническая карта Северного Кавказа в середине XVI в. К вопросу о поселениях ингушских племен в Дарьяльском ущелье // Точка зрения. Сборник статей. Назрань. 2006.

тами. [...] Поскольку амазонки уже тогда были локализованы в горах Кавказа, они решили, что те воины были их супругами. Согласно легенде, амазонки жили к северу от главного хребта, а те к югу. Несколько раз в году они встречались для того, чтобы провести ночь вместе, следуя при этом строгому правилу: не пытаться увидеть, кто с кем провел время. Затем дети мужского пола отсылались к отцам. Эти племена или „супруги амазонок“ назывались гаргареями — именем сегодняшних ингушей, называющих себя на своём языке галгаями». ⁴⁰⁹

«Страбон рассказывал, ссылаясь на Аппиана Александрийского (ок. 95—165 г.), древнеримского историка, писавшего по-гречески, что эти легендарные женщины жили в горах, возвышающихся над Кавказской Албанией (Алванией), неподалеку от Керавнских гор (Montagnes Cerauniennes), к западу от Каспийского моря. Говорят также, что они были отделены от алванцев (предков дагестанцев) „скифскими“ племенами: легами и гелами. Метродор Скепсийский, греческий философ и риторик I-го века до н. э., хорошо знавший и географию, добавляет, что амазонки пришли на Кавказ вместе с гаргареями и проживали по соседству с ними на северном склоне Кавказского Хребта у Керавнских гор. Этот часто упоминаемый ороним напоминает название горы галгаев в Ингушетии — Квирин-лам (или „Гора коршунов“»». ⁴¹⁰

Соответственно, образ «бИж гИанд» является рудиментом позднейшего времени, за которым «традиция закрепила почетное место бИжа в ритуале обряда зохалол». ⁴¹¹ Следующий факт, к которому стоит отнести серьезно, это то, каким уважением и привилегиями пользовалось лицо, исполнявшее роль «бИж гИанда». Ему разре-

⁴⁰⁹ Charachidze Georges. Les epoux des Amazones: Entretien sur leCaucase avec Georges Charachidze /Propos recueillis par Claude Liscia en avril 2000, in: Europe, aout-septembre 2000, p. 251—252; Цит. по Цароева М. Амазонки Кавказа // <http://www.proza.ru/2012/07/09/12> Дата обращения 26.10.2013.

⁴¹⁰ См.: Цароева М. Амазонки Кавказа // <http://www.proza.ru/2012/07/09/12> Дата обращения 26.10.2013.

⁴¹¹ Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского фольклора. Сборник статей и материалов о народной культуре. Сартатов. 1997. С. 85.

шалось свободно, т. е. без разрешения тамады, высказываться на серьезные темы, или шутить, выходить или заходить в помещение, давать описание достоинств «жениха» и «невесты» и др. «В конце обрядового монолога, сватающий предлагает девушке „выйти за этого парня замуж“. Он напоминает о том, что „много кричащий кот не поймал мышей“ и потому „много говорить не будем“, что он рассказал только о чертах характера претендента, но о его героических делах умолчал для того, чтобы не терять время. И что „той сладкой любовью“, которой она может насладиться при жизни, „не сможет насладиться после смерти“». ⁴¹²

б) Ритуал «Вождение невесты вокруг очага» («*Кхуврча гонахья нускалга го баккхийтар*»)

В традиционно-бытовой культуре народов мира брачному институту, как первооснове семьи, во все времена отводилась ключевая роль. Обрядовые действия свадебного комплекса символически концентрировали в себе жизненный опыт, накопленный народом на протяжении его многовековой истории. «Свадьба это один из основных ритуалов в любой национальной культуре, своеобразное зеркало, в котором отражаются многие стороны этнической сути народа, его история». ⁴¹³

Сплетение действий, символов, вербальных и невербальных формул свадебного обрядового комплекса, образуют сложность и многосоставность свадьбы, как явления в целом. Определению «реальной, магической или же религиозной основы», ⁴¹⁴ знаковых смыслов одного из ингушских ритуалов «Вождение невесты вокруг очага» (инг.: «*Кхуврча гонахья нускалга го баккхийтар*») посвящен данный параграф.

⁴¹² Ингушский фольклор /Сост. Х. С. Осмиев [на инг. яз.] Грозный. 1959 С. 156—165; См. *Танкиев А. Х.* Духовные башни ингушского фольклора. Сборник статей и материалов о народной культуре. Сартагов. 1997. С. 82.

⁴¹³ *Мафедзов С. Х.* Адыги. Нальчик. 2000. С. 148.

⁴¹⁴ Там же.

Основным действием, производимым в доме невесты, являлся ритуал, когда закрытую длинным шелковым платком ее водили за руку вокруг очага родительского дома. Вывод невесты из дома поручался молодому юноше из числа близких родственников жениха (имеющему живых родителей), который, взяв невесту правой рукой за правую руку, проводил три раза против часовой стрелки вокруг очага. Далгат Б. К. указывает, что все эти действия мог также совершать «самостоятельный зажиточный человек ... (зжиточный, чтобы он помогал ей) ...»⁴¹⁵

Особую смысловую наполненность в данном ритуале имеет место проведения обряда — очаг. Являясь культурным гегемоном, домашний очаг имел огромное общественное и нравственное значение среди ингушей. Домашний очаг и надочажная цепь считались вещественными символами родовой связи. Домашний очаг, сосредотачивая вокруг себя членов семьи, имел организующее значение; культ его освещал власть главы семьи. Влиянием его объясняются многие институты наследственного права, священный характер семейной общины, институты усыновления, институты кровной мести, святость и неприкосновенность гостя и т. д.

Очаг, также как и огонь, цепь, котел, зола и уголь, считались священными. Отпуская сына в чужие края, мать заставляла его подержаться за цепь, держась за нее, ингуши произносили клятвы. Нельзя было отдавать из дома угольки или огонь просящему, так как считалось, что тем самым выносятся счастье и благодать семейного очага. Излишки накопленной золы можно было выбросить, обязательно принеся обратно в очаг ее щепотку. По поверьям, вместе с отданными вещами или с чем-либо выброшенным на улицу из дома может уйти и благополучие. Д. К. Зеленин отмечает, что у многих народов мира был запрет на одалживание огня, предметов домашнего обихода и т. д. и связано это с народным представлением о магическом круге счастья семьи и боязнью разорвать этот круг, в случае нарушения запретов.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Далгат Б. К. Родовой и быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 197.

⁴¹⁶ Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережиток первобытного общества. Л. 1954. С. 17—42.

Можно с уверенностью констатировать связь запретов с магическими представлениями ингушей о домашнем очаге, как месте обитания благодати («*фарал*») и счастья («*дика*», «*ираз*»). О том, что благодать в древних представлениях напрямую была связана с предками, красноречиво показывает обычай, когда ежедневно, перед трапезой, бросали лучшую часть пищи в священный огонь, прося у него благополучия. «Каждое семейство устраивало ужин (*марс-порр*, т. е. жатвенный ужин), с соблюдением следующей церемонии: поставив возле очага кушанье, приготовленное для ужина, самая старшая женщина в семействе брала щипцы в руки и дотрагивалась ими до каждого кушанья, говоря: „Да будешь ты пищей такому-то покойнику“. Обойдя, таким образом, все яства, она вылиwała из чашки, находившейся у нее в руках, брагу около очага; затем уже все члены семейства принимались за кушанья». ⁴¹⁷ В этом же ключе следует рассматривать сведения информатора о проводимом в прошлом прощании с огнем, во время которого невесту подводили к родовому склепу, где в лаз склепа ставилась чашечка с мясом. «В некотором отдалении от очага кругом стояли родственники, близкие. Держась за руки, к нему подходили невеста и парень из ее близких родственников, но не из членов семьи. Он произносил молитву:

О-о великие цувны,
Ваша дочь и сестра,
Что любила и кормила вас,
Уходит вить новое гнездо.
Дочь и сестра наша
Что сердцем была с нами
Пока жила и хозяйствовала
В нашем доме и во дворе,
Покидает сегодня нас.
Просит она прощенья у вас
За все то, что сделала не так.
Дочери и сестре вашей,
Что чистый огонь в очаге содержала,
Хорошее благожелание скажите.

⁴¹⁷ Ахриев Ч. Избранное /Сост-ль А. Мальсагов. Назрань. 2000. С. 183.

Она уходит от нас не потому,
Что дом наш возненавидела,
А чуждый дом полюбила —
По Божьей ведь воле уходит она.
Скажите: пусть замужество ее будет хорошим,
Скажите: пусть путь у нее будет мертвым,
Скажите: обратной дороги нет,
Скажите: пусть живет она в благодати,
Скажите: пусть, не забывая отчий дом,
Всегда она навещает...

Перевод:

Ва-а деза цУвнаш!
Шо дезаш, шо кхоабаш,
Лийнна йоI-йиша
Керда бIы била йода шоана.
Вай цагIа ше мел лел,
Коа-карта мел кхест,
Вайца дог тайна йоI-йиша
Тахан къасташ я шоана.
Шийх баьннача бехкамах
Маьл бехаш я шоана.
Ер цIена цIи йоагаеш
Лийннача шой йоI-йишийна
Дикадар ала, хоза ловца баккха.
Вай цIа гоамденна,
Наьха цIа мерзденна,
ДIайодаш яц шоана.
Даьла кхел-рузкъа хина
ДIайодаш я шоана..
Яхача вахар тоалулда ала,
ДIабода никъ маьрша бы, ала
Юхаберза никъ бийхка ба, ала
Яхар даьгта хилда , ала
Лелар маьрша хилда, ала
Даь-цIа дагадехий
Даь-цIа йоагIийла, ала
Маьр-цIай дагабехе,
Маьр-цIа гIойла, ала. 418

⁴¹⁸ Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 290.

Таким образом, необходимо подчеркнуть, что действо во время вождения невесты вокруг очага, когда «шафер трясет цепь, на которой висит котел, и показывает вид, что перерывает ее», как писал П. И. Грабовский, означает не только разрыв «связи невесты с родительским котлом, или домом»,⁴¹⁹ но и разрыв с предками этого дома.

Здесь уместно вспомнить, что при прохождении жизненных вех человеком, когда окончание одного жизненного этапа и начало другого образовывали единую систему, общество считалось потенциально уязвимым. «В таких случаях коллектив прибегал к особой программе поведения — ритуалу»,⁴²⁰ который был призван не нарушать равновесие, нейтрализовать опасность перехода, связанную с временной открытостью двух границ: этого мира и потустороннего.

Фактически свадьба ритуально оформляла переход молодых людей в новый социальный статус: от девушки к женщине/матери и от юноши к мужчине/отцу. Исследователь А. К. Байбури выделяет общую тональность действий, совершаемых над объектами обрядов перехода (новорожденным, покойником, невестой и женихом), выражаемую в молчании, обездвижении, слепоте. Именно такая потеря человеческих свойств является «указанием на близость персонажа иному миру». ⁴²¹

Так, покрытие невесты платком, часто объясняемое практической целесообразностью: «проводя невесту, родственники обсыпали ее голову горстью муки»,⁴²² в контексте нашего исследования символизировало ее нулевое состояние. Именно такое пограничное состояние, близость персонажа к иному миру, предопределяли его уязвимость. Поэтому покрытие не только защищало ее от любопытных и завистливых взглядов, тем самым, от-

⁴¹⁹ *Грабовский П. И.* Заметки о Чечне и чеченцах // ССТО. 1879. Вып. 1. С. 255.

⁴²⁰ *Байбури А. К.* Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этно-знаковые функции. М. 1991. С. 25.

⁴²¹ Там же. С. 176, 92.

⁴²² *Агиева Л. Т.* Этнография ингушей. С. 83.

ражая негатив извне, но и являлось очередной операцией по созданию обезличенного материала для последующих культурных преобразований.

В этом же ключе следует рассматривать обездвиживание невесты, когда юноша водит ее вокруг очага (а также сопровождает и затем вводит в дом жениха). А также существенную деталь, указанную Далгатом Б. К.: «По окончании церемонии обведения вокруг очага, кто-либо из мужчин хватал ее и на плечах выносил из комнаты». ⁴²³

Далее привлекает внимание, каким образом выводят невесту при совершении ритуала, которое также имеет определенное магическое значение. Вождение проводилось таким образом, что объект (невеста) обходил очаг с правой — мужской стороны/против часовой стрелки. В таком вождении видится аналогия с древнейшим схематичным изображением — солярным знаком, где загнутые концы были направлены против часовой стрелки. По материалам археологических раскопок, пиктографии ингушских архитектурных памятников и предметов, солярный знак, с повернутыми против часовой стрелки лучами, встречается повсеместно. Направление дугообразных лучей солярного знака соответствуют, как вращению Земли вокруг Солнца, так и Солнца вокруг своей оси. Археологические материалы показывают, что в декорировании гробниц и предметов погребального культа эпохи энеолита, поздней бронзы — раннего железа, содержатся изображения людей, животных, рыб, движущихся против часовой стрелки. ⁴²⁴ Говоря о «каменном времени», основываясь на вайнахских (ингушском и чеченском — Авт.) языках Я. Чеснов пишет: «„Начальные времена“ передаются как „передние“, времена, в которые мы живем, „задние“ (буквально „спинные“). Получается, что человек движется во времени, обернувшись лицом к некой инстанции вы-

⁴²³ Далгат Б. К. Родовой быт ...С. 176—177.

⁴²⁴ Мартиросян А. А. Поселения и могильники эпохи поздней бронзы. АН Армянской ССР. Институт археологии и этнографии. Археологические памятники Армении 2. Памятники эпохи бронзы. Выпуск II. Издательство АН Армянской ССР. Ереван. 1969. С. 14.

сочайшего ранга. Он обязан лицеизреть источник времени, быть лицом к лицу с ним». ⁴²⁵ Таким образом, движение против часовой стрелки символизировало движение в хтонический мир, мир мертвых.

Символика приобщения невесты к новому дому начинается с ритуальных действий, призванных максимально благоприятно осуществить придание объекту культурных характеристик, соответствующих новому пространству и статусу. Б. Далгат, описывая процедуру введения невесты в свой новый дом, пишет: «Невесте при выходе из повозки под ноги бросали куз (коврик) или веник, которые она должна была поднять и отложить в сторону». ⁴²⁶ Яковлев Н. отмечает, что «невеста должна была переступить через веник, положенный на циновку (половик из грубой ткани) на пороге, хотя переступать через веник у ингушей вообще не принято». ⁴²⁷

Действительно, в ингушских семьях такой предмет домашнего обихода, как веник, и в настоящее время связан с запретами. Так, его нельзя передавать из рук в руки, а только бросив на землю, его нельзя ставить, тем более в угол, а также наступать и переступать через него. Кроме этого, веник применялся в ингушских народных способах лечения, направленных на изгнание или переселение болезней. Причем, большую сакральность в ингушских представлениях этот предмет получает в моменты нахождения на границе, либо в местах пересечения пространств (порог, угол, перекресток и т. д.) Поэтому использование веника в ритуале ввода невесты в дом жениха нельзя трактовать как приобщение к домашним работам. Веник, являясь предметом-медиатором, расположенным на пороге-рубеже своего и чужого пространства, поглощает все негативное и оберегает жилище.

⁴²⁵ Чеснов Я. Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. N 2. 2007. С. 86.

⁴²⁶ Далгат Б. К. Материалы по обычному праву ингушей. Владикавказ. 1929. С. 325.

⁴²⁷ См.: Яковлев Н. Ингуши. // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост-ль А. Х. Танкиев Саратов. 1996. С. 229.

Архетипическое противопоставление «свое/чужое» («*ший-дар/доацар*») принадлежит наряду с такими оппозициями «правое/левое» («*аьтта-аьрда*») как, «добро-зло» («*дика-во*»), «женское-мужское» («*се-бори*»; «*кхал-ма Iа*»), «солнце-луна» («*малх-бут*»), к числу «базовых оппозиций любой культуры, являющейся фундаментом для всякого коллективного, в том числе, национального мироощущения». ⁴²⁸

Примечательна практика правостороннего действия в обряде. В культуре народов Кавказа «мужское связывается с правой стороной и верхом. Женское — с левой стороной и низом». ⁴²⁹ Правая сторона/рука, по представлению ингушей, символизировала мужское начало, а левая, изображающаяся в виде круга с отверстием, женское. ⁴³⁰

Таким образом, откладывание предмета-медиатора именно в правую сторону (мужскую), также, как и вождение невесты вокруг очага, теперь уже в доме жениха, символизировало ее возвращение в настоящее, приобщение к предкам жениха, подчинение мужскому, верхнему началу.

Вождение вокруг очага, как элемент свадебного обряда, с развитием ингушского общества постепенно трансформировалось во введение невесты на кухню в доме жениха, где на пороге ее осыпают конфетами и деньгами. Именно на кухне, а в советское время в комнате, где находилась печка — «*нана-цIа*», проводили обряд кормления медом и держания младенца.

Таким образом, в ритуально-мифологических представлениях ингушей с открытостью границ, а также переходным пограничным состоянием одного из главных героев ритуала — невесты — предопределялась ее уязвимость и близость персонажа к иному миру. Покрытие, немота и обездвижение невесты в ингушской обрядности являются операциями, которые символизируют ее

⁴²⁸ Мельникова А. А. Язык и национальный характер. Взаимосвязь структуры языка и ментальности. СПб. 2003. С. 28.

⁴²⁹ Карпов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. С. 9—10.

⁴³⁰ Акиева Х. М. Декоративно-прикладное искусство ингушей. Рукопись докторской монографии. С. 157.

нулевое, обезличенное состояние. Она становится объектом совершения ритуальных действий.

Кульминационным моментом в цикле свадебных обрядов, проводимых в доме невесты, является ритуал вождения невесты вокруг родительского очага. Вождение против часовой стрелки означало разрыв с предками этого дома, символизировало движение в хтонический мир, мир мертвых. Возвращение объекта в настоящее, его зримое приобщение к новому пространству и приобретение свойств нового статуса, начинается с обрядов, проводимых в пространстве жениха. Символическое принятие объекта начинался с обряда вождения невесты вокруг очага по часовой стрелке (женской) в доме жениха, при котором происходит знакомство с предками этой стороны, владетелями благодати. Общая тональность последующих операций, с использованием предметов-медиаторов, была призвана создать благоприятные условия для придания объекту характеристик нового статуса — женщины-матери.

в) Символика приобщения невесты к дому жениха

Символика приобщения невесты к новому дому начинается с ритуальных действий, призванных максимально благоприятно осуществить принятие человека в свое пространство. К числу таких ритуальных действий относится положение на пороге нового дома у ног невесты веника, завернутого в коврик, который последняя должна отодвинуть на правую сторону. При этом перешагнуть порог невеста должна была с правой ноги. Далее в современной вариации осыпание невесты конфетами, деньгами и др. и введение на кухню, держание ребенка. Следующим действием, символизирующим приобщение невесты к новому дому, является кормление невесты медом со словами «Будь мягка как масло, и сладка, как мед»,⁴³¹ проводимое свекровью.

⁴³¹ См.: Яковлев Н. Ингуши. // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост-ль А. Х. Танкиев Саратов. 1996. С. 229.

В данном случае смеем предположить, что первоначальное выражение включало в себя понятия молока (т. к. масло вторичный продукт, производимый из молока) и меда. Эти два вещества считались напитками жизни, райской пищей. В Исламе рассказывается о рае, где «Создатель приготовил для них... три реки, состоящие из меда, вина и молока...». ⁴³² В ингушской легенде дается описание первого из семи раев, который «называется Фердовсаль-Жаннати» и «сделан из красного золота». «В этом раю текут два источника: в одном холодная ключевая вода, во втором — молоко». ⁴³³

Т. Гамкрелидзе и В. Иванов обозначают прямую связь пчелы с божеством женского пола. ⁴³⁴ В поверьях жителей Европы пчела связывалась с потусторонним миром; появление пчелиного роя считалось дурной приметой; пчеле приписывалась способность предвещения. ⁴³⁵ О. А. Седакова прямо указывает на пчел, как на одну из метафор смерти. ⁴³⁶ «Подобная символика связывает корову и пчелу с деревом Богини-Матери». ⁴³⁷ А. Голан приходит к выводу, что «мед мог ассоциироваться с богиней потому, что считался веществом одного рода с древесным соком, а последний, как можно полагать, представлялся молоком богини, воплощавшейся в дереве». ⁴³⁸

В ингушском фольклоре сохранились многочисленные свидетельства о чудном спасении с помощью молока или непосредственное рождение героев коровой. Так, например, в сказке «Храбрый Пахтат», главный персонаж — Пахтат, как и его брат Махтат, рождаются от коровы и кобылы, соответственно, причем Пахтат рожден «с солнцем и месяцем между ребрами», он может спускаться в «подземелье», закрытое на девять дверей (потусторонний свет — Авт.), дружит с сыновьями Солнца, Месяца и Звезды

⁴³² *Коран*. Сура Мухаммед, аят 15.

⁴³³ О первом рае // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 294.

⁴³⁴ *Гамкрелидзе Т. В. Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тбилиси. 1984. С. 606.

⁴³⁵ *Голан А.* Миф и символ. С. 175.

⁴³⁶ *Седакова А. О.* Поэтика обряда... Ст. 122.

⁴³⁷ Словарь символов. 2000 // [http:// dic. academic. ru/dic. nsf/simvol/504#sel=5:1,5:4](http://dic.academic.ru/dic.nsf/simvol/504#sel=5:1,5:4) Дата обращения 29.10.2013.

⁴³⁸ *Голан А.* Миф и символ. С. 175—176.

и т. д.⁴³⁹ В сказке «Золотые, серебряные дети», которых бросили умирать в стойло, вскармливает своим молоком корова.⁴⁴⁰ В другом повествовании новорожденный мальчик выживает в лесу только потому, что «у мальчика под мышкой было солнце, из одного пальца текла вода, из другого — молоко, из третьего — масло, из четвертого — мед».⁴⁴¹ В некоторых дошедших до нас архаичных формулировках отражено мифологическое представление о связи молока и меда. Так, в ингушской народной сказке «Умная девушка» упоминается жеребая лошадь, у которой «с одной стороны стекал мед, а с другой — масло».⁴⁴²

Широкое распространение пчеловодства на Кавказе — факт, не требующий доказательств. Значимость этого продукта, как, впрочем, и насекомых его производящих, подчеркивается еще и интересной этимологией этнонима «фяппи» (одно из ингушских обществ — Авт.): «Фяппи», собственно, называется рой пчел, вышедший после первого, а также люди-переселенцы, идущие нестройною толпою.⁴⁴³

В представлениях ингушей значимость улья с медом была очень высока и приравнивалась к хорошему барану. Так, полевой материал свидетельствует, что в обряде приема гостя высшим угощением воспринимались соты с медом.

* * *

В старые времена, когда приезжали очень почетные гости, считалось почетным для гостей, в их честь, «никхбер» (дословно инг.: «убить пчелиный рой»).

⁴³⁹ Храбрый Пахтат // Антология ингушского фольклора. Т. 2. Нальчик. 2003. С. 57—66.

⁴⁴⁰ Золотые, серебряные дети // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 79.

⁴⁴¹ Как победили Черного Ногаю // Антология ингушского фольклора. Т. 2. С. 272.

⁴⁴² Умная девушка // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2004. Т. 3. С. 154.

⁴⁴³ Горепекин Ф. И. Краткие сведения о народе «ингуш» // ГАИМК. Кабинет Н. Я. Марра № 19 (рукопись). С. 4.

Еще в те времена, о которых я помню, пчел держали в корзинах, тогда не было ящичков наподобие тех, в которых сегодня содержатся пчелы. Из тонких прутьев плели круглые корзины и в нее помещали вновь вырощенную пчелиную семью.

Сверху корзину полностью закрывали крышкой, сделанной, как и сама корзина, из прутьев. Эту крышу «зашивали» прутьями с корзиной. Внизу корзины оставляли небольшое отверстие для возможности выхода пчел. Сверху корзину, как сейчас некоторые говорят, не замазывали глиной, так как она плотно не прикреплялась к корзине. Корзину, я хорошо помню, замазывали по кругу полностью одним только навозом. Таким образом, пчелиная семья полностью закрывалась со всех сторон — снизу, сверху и вкруговую, и оставалась только одна щель, через которую пчелы могли выходить.

Эту корзину с пчелиной семьей сажали на небольшие колышки высотой в три-четыре ладони, вытянутые от земли.

Почетные гости: друг, известные в стране мужчины, почетные захалаш (родня зятя или невесты) или просто путник, идущий в дальний путь и от усталости остановившийся у тебя — такие или подобные таким, бывало много почетных гостей. И когда подобная почетная личность оказывалась у нас в замке Мохал, отец Эдалби в честь него начинал проводить почести со словами «для гостя надо убить улей!».

«Убийство улья» происходило следующим образом. Было растение, которое называли «чанпаш». И когда этот чанпаш зажигали, он долгое время горел не огнем, а тлением. От него отходило в это время очень много дыма. Кому-то из домашних мужчин приходилось зажигать этот чанпаш, и он садился напротив улья, прямо перед единственной щелью, через которую выходили пчелы.

Потом тот, кто садился перед щелью улья подносил к ней тлеющий чанпаш и начинал задуть дым через щель вовнутрь улья. Так он сидел довольно долго, запуская дым вовнутрь. От этой процедуры пчелы становились хмельными. Когда улей полностью заполнялся дымом, хозяин подходил к улью и развязывал прутья, соединявшие верхнюю крышку с кругом корзины. За эту крышку были прикреплены пчелами в длину годами выстроенные ими соты с запечатанным медом.

Потом брали мягкий нежный маленький веничек, сделанный из куриных перьев специально для этих процедур. Каждую часть сот осторожно отрывали от крышки и затем с нее потихоньку веничком сметались полуживые пчелы, а вычищенные таким образом соты клали в специальную посуду, приготовленную для этого. Пчелы не могли ни ужалить, ни взлететь. Остававшиеся еще в живых пчелы могли только ползать беспомощно по земле.

До выселения в Сибирь, когда мы жили в горном родовом нашем замке Мохал, у нас был в доме хороший достаток. Люди не желали работать, но наш отец, Эдалби, очень много трудился. Обычно путник, который шел в нашу сторону в этих горах, обязательно останавливался у нас. Ведь мы жили прямо у речки, рядом с которой проходила дорога, по которой шли разные люди. У нашей семьи была хорошая возможность и принять, и накормить их: у нас было много крупнорогатого и мелкорогатого скота, у нас был хороший «маиш» (надои и весь продукт, получаемый из молока) и у нас было много пчелиных семей.

Хьалхарча замангахьа, геттара бехке хьаьший баьхкача гIалгIашта юкье чIоагIа лерхIаме лархIаиш хиннад, цар сийна никхбер.

Сона дагадаогIача хана нокхарий тускарашка леладора, хIанз санна яьшкаш яцар царна чудаха. Биткьигача саьргех герга тускараиш хьадора, тIаккха керда хьабанна е корабаь никх цу чу Ючутохар. ТIаккха лакхера саьргех хьяяча кепача деррига тускар дIакьовлар.

Из кеп, гоннахьа гIолла, хIета мо, тускар хьадеш санна, саьргашца дIатегар. Лохехьа мозий арадувргдалаш зIаммига Iург дутар. Тускара тIехьнахьа, хIанз цхьаболчар дуьцача тайпара, топпар хьахацар, хIана аьлча из дика чIоагIацар. Тускара тIехьнахьа, сонна дика дагадаогIа, кхо хьоакхар. Иштта, цу тайпара гоннахьара а, кIалхара а, тIехьнахьара а никх дIакьовлар, духхьала мозашта арадуьла из цхьа Iург мара ца дутаиш.

Никх ЮтIабогIар Ючутехача зIамигача загалаш тIа. Уж айденна дагIаиш хулар, лаьттара кхаь-биь шецца лакхал долаш.

Бехке нах: доттагIа, е мехка цIихеза кьонахий, е бехке захалаш, е гаьнарча наькьа кIаьдвенна хьа коа весса бехке хьаьша — уж санна кхыбараш а, дукха ма хуларий боагIаиш. Цу тайпара бехке саг тха

Мохал-гИалий чу веча, «хъаьшанна никх бе беза», аьле, хъовзар тха да — Эдалби. «Никхбер» укх тайпара хулар. Цхьа «чаннаш», яхаиш, цIи а йолаиш буц яр. Из чаннаш хьаллотабича, вIалла ханахьа дIа а ца бовиш массаза кIур а беш, латтаиш хулар.

Чаннаш хьала а лотабай, ваха а вахе нокхарий арадувлача, цаI мара доацача Iурга хьалххашка цхьа цIагIарча нахаех маIсаг Iоховра. Из чаннаш вIалла дIа а ца бовиш кIур а беш боагаиш латтаиш хулар. Никха Iурга хьалхашка Iохайна вагIачо, из хьалгбуха кIур фо а деттаиш, Iургаха гIолла никха дIачу ухийтар. Из кIур чубеттачо, иштта вагIаиш дуккха ха йоаккхар. Цу белхо нокхарий дохадора. TIаккха тускар дика кIурах хьалдиза цхьа ха яьннача гIолла, цхьанне дIатIа вахе тускара тIера кеп, савнашка гIолла бахта савьрг хьа а баьсте, тIера хьалгэцар.

Цу кепах, еррига, шерашкахьа нокхараша хьа а яь, деррига Iоадаь модз чу а латтаиш, дIахьаьха терки дIоахалаш Iоядаиш хулар.

Цхьа котамий бедаргех баь кIаьда нувлг хулар цу белха лелабеш. XIара терки кепахара шортта хьа а йоаккхаш, цу тIара нокхармозий нувлгаца тIера Iо а хьекхаш, хьацIена а яй, улхаш Iойохкар, цу гIулакха хьаденача оаркхо чу. Нокхарий гIовтта а е юв тоха а низ болаиш хилацар, кIурах дехе лелаиш хулар лаьтта гIолла.

Вай сибарегIа дахалехьа, тхо лоам Мохаьл дахаиш дика таро йолаиш а доахалуш а дар. Нах дукха хIама хьадира тIера бацар, бакъда тха дас, Эдалбе, чIоагIа къахьегар. Цу лоам, тхо даьхача цу оагIорахьа вода-воагIа саг, вайцига чу ца эттача дIаводацар. Хи тIа ма дахарий тхо, нах лела наькъаиш долхача. Уж нах чуэца а, уж кхаба а низ бар тха цIен: жа-доахан а дар, маш дика а бар, дукха нокхарий а дар тха...

Информатор: Бузуртанов Макишарип Эдалбиевич, с. Галашки (1932 г. р.).

Архаичность сакрального отношения к молоку, его значимость в представлениях ингушей иллюстрируется, например, в «Илли о том, как строили башню»:

Трижды землю поили молоком, трижды срывали грунт,
И только когда земля отказалась пить, положили первые камни,

Восемь огромных глыб, образующие углы воу,
И был каждый камень ценою равен быку, а весом — восьми быкам.
Их привезли с вершины горы, взявши из-под голубого льда...
Каждый камень везли двенадцать быков, ломая копыта от напряжения.
Каждый камень тесали двенадцать дней четыре каменотеса,
И стальные тесла крошились у них, будто сделанные из липы... 444

Таким образом, слова свекрови («*мар-нана*») своей невестке «будь мягка как масло, и сладка, как мед» символизирует ее приобщение к женскому воспроизводящему началу, к плодородию, к земле, к Великой Богине — матери всего сущего.

Далее свадебные действия имели свое логическое продолжение за столом, где более почетное место отводилось старейшинам рода и родственникам зятьев и снох («*захалаш*»), где трапеза сопровождалась музыкой и танцами.

Сегодня невеста первоначально заводится на кухню. В советское время ее вводили в комнату, где находилась печка («*нана цIа*»), затем в отдельную комнату (где в прошлом прятали за занавеску). Там каждый желающий мог приподнять платок и оценить ее красоту. В настоящее время часто и приданое посылают в дом жениха в день увоза невесты. Приданое, привезенное невестой, размещают для обозрения всем желающим. Самые ценные подарки преподносятся родителям жениха, его братьям и сестрам. В первый визит после свадьбы уже родственники жениха приносят подарки родителям невесты.

«К концу третьего дня девушки вводят невесту в комнату жениха, которого все еще нет дома. Товарищ, у которого гостит жених, режет барана, жарит бараньи почки и относит в комнату, где ожидает невеста. Под звуки выстрелов в сопровождении молодежи жених направляется к дому родителей и вместе с невестой съедает приготовленное угощение. В окнах и дверях толпятся любопытные и товарищу жениха, который вообще принимает на себя роль покровителя молодой пары, стоит большого труда отогнать непро-

⁴⁴⁴ Илли о том, как строили башню // Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. Грозный. 1979. Отв. ред. Р. С. Ахматова. С. 226—233.

шенных зрителей... Наутро молодой муж скрывается опять из дому и проводит у своего приятеля еще две-три недели». ⁴⁴⁵

К концу недели со дня свадьбы (а сейчас и на первый, второй или третий день) проводится обряд выхода невесты за водой. «Молодая дней через 5—15 в сопровождении девушек идет за водой с гармоникой; у воды происходят угощения и танцы; с этого дня молодая начинает работать и понемногу привыкать к новой супружеской жизни». ⁴⁴⁶

Следующий элемент свадебной обрядности, который проходил вскоре после самой свадьбы (примерно через месяц) — посещение новобрачной с новыми родственниками своего родительского дома. К такому событию со стороны жениха готовились подарки родителям, как и самой невестке, а принимающей стороной готовилось угощение (резали барана), приглашались ближайшие родственники. Теперь уже замужняя дочь в первое посещение родительского дома могла пробыть в нем в течение 7—10 дней.

Еще одной разновидностью официальной формы заключения брака было «сватовство и свадьба одновременно» («*exar-йигар цаИдолаш*»), согласно которому невесту увозили в дом жениха в день сватовства. К этой форме заключения брака прибегали в случае не прошедшего траура, из-за желания сократить расходы свадебных торжеств, либо в случае повторного выхода женщины замуж. В таком варианте свадьбу играли только в доме жениха, а в доме невесты устраивались проводы.

После свадьбы ее новым «хозяином», т. е. мужчиной, несущим за нее ответственность, становился супруг. Сноха должна была соблюдать определенный этикет, соответствующий ее статусу. Так, она не имела право произносить имени свекра, свекрови, мужниных братьев и сестер и даже их тезок. Для их обозначения использовать выражения, определяющие родственные связи («*маьр вош*» — брат мужа, «*маьр йиш*» — сестра мужа), определе-

⁴⁴⁵ Яковлев Н. Ингуши. // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост.-ль А. Х. Танкиев Саратов. 1996. С. 230.

⁴⁴⁶ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 183.

ния старшинства («*вокхаг Iвар*» — самый старший), либо придумываются иные имена. Жене нельзя было ложиться спать раньше мужа или его родственников, вставать позже них, делать замечания, задавать вопросы, произносить имя мужа в присутствии посторонних. Во время ходьбы жене нельзя было находиться вровень, впереди или справа от мужа.

Выходить за пределы нового дома, женщина могла только с разрешения мужа. Только под его контролем и с его разрешения она могла с кем-либо знакомиться, вести разговоры с посторонними, причем содержание этих разговоров также контролировались.

«С раннего утра до позднего вечера ингушка проводит время в непрерывных хозяйственных заботах: присматривает за скотиной, готовит пищу, шьет, а чаще всего, чинит платье детям, мужу и прочим членам семьи. Даже полевые работы большей частью производятся женщинами». ⁴⁴⁷ Однако, такие тяжелые условия жизни вообще и замужество, в частности, не провоцировали «забитость физическую и нравственную» ⁴⁴⁸ ингушской женщины.

Так, например, М. Картоев приводит интересные этнографические данные: «в одном из горных аулов была убита девушка, которая преградила путь мстителям. Совет старейшин посчитал, что месть свершилась, но так как была убита женщина, то свершилась вдвойне — родственники убитой получили право взять жизнь одного из мужчин, допустивших такой грех». ⁴⁴⁹ Кроме того, нельзя было мстить, если рядом с кровником находилась женщина. Навряд ли такое решение было бы принято, находишь ингушская женщина «в постоянном стеснении». И. Бларанберг, описывая ингушских женщин, отмечал, что они «маленькие, сильные и довольно хорошенькие. Молоденькие девушки в расцвете лет имеют веселый нрав, они предупредительны, резвы». ⁴⁵⁰

Следует сказать несколько слов о том, как изменяется внешний облик замужней женщины. В первую очередь это касается

⁴⁴⁷ Ахриев Ч. Избранное / Сост-ль А. Мальсагов. Назрань. 200. С. 180.

⁴⁴⁸ Там же. С. 182.

⁴⁴⁹ Газета «Сердало». № 100 от 22 июля 2006 г.

⁴⁵⁰ Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь. 1992 С. 212.

волос. «Обычай закрывать волосы замужней женщине имеет несколько мотивировок „изнутри традиции“». Одна из них (и, пожалуй, наиболее распространенная) заключается в том, что свадьба представляет собой переход девушки во власть мужа. Этот переход знаменуется, в частности, овладением женихом косой невесты». ⁴⁵¹ «Волосы невесты — своего рода точка притяжения всех тех смыслов, которые сконцентрированы в понятии красота». ⁴⁵²

Вспомним, какое сакральное значение в ингушском обществе имели вообще волосы: мужчине, например, нельзя было вообще появляться в обществе без головного убора, это означало признание своего неблагородного происхождения, сорвать головной убор с мужчины — прямое оскорбление мужского достоинства, ведущее к отмщению кровью, тем более с женщины. Или запрет на простое выбрасывание волос, ингушский обычай перевязывать косой вход в склеп, оставлять на могиле косу и т. д.

«Волосы у них (ингушек — Авт.) подстрижены таким образом, что закрывают половину лба, остальную часть волос они заплетают в косы, которые ниспадают на спину и на плечи, — пишет И. Бларанберг, прическа замужних женщин иная: они делят волосы на две части-хвосты, и каждый хвост обвивается лентой или полоской шелковой, шерстяной или хлопковой ткани, затем эти хвосты толщиной в палец накручивают на голову, наподобие шиньона, а тонкие концы хвостов перевязывают, закрепляя краями лент. Также женщины носят серьги — длинные, массивные, выполненные из меди, латуни или стекла. И, наконец, они украшают голову убором типа чепца-колпака на черкесский манер, который им очень идет, а кусок белой ткани спадает вдоль спины, покрывая волосы». ⁴⁵³ «Женщины Митцала, — пишет Ж. Клапрот, — носят шапочку, верх которой имеет форму рога серны, но который загибается вперед. Этот рог обычно делается из свернутой коры березы и покрывается снаружи холстом или шелком; она

⁴⁵¹ Байбурин А. К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этно-знаковые функции. М. 1991. С. 75.

⁴⁵² Там же. С. 69.

⁴⁵³ Бларанберг И. Кавказская рукопись. С. 212.

имеет около двух дюймов ширины и восемь высоты; загибающаяся часть повернута в сторону лба; внизу к ней пришита лента шириной в несколько дюймов, которая прикреплялась в теменной части кораллом; эта шапочка называется чугул». ⁴⁵⁴

Покрытие/укрывание волос после замужества однозначно являлось знаком превращения девушки в женщину в физиологическом смысле. Сама форма рогатых головных уборов — чугула и курхарса подтверждают эту мысль.

Русские послы, описывая в 1637 году ингушей, докладывали: «Домы в них каменные, выстроены в горах, мужчины одеты почеркасски, а женщины носят на головах что роги в пол-аршина». ⁴⁵⁵ «Подобные женские головные уборы не известны в соседних районах и, очевидно, носились в недалеком прошлом только ингушскими женщинами», — пишет Е. И. Крупнов, отмечая при этом время их «бытования XVII—XVIII веками». ⁴⁵⁶ Семенов Л. П., опираясь на археологические материалы Горной Ингушетии, увеличивает период ношения курхарсов вплоть до начала XIX века. ⁴⁵⁷

Вот как выглядит кур-харс в описании Е. И. Крупнова: «Головы украшали высокие головные уборы в виде конька, сделанные из красного войлока или плотного сукна. Этот парадный головной убор, называемый „кур-харс“, носился только богатыми женщинами. Надевался он на голову так, чтобы конец приходился на лицевую сторону. Под коньком пришита тонкая круглая выпуклая серебряная бляха от 3 до 5 см в диаметре. Спускаясь на затылок плотным прямоугольником, расшитым шелком, „кур-харс“ закреплялся на шее лентами». ⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ Цит. по Цароева М. Тушоли — последняя богиня мать Кавказа. Ростов-на-Дону. 2012. С. 55.

⁴⁵⁵ Пошевктов М. Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений (1615—1640 гг.) Тбилиси. 1937. С. 251.

⁴⁵⁶ Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. М. 1971. С. 99—102.

⁴⁵⁷ Семенов Л. П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия Научно-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Т. I. Вып. 1. Серия: История. Грозный. 1959. С. 197—219.

⁴⁵⁸ Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. С. 94.

Е. И. Крупнов в числе типично ингушских явлений, которые больше нигде не были отмечены, выделял башни со ступенчатой крышей, височные подвески и кур-харс.⁴⁵⁹ Клапрот отмечал, что это оригинальные женские головные уборы составляют характерную черту кистинских, т. е. ингушских женщин.⁴⁶⁰

Многие ученые проводили параллели данного головного убора ингушей с фригийским колпаком, а, следовательно, показывали связь предков ингушей с древними народами Месопотамии и Анатолии.⁴⁶¹ Раскрывая этимологию понятия «кур-харс», М. Цароева переводит его как «рог (вершина) скалы», где «кур» — рог дикого животного, «харс» производное от хур/г1ур/кьур — «скала».⁴⁶² «Представляется, что эта своеобразная „двууголая“ шляпка ингушских женщин символизировала голову священной коровы, первотелки, имя которой было увековечено в календаре: в названии августа: „еттинг-бут“ или „месяц коровушки“; в названии вторника: „шинар-де“ или „день (двухлетней) телки“».⁴⁶³

В определении этимологии слова «кур-харс» мы отдаем предпочтение другому варианту, тем более, что корова является домашним животным, а не диким (рога домашних животных имели другое название — «муI»), а также перевод второй части «харс»

⁴⁵⁹ Крупнов Е. И. К истории Ингушетии // Вестник древней истории. 1939. № 2. С. 77—90.

⁴⁶⁰ Юлиус фон Клапрот. Путешествие на Кавказ и в Грузию предпринятое в 1807 и 1808 годах /Извлечения. Пер. с нем. Б. Д. Газиков // Архивный вестник ГАС РИ. Вып. II. Назрань. 2005.

⁴⁶¹ См.: Семенов Л. П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия ЧИНИИЯЛ. Т. I. Вып. I. Грозный. 1959. С. 197—219; Виноградов В. Б., Абдулвахабова Б. Б.-А., Чакхиев Д. Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе курхарс). СЭ, 1985, № 3 С. 104—114; Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей. ИИНИИК. Т. 4. Орджоникидзе-Грозный. 1935. С. 98—117; Захаров А. А. Ингушская богиня Тушоли // Известия ИНИИК. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе-Грозный, 1934—1935 и др.

⁴⁶² Цароева М. Тушоли — последняя богиня-мать Кавказа. Ростов-на-Дону. 2012. С. 58.

⁴⁶³ Там же. С. 55.

(хур/гIур/кьур — «скала»), данный М. Цароевой, не находит своего подтверждения («скала» в переводе на инг.: «*чхар*»).

Историк Акиев Х. А. пишет: «Выяснение этимологии слова „курхарс“ говорит о том, что „невесты“ бога Села приносились когда-то в жертву подземным богам»⁴⁶⁴ и приводит следующие доказательства: понятие «куром» у древних шумеров обозначало «подземный мир» и слово «кушать»⁴⁶⁵ по-видимому, от этого слова происходят «кьурумсак» (на кумыкском языке — жертва), «курисдзау» (на осетинском языке — оборотень), «курбан» (почти у всех мусульманских народов — жертва) и т. д.⁴⁶⁶ В мифологии осетин фигурирует подземный мир Курис (вар. Бурку), куда отправляется душа уснувшего человека, чтобы похитить сноп с горстью хлебных зерен.⁴⁶⁷

Среди ингушей широко представлена фамилия Куркиевых. В ингушском нартском эпосе фигурирует Курко, укравший у великого бога Тга (Ткъа/Тхъа/Тха) тростник и барашков и тем самым совершившим святотатство. Имя Курко также можно этимологизировать, как житель подземного царства, где «кур» — место, подземное царство, а «кьа» — запрещенное («ты сделал запрещенное» — «*кьа даьд Ia*»).

На карте кавказского края, Армении, Азербайджана, составленной по сведениям арабских географов IX и X вв. н. э., где обозначена Санария, берут начало реки Куркъ-руда (Терек — авт.) и Аль-Курра.⁴⁶⁸ «Имя санарских царей *корискус* представляет сложное слово, состоящее из корня „кор“ (обозначающее грушевое дерево и богиню плодородия) и „кус“ (этническое имя ки-

⁴⁶⁴ Акиев Х. А. Символика плодородия в духовной культуре вайнахов // Газета «Костры на башнях» от 27 мая 1993 г.

⁴⁶⁵ См.: Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М. 1965. С. 7, 208.

⁴⁶⁶ Там же. С. 208; История древнего мира. С. 180, 119, 201.

⁴⁶⁷ Ахриев Ч. Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. 1871. Вып. V. С. 8; Алроров Б. А. Указ. Соч. С. 370.

⁴⁶⁸ Карта кавказского края, Армении и Азербайджана (фрагмент). Составитель Н. А. Караулов. Фонд М. М. Базоркина. Республиканская национальная библиотека. Приложение № 1.

стинцев»,⁴⁶⁹ известных в письменных источниках средневековья под названиями «кусты», «кисты», «кишты»).⁴⁷⁰

Слово «кур» шумеры использовали в значении «страна», урартийцы — «земля», «страна».⁴⁷¹ На ингушском языке понятием «кур» определялось место проживания одного рода, в каком-либо населенном пункте, например, «*Хамхой кура тIа*» — досл.: «на рогах Хамхоевых» (т. е. «место Хамхоевых»).⁴⁷² «Кур, — пишет Д. Д. Мальсагов, — во всех диалектах вайнахского языка обозначает квартал, территориально обособленный участок населенного места, где живут преимущественно представители одного рода ...родовой поселок». И далее делает вывод о том, что «вайнахское „кур“ и по звуковому составу и по значению близко к шумерскому „кур“ — „страна“».⁴⁷³ Вспомним первое смысловое значение шумерского слова «кур» — название подземного царства и дьявола: (вторичное название — кур-нуги, «страна без возврата»).⁴⁷⁴

Что касается второй части «*харс*», то в ингушском словаре присутствует термины с корневым «харс»: «хар» — дупло; «хьарц» — посыпание; Харс — имя собственное. Есть полевые свидетельства, иллюстрирующие некое уважение и выделение понятия «харс».

* * *

Моя мать говорила, что обязательно нужно немного (несколько капель) воды добавить в чистое молоко и у нее было свое выражение

⁴⁶⁹ Акиев Х. Этимология слова «каш» // Топонимика и ономастика Северного Кавказа. Тезисы I-вой общекавказской конференции. 16—18 апреля 1997. Пятигорск. 1997.

⁴⁷⁰ Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. М. 1971. С. 28, 29.

⁴⁷¹ См.: Наихоев Р. Загадки Пхъармата. М. 2003. С. 19.

⁴⁷² ПМА. Информатор: Дударов Мурат Магометович, с. Кантышево (1926 г. р.).

⁴⁷³ 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. 563—564.

⁴⁷⁴ Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. М.: Вече. 2000. С. 246.

на это: «„Харс надо перевести/посадить на почетное место“, когда наливали молоко».

Са нанас мерзача шурийха тоххана а кЕззига (массехк тIоадам теха а) хий тоха деза, оалар. Из тохача хана «Хьбарс магIа яккха еза», — оалар цо.

«Молоко священное, нельзя было крошить хлеб в молоко, которое не разбавлено хоть каплей воды. Это было запрещено».

«Шура еза лаьрхIа я. Tпадам теха а хий ца техача шурийла маькх чукагъе могояцар».

Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево (1954 г. р.).

В очерках по истории Грузии с древнейших времен до IV века приведено сообщение Скилака Кариандского, писателя IV в. до н. э., о том, что за гелонами, южнее от них, живут колхи и приводятся следующие топонимы и гидромимы: «Диоскурия и Гиен, город эллинский, и Гиен-река, *Херобий-река, Хорс-река, Харий-река* (курсив — Авт.), Фасис-река, и Фасис, город эллинский, вверх по реке 180 стадий (т. е. несколько больше тридцати км.) плавания до большого варварского города, откуда была Медея...»⁴⁷⁵ И. Бларанберг, описывая кавказские торговые пути, упоминает «по дороге на Дигор или Дугор, поблизости от *Харс-Дона* (курсив — Авт.) есть гора Издихонт, или Свинцовая гора...»⁴⁷⁶

В мифологическом плане, в первую очередь напрашивается сравнение части слова «харс» со славянским богом солнца — Хорс (Харс, Хорос), причем отметим, что славянским он стал значительно позже, лишь с приходом на берега Днепра русов, когда кн. Владимир установил его изображение рядом с Перуном. В древних летописях говорится: «в прельсть великоу не видят мняще боги многы пероуна и хорса дья и трояна и инїи мно-

⁴⁷⁵ Очерки истории Грузии. В 8-и т. /АН ГССР. Ин-т ист., археол. и этнографии — Тб.: Мецниереба // Т. 1. Грузия с древнейших времен до IV в. н. э. /Ред.: Г. Меликишвили, О. Лордкипанидзе. 1989. С.

⁴⁷⁶ *Бларанберг И.* Кавказская рукопись. Ставрополь: Ки. изд-во. 1992. С. 199.

зи ибо яко то человецы были суть старейшины пероунъ в елинахъ, а хорсь въ Кипре, Троянь бяше царь в риме (курсив — авт.)». ⁴⁷⁷

«Хорс — бог миропорядка, связанного с ходом солнца. Его образ восходит к временам глубокой древности к змееборческому мифу». ⁴⁷⁸ Путешествуя по Руси, Вундерер в 1581 года оставил такое описание языческого бога Хорса: «Корс (т. е. Хорс), который стоит на змее, имея в одной руке меч, а в другой — огненный луч». ⁴⁷⁹

Гаврилов Д. А. и Наговицын А. Е. соотносят Хорса и Дажьдбога (оба божества представляют солнце, различие только в форме активности — авт.) с греческими богами Гелиос (Гелиос, в древнегреческой мифологии, бог Солнца, пасущий стада солнечных быков — авт.) и Аполлон. Они пишут: «Древние греки называли Аполлона гиперборейским. Аполлон был непосредственно связан с солнцем и владел карающими стрелами, он имел эпитет ТАРГелий. Малоазийское „Побеждающее солнце“ (карающее солнце) называлось ТАРГелиос». ⁴⁸⁰

Проводя корневые соответствия с индоевропейскими образованиями, в частности, с первопредком скифов Таргитае (рожденным от союза Зевса (Неба) и Борисфены (Воды) ⁴⁸¹, (идентичен Гераклу — авт.), авторы указывают «на солнечную, грозовую, царскую карающую функцию персонажа с корневым сочетанием в имени „ТАРГ“, „ТАРХ“, „ТАР“» ⁴⁸². Однако, это корневое образование шире, оно известно по всему Средиземноморью. Бога, давшего закон и завет этрускам, звали Таг/Тарх (сравните с нахским.

⁴⁷⁷ См.: А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М.: Индрик. 1994. С. 249.

⁴⁷⁸ Гаврилов Д. А., Наговицын А. Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М.: Рефл-Бук. 2002. С. 238.

⁴⁷⁹ См. Морозкина Е. Щит и зодчий путеводитель по древнему Пскову. Псков.: «Отчина», 1994. С. 36.

⁴⁸⁰ Гаврилов Д. А., Наговицын А. Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М.: Рефл-Бук. 2002. С. 238.

⁴⁸¹ Болл И. Дети падших. Как История стала Мифом. <http://www.iisusbog.com/fallen1.htm> Дата обращения. 13. 10. 2013.

⁴⁸² Гаврилов Д. А., Наговицын А. Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М.: Рефл-Бук. 2002. С. 238.

«таг»/«стаг»/«саг» — человек), а его сына Геркле (греч. вариант: Геракл). «Этруски чтит своим прародителем некоего Тага, богамальчика, выросшего прямо из-под земли, словно гриб. Само имя пахаря-царя „Тарх“ вызывает в памяти множество аналогий. Фамилия римских царей этрусской династии Тарквинии, происходит от имени этого легендарного предка Тарха (Тарка)». ⁴⁸³

Применительно к кавказским аналогам, в первую очередь следует назвать первопредка — Таргамоса (Таргамос — груз. вариант, Торгом — армянский) «внука Иафета — сына Ноева». ⁴⁸⁴ «Таргамос разделит свою страну между сыновьями. Шестеро из них получили свою долю к югу от Кавказского хребта, а двум другим — „дал Лекану (земли) от моря Дарубандского (Каспийского) до реки Ломека, к северу до великой реки Хазарети (Волга), Кавкасу — от реки Ломека до рубежей Кавказа на западе“». ⁴⁸⁵

Имя Таргамос, по мнению Г. Гумбы, восходит к названию царства Тогарма («Торгом», «Дом Торгома») и входило в состав Урарту. Ссылаясь на древнейшие армянские летописи и сведения историков, Г. Гумба пишет: «При падении Урарту, это царство расширилось на восток, включив в себя другие урартские области. В связи с чем, в источниках название Тогарма охватывает всю страну Урарту. Именно этим и объясняется употребление Мровели эпонима Таргамос (Тогарма) в качестве обозначения территории Урарту и возведение Таргамоса (Тогарма) в „отца“ перечисленных им народов. То есть, общим предком народов генеалогической таблицы Мровели является „Урарту“, называемый „Таргамосом“». ⁴⁸⁶

Ингушская действительность изобилует примерами с корневыми «тарг/тарх/тарш/торг/торгам»: Таргим («*Таргим*») — на-

⁴⁸³ Гаврилов Д. А., Наговицын А. Е. Боги славян. Язычество. Традиция. С. 238.

⁴⁸⁴ Фогарма. Википедия [http:// ru. wikipedia. org](http://ru.wikipedia.org) Дата обращения 12.11.2013.

⁴⁸⁵ Леонти Мровели. Жизнь картлийских царей. М. 1979. С. 22, 26.

⁴⁸⁶ Гумба Г. Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века). Рукопись канд. дисс. Ереван 1988. С. 130—145.

звание (топоним) центра Галгаевского общества; Тарш («Тарш») — название замкового комплекса рода Торшхоевых («Тюаршхой»); Тарш («Тарш») — имя собственное, основатель рода Торшхоевых; Терле («Терле») — горное общество на территории современной Чечни, на границе с Ингушетией; «Турк» — река Терек; «Туркх» — глава исполнительного органа в народных и религиозных собраниях; «Тюа» — имя собственное, молния, верхний черноземный слой земли, сметана; «Турки» — имя собственное; «Тюр» — имя собственное; «Тюри» — имя собственное, Терло («Терло») — имя собственное, член общества терловцев; «терко» — забота; «тЮара» — ладонь (широкая ее часть, без пальцев); «тархе» — небольшое плато, ровное место; «тарх» — выступ скальной породы; «тЮар» — сосок; «тЮор» — наперсток; «тар» — дрема; «таро» — схожесть; «торо» — достаток, богатство и др. Попытка суммировать смысловые качественные характеристики представленных ингушских вариантов приводит к следующему набору: центр/глава/мужские имена/плодородие/круглый предмет.

Определением идентичности терминов-ономастов Таргитай-Таргамос в плоскости проникновения «в глубокой древности каких-то фрагментов скифо-осетинского эпоса... в древнегрузинскую мифологию» занимались многие ученые.⁴⁸⁷ В нашей работе не стоит цель определения взаимовлияния данных ономастов, принципиально важным является прямая связь этого образа «с царской властью, грозой», с побеждающим и карающим «солнцем».⁴⁸⁸ Таким образом, вторая часть термина «кур-харс» — «харс», через его аналог «тарг» следует понимать как Властное Солнце (карающее и дарующее плодородие).

В советское время было высказано предположение о том, что первоначально термин *кур-харс* был связан с вайнахо-аланскими

⁴⁸⁷ Дзицойты Ю. А. Нарты и их соседи. Вл., 1992. С. 248—249; Ельницкий Л. А. Скифия евразийских степей. Новосибирск. 1977. С. 177; Чибиров Л. Скифский мир и нартовский эпос // Ж. Дарьял. N 1. 2012 и др.

⁴⁸⁸ Гаврилов Д. А, Наговицын А. Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М.: Рефл-Бук. 2002. С. 243.

историческими контактами и мог означать «гребень (рог) Солнца» (т. е. один рог — Авт.).⁴⁸⁹ Клапрот, описывая двурогий головной убор ингушек, называл его «чугул» (инг.: «*чIугл*»), что означает с черкесского языка «тур» (ср. корневое тур/тар — Авт.), а с ингушского — «хохол», «петушинный гребень». ⁴⁹⁰ Здесь необходимо выделить тот факт, что древняя форма кур-харса была «двурогой»: «Вверх от основания убор постепенно суживался и затем сильно загибался спереди, причем верхняя его часть, спускающаяся вниз, раздваивалась, образуя на конце как бы два рога...». * ⁴⁹¹

Таким образом, мы предполагаем, что в слове кур-харс первую часть «кур» можно рассматривать как земля/страна подземного царства, а «харс» — Властное Солнце. Рога в данном случае следует рассматривать как рога быка. Вспомним миф о солнечном ТАРГелиосе, пасущем стада своих быков. ⁴⁹² Бык во многих древних религиях рассматривался как символ культа солнечного божества, а, следовательно, плодородия и жизни.

Еще одним доводом в пользу того, что рога курхарса это рога быка видится в том, что бык — производитель, как, впрочем, и производитель/осеменитель вообще в ингушском языке произносится как «*гIал*». Вспомним древнейшее общеингушское божество Галь-Ерда, которым клянутся ингуши в договоре 1810 года. По словам Б. К. Далгата он пользовался «большой известностью» и был для ингушей «„кумиром“ обитающим в горах». В его честь

⁴⁸⁹ *Виноградов В. Б., Абдулвахабова Б. Б.-А., Чахкиев Д. Ю.* «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе кур-харс) // СЭ. 1985. № 3. С. 107—109.

⁴⁹⁰ См.: *Семенов Л. П.* Фригийские мотивы в древней культуре ингушской культуре // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов. 1996. С. 446.

⁴⁹¹ Там же. С. 447.

⁴⁹² *Быки Гелиоса* — семь стад по пятьдесят голов быков, символизовавшие триста пятьдесят дней в году по летоисчислению греков. Гомер в поэме «Одиссея» писал, что они принадлежали богу солнца Гелиосу и паслись на острове Тринакрия. // *Быки Гелиоса*. symbolarium. ru Дата обращения 13.11.2013.

были выстроены храмы в Хамхинском обществе, около селений Агента и Тарш Мецхальского общества.⁴⁹³ 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 — авт.) и Новый год (нюжд-уай) (зимнее солнцестояние — авт.)». ⁴⁹⁴ Гель-Ерда считался духом (т. е. не имел олицетворения). ⁴⁹⁵ 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!». ⁴⁹⁶ Из приведенного перечня просьб становится понятным, что в древних представлениях ингушей счастье и благополучие связывалось с родством, имеющимся и возможным в будущем, а следовательно, с продолжением рода. Символично и то, что в молениях Галь-Ерде принимали участие только мужчины. ⁴⁹⁷ Головинский П. И. пишет, что у Галь-Ерда просили «покровительства, детей и приплода скота». ⁴⁹⁸ Таким образом, божество Галь-Ерда связан напрямую с Властным Солнцем (карающим и дарующим плодородие).

Рога кур-харса являются символическим отражением рогов царя/быка/производителя применительно к уровню семьи — символического отображения принадлежности женщины мужчине. Далее возникает вопрос, как укладывается данная схема в

⁴⁹³ Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 116.

⁴⁹⁴ Шегрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников // Кавказ. 1846. № 27—30; Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. I, ч. I. С. 383—388.

⁴⁹⁵ Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 61.

⁴⁹⁶ См.: История Ингушетии. С. 156; Алборов Б. А. Ингушское «Галь-Ерды» и осетинское «Аларды» // Известия ИНИИК. Т. I. Владикавказ. 1928. С. 349.

⁴⁹⁷ История Ингушетии. С. 156.

⁴⁹⁸ Головинский П. И. Заметки о Чечне и чеченцах // ССТО. Владикавказ, 1878. Вып. I. С. 252.

свете расшифровки слова кур-харс применительно к его цвету. Здесь уместно вспомнить очень интересную работу А. Е. Наговицына, в которой проведена мифологическая реконструкция сказки «Красная шапочка». ⁴⁹⁹ В частности, он пишет «вполне вероятно, что красный цвет ассоциировался с погребальным обрядом, так как путь души и ее возрождение после смерти, во многих традиционных верованиях, соотносился с солнцем, например, у этрусков, ацтеков, древних египтян и т. д. ... Еще со времен Палеолита практиковался обычай окрашивания покойников в красный цвет, видимо, чтобы уподобить их души возрождающемуся и умирающему солнцу». ⁵⁰⁰ Красный цвет заходящего Солнца (инг.: «*моаж*а малх» — красное солнце) в ингушской мифологии также связывался с потусторонним светом. Так, Далгат Б. К. приводит ингушское сказание, 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». ⁵⁰¹ В другом мифе солнце днем освещает этот свет, а ночью — загробный мир, при этом «на закате оно погружается в море». ⁵⁰²

Учитывая, что головной убор издревле являлся одним из основных атрибутов головы, определяющий специфику человека его носившего, то «отсюда происходит почитание корон, княжеских шапок, религиозных головных уборов, а также введение специальных головных уборов для замужних женщин практически во всех регионах мира». ⁵⁰³

⁴⁹⁹ Наговицын А. Е. Красная шапочка — мифологическая реконструкция сказки // [http:// russianmyth. ru/nagovicyn-ae-krasnaya-shapochka-mifologicheskaya-rekonstrukciya-skazki/](http://russianmyth.ru/nagovicyn-ae-krasnaya-shapochka-mifologicheskaya-rekonstrukciya-skazki/) Дата обращения 14.11.2013.

⁵⁰⁰ Там же.

⁵⁰¹ Солнце и Луна // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 16.

⁵⁰² Небо, солнце, звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 25.

⁵⁰³ Наговицын А. Е. Красная шапочка — мифологическая реконструкция сказки // [http:// russianmyth. ru/nagovicyn-ae-krasnaya-shapochka-mifologicheskaya-rekonstrukciya-skazki/](http://russianmyth.ru/nagovicyn-ae-krasnaya-shapochka-mifologicheskaya-rekonstrukciya-skazki/) Дата обращения 14.11.2013.

Таким образом, ингушский кур-харс, который всегда изготавливался из ткани «пурпурного цвета»⁵⁰⁴ является не достоянием «богатых родов»,⁵⁰⁵ а, как справедливо предположила Е. Н. Студенецкая,⁵⁰⁶ атрибутом только замужних ингушек.

Еще один ракурс, совершенно укладываемый в общую канву нашего изложения о глубокой символичности кур-харса, прослеживается в некоем «возвышении» носительниц данного убора. Анализируя такой атрибут в женском костюме адыгейцев, карачаевцев, балкарцев, кабардинцев как деревянные ходули, Е. Н. Студенецкая определяет их, как: «принадлежность женского костюма высшего сословия» и проводит следующую аналогию: «Но есть событие, возвышающее любую женщину — свадьба. Русскую крестьянскую девушку на свадьбе величали княгиней, а на голову надевали особый убор — „корону“». Таким образом, кур-харсы высотой «в пол-аршина» возвышали ингушку так же, как «по образному выражению одного из информаторов, „как мечеть княгиня над другими женщинами возвышалась“»,⁵⁰⁷ и, следуя аналогии предложенной Е. Н. Студенецкой, определяли благородное происхождение носительниц данного головного убора.

Сравнение ходуль с «чудесным конем»⁵⁰⁸ усиливает нашу гипотезу о связи кур-харса с подземным миром, так как конь в мифологиях многих народов является проводником в потусторонний свет. «Мифологизированный образ коня связывался и с солнцем и с преисподней...Одно из имен бога преисподней в греко-римской античности — Хорк (Horc)... Атрибуты греческого

⁵⁰⁴ Семенов Л. П. Фригийские мотивы в древней культуре ингушской культуре // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов. 1996. С. 445.

⁵⁰⁵ Богатая отделка кур-харса, — пишет Е. И. Крупнов, — конечно была доступна только богатым родам // Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. С. 94.

⁵⁰⁶ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVII—XX вв. М. Наука. 1989. С. 59—60.

⁵⁰⁷ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 111—112.

⁵⁰⁸ Там же.

Харона или Хороса — не только лодка, но и лошадь». ⁵⁰⁹ Неудивительным тогда выглядит обычное для ингушских сказаний содержание богатырского коня в темноте «куда не проникает ни один солнечный луч». ⁵¹⁰

Отличительной особенностью, иллюстрирующей статус замужней женщины, были не только головной убор — кур-харс, но и красный цвет шаровар. Так, этнограф Е. Н. Студенецкая, описывая одежду ингушей XVIII—XX вв., указывает, что наиболее типичным для обыденной жизни было платье-рубаша и штаны, сохранившиеся вплоть до XX века. «В XVIII — первой половине XIX вв. ее (рубашу — Авт.) шили из холста или бумажных тканей, а также из шелка, преимущественно темных цветов — синего, коричневого, темно-красного и черного... женские штаны шили из холста или более нарядных тканей, чаще всего красного цвета. Есть указания, относящиеся к началу XIX века, что молодые женщины носили красные штаны, замужние пожилые — голубые, а девочки — белые. Штаны надевались всегда под рубашу, непосредственно на тело. В связи с этим обычно обшивка, в которую вдевался шнур, делалась из более мягкой ткани, а край ее загибали наружу, чтобы шов не раздражал кожу». ⁵¹¹ Этот шнур и есть, так называемый «барч» (тюрк. вариант «учкур»). В это же понятие — барч — включалось часть урдув, возвращаемые жениху, «за то, что он развяжет учкур штанов невесты», ⁵¹² также как и часть урдув за похищение невесты, выплачиваемая женихом.

К началу XIX века относятся описания Ю. Клапрота и И. Бланберга, которые относительно одежды ингушских женщин отмечали, что верхняя часть платьев расшивалась цветным шелком, шерстяной тканью или нитками, а под платье надевались длин-

⁵⁰⁹ Голан А. Миф и символ. С. 50.

⁵¹⁰ Сестра семерых братьев // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 167, 169.

⁵¹¹ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII—XX вв. М. Наука. 1989. 288 С. С. 43—44.

⁵¹² Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 171.

ные штаны, благодаря которым различали статус женщин.⁵¹³ «Цвет женских шаровар являлся отличительным знаком для мужчин: красный — замужние женщины, белые — девушки».⁵¹⁴

Применительно ко времени средневековья значительны сведения археологов, касающиеся, в частности, одежды ингушских женщин. Например, Е. И. Крупнов на материалах раскопок могильников Горной Ингушетии пишет, что все «женщины одеты в длинные платья-рубahi с неглубоким разрезом на груди. Нижнее платье — с короткими рукавами из грубого белого холста. Верхнее (на некоторых женщинах) — из шелковой материи с длинными рукавами, с маленькими металлическими пряжками и пуговицами на груди. Нередко встречается и третье платье, сшитое из плотной грубоватой шерстяной ткани, собственного производства. Это платье также имеет длинные рукава и разрез на груди, затягивающийся пуговицами. Все верхние платья, особенно шелковые, обычно имеют яркие цвета: красный, синий, зеленый, оранжевый... Ноги были обуты в чупяки или сапожки на мягкой основе из цветного сафьяна ...Талию опоясывал пояс, на котором крепилась сумочка с шелковыми цветными нитками, иглами и наперстками, деревянным гребнем».⁵¹⁵

Студенецкая Е. Н. в своей работе «Одежда народов Северного Кавказа. XVII—XX вв.» не раз отмечает скудость материалов по ингушам.⁵¹⁶ Однако, как мы обращали внимание читателей, эта скудость связана с историческими и политическими перипетиями, которым подвергался ингушский народ. Поэтому неудивительно, что предметы X—XIII вв., обнаруженные у станицы Змейской относят «к аланам, предкам осетин».⁵¹⁷ Е. Н. Студенецкая, например, пишет о такой, казалось, малозначительной

⁵¹³ *Клапрот Ю.* Путешествие на Кавказ и Грузию, предпринятое в 1807 и 1808 годах // Архивный вестник. Назрань. 2005. Вып. II. С. 55; *Бларамберг И.* Кавказская рукопись. Ставрополь. 1992. С. 213.

⁵¹⁴ *Студенецкая Е. Н.* Одежда народов Северного Кавказа. XVIII—XX вв. С. 44.

⁵¹⁵ *Крупнов Е. И.* Средневековая Ингушетия. М. 1971. С. 93—94.

⁵¹⁶ *Студенецкая Е. Н.* Одежда народов Северного Кавказа. С. 28.

⁵¹⁷ Там же. С. 4.

детали — стельках для обуви, которые имеют давнюю традицию. «При раскопках Змейского аланского могильника XII—XIII вв. была обнаружена обувь с растительными волокнами внутри», находимой также «в склепах Осетии и Ингушетии». ⁵¹⁸ Или обнаруженные В. Х. Тменовым в склепах «города мертвых» Даргавса (относящиеся к XVI—XIX вв.) украшений на обуви. Данные украшения в виде «аппликаций из тонкого металла...повторяющие форму обуви», покрытые «чеканкой» также относят к осетинской культуре. ⁵¹⁹ Или упоминаемые Ю. Клапротом женские корсеты, что «в Осетии носят только дочери богатых и знатных фамилий...», ⁵²⁰ которые, по словам Е. Н. Студенецкой, бытовали «в Осетии... Дигории и Тагаурии у девушек знатных фамилий, его называли „хæлтын кæрц“ (букв. кожаная шуба)». ⁵²¹

Иногда целые коллекции этнографических и археологических предметов однозначно приписывают, как принадлежащие истории осетинского народа. Так, например, представляющая «исключительный интерес» коллекция Б. А. Куфтина, которую «скорее всего можно назвать палеоэтнографической» ⁵²² и не имеющая «точного указания места сбора», была обозначена как осетинская, только по месту проведения Б. А. Куфтиным в Даргавсе и Куртатинском ущелье «собрательской работы в (1925—1926 гг.)». ⁵²³

г) Семантика ингушского обряда «Вывод невесты к роднику» («*нускал хи тIа даккхар*»)

К концу недели, со дня свадьбы (а сейчас и на первый, второй или третий день) проводится обряд выхода невесты за водой.

⁵¹⁸ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 30.

⁵¹⁹ Там же. С. 36.

⁵²⁰ См.: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. Нальчик. 1974. С. 364—365; Осетины глазами русских и иностранных путешественников. (XIII—XIX вв.). Орджоникидзе. 1967. С. 163.

⁵²¹ Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. С. 45.

⁵²² Там же. С. 9—10.

⁵²³ Там же.

«Молодая, дней через 5—15 в сопровождении девушек, идет за водой с гармоникой; у воды происходят угощения и танцы; с этого дня молодая начинает работать и понемногу привыкать к новой супружеской жизни». ⁵²⁴ «Через неделю невесту в свадебном наряде под звуки гармошки, вели к источнику, в сопровождении молодых девушек и юношей. У родника происходят угощение и танцы. Невеста уже у источника, загадав желание, вытаскивала иголку из свадебного платья и втыкала в яйцо. Далее она разбивала яйцо о камень так, чтобы его унесло водой. Затем невеста, набрав воды в кувшин, шла домой. Эту воду, сказав, что „это вода, принесенная невестой“, раздавалась всем желающим». ⁵²⁵

Особенный интерес вызывают используемые в обряде выхода невесты за водой предметы — игла, яйцо, как и само место проведения ритуала. То, что игла, прикрепленная в первый день в правую сторону подола свадебного платья, затем втыкалась в яйцо и в таком виде бросалась в воду, отнюдь не случайные действия.

* * *

Через неделю после свадьбы невесту в свадебном наряде под звуки гармошки, вели к источнику в сопровождении молодых девушек и юношей. У родника происходят угощение и танцы. Невеста уже у источника, загадав желание, вытаскивала иголку из свадебного платья и втыкала в яйцо. Далее она разбивала яйцо о камень так, чтобы его унесло водой. Затем невеста, набрав воды в кувшин, шла домой. Эту воду, сказав, что это «вода принесенная невестой» раздавалась всем желающим дома. Затем готовилось угощение, и невеста обслуживала гостей.

ХьоалчагI даь цхьа кIира даьннача гIолла, маьре йоагIаш тIадийха чокхи тIа а дийхе, пандар а локхаш, кагий нахи мехкариш

⁵²⁴ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 183.

⁵²⁵ ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево (1954 г. р.).

улув а баъхе, нускал хи тIа доаккхар. Хи тIа цхъацца кегий хIамаш а екъар, ловзар а дора. Хи тIа нускало, шийна дезар дага а лъаце, маха хъа а баъккхе фуа чу боллар. ТIаккха из фуъ кхерах теке дохадора, хиво Iохъоргдолаш. ТIаккха ший кIудала чу хий а ийце, цIенгахъа ерзар. Из хий, «ер несо дена хий да» а яхаш, чам мел болчунга молийтар. ТIаккха, хоза шу а кечдей, несийга хъаьшапта гIулакх дейтар.

Информатор: Аушева Зухра Муратовна, 1954 г. р., с. Экажево.

Яйцо, как древнейший мировой символ плодородия, является «олицетворением начинающейся жизни». ⁵²⁶ В космогоническом мифе ингушей говорится, что Земля «имеет вид яйца и стоит на доске, доска — на море, а море — на какой-то „темноте“. Если Бог захочет, то он умножит всю землю в яйце». ⁵²⁷ «Известно, что яйцо у вайнахов (ингушей — авт.) в весьма отдаленном прошлом наделялось магической силой, было символом плодородия». ⁵²⁸ В этом смысле показательна информация о том, что «на месте случайно опрокинувшейся люльки надо было разбить яйцо», ⁵²⁹ о трактовке, увиденных во сне предметах — «яйцо, иглы, наперсток...» функционально относящихся к женщине, как предзнаменование «рождения девочки». ⁵³⁰

Раскалывание или протыкание яйца (также, как и использование в ингушской среде данного действия, как способа избавления от болезни) — наследие архаичного жеста древних ритуалов мифологического устройства мира из хаоса.

Касательно иглы, прежде всего, отметим, что с эпохи раннего железа на Кавказе сформировался культ этого металла и, соответственно, предметы, сделанные из железа, стали иметь сакральное

⁵²⁶ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука. 1980. С. 167—169.

⁵²⁷ Земля, человек, горы // Антология ингушского фольклора. Т. . С. 19.

⁵²⁸ Информатор: Арапиева-Мамилова Т. О. г. Малгобек. Записано в 1980 // См: Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов. 1997. С. 75.

⁵²⁹ ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево (1954 г. р.).

⁵³⁰ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 119.

значение.⁵³¹ В то же время вполне уместно привести сведения о том, что иглы в указанный исторический период играли определенную роль в погребальном ритуале. Такие факты имеют место в древностях кобанской культурно-исторической общности. Например, довольно частыми являются находки бронзовых игл и булавок в кобанских погребениях «в области груди и пояса».⁵³² Наибольший интерес представляют иглы «найденные у нижней челюсти».⁵³³ Из объяснений такому месту расположения игл (как-то простая забывчивость «мастериц более низкого социального ранга»,⁵³⁴ использование их для закалывания одежды) следует согласиться с выводом Дударева С. Л. о том, что «столь необычное помещение иглы у подбородка погребенной, думается, имело некое сакральное значение».⁵³⁵

Игла широко распространенный атрибут символических действий, который выступает в ингушских обрядах, как средство

⁵³¹ См., например, работы на эту тему: *Чурсин Г. Ф.* Амулеты и талисманы кавказских народов // Махачкала. 1929. С. 68; *Дударев С. Л.* К вопросу о функциях железных предметов в эпоху поздней бронзы — раннего железа (Центральный и Северо-Восточный Кавказ) // X Крупновские чтения по археологии Кавказа. М. 1980. С. 14—16; *Хасбулатова З. И.* Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный. 1981.

⁵³² *Козенкова В. И.* Кобанская культура. Западный вариант // САИ. Вып. В2—5. -М., 1989.

⁵³³ *Дударев С. Л.* К вопросу о пережитках дополитеистических верований на Северном Кавказе в XX — начале XXI в. Материалы 17-й всероссийской межвузовской конференции Армавирского государственного педагогического университета. Армавир, 2010. С. 9—15.

⁵³⁴ *Козенкова В. И.* У истоков горского менталитета: могильник эпохи поздней бронзы — раннего железа у аула Сержень-Юрт, Чечня // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. III. М. 2002.

⁵³⁵ *Дударев С. Л.* К вопросу о пережитках дополитеистических верований на Северном Кавказе в XX — начале XXI в. Материалы 17-й всероссийской межвузовской конференции Армавирского государственного педагогического университета. Армавир, 2010. С. 9—15.

порчи, так и оберег. Иглы, воткнутые в одежду, защищали от всякого зла и нечистой силы: не только на свадебной одежде, но и в обычные дни ингушские женщины втыкали иголки/булавки в свою одежду, в одежду детей. Считалось, что иглы, воткнутые в дверные косяки, препятствовали проходу нечисти в дом.⁵³⁶

В древнейшую эпоху неолита иглы (из костей и рогов) не имели ушка, а были просто согнуты в одном конце таким образом, чтобы образовать подобие петли. На последующей стадии иглы были заменены на медные или бронзовые. Стоит отметить, что в Древнем Египте бронзовые иглы с ушком стали чем-то вроде разменной монеты, т.к. сделать их было крайне сложно. Таковыми, например, являются шилья и иглы, обнаруженные при раскопках Верхне-Кобанского,⁵³⁷ Березовского,⁵³⁸ Тлийского могильников,⁵³⁹ могильника у села Заюково в Кабардино-Балкарии,⁵⁴⁰ в Мцхетском и Триалетском могильниках Грузии, у с. Первомайское в Чечено-Ингушетии,⁵⁴¹ могильника Гатын-Кале в ст. Костромской⁵⁴² и др. Аналогичные «булавки были широко распространены в культурах Северного Кавказа с конца II тыс. до н. э. и доживают до VII века до н. э.»⁵⁴³

⁵³⁶ ПМА. Информатор: Акиева Х. М., РИ, г. Назрань. (1943 г. р.).

⁵³⁷ *Козенкова В. И.* Культурно-исторические процессы на северном Кавказе в эпоху поздней бронзы и в раннем железном веке (узловые проблемы происхождения и развития кобанской культуры). М. 1996.

⁵³⁸ *Крупнов Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. М. 1960.

⁵³⁹ *Техов Б. В.* Центральный Кавказ в XVI—X вв. до н. э. М. 1977.

⁵⁴⁰ *Гриневиц К. Э.* Новые данные по археологии Кабарды // *Материалы и исследования по археологии СССР.* 1951. № 23.

⁵⁴¹ *Материалы и исследования по археологии северного Кавказа // Крупнова Е. И.* Москва. 1951. С. 47.

⁵⁴² См.: *Техов Б. В.* Центральный Кавказ в XVI—X вв до н. э. // http://budetinteresno.info/kraeved/skif_content.htm. Дата обращения 15.10.2013.

⁵⁴³ *Кудрявцев А. А., Галаева В. Н.* (Ставрополь) Грунтовое погребение кобанского времени могильника № 2 Татарского городища // *Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: V Минаевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (12—15 апреля 2001 г.).* Ставрополь. 2001.

* * *

Если найдешь иголку — не подбирай, а если поднял надо переломить и выбросить. Ею могли делать что-то нечистое.

Нагахъ санна хъайна маха корабой — хъал ма эцалахъ, ийцабале — кагбе беза. Цунца харцача белхах хЛама даъ хила тарлу.

Информатор: Оздоева Лиза Магометовна, г. Назрань (1941 г. р.).

Ингушское понятие «маха» — игла, и его производные от первичной идеи «петли/связи/узла» — «шод», созвучны с ингушским термином «сватовство» — «мах бе», где «бе» означает «делать», а «мах» — «торговля/стоимость». Учитывая дороговизну и использование этого предмета в качестве разменной монеты, можем предположить, что свое значение, как торговли, термин «мах» получил в позднее время. Использование в старинном устойчивом выражении «мах болаш къонах ва» (инг.: «значимый/великий человек», используется в первую очередь в отношении человека, который обязательно держит свое слово)*⁵⁴⁴ термина «мах» — показывает статус, придававшийся слову, скрепляющему/связывающему союз. Этот пример иллюстрирует ингушское понимание сватовства — «мах бе», не как торговли/стоимости, а, в первую очередь, как договора, связывающего стороны, точно также, как с помощью иголки происходит соединение, скрепление материала. Сакральность расположения игл у подбородка в кобанских захоронениях, отмеченная С. Л. Дударевым, заключена в представлениях предков ингушей об игле, как о предмете, могущем связать душу: так «петля/узел» — «шод» (где «д» — классный показатель в значении «есть») является однокорневым с ингушским термином — «са» — душа.

В свете анализа символики обряда примечательны слова, произносимые во время нахождения невесты у родника, упоминаемые в очерке Н. Яковлева об ингушах. «Недели через две отправ-

⁵⁴⁴ ПМА. Информатор: Дударов Мурат Магометович, с. Кантышево (1926 г. р.).

ляется она (невеста — Авт.) в первый раз по воду. Ее сопровождают женщины родственницы и ребяташки. Когда она зачерпнет воды, в колодезь или источник бросают новую иглу и яйцо — „для матери воды и природы“ (курсив — Авт.), а женщины в это время приговаривают: „Пошли нам счастливой жизни“ и другие пожелания». ⁵⁴⁵

Вода («хий») в представлениях ингушей имела пограничное существование — как в мире мертвых, так и в мире живых — и в силу этого обладала оживляющими и омертвляющими свойствами. Недаром после захоронения участники процессии, не заходя во двор дома, вымывали с рук смерть, вымывали смерть с дома/полов, особенно в комнате покойника. Вода, оставшаяся после обмывания покойника, новорожденного или невесты выливалась в «укромное нехоженое место», как правило, на границе своего и чужого пространства («у ограды подальше от порога дома»). ⁵⁴⁶ Считалось, что «нечистая сила может проникнуть в воду, поэтому нередко ее выливали из всех сосудов и переворачивали их вверх дном, чтобы душа покойного не задержалась». ⁵⁴⁷ При этом обязательным условием при выливании воды за порог было отсутствие брызг, так как они могли разозлить внешние силы и навлечь беду. ⁵⁴⁸

Представление предков ингушей о водяных источниках, как мест перехода из реального мира в потусторонний, как нельзя лучше иллюстрируют космогонические мифы. Так, Далгат Б. К. приводит ингушский миф, в котором говорится, что «Солнце утром выходит из моря и вечером вновь в него погружается; когда оно поднимается на горизонт, то от него отделяется что-то чер-

⁵⁴⁵ Яковлев Н. Ингуши. // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост-ль А. Х. Танкиев. Саратов. 1996. С. 229—230.

⁵⁴⁶ ПМА. Информатор: Албогачиева Айшат Муратовна, с. Экажево. (1967 г. р.).

⁵⁴⁷ ПМА. Информатор: Местоева Кейпа Маасовна, ст. Орджоникидзевская, (1914 г. р.).

⁵⁴⁸ ПМА. Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево. (1954 г. р.).

ное; это, говорит народ, море сливается с солнца». ⁵⁴⁹ В другом мифе солнце днем освещает этот свет, а ночью — загробный мир, при этом «на закате оно погружается в море». ⁵⁵⁰ С водой, как думали наши предки, было связано не только подземное царство, но и несметные богатства. Так, герои некоторых сказаний «идут за добычей в море». ⁵⁵¹

Стихии воды и земли связывались в ингушском архаическом мировоззрении с женским естеством, ⁵⁵² с их способностью создавать жизнь, тем самым нести, как благодать, так и потенциальную опасность. Последняя выражалась в связи женского образа с нижним, темным, земным, рождающим, а, следовательно, нечистым, негативным в контексте открывающихся границ между этим и потусторонним миром. Именно поэтому женщина является «сакральной по отношению ко всем взрослым мужчинам; если она беременна, то становится сакральной и по отношению к другим женщинам клана...», ⁵⁵³ именно поэтому «о роженице говорили, что одна нога ее находится на земле, а другой ногой она стоит в могиле». ⁵⁵⁴

* * *

Рожаящая женщина одной ногой стоит в могиле, говорила моя мать.

Бер деча кхалсага цхъа ког лаьтта латт, оалар тха нанас.

Информатор: Аушева Зухра Муратовна, с. Экажево (1954 г. р.).

⁵⁴⁹ Солнце и Луна // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 16.

⁵⁵⁰ Небо, солнце, звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 25.

⁵⁵¹ Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик. 2006. С. 169.

⁵⁵² В представлении народов мира земля — это женщина. См.: Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М. 1865. С. 138.

⁵⁵³ *Арнольд ван Геннеп* Обряды перехода. С. 17.

⁵⁵⁴ *Агиева Л. Т.* Этнография ингушей. Майкоп, 2011. С. 121.

Именно поэтому, сказочный персонаж Ешاپ — антропоморфное чудовище женского пола («старуха» и «колдунья», сосущая кровь людей и имеющая «сияние»),⁵⁵⁵ которая охраняет вход в потусторонний мир Эл — «*Иел*», представлена обладательницей благодатного времени — водяной мельницы, иглы, ножниц, наперстка и также злаковых культур.⁵⁵⁶

В ее власти подземные богатства, располагающиеся за медной дверью, священная река, вытекающая на поверхность земли, вода, которая способна оживлять мертвых. «По звучанию, а в ряде случаев и по функции, ингушское „ешап“ сродни грузинскому „гвелвешап“ („гвел“ — змея), армянскому вишап, абхазскому „агулшьяп“». ⁵⁵⁷ По данным У. А. Далгат, «первоначальное значение» этого слова было «дракон, летящий змей». ⁵⁵⁸ В VI в. до н. э. в Урарту было принято ставить у водных источников статуи в виде змеи, дракона, чудовища рыбы, которые назывались вишапами и менгирами. Мидийские цари считали своим первопродком вишапа (ешапа, яшапа). ⁵⁵⁹

В религиях народов различных континентов можно найти некое «начало, в образе рыбы/змея, обитавшем в первичном океане». ⁵⁶⁰ Интереснейший материал для размышления дает нам космогонический миф «Орел и рыба», где в числе первообразов, населяющих мир, по представлениям ингушей, являются орел и рыба: «В те времена на свете ничего не было, кроме неба и моря. В небе летал орел, а в воде плавала рыба». ⁵⁶¹

«Во многих сказках чудовище (иногда змей) обитает в водоеме: в море, озере или в источнике. В других версиях им является

⁵⁵⁵ Джантельг // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2006. Т. 4. С. 58—60.

⁵⁵⁶ Сноровистая Села Сата /Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2006. Т. 4. С. 130.

⁵⁵⁷ Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик. 2006. С. 57.

⁵⁵⁸ Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. С. 414.

⁵⁵⁹ Темкин Э. Н., Эрман В. З. Мифы древней Индии. М., 1985. С. 253,256.

⁵⁶⁰ Горбовский А. Загадки древнейшей истории. М. 1971. С. 29.

⁵⁶¹ Орел и рыба // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 48.

змеи 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». ⁵⁶² Такими качествами обладает змеобразное существо из ингушского нартского эпоса — Сармак (дракон). Пожирающий Солнце Сармак обитает, как правило, в озере, ⁵⁶³ и имеет возможность подниматься в небо: «Огромный сармак преследует Солнце, с того дня, как бог пустил его по небу (курсив — Авт.)». ⁵⁶⁴ В нартском сказании «Как Солса победил Сартала», царь Сартал имеет второе имя — Сармак. «Он днем имел человеческий облик, а ночью... облик дракона». ⁵⁶⁵

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. ⁵⁶⁶ Аналогом символа уробоса — свастики — пропитана вся материальная культура ингушей.

«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». ⁵⁶⁷ Он же отмечает, что в «шумерском письме иероглиф „рыба“ выражал понятие „плодородие“ и „размножение“, ...на резных камнях Дагестана и Чечни встречаются изображения рыб. Они есть и на ритуальных предметах кобанской культуры эпохи бронзы в (современной территории — Авт.) Северной Осе-

⁵⁶² Фрезер Д. Д. Указ. Соч. С. 160.

⁵⁶³ Появление речки Нясар // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 43.

⁵⁶⁴ См.: Сармак и солнце // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. Т. 1. С. 17.

⁵⁶⁵ Как Сеска Солса победил Сартала // Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2006. Т. 4. С. 27—30.

⁵⁶⁶ Murphy, Derek. Jesus Didn't Exist! The Bible Tells Me So. Lulu. com. 2006. P. 61.

⁵⁶⁷ Голан А. Миф и символ. М. 1993. С. 77.

тии». ⁵⁶⁸ В этом смысловом ряду стоит устойчивое старинное ингушское выражение, являющееся критерием женской красоты: «*Чкъъбра мо хоза я*» — «*Красива, как рыба*».

Соответственно, сакральность воды предопределяла сакральность реальных существ, тесно с ней соприкасающихся — лягушек, змей, рыб. Так, у ингушей бытует убеждение, что «лягушка очищает воду..., имя ее упоминается в клятвах». ⁵⁶⁹ Ингушская богиня Мать вод — Хи-нана — «появлялась из вод ручья», ⁵⁷⁰ «иногда представлялась в облике лягушки». ⁵⁷¹

Объединение понятий «воды» и «природы» во время бросания яйца с иглой в воду показывают, что оба они мыслились как единое целое. Анализ фактов дал основание многим исследователям сделать вывод о наличии у племен раннеземледельческих культур представлений о Великой Богине — «прародительнице и властительнице всей живой природы, подательнице плодородия, хозяйке небесных вод». ⁵⁷² Смеем предположить, что символика данных действий имеет древнейшие корни, когда вода/природа/плодородие/земля были связаны с образом одного женского божества. Использование в обряде таких предметов-медиаторов как яйцо — символа плодородия и иглы, как связующего элемента, создавал связь женщины с этим божеством.

Женщина, как воплощение «низа», связывалась с образом рыбы, со стихиями воды и земли, с их свойствами создавать жизнь. Обряд вывода невесты к роднику, являясь заключительным этапом в свадебном комплексе, символизировал приобщение моло-

⁵⁶⁸ Голан А. Миф и символ. С. 167—169.

⁵⁶⁹ См.: Виноградов В. Б. Место египетских амулетов в религиозно-магической символике кавказцев. АЭС. Т. 2. 1962. С. 49.

⁵⁷⁰ Как родился Сеска Солса // Антология ингушского фольклора. Т. 4. С. 27.

⁵⁷¹ Антология инушского фольклора. Т. 4. Нальчик. 2006. С. 321.

⁵⁷² Голан А. Миф и символ. М. 1993. С. 169; Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. СА. 1965. С. 33—35; Gimbutas M. The gods and goddesses of Old Europe. Los Angeles. 1974. P. 152; Сулейменов О. Язык письма. Взгляд в доисторию — о происхождении письменности и языка малого человечества. Алматы-Рим. 1998.

дой к статусу женщины. Его символика выводит прямую связь мира живых и мира мертвых, иллюстрирует древнейшие представления ингушей о воде, как потусторонней субстанции, о предмете-медиаторе — игле, способной связывать и аккумулировать зло (так же, как и поглощать и передавать его) и о яйце — как символе плодородия.

2.2.4. Умыкание в ингушской среде («саг йодаяр»)

Л. Т. Агиева, рассматривая обычай умыкания, обозначает три его разновидности: «первая — настоящее насильственное похищение невесты против воли ее самой и ее родных, вторая разновидность — похищение против воли родителей, но по договоренности с ней самой», и как не поощряющееся «„фиктивное“ похищение, точнее „брак уводом (или — Авт.)... брак уходом“». ⁵⁷³ Однако, кроме вышеперечисленных, далее автор указывает на еще одну «форму брака», как наиболее частую «тайный уход девушки из родительского дома по сговору с женихом или его посредником». ⁵⁷⁴ Думается, нет основания в таком выделении, так как последняя форма брака абсолютно соответствует второй разновидности умыкания — уход девушки по ее согласию. Точно также как и нет отличительных особенностей между «умыканием по договору и иллюзорным (фиктивным — авт.) умыканием», в которые, по выводу автора, трансформировался со временем «обычай насильственного умыкания (в прямом смысле этого слова)». ⁵⁷⁵

В определении предпочтений той или иной формы заключения брака Агиева Л. Т. сообщает: «Как и у других народов Кавказа, у ингушей практиковался брак по сговору и брак умыканием или похищением. Первый из них считался более традиционным и предпочтительным, ко второму прибегали лишь в особых слу-

⁵⁷³ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 63—66.

⁵⁷⁴ Там же. С. 66.

⁵⁷⁵ Там же. С. 64.

чаях, но такие случаи возникали настолько часто, что умыкание, можно сказать, было обычным явлением». ⁵⁷⁶ При этом на следующей странице автор говорит, что умыкание «не имело большого распространения», что в советское время за похищение девушки была «установлена уголовная ответственность», а сегодня данная разновидность умыкания «встречается крайне редко». ⁵⁷⁷

Чтобы разобраться в этом вопросе стоит снова обратиться к Б. К. Далгату, который пишет: «Похищение невест среди ингушей *практикуется довольно редко*... насчитывают 30—40 случаев ежегодно между всеми ингушами и чаще с их согласия». ⁵⁷⁸ И далее Далгат Б. К. указывает, что насильственное похищение «*бывает в крайнем случае*, когда девушка очень нравится парню, и ее не хотят за него отдать, или сама отказывается выйти за него». ⁵⁷⁹

В ингушском фольклоре есть примеры, иллюстрирующие уход девушки поговору с женихом. Например, в ингушской песне говорится:

Я не против пойти за тебя,
Помоги подняться на круп коня.
Плеткой своей его стегани,
Пусть скажут: замуж ее увели! ⁵⁸⁰

Или в заключение песни-диалога, где вдовый сын предлагает княжне выйти на него замуж есть такие слова:

— Если столь мужествен ты,
Вынь ногу из стремени,
Вдовый сын! — сказав,
Словно белый сокол взлетает
На вершину дерева,

⁵⁷⁶ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 63.

⁵⁷⁷ Там же.. С. 64.

⁵⁷⁸ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 162.

⁵⁷⁹ Там же. С. 162.

⁵⁸⁰ Песня юноши и девушки// Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 238.

Взлетела она на коня
И сзади молодца села.⁵⁸¹

Есть многочисленные свидетельства, говорящие о большой величине калыма из-за чего браки заключались поздно, либо избиралась другая форма заключения брака — похищение девушки (умыкание).⁵⁸² В числе побудительных причин похищений, по мнению Б. Далгата, являются: «несостоятельность жениха, так как при похищении за него заплатят родственники; если родители ее не хотят выдать, а она желает; похищение против воли девушки при согласии родителей бывает особенно, чтобы скорее выдать ее».⁵⁸³

Н. Яковлев об умыкании девушек пишет так: «...отец невесты, особенно, если он поставил жениху *невыполнимые условия* (по размеру калыма — Авт.) принимает самые решительные меры к охране своей дочери, старается выпускать ее из дому только под присмотром или даже совсем запирает ее в комнате, если замечает, что жених пользуется симпатией с ее стороны. Иначе пойдет как-нибудь под вечер невеста по воду, а где-нибудь за кустом уже поджидает жених с парой молодых-родственников — хватить ее на коня и таков. Укроется он где-нибудь в доме влиятельного, известного на всю Ингушетию человека — жениху не принято отказывать в гостеприимстве и покровительстве в таких случаях, — изнасилует невесту, если украл ее против воли, и, как за каменной стеной, за своим хозяином будет вести переговоры о примирении со своим тестем. И тому делать нечего, придется согла-

⁵⁸¹ Княжна и вдовый сын // Антология инушского фольклора. Т. 1. С. 224.

⁵⁸² См.: *Леонтович Ф. И.* Адамы кавказских горцев // Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. 1. Одесса. 1882; *Кудусова Ф. И.* Семья и семейный быт ингушей. Конец XIX — начало XX в. Ростов-на-Дону. 2005; *Смирнова Я. С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М. 1983 и др.

⁵⁸³ *Далгат Б. К.* Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892—1894 гг. М. 2008. С. 164.

ситься на брак и на „обычный калым“ — потерянного не воротить». ⁵⁸⁴

Редкое использование такой формы заключения брака в прошлом, кроме сомнительности положительного исхода мероприятия и опасности просто не договориться с оскорбленной стороной, была связана с возможными неблагоприятными последствиями для всего рода. Так, весьма распространенным последствием были «кровавые сцены: если родители узнают вскоре о похищении дочери их, в таком случае они со всеми родственниками преследуют похитителей, и, если погоня их будет удачна и виновные настигнуты, завязывается перестрелка, и убийство неминуемо...» ⁵⁸⁵

Следует отметить тот факт, что в таких редких случаях похищения против воли стороны невесты, сексуальное насилие имело место быть. При этом отметим, что в прошлом для девушки, попавшей в такую ситуацию, не обязательным было выходить замуж за так оскорбившего ее человека. При ее нежелании придать законность случившемуся, девушка могла вернуться в отцовский дом, где кто-нибудь из близких женщин спрашивал: «Тебя трогали руками?» («*Кулгаш теха дий хьох?*»). Утвердительный ответ со стороны девушки звучал так: «Ничего не поделаешь» («*Де хлама дац*»). В прошлом, при таких обстоятельствах, оскорбление чести дома нередко смывалось кровью, лишь в новое время стали возможны варианты примирения сторон посредством выплаты откупных.

Таким образом, такое насильственное похищение против воли родителей и самой девушки, даже с применением сексуального насилия, отнюдь не гарантировало согласие противоположной стороны. У девушки была возможность остаться в родительском доме после ночного пребывания в руках похитителя, и даже была

⁵⁸⁴ Яковлев Н. Ингуши. // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост.-ль А. Х. Танкиев. Саратов. 1996. С. 227.

⁵⁸⁵ Швецов В. Очерк и кавказских горских племенах, с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе // Кавказ. Культы, легенды, предания. Нальчик. 2010. Вып. V. С. 17.

возможность выйти замуж, но только за мужчин в возрасте, либо в бедную семью.

В случае же согласия девушки выйти замуж за похитившего против ее воли и воли ее родителей человека, как в прошлом, так и сейчас, в доме родителей невесты свадьбу не играли. Стороне невесты выплачивался урдув, а сама свадьба, как и подготовка свадебного наряда, проводилась в доме жениха. «За увоз девушки, кроме обычных при браке 18 коров калыма (или теперь 105 руб.) платилось еще три коровы по 30 руб. каждая, называемые „барч“ — отмечает Б. Далгат, — теперь увезший дочь без согласия родителей, кроме 105 руб., платит хорошую лошадь с седлом; если родители не хотят оставить увезенную дочь, то через администрацию могут ее отнять». ⁵⁸⁶

Выявляя причины насильственного похищения девушки против ее воли и воли ее родителей, Агиева Л. Т. указывает на случаи, «когда считали себя обесчещенными неудачным сватовством или отказом стороны невесты от данного слова, реже просто из молодечества». ⁵⁸⁷ Действительно, насильственное умыкание имело место в ингушской среде, однако такое похищение в прошлом не происходило «из молодечества». Эта причина получила свое распространение на современном этапе развития ингушского общества. В последние годы Духовный Центр Мусульман (Муфтият) РИ обязал ближайших родственников похитившего немедленно возвратить девушку в родительский дом, а с октября 2013 г. объявил умыкание недопустимым, противоправным мусульманским законам действием, и установил штрафы для всех возможных участников.

Таким образом, можно констатировать факт трансформации обычая похищения девушек сопутствующий сексуальному насилию (с тем, чтобы обесчещенная девушка согласилась выйти замуж), в современный вариант похищения без насилия (с тем, чтобы показать молодецкое желание взять данную девушку замуж).

⁵⁸⁶ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892—1894 гг. М. 2008. С. 169.

⁵⁸⁷ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 63—64.

К сожалению, нет каких-либо статистических сведений или обзоров, по которым можно было бы определить количественное соотношение насильственных похищений в советское и в настоящее время, так как никаких официальных заявлений в государственные службы или в правоохранительные органы не принято было делать. Также отсутствуют данные и свидетельства о том, что в прошлом вообще какая-либо сторона могла отказаться от данного слова, особенно сама невеста. «Отказы жениху после сватовства тоже бывают редки, — отмечает Б. Далгат, — потому что по уплате калыма она уже считается принадлежащей жениху, и отказ ведет к весьма невыгодным последствиям и неприятностям». ⁵⁸⁸ Такой отказ от данного слова воспринимался в ингушском обществе, как прямое оскорбление не только фамилии жениха, но и всего тейпа, и влекло за собой далеко идущие последствия, как то длительную вражду и неприятие, либо кровную месть. К таким же последствиям приводили единичные случаи увоза чужой невесты: «это может кончиться смертью похитителя или настоящего жениха (это последнее очень рискованно, и редко кто на это отважится; это делается, если рассчитывают на трусость настоящего жениха)». ⁵⁸⁹ По адату «за увоз чужой невесты платилось 90 коров жениху, и, несмотря на это, едва удастся помириться с обиженной стороной жениха и родителей невесты (если родители виновны в увозе невесты, то и они платят жениху 40 коров)». ⁵⁹⁰

Урегулированием всех конфликтных ситуаций, в том числе и связанных с умыканием девушки, как правило, занимались почетные люди и старейшины ингушских родов, а также религиозные деятели.

⁵⁸⁸ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892—1894 гг. М. 2008. С. 169.

⁵⁸⁹ Там же.. Соч. С. 164.

⁵⁹⁰ Там же. С. 169.

2.3. Погребальный обрядовый комплекс («кхалхар», «валар»)

Картину похоронных обрядов подробно рассматривали Г. А. Вертепов⁵⁹¹, Ч. Ахриев⁵⁹² и многие другие этнографы и историки⁵⁹³. К сожалению, представленные научные работы, как правило, носят описательный характер, либо рассматривают погребальный комплекс или отдельные его элементы в контексте другой исследовательской темы. В данной работе представлена попытка анализа обрядовых действий, в контексте существовавших мифологических и языческих представлений ингушей, фольклорных и этнографических материалов, а также современных реалий обрядов похоронного цикла.

Погребальная обрядность не ограничивается одним понятием «культ предков», она включает в себя круг представлений — архетипов традиционной ингушской культуры, включающий в себя такие категории как смерть, бессмертие, душа, кормление предков и др.

Древнейшие мотивы ингушского нартского эпоса, устного народного творчества, особенно малые жанры, такие как загадка, заговор, проклятия и др. помогают понять некоторые факты погребальной обрядности, составляя им вербальную параллель.

⁵⁹¹ Вертепов Г. А. Ингуши. Историко-статистический очерк. Владикавказ. 1892.

⁵⁹² Ахриев Ч. Избранное. Назрань. 2000.

⁵⁹³ Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев. Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ. 1893; Хасиев С. А. К традиционному отсчету времени вайнахов // Хозяйство и хозяйственный быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный. 1983; Танкиев А. Х. О некотором типологическом сходстве эстетических традиций и формах русского и чечено-ингушского народного творчества // Русская художественная культура и вопросы духовного наследия чеченцев и ингушей. Грозный. 1982; Танкиев А. Х. Об эстетике свободной обрядности в семейном быту // Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный. 1982 и др.

Материал традиционной погребальной обрядности существенен и для выявления связей с языческой религиозной системы ингушей.

«Нужно заметить, что в области погребальной обрядности и тем самым мифологии смерти мы встречаемся с такой глубокой архаикой, что для объяснения факта тождественных или сходных символов в разных традициях исторический метод не всегда обязателен: это мир культурных универсалий человечества». ⁵⁹⁴ Данное высказывание исследователя славянской погребальной обрядности О. А. Седаковой можно полностью отнести к ингушской среде.

Смерть представляла и представляет собой событие, которое на всех ступенях культуры наводит человека на мысль о душе. В более широком смысле, погребальный обряд можно определить как «деление живых с умершим, души с телом, области смерти с областью жизни — и затем, путь души, в соответствии с ее долей, в область смерти». ⁵⁹⁵ Покойник воспринимался как носитель смертоносной силы и, одновременно, как объект почитания — предок-опекун рода. Поэтому, например, считалось недопустимым, чтобы человек оставался непохороненным. В таком случае душа покойного металась по небу, не находя пристанища. ⁵⁹⁶ В Ингушетии по сей день распространен обычай открывать настежь ворота в момент смерти и самих похорон. И здесь мы снова видим разрыв пространственных рубежей, с целью избавить душу умершего, освободить смерть от преград с тем, чтобы она не задержалась.

В культе мертвых у ингушей сохранились также пережитки астральных верований. Таковым является обычай захоронения мертвого до захода солнца. ⁵⁹⁷ Возможно, что здесь отражено

⁵⁹⁴ Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. С. 20.

⁵⁹⁵ Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // В кн. Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). М. 1990. С. 54—63.

⁵⁹⁶ Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М. 1972. С. 29.

⁵⁹⁷ В исключительных случаях, когда например, тело умершего находится далеко от своего родного дома/села, его хоронили сразу с момента привоза тела.

представление, согласно которому покойник на тот свет следовал за солнцем. Солнце, по представлению ингушей, начинает свое движение с восточного края Вселенной — «*малхбоале*» — или «место восхода солнца» и заканчивает свой дневной путь на западе — «*малхбузе*» — «место захода солнца» (досл. инг. яз.: «место полного насыщения солнца»). Главным богом ингушского пантеона является Дяла (инг.: Даъла). «Он — всевышний, миротворец, творец Вселенной и всего сущего на Земле. Имя Дяла является именем бога вообще». ⁵⁹⁸

Интересно, что у ингушей существовало два представления о месте нахождения загробного мира: под землей и на небе; солнце днем освещает этот свет, а ночью — загробный мир, при этом на «закате оно погружается в море» ⁵⁹⁹ и другой вариант — солнце является светилом мира живых, а луна — мира мертвых.

Кроме дуального деления мира на этот и потусторонний свет в ингушском мировосприятии имеется троичная 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. ⁶⁰⁰

Загробный мир (построенный за семь лет) в представлениях ингушей был аналогичен миру живых (построенному за три года), отличие состояло в одном — в загробном мире «жизнь» кипела ночью. Ключевая взаимосвязь мира живых — «*Мялхе*» («*Мялхе*») и мира мертвых — «*Эл*» («*Иел*»), прослеживается во

⁵⁹⁸ Согласно археологическим раскопкам было установлено склепообразное святилище в честь божества Даъла — одно из самых ранних сооружений культового характера (X—XII вв.) // См.: Мужухоев М. Исследование средневековых культурных памятников Чечено-Ингушетии // Памятники эпохи раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии. Грозный. 1981; Мужухоев М. Из истории язычества вайнахов. СЭ. 1985. № 2.

⁵⁹⁹ Небо, солнце, звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик. 2003. С. 25.

⁶⁰⁰ Кантариа М. Познание мира у вайнахов // Лавровские чтения. Сборник статей. С-Пб. 2010 г. С. 446—447.

всех ритуалах и обрядах культа мертвых. Так, например, «в кавказском фольклоре мы находим героев, которые путешествуют в потустороннем мире, а также в определенных ритуалах вместе с живыми участвуют усопшие». ⁶⁰¹ Эта взаимосвязь миров подтверждается, например, существовавшим обычаем спрашивать у умирающего человека о «жизни» своих умерших родственников, об их нуждах и пожеланиях. Ему могли дать поручения или просили рассказать о семейных событиях. «Именно в этот критический момент человек находится в пограничном состоянии между миром живых и миром мертвых и может слышать и разговаривать с представителями последнего..., кроме того, все празднества и угощения в честь умерших будут непосредственно им „переданы“ „(хето)“». ⁶⁰² «Пересылка» (или «хето» — авт.) пищи на тот свет сопровождается молитвой, которую обыкновенно читает хозяин дома. Образец такой молитвы приводится Б. К. Далгатом: «Дай Бог, чтобы благочестивые умершие так же хорошо окончили свою работу, как окончили свою мы — живые; дай Бог, чтобы и урожай у них был хороший. От того, что мы передаем, пусть будет им такая польза, какая только желательна им. Дай Бог, чтобы присяжный брат, молочный брат и родственники, найденные через скот дай Бог, чтобы все эти люди и им подобные, которых покойники пожелают иметь на своем пиру, так скоро являлись к ним, как скоро является караул на тревогу. И пусть они пируют с нашими покойниками до тех пор, пока головы их не опьянеют от питья бокалов наших покойников, и животы не насытятся от пищи на пиру наших покойников. Кому они (покойники) желают дать, пусть для тех у них руки протянутся дальше, а если у них кто будет отнимать, тогда пусть у них хватит сил отстоять свое. Пусть зимой не замерзает пища у них, а летом не портится (точнее, плесенью не покрывается). Чего я сам не мог передать и чего хозяин не мог приготовить, то при

⁶⁰¹ Сихарулидзе К. Мифологические представления кавказцев о мироустройстве и о божествах // Лавровские чтения. Сборник статей. 2010 г. СПб. С. 640.

⁶⁰² Вертепов Г. А. Терский сборник. Книга II. Владикавказ. 1893. С. 63—64.

свидетельстве Луны и Солнца мы поручаем Богу и божьему Эштру: пусть они дополняют им это». ⁶⁰³

Ч. Ахриев пишет, что ингуши «имели о загробной жизни точно такие же понятия, как и о настоящей, земной: т. е. они думали, что там, как и здесь, на земле, человек подвержен житейским тревогам и заботам, также работает периодически, например: осенью жнет по ночам солому на загоне своих родственников...» ⁶⁰⁴ Уверенность в прямую связь живых и мертвых подтверждается существовавшим обычаем, когда родители умерших детей могли путем договора связать их узами брака на том свете.

На основе олицетворения духа умерших предков, которых многие народы мира глубоко почитают, считая, что благополучие живых полностью зависит от их отношения к ним, возникали божества — унифицированные духи подземного царства. Вера в прямую зависимость жизни на земле и жизни под землей сформировала символические божества, олицетворяющие эту связь. Поэтому не удивительно, что подземным божествам присваивались свойства солнца. Ингушская богиня солнца Аза отождествляется с чудодейственной нартовской яблоней, ⁶⁰⁵ у осетин с волшебным деревом Азой растущим в стране мертвых. ⁶⁰⁶ Отведав золотые плоды этих деревьев, человек спасался от гибели и исцелялся от болезней. «Малха Аза» — богиня, дочь солнца, по ингушскому преданию, является животворящей силой солнечных лучей.

Изображение богини солнца Азы в виде дерева из страны мертвых также символично. Исследование Д. Д. Фрезера показало, что народы мира видели в дереве образ женщины, святилища и центра земли. ⁶⁰⁷ «Дух дерева выступает одновременно в расти-

⁶⁰³ Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М. 2004. С. 61—62.

⁶⁰⁴ Ахриев Ч. Избранное /Сост-ль А. Мальсагов. Назрань. 2000. С. 183.

⁶⁰⁵ Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 39.

⁶⁰⁶ Чибиров Л. А. Древнейшие культуры осетин. Цхинвали, 1984. С. 23.

⁶⁰⁷ Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. М. 1998. С. 121—133.

тельной и человеческой форме...», — отмечал Фрезер.⁶⁰⁸ В ингушском обряде майского дерева один из участников, одетый «в зеленые ветви» и называемый «*Мустагударг*», был царем/царицей растительности. Части слова «*муста*» (облысевший, облезлый) и «*гударг*» (чурбан) говорит о майском дереве, лишенном жизненной силы.

Исследователь Кантария М. в своей работе «Познание мира у вайнахов», приводит мнение, «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».⁶⁰⁹ Ингушские космогонические представления являются продуктом самобытного мышления, несущие 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. Возьмем, к примеру, ингушское название подземного царства «Эл» («*Иел*») У древних ханаанцев и сирийцев «Эл» был верховным богом, создателем земли.⁶¹⁰ «Э» на древнешумерском языке значит «храм».⁶¹¹ «Элгац» у ингушей означает «святилище». А древние мужские имена прямо указывают на свое происхождение: Элгур (*Иелгур*) — «тот, кто видит потусторонний свет», Элхо (*Иелхо*) — «тот, кто живет в потустороннем свете», Элда (*Иелда*) — «правитель/отец потустороннего света», Элси (*Иелсий*) — «честь потустороннего мира» и др.

Отметим, что в ингушской мифологии фигурирует также шумеро-аккадская богиня плодородия Иштар (ее ингушский аналог — «*Тушоли*»). В ее описании указывается, что в руках она де-

⁶⁰⁸ Фрезер Д. Д. Указ. соч. С. 138.

⁶⁰⁹ Кантария М. Познание мира у вайнахов // Лавровские чтения. Сборник статей. С-Пб. 2010 г. С. 446—447.

⁶¹⁰ История древнего мира. М. 1983. С. 386.

⁶¹¹ Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей / Сост. А. О. Мальсагов, И. А. Дахкильгов. Грозный, 1986. С. 24.

ржала сосуд, куда стекала вода из источника и посещала подземное царство, чтобы оживить весной природу.⁶¹² Интересно в этом образе пограничное существование воды — как в мире мертвых, так и в мире живых — и в силу этого, имеющее оживляющие и омертвляющие свойства.

* * *

У изголовья умирающего раньше ставили небольшую посудину с чистой водой. Считалось, что душа, выйдя из тела, обязательно должна обмыться.

В доме, где есть покойник, старались не пить воду, так как в воде может затаиться нечистая сила, и во время питья она может проникнуть в человека. Поэтому нередко воду выливали из всех сосудов и переворачивали их вверх дном, чтобы душа покойного не задержалась.

Хьалха, леча сага керте, цIена хий чу а детте, цхьа зIамига пхьегIа оттаеш хиннай. Са дегIахара къабстача, лувча деза, аьле, хеташ хиннад.

Дакъа чуулача цIагIа хий ца мала хьожаш хиннад, хIана аьлча цу хих харц хIама дала тарлу, тIаккха из хий молаш хилча, харц болх сага кер чу балар кхерам хиннаб. Цудухьа, дукхагIча хана, масса йолча пхьегIа чура хий Iодохийташ хиннад, хIаьта масса йола пхьегIа тIакIалтIа йоаккхаш хиннай, венначун са дIадаха хьелургдаоцаш.

Информатор: Оздоев Беслан А., г. Назрань (1948 г. р.)

* * *

Раньше казалось, если собаки печально скулят, то они увидели нечто невероятное. В то, что звери видят души и если собаки сильно лают, то кто-то умрет, верят ингуши и сегодня.

⁶¹² Подробнее об ингушских божествах сказано в разделе «Семантика ингушского обряда „Вывод невесты к роднику“ („нускал хи тIа даккхар“)». Дахкильгов И. А. Вайнаьха багахбувцам. Грозный. 1977. С. 10; Мифы народов мира. М. 1982. С. 430; История древнего мира. М. 1958. С. 477, 479.

Другой способ увидеть или обнаружить присутствие невидимых духов, заключается в посыпании земли золой. Она посыпалась также и для поимки воров.

Раньше ингуши верили, что на третий день после похорон души умерших возвращаются в свой прежний дом. Поэтому они выставляли воду, чтобы мертвецы могли смыть могильный прах, и посыпали пол золой, чтобы видеть следы их ног.

Хьалха хеташи хиннад, жIалеш цIувзаши Iеха доладелча, царна цхьа хIама бIаргадайнад, аьле. Оакхарошта синош гулгеи, жIалей цIувзарах цаI лерговолаши санна хеталуш, хIанз а ба гIалгIай.

Цхьабкха тайпара синош гурддолаши санна хеташи хиннад, нагахьа лаьтта йокь Iойохке. Из йокь, къу хьалацар духьа а хьорцаши хиннай цхьайолча хана.

Къаьнарча замалахьа гIалгIай тешаши хиннаб, саг венначул тIехьагIа кхоалагIа дийнахьа, байнарий синош шой цIагIа юхачудоагIаши санна. Цудухьа цар хий оттадеш хиннад, цар кашара шоашта хьатIалата хIама дIадоаккхарддолаши, цар когий лараши белгала хургйолаши йокь ювккаши хиннай.

Информатор: Ведзижева Хава Магомедовна, с. Плиево. (1932 г. р.)

Вода, как исключительный медиатор, приобретала свойства мертвой (как в случае с покойником), так и живой (как заговоренная, лечебная) субстанции. Недаром после захоронения участники процессии, не заходя во двор дома, вымывали с рук смерть, вымывали смерть с дома/стен/полов, в комнате, в которой умер покойник и т. д. Не уступающей своей магической силой в представлениях ингушей был огонь, обладающий охранительной силой. В прошлом ингушей существовал обычай, когда было принято растирать углем то место пола, где лежало тело умершего, тотчас после его выноса, а в комнате в течение трех дней поддерживался огонь. Делалось это, чтобы изгнать из дома смерть и не дать возможности душе умершего вернуться.⁶¹³

⁶¹³ ПМА. Информатор: Оздоев Беслан А., г. Назрань (1948 г. р.). В настоящем ингушского общества принято в течение трех дней не выключать свет в комнате, где находилось тело покойника.

К числу ярких показателей отношения к похоронам, как к месту, где находится смерть, относятся и укорененные в народном сознании ингушей устойчивые выражения «*Йоажала мот*» — «ложе смерти», «*садаьнна цIа*» — досл. «комната, в которой вышла душа», «*валара кад*» — «чаша смерти», «*во дена ков*» — «двор в который пришло горе/плохое», «*валар чухьайзад*» — «смерть зачатила» (обычно говорят, когда в одном дворе часто умирают), «*валар эттад*» — «смерть стоит», а также «*таьзет улл*» — «похороны лежат». При этом отметим, что общепринятый термин «похороны», как эквивалент понятия «*таьзет*», используется в данном исследовании достаточно условно, так как последний является заимствованным термином из арабского языка. К понятию «смерть» в широком смысле слова относится ингушский термин «*валар*», а узким, транслирующим сам момент смерти — «*Йоажал*» (наступление/приход/момент смерти). Ингуши говорят о смерти/похоронах, используя слова «лежит» («*ул*»), «пришла» («*кхачьад*»), «зачатила» («*чухьайзад*»), «стоит» («*латт*») — в которых очерчивается конкретное место, а также прослеживается о вещественное отношение к смерти. Согласно ингушской религиозно-философской традиции к смерти, также как и к жизни, относились совершенно сознательно. Такие выражения, как, «*вала а ираз деза*» («и для смерти нужно счастье»), «*хоза таьзет дар из*» («это был красивый погребальный ритуал») и др., определяют действия и поведения членов семьи и родственников покойника.

Ингуши верили, что человек живет столько, сколько времени ему на жизнь определяет Бог. «Этот срок у человека с рождения на лбу написан». ⁶¹⁴ Будучи уверенными, что смерть избежать невозможно, ингуши не испытывали страх перед ней. По убеждениям ингушей, человек сотворен из земли и вновь становится землей. ⁶¹⁵ Быть может, в силу этого в современной Ингушетии распространен следующий запрет: нельзя ругать землю («*лаьт-*

⁶¹⁴ ПМА. Информатор: Оздоева Раиса Курейшовна, ст. Орджоникидзевская. (1956 г. р.).

⁶¹⁵ См.: Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. С. 32; Бог сотворил человека // *Ахриев Ч.* Ингуши (их предания, верования и поверья).

тана ма сердца») — «она заберет», нельзя ругать небо («сигаленна ма сердца») — «туда устремится душа».

О. А. Седакова считает, что в обрядовых действиях и поверьях (применительно к погребальному комплексу) тело человека делится на смертную часть (плоть) и бессмертные (кости, волосы, ногти, зубы) «при жизни принадлежащие смерти». ⁶¹⁶ Ранее уже отмечалось особое отношение ингушей к нетленным частям тела. Хочется привести еще несколько примеров. Так, по словам информаторов, раньше на могилу известных и уважающих людей сестра, дочь или двоюродная сестра (со стороны отца) отрезали себе косу в знак траура и принесения их в жертву покойному. Отрезанную косу оставляли на могиле до следующего дня. Жене усопшего не разрешали отрезать себе косу, так как, по их понятиям, коса жены покойника равна была одному мужчине. ⁶¹⁷ Есть другое свидетельство: по сообщению А. М. Шегрена у ингушей Галгаевского, Джейрахского и Кистинского обществ бытовал обычай обрезания косы у вдовы. ⁶¹⁸

Агиева Л. Т. в качестве примет приближения смерти во сне или наяву называет: вой собаки, крик курицы петушиным образом, мухи, выпадение зуба, черный конь, белая ткань, разрушенные угол, потолок, крыша дома, упавшие ворота, когда умерший человек что-то забирает с собой, синий огонек на крыше дымохода и т. д. ⁶¹⁹ Видеть во сне образ отсутствующей особы — покойника, уносящего что-то из этого мира, считалось дурным признаком и предвещало скорую смерть в семье. Из представленного перечня можно выделить несколько понятий, относящихся к символическим атрибутам смерти. Так порог, крыша, потолок, угол, ворота являются пространственными рубежами (см. выше), отделяющими свой и чужой мир. Черный, синий, белый цвета обладают смысловой нагрузкой, исходящей из архетипического цветовидения ингушей. Вариации с зубами, волосами, ногтями и

⁶¹⁶ Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М. 2004. С. 59—60.

⁶¹⁷ ПМА. Информатор: Аушева Яха Яхьяевна, с. Сурхахи. (1943 г. р.).

⁶¹⁸ Шегрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингушей и пр. // Маяк. 1843. Т. 7.

⁶¹⁹ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 176.

костями, также несут в себе архитектонику смерти, так как относятся к бессмертным частям тела.

Вера в то, что сны и видения наяву обуславливаются присутствием объективных вещей, и отождествление таких призрачных душ с тенью или дыханием заставили многих смотреть на душу, как на нечто материальное.

Само понятие «душа» («са») в ингушском мировосприятии обладает смысловой нагруженностью. «Каждая звезда на небе принадлежит какой-нибудь душе», говорится в ингушском мифе «Небо, Солнце, Звезды и различные измерения в их виде». ⁶²⁰ Отождествление души с образом мухи или облака часто встречается в представлениях ингушей. Так, полевой материал и ингушский фольклор свидетельствует о фактах, когда душа спящего человека вылетала из его рта в виде мухи, для беседы с умершими, ⁶²¹ а в момент смерти в виде пара. «Душа человека в виде пара выходит со рта человека. Она бессмертна. По понятиям ингушей, человек сотворен из земли и вновь становится землей». ⁶²² В записанном Б. К. Далгатом ингушском тексте «Теща-оборотень» повествуется о том, как «зять поймал муху, положил ее в кيسет и спрятал в карман». Догадавшись, что это теща он сдвинул кисет и увидел, «что теща упала в обморок». ⁶²³

Далее существует поверье, что душа покойника, еще в течение трех дней находится рядом с местом смерти, что души умерших могут ощущать толчки и удары и что их можно прогонять подобно другим живым существам. Например, в давние времена на ежегодных шуточных состязаниях ингушская молодежь была по воздуху, чтобы прогнать души умерших, остававшихся в течение года среди живых. ⁶²⁴

⁶²⁰ Небо, Солнце, Звезды и различные изменения в их виде // Антология ингушского фольклора. Составитель: И. А. Дахкильгов. Т. 1. С. 25.

⁶²¹ ПМА. Информатор: Оздоев Беслан А., г. Назрань (1948 г. р.).

⁶²² См.: Антология ингушского фольклора. Нальчик. 2003. С. 32. Бог сотворил человека // Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверия).

⁶²³ Теща-оборотень // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик. 2003. С. 160.

⁶²⁴ ПМА. Информатор: Гудиев Магомед Хасиевич, г. Назрань (1948 г. р.).

Весьма распространенным среди ингушей был обычай делать в предметах отверстия для прохода души.

В этом контексте интересно существующее в настоящее время ценное, можно сказать овеществленное, отношение к камням, с естественными отверстиями. Такого рода камни 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». ⁶²⁵ Д. Чахкиев упоминает о большом семигранном плоском камне с углублением в виде чаши, обнаруженном у с. Баркин. «Еще во второй половине XIX века женщины, страдающие бесплодием, прикасались к отверстию оголенной грудью и просили богиню-мать Тушоли и покровителя беременных женщин Сусан-дялу дать ребенка». ⁶²⁶

«В Галгаевском обществе, — пишет Б. К. Далгат, — вместо эльгыц встречаются особо устроенные из камня на возвышенных местах, близ кладбищ, четырехугольные столбы вышиною в рост человека. У подножья столба с восточной стороны сделана маленькая ниша, в которую молящийся ставит зажженную восковую свечу и, став на колени, кладет туда же свою голову. Молитва совершается по ночам и вся заключается во вкладывании головы в нишу». ⁶²⁷

Такого рода действия, практиковавшиеся, например, в Европе ⁶²⁸, связаны с пронимальной символикой, под которой пони-

⁶²⁵ Марковин В. И. В стране вайнахов. М.: Искусство. 1969. С. 28.

⁶²⁶ Древности горной Ингушетии /Научное издание. Автор — составитель Д. Ю. Чахкиев. Назрань. 2003. С. 128.

⁶²⁷ Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М. 2004. С. 109.

⁶²⁸ Мирче Элиаде пишет об удивительном обычае, сохранившемся до наших дней в Европе, — пронести новорожденного через отверстия камня // См.: Мирча Элиаде Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир. 1999. Перевод с английского Ш. А. Богиной, Н. В. Кулаковой, В. Р. Рокирянского, Г. С. Старостина. С. 123.

мается «символика проемов (дыр, углублений, развилок) и операции пронимания (протаскивания, продевания, погружения в проем)». ⁶²⁹ Включая в нее три типа объектов: бытовые предметы с полостью (миски, корыта, иглы с ушком/развилкой, прялки и др.), магические приспособления (камни с отверстиями, дырки от сучка и т. д.) и сакральные объекты на местности (священные камни с углублением — «следом» святого/животного и «чашей», деревья с дуплом, развилкой ветвей) Щепанская Т. Б. пишет: «все они так или иначе (а) связаны с символикой „материнства“ (родов) и (б) выполняли ярко выраженные коммуникативные функции». ⁶³⁰

Огромный массив этнографических данных свидетельствуют о том, что камень, как объект окружающей природы, играл существенную роль в традиционной культуре ингушей и был главным маркером, формирующим их сознание. Не случайно, например, ингушский нартский эпос изобилует примерами, позволяющими понять глубину культа камня в ингушском миропонимании. Так, в легенде «Как родился Сеска-Солса» ⁶³¹ рассказывается, что будущий предводитель нартской дружины Сеска-Солса был рожден *синим* (курсив — Авт.) камнем.

Поверья о душе («са») и ее посмертной судьбе («*кхалхачул тIехъагIа*»), о загробном мире, постепенное развитие этих представлений от элементарной и стихийной боязни/уважения «нечистого» покойника — лишь субъективные формы метафизического осмысления объективного и реального факта, отражающего формы отношений между человеческими поколениями. Погребальные обычаи («*дакъа кхоачо*») есть форма общения между человеческими поколениями, точнее, между живыми и мертвыми.

⁶²⁹ Щепанская Т. Б. Пронимальная символика Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. XLVII. СПб. 1999. С. 149—190.

⁶³⁰ Речь идет о сцеплении репродуктивных («материнства») и коммуникативных кодов (программы и «мать-дети» — первичной, неразрушимой, матрицы для прочих межличностных отношений), явлении, вероятно, универсальном. См.: Щепанская Т. Б. Пронимальная символика. С. 167—190.

⁶³¹ Дахильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик. 2013. С. 46.

У многих народов мира захоронения покойников «после растерзания зверями и птицами» происходили в виде «хранения их в мешках и корзинах». ⁶³² До наших дней сохранились легенды и предания многих кавказских народов о том, что старых немощных людей перед смертью уносили в корзинах в ущелье смерти, т. е. на кладбище. ⁶³³ О таком варианте захоронения говорится, например, в сказке-были теркемейских азербайджанцев: «...сын посадил ее в корзину и отвез на арбе в густой лес. Сын поднял корзину с матерью, положил на землю и собрался уходить, но мать сказала: „Сынок, заberi корзину. Она пригодится твоим сыновьям“. Сын понял, что его дети тоже могут с ним поступить так, как он обходится с нею. Он горько заплакал и повез мать обратно домой». ⁶³⁴

Постепенно корзина, в том числе емкость, сделанная с помощью плетения, «стала ассоциироваться с домом мертвых». Общеизвестным является тот факт, что плетеные возки для снопов известны со времен энеолита. Точно также общераспространенным был обычай класть новорожденных в плетеные емкости. ⁶³⁵ Так, сразу после рождения Дионис был положен в корзину, в которой носили первые плоды урожая, как все древнегреческие дети. ⁶³⁶ В шумерийских гимнах рассказывается, как Таммуз, сразу после рождения, был положен в корзину, в которой приносили зерно с полей. ⁶³⁷

⁶³² *Гаджиева С. Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX—XX вв. М. 1985. С. 293.

⁶³³ Там же. С. 292.

⁶³⁴ *Ханмагомедов Х.* Этикет теркемейских азербайджанцев Дагестана в сложной этноязыковой среде // Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа» Сборник кратких содержания докладов. Тбилиси, 25—27 июня 2009 года. Тбилиси 2010. С. 562.

⁶³⁵ *Frazer J.* *Spirits of the Corn.* P. 5—11.

⁶³⁶ Ср.: *Mannhardt W.* *Mythologische Forschungen.* Strasbourg, 1884. S. 369.

⁶³⁷ См.: *Мурча Элиаде* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир. 1999. Перевод с английского Ш. А. Богоиной, Н. В. Кулаковой, В. Р. Рокитянского, Г. С. Старостина: См. также: Jeremias A. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur.* 2nd ed. B., 1929. P. 345.; *Allgemeine Religions — Geschichte.* Mьnich, 1918. P. 219.

Так же не случайно имя славянской богини Макошь — древнее земледельческое божество «мать урожая», «богиня жизненных благ и изобилия». ⁶³⁸ По данным, приведенным Рыбаковым Б. А., имя богини Макошь «связано со словом „кышь“, „кошь“, обозначающем „жребий“, „судьбу“, а также являющимся корневой основой слов, обозначающих различные емкости для зерна: „кошь“ — корзина, возок для снопов; „кошьница“, „кошуля“ — плетенные из прутьев емкости». ⁶³⁹ «Ма» (матер) была богиней плодородия во Фригии. Она также, как богиня древности Кибела Диндимена, Кора и другие, играла ведущую роль при исполнении весенних праздников обновления природы. ⁶⁴⁰ Ма проникала в подземный мир на период зимы и возвращалась на землю весной, неся жизнь природе. «Каш», «кашшу» означало надгробие, могила у народов Шумера. Неслучайно и то, что плетенные из прутьев емкости называются кошуля, а плетеный закут для овец — кошара. ⁶⁴¹ Известный этнограф Кавказа Е. М. Шиллинг, посетивший Кабарду в 1919 году «заинтересовался старинными плетенными из прутьев цилиндрическими хозяйственными постройками, широко распространенными в этих местах и служившими в давние времена жилыми помещениями, впоследствии и кухнями». ⁶⁴²

Благодаря длительным контактам с половцами, у которых «кешена» обозначало «надгробное сооружение», слово «кешень» в XVI веке жители юга России также использовали в значении «каменное надгробие», ⁶⁴³ «надгробный памятник, каменный или

⁶³⁸ Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М. 1987. С. 437.

⁶³⁹ Там же.

⁶⁴⁰ Семенов Л. П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия. История. Грозный. 1959. Т. I. Вып. I. С. 207.

⁶⁴¹ Емкости, плетенные из прутьев юрты и турлучные дома, считались жилищем покойников. См.: Акиев Х. А. Клеточный орнамент в системе языческого мировоззрения вайнахов // Искусство народных художественных промыслов Северного Кавказа. Махачкала. 1989. С. 27.

⁶⁴² Смирнова Л. И. Коллекционные и архивные материалы Е. И. Шиллинга и библиография его трудов. Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии. М. 1989. С. 19.

⁶⁴³ Генко А. И. Из культурного прошлого ингушей. С. 713, 714.

деревянный, особенно в виде строения, но не кладбище». ⁶⁴⁴ Термины «кешень», «каша», «кошуля», «кошара» и др. по своему содержанию аналогичны ингушскому термину «*каш*», которое означает жилище духов покойника, «каменное надгробное сооружение», «старинная крепость», «наземный склеп», «могила». ⁶⁴⁵ Таким образом, ингушское слово «каша» состоит из двух корней, обозначающих место души покойника «*ка*» и «*са*». ⁶⁴⁶

На основании вышеперечисленных фактов еще раз подтверждается базисная мировоззренческая установка о прямой взаимосвязи человеческих поколений (новорожденных и умирающих клали в корзины — показатель смены поколений), прослеживается обусловленность отношений мира живых и мира мертвых, через возможность возрождаться (корзины и хранилища для зерна, ритуальная пища — показатель плодородия).

В качестве следующей эволюционной формы погребения следует указать «колоду, выдолбленную из одного дерева, и его номенклатура — дерево, дуб и подобное говорят о том, что помертвым домом умершего представлялось дерево». ⁶⁴⁷ Крупнов Е. И., анализируя надземные склепы Горной Ингушетии, отмечал: «Здесь в склепах встречаются покойники (чаще всего дети), положенные в деревянные колоды (гробы) и небольшие ящики (люльки)». ⁶⁴⁸ Отметим, что ладьеобразная колода, много раз находимая в склепах осетин и ингушей, относится к аланской эпохе. ⁶⁴⁹ В 1920—1930 годах были обнаружены захороне-

⁶⁴⁴ Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. М. 1984. С. 298, 299.

⁶⁴⁵ Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М. 1959. Т. I. С. 594.

⁶⁴⁶ См. подробнее: Акиев Х. А. Клеточный орнамент в системе языческого мировоззрения вайнахов // Искусство народных художественных промыслов Северного Кавказа. Махачкала. 1989.

⁶⁴⁷ Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 77.

⁶⁴⁸ Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. М. 1971. С. 93.

⁶⁴⁹ Калоев В. А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII — начале XX в. // КЭС. 1984. VIII. С. 97, 98.

ния IX—XII веков недалеко от селений Памат и Бигип, которые, к сожалению, до сих пор мало изучены.⁶⁵⁰

Здесь следует уточнить деталь, имеющую принципиальное значение — работы дореволюционных, советских (и частью современных ученых, в силу того, что они опираются на выводы авторов предыдущих эпох), анализируя культуру ингушей, ограничиваются территорией их проживания на момент описания. Некоторые исследователи, будучи зависимы от политической конъюнктуры,⁶⁵¹ не имели возможность прямо относить тот или иной исторический артефакт непосредственно к ингушам.

Поэтому научные работы, в которых пытаются часто выявить древнейшие иранские корни на Центральном Кавказе или провести параллели,⁶⁵² следует рассматривать через призму «особого положения осетин в нашем государстве», которые «всегда, начиная с царских времен», имели «привилегированный статус и получали во всем карт-бланш». ⁶⁵³ «Нередко в истории Кавказа наблюдалась приписывание иронам обществ других северокавказских народов в политических целях». ⁶⁵⁴ В той же плоскости следует рассматривать и изучение нартского эпоса В. И. Абае-

⁶⁵⁰ См.: *Цароева М.* Тушоли — последняя богиня-мать Кавказа. Ростов-на-Дону. 2012. С. 54.

⁶⁵¹ Ингуши в советское время долгий период считались «врагом народа» и, соответственно, в своих исследованиях ученые, если хотели пройти цензуру успешно, не могли называть вещи своими именами. В дореволюционное время исследования как таковые не проводились, а акцент был сделан на описании кавказских народов с тем, чтобы царская Россия могла проводить «цивилизаторскую» внутреннюю политику с наименьшими материальными и физическими потерями.

⁶⁵² См., например, *Б. А. Калоев* Осетино-вайнахские этнокультурные связи // Кавказский этнографический сборник. IX. М. 1989.

⁶⁵³ *Гадагатль А. М.* Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар. 1967. С. 26.

⁶⁵⁴ *Кипкеева З. Б.* Северный Кавказ в Российской империи: народы, миграции, территории. Ставрополь. 2008. С. 264—265.

вым, его учениками и последователями.⁶⁵⁵ Поэтому неудивительным выглядит факт, что «советское правительство в государственном бюджете с 1941 по 1946 год, в том числе и в военные годы, постоянно предусматривало ассигнование на сбор и издание осетинских текстов эпоса „Нарты“». ⁶⁵⁶

Однако несмотря на все ограничения и препоны, некоторые исследователи посредством сравнений, аналогий или косвенным образом показывали прямую связь предметов материальной культуры и архитектурных памятников, например, той же Северной Осетии с ингушским этносом. Так, например, исследователь памятников материальной культуры ингушей и осетин Л. П. Семенов отмечал аналогичность ингушских наземных склепов в селении Салги (урочище Магате) с осетинскими в селениях Даргавс, Кобан не только в основных архитектурных формах, но и в различных характерных деталях: и желтая окраска склепов, и одинаковое устройство лазов и их затворов, и просверленные плиты, вделанные в стену, и отпечатки рук на стенах, и глубокие ниши в полуподземных склепах и т. д. ⁶⁵⁷ «В селении Саниба — пишет Л. П. Семенов, — некоторые подземные склепы называют ингушскими. Ингушские фамилии Хаматхановых и Цуровых родины своих предков считают селение Тменикау Тагаурского общества». ⁶⁵⁸

Он же, основываясь на сравнительном анализе памятников материальной культуры ингушей, пишет о существенном изме-

⁶⁵⁵ См.: *Чичеров В. И.* Некоторые вопросы теории эпоса и современные исследования нартских сказаний осетин // Известия АН СССР, отдел литературы и языка. М. 1952. Т. XI. Вып. 5; *Кубанов А. С.* Ассия и Асгард на Кавказе, или по следам Т. Хейердала. Москва-Ставрополь. 2004. Вып. V.; *Кузнецов В. А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе. 1980; *Шнирельман В. А.* Быть аланами: интеллекталы и политика на Северном Кавказе в XX века. М. 2007 и др.

⁶⁵⁶ *Гадагатель А. М.* Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар. 1967. С. 26.

⁶⁵⁷ *Семенов Л. П.* Археологические и этнографические разыскания. С. 51—57.

⁶⁵⁸ Там же. С. 28—29.

нении этнической карты расселения ингушей после татаро-монгольского нашествия. Со своей стороны стоит добавить, что основной и более мощный поток миграции ингушских обществ произошел после ногайско-русско-кабардинского нашествия в 1562 году под предводительством Темрюка на Ингушетию, вместе с которым на Центральном Кавказе появляются зависимые от кабардинцев ироны, причем «эта зависимость продолжалась вплоть до первой половины XIX века». ⁶⁵⁹ С этого времени, когда равнинная Ингушетия была разгромлена, а горную часть начали прибирать к рукам, как грузинские общества, так и ираноязычные этнические группы, территория расселения предков ингушей значительно сужается. Изгнанные из плоскостных и предгорных районов территории современной Северной Осетии ингуши, частью мигрировали на восток (акинцы), частью были позднее ассимилированы (ингуши, проживавшие западнее Тагаурии, в Двалетии, горной части Грузии). ⁶⁶⁰

Таким образом, признания о «большом сходстве» и «общих творческих усилиях многих соседних народов», с помощью которых создавались наземные, полуподземные, подземные склепы, составляющие нередко целые «города мертвых» (в Осетии — в селениях Даргавс, Джимара, Махческ, в Ингушетии — в селениях Фалхан, Салги) ⁶⁶¹, а также все погребальные предметы, башенные комплексы и религиозные сооружения надо, однозначно, воспринимать как относящиеся к творению единого кавказского этнического субстрата, включавшего в себя современных ингушей и чеченцев (а также карачаевцев и балкарцев). Существование коренного кавказского субстрата, являвшегося основным яд-

⁶⁵⁹ Дударов А-М. М. К вопросу о расселении ингушей в позднем средневековье: ГалгIай Коашке // Кодзоев Н. Д., Дударов А-М. М. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик. 2011. С. 161; См. также Акиев Х. А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. ЛагIаш. 1989. № 1. С. 28.

⁶⁶⁰ Дударов А-М. М. К вопросу о расселении ингушей в позднем средневековье: ГалгIай Коашке . С. 163—167.

⁶⁶¹ Калоев Б. А. Осетино-вайнахские этнокультурные связи // Кавказский этнографический сборник. IX. М. 1989.

ром формирования в целом карачаевского и балкарского народов отмечают Р. З. Бетров ⁶⁶², Р. Тебуев, Р. Хатуев ⁶⁶³ и др. По сути, поход Темрюка разделил единый кавказский субстрат на две части в современном эквиваленте: ингуше-чеченскую и, впоследствии отуречившуюся, карачаево-балкарскую.

Таким образом, учитывая факты, раскрывающие специфику расселения ингушей в древности, можно сделать вывод не о сходстве, а о принятии сформированных древнеингушскими племенами символично-ритуальных установок пришедшими на Центральный Кавказ племенами.

Сведения о древних способах захоронения в ингушских обществах, по сути, не разработаны и в основном основаны на свидетельствах путешественников царского времени и данных археологических раскопок 1960—70-х годов. Так, памятники погребального характера делятся на три основные группы: подземные склепы, полуподземные и надземные, «называемые „кашами“ ..., к погребальным памятникам относятся также разного рода каменные ящики и грунтовые могилы». ⁶⁶⁴

Отождествлением земной и загробной жизни в представлениях ингушей связана была и необходимость строить жилища для покойников — «каши». «Подобные фамильные усыпальницы играют у ингушей ... роль святыни. Всякий старался запастись ими для себя и своего потомства... Ингуши и теперь еще клянутся, произнося вместо имени Бога, название своих фамильных склепов» ⁶⁶⁵ (например: «*са да вахача кашора*» — «клянусь могилой моего отца» — Авт). Вертепов сообщает: «Загробный мир в их сознании (ингушей — Авт.) является их будущим жилищем, поэтому вместе с покойником в могилу кладут все необходимые ему предметы: личные вещи, посуду, предметы домашнего обихода,

⁶⁶² Бетров Р. Ж. Происхождение и этнокультурные связи адыгов. Нальчик. 1991. С. 10.

⁶⁶³ Тебуев Р. С., Хатуев Р. Т. Очерки по истории карачаево-балкарцев. М. Ставрополь. 2002. С. 5, 6.

⁶⁶⁴ Крупнов Е. И. Средневековая материальная культура ингушей // Средневековая Ингушетия. М. 1971. С. 58—113.

⁶⁶⁵ Ахриев Ч. Избранное /Сост-ль А. Мальсагов. Назрань. 2000. С. 183.

люльку, музыкальный инструмент и т. д.»⁶⁶⁶ По сведениям Крупнова, «как в подземных, так и в полуподземных склепах обряд погребения совершенно одинаков. Умерших женщин и мужчин укладывали на полу рядами на спине, ногами к входу, с руками вытянутыми вдоль туловища или сложенными у пояса... обычный инвентарь этих погребений составляли предметы быта, оружие, украшения».⁶⁶⁷

Наиболее известными могильниками, состоявшими из подземных и полуподземных склепов, являются погребальные холмы у селений Шуан («Мох-де» или «Райский курган»), Салги (урочище «Магате») и Бишт (холм севернее селения). Широко известен археологический материал из подземных, полуподземных склепов в сел. Кяхк, Евлой, Тумгой, Дошхокле, Верхний Алкун, в окрестностях Галашки и Мужичи и др. В 1966 году под руководством кавказоведа В. И. Марковина были исследованы полуподземные склепы в с. Эгикал, оказавшиеся по инвентарю погребальными сооружениями эпохи бронзы (II тысячелетие до н. э.)⁶⁶⁸

Склепы строились из камня в виде пирамиды с конусообразной крышей. «Внутри их сделаны одна или две полки, на которых клались покойники (либо, предчувствуя смерть, человек сам мог пойти в фамильный склеп, чтобы умереть — авт.) Если склеп принадлежал целой фамилии или сделан был для одного семейства, то он имел маленькую дверь, вроде окна, закладываемую неплотно камнями».⁶⁶⁹ И. Бларанберг дает интересное, особенно в свете символики нетленных частей тела человека — волос, уточнение: «Эти склепы имеют с западной стороны небольшие отверстия — лазы, через которые втаскивают покойника, их затем закладывают камнями, к которым женщины привязывают (прикрепляют) свои косы».⁶⁷⁰

⁶⁶⁶ Вертепов Г. А. В горах Кавказа. ТС. Вып. 6. Владикавказ. 1908. С. 113.

⁶⁶⁷ Крупнов Е. И. Средневековая материальная культура ингушей // Средневековая Ингушетия. М. 1971. С. 58—113.

⁶⁶⁸ См.: Марковин В. И. Склепы эпохи бронзы у сел. Эгикал. СА, 1970, К 4.

⁶⁶⁹ Ахриев Ч. Избранное /Сост-ль А. Мальсагов. Назрань. 2000. С. 184.

⁶⁷⁰ Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь. 1992. С. 220.

Таким образом, совершаемый над умершим погребальный обрядовый комплекс (обмывание, облачение, оплакивание, погребение, поминание) не только обеспечивал беспрепятственный переход души из «Маълха Дуне» в «Ел» (сопровождаясь открыванием дверей, окон, выливанием воды из сосудов и их переливанием и т. п.), но и защищал живых от последствий соприкосновения со смертью (сопровождаясь закрыванием глаз, ночным бдением при покойнике, вымыванием или выбеливанием стен и полов из комнаты, где лежал покойник и т. п.) Отметим, что в отправлении погребальных действий не имеет значение возраст, общественный или семейный статус покойника. Единственное, в чем можно увидеть отличие, это в количестве людей, пришедших выразить соболезнование. Если умерший был человеком известным в обществе, то на похороны приходят не только родственники, но и все, кто хочет отдать дань памяти этому человеку.

В похоронном комплексе условно можно выделить три цикла. Первый цикл — обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умершего; второй — выполняемые во время выноса покойника, по пути на кладбище, при самих похоронах и во время возвращения с похорон. Третий цикл — это обряды, соблюдаемые после похорон до годовщины смерти человека.

2.3.1. Обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умершего

Погребальный обряд в настоящее время исполняется по правилам ислама. Когда человек при смерти или окружающие чувствуют приближение смерти, умирающего переносят в непроходную комнату дома. Здесь человека кладут на ковер или матрац, лежащие на полу (но не на кровать), при этом ногами в направлении «киблы» (инг.: «*кӷулбехъа*»), т. е. в сторону священной мечети Каабы в Мекке.

Близкие родственники постоянно находятся в доме, во дворе и днем, и ночью, осуществляя дежурство. Если человек долго на-

ходится в пограничном состоянии, то дежурящих мужчин сменяют другие.

О тяжелом состоянии человека сообщается («*унахо халаг Ia хиннав*» — «больному стало хуже» или «*унахо сауваши ул*» — досл.: «лежит, затыгивая душу», т. е. при смерти) ближайшим родственникам (члены семьи, дяди и тети по отцу и матери, двоюродные родственники), которые первые приходят в дом, а затем извещаются дальние родственники. Отправляясь на похороны, провожающие домашние говорили: «*XIанзарчул тIехъагIа дикан тIа латталда шо*» — «Пусть вы отныне будете стоять только на хорошем» (т. е. ходить по хорошей причине).

В случае смерти используются такие выражения, как «*шомарша, хъанъхк кхалхав*» («пусть вас не коснется, такой-то умер»), «*шомарша, хъанъхк сацав*» («пусть вас не коснется, такой-то остановился»), «*шомарша, хъанъхк дIаваьннав*» («пусть вас не коснется, такой-то ушел»). Игнорирование в разговоре самого понятия смерть («*веннав*»), а также использование в выражениях обязательной части «*шомарша*» — «пусть вас не коснется»/«пусть вы будете хранимы», прямо указывает установление в вербальной лексике преград к выходу смерти. Все пришедшие выразить соболезнование произносят следующие выражения: «*Дала къахетам болба цох*» («Пусть Дяла смилостивится над ним»), «*Дала вийрза моттиг дакъъала йойла*» («Пусть Дяла, место куда он идет, сделает для него благостным»), «*Дала гешт долда цох*» (Пусть Дяла помилует его) и др. Историк Акиев Х. А. приводит этимологию термина «*гешт*», проводя параллели с шумерским «*ганз*» — («*ганз*» с инг. яз.: «золото», «сокровище») «дверь лица ада», единственного дворца в подземном царстве, которую охраняет богиня подземного царства Гештинана. Она составляет особые списки мертвых,⁶⁷¹ по-видимому, деля их на хороших и плохих.⁶⁷² «Таким

⁶⁷¹ Чочиев А. Р. Отголоски культа вождей и великих воинов у осетин // Известия осетинского научно-исследовательского института. Тбилиси. 1978. Вып. XXIII. С. 174, 177; Русско-ингушский словарь. М. 1980. С. 490.

⁶⁷² Крамер С. А. Указ. Соч. С. 187.

образом, Гештинана (инг.: мать Гешты, т. е. мать помилования) превратилась в „гешт“ — „помилование“». ⁶⁷³

Основная цель присутствующих в доме мужчин — в момент агонии смерти успеть прочесть отходную суру из Корана — «Ясин». Иногда бывает, что больному может стать хуже несколько раз, и в каждый такой момент читается «Ясин». Читка суры останавливается в момент смерти. После остановки покойнику закрывают глаза и подвязывают челюсть неиспользованной марлевой повязкой. До обмывания покойника накрывают чистой белой простыней.

С этого момента близкие родственники начинают непосредственные приготовления к похоронам. В первую очередь родные умершего извещают о кончине человека распорядителя села — «*туркх*» (суфистских братств — кадырийского или накшбандийского тарикатов). Туркх оповещает всех членов братства о кончине и определяет их срок прибытия для захоронения. Здесь следует отметить отличия в исполнении похоронного обряда представителей различных тарикатов. Так, накшбандийцы сразу после заупокойного намаза уносят покойника на кладбище. Основная же часть ингушей относят себя к суннитам кадырийского тариката суфизма, поэтому далее описываются похоронные действия, проводимые представителями именно этого тариката.

В первую очередь, он просит принести завещание («*васкет*»). Все остальные действия по совершению похоронных действий происходят под руководством туркха, согласно завещанию.

С момента кончины несколько молодых мужчин из числа дальних родственников с раннего утра отправляются на кладбище, где подготавливают могилу («*каш*»), часть родственников заказывают изготовление надмогильной стелы («*чурт*»). Другая часть родственников подготавливают доски для могилы (используют твердые породы древесины, как правило, дуб или лиственницу, чинару) длиной примерно в 1—1,2 м, которыми закрывают нишу в могиле («*лахьт*»). «Ранее, до выселения, вместо досок ис-

⁶⁷³ Акиев Х. А. Малая Азия и Северный Кавказ. Рукопись монографии. Архив Акиевой Х. М.

пользовали саманный кирпич». ⁶⁷⁴ Кроме этого, мужчины занимаются подготовкой жертвенного мяса (как правило, режут быка или корову), мяса для поминания (режется другая скотина), готовят дрова, большой чан для варки мяса и др.

* * *

Мужчины во время похорон находятся во дворе и принимают соблезнования от мужчин, женщины принимают соблезнования от женщин в доме. При этом во дворе сидят муллы, наиболее почетные гости и старики, а зрелые и молодые мужчины стоят. Каждый раз, когда новые гости заходят во двор, все присутствующие мужчины за муллой делают — «дуІа» — просьба за усопшего, чтобы Аллах простил его грехи и был милостив к нему.

Таъзет долча хана коа маІнах хул, цар тІабоагІа маІнах кодамбеш тІаийбу, кхалнаха — кхалнах тІа а ийбеш царгара кодам хъаэц. Коа моллаши, лерхІмегІа бола хъаъшийи, боккхий нахи багІа, кІезига зІамагІа бола къонахийи кагинахи уралатт. ХІара керда хъаъший тІа мел боагІача хана, берригача наха, молла тІеххъа дуІа ду, веннар Даълера вехаш — Дала цун къиношта гештдергдолаш а, Из цунца къахетаме хургволаш а.

Информатор: Дударов Мурат Магометович, с. Кантышево (1926 г. р.).

а) Обмывание («дакъа лувчадар»/«дакъанна лувчар тІерадаккхар»)

Похороны и рождение представляют собой взаимосвязанный комплекс, «регулирующий отношения между предками и потомками: смерть вызывает необходимость рождения, которое с неизбежностью ведет к смерти и новому рождению (или возрождению

⁶⁷⁴ ПМА. Дударов Мурат Магометович, с. Кантышево. (1926 г. р.).

в мифопоэтической традиции)». ⁶⁷⁵ Обряд обмывания, совершаемый с покойником, по смысловому содержанию аналогичен с обмыванием младенца (и невесты). Смысл его — «смыть» прежнее состояние: социальной нерожденности (для ребенка) или социальной жизни (для покойника), тем самым подготовить человека к переходу в новое качество. Родильные и погребальные обряды во многом «симметричны»: при похоронных обрядах смысловое наполнение совершаемых над умершим действий по назначению аналогично с новорожденным, но с обратным эффектом.

Смысловое содержание обмывания состоит в приведении покойника в первоначальное, нулевое, природное состояние — в соответствие с моментом рождения. С этой целью проводятся различные манипуляции, как то снятие одежды (таким образом, покойник в своей наготе и отсутствием каких-либо связывающих элементов с этим миром по статусу приближен к новорожденному), выливание использованной воды в укромное нехоженое место и само купание покойника со стрижкой волос, ногтей, и др.

Тело покойника представлялось нечистым. Обмывали и обряжали его чаще всего особые обмывальщики («*дакѣа лувчаде-раш*») — люди с чистой душой и помыслами. Мужчин обмывают мужчины, женщин — женщины. Это искусство передается по наследству, просто от знающего и практикующего человека, а сегодня ему учат только муллы.

* * *

В момент смерти посылают людей за специалистом по обмыванию тела. Обычно это человек лет 50—60. Непосредственно моет один человек, постоянно ему помогает еще один (перевернуть тело и т. д.), а третий помощник, из числа родственников, стоит возле двери комнаты для приноса воды и т. д. Помощники, как правило, из числа родственников умершего, примерно лет 30—40 и 20—25.

⁶⁷⁵ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре // Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука. 1993. С. 40.

Существует специальный столик с низкими бортами («дакълувчорг») размером в 5 локтей в длину и 1,5 локтя в ширину. Этот, условно говоря, стол имеет ножки, с одной стороны (примерно 80 см), и выше чем на другой. Внутри стола крепятся доски, а внизу имеется отверстие для стока воды. В большинстве случаев стол имеет зеленую расцветку.

Стол для обмывания ставят также, как и кляли умирающего — в сторону Каабы. Затем вовнутрь стола кладут тело, где снимают с покойника одежду. Под отверстие стола ставят ведро для стока воды.

Прежде чем начать обмывание главный в этом процессе делает намерение: «Бисмиллах Иррохьманirroхьийм. Я вознамерился снять с этого тела обязательное обмывание».

Главный обмывальщик поливает водой все тело из кружки справа налево. Затем он одевает на руки специальные мешочки для рук, которые шьются из белого ситца и завязываются на запястьях. Натерев эти мешочки мылом, первоначально моются интимные части тела. Затем, намыливая руки под тонкой струей воды, которую льет помощник, главный обмывальщик покрывает густой пеной все тело покойника.

Из той же материи, из которой шился саван, шили две рукавицы. Одной рукавицей обмывался покойник от пупка выше, а второй рукавицей — ниже пупка. Вода должна быть теплой зимой, а летом в меру холодной.

Затем каждая отдельная часть тела тщательно обмывается, и в конце поливают тело водой для снятия мыльной пены с тела. Затем на вытертом столе тело обтирают чистым полотенцем. Ватными тампонами закрывают уши и ноздри.

Саг лешихеъа, дакъа лувчадеш вола саг хъавоалаву. Дакъа лувчадеш вар 50—60 шу даънна саг хул. Дакъа лувчадер цъа саг хул, цунна гТулакх деш цъаъкъа хул (дакъа кІалтІара даккха и. кх. дІ.), кхоалагІавар хий хъакхухъаш наІар тІа латт. ДукхагІча даъкъе новкъостал дераш — 30—40, 20—25 шу даънна венначун гаргара нах хул.

Цу гТулакха лаърхІа лелаеш дакъълувчорг я, лохо гонахъара йистотш хъала а ягІаш. Из пхи дол йІаъхеи цаІ-ах дол шерей хул. Из истол кІеззига цъан оагІорахъара лакхагІа а долаш когаш а долаш хул

(80 см.) Чухънахъа улгаиш чу а теа, лохехъа хий Иоъаха Тург а доаллаш хул из. ДукхагIча дакъе из баьциара хул.

Дакъалувчорг а дакъа санна къулбехъенгахъа Ио оттаю. Цучу дакъа Иочудул, тIаккха цунна тIера барзкъаиш Иодоах. Лохе доаллача Турга кIала ведар оттаю.

Дакъа лувчаде дIаволалехъа кеттерчо нигат ду: «БисмиллахIур-рохъманиррохъым. Аз нигат дир укх дакъанна тIера дакъа параз лувчар тIерадаккха», аьле.

Керттерчо аьттехъара аьрдехъа курашка чура дакъа тIоададеш хий ИотIадохийт. ТIаккха ший кулгаиша кулгйоахкоргаиш хъатIа а ехке, уж дIаехк. Царех сапа а хъакхе, эггара хъалха Иовратаиш дул. Цул тIехъагIа цун кулгаиша хий ИотIа а ухийтаиш, дегIа чоп бу.

Мерчи тегача кисех хъаяьча шин кулгйоалоргах цхъаннеца лохера дегI дул, шоллагIчунца — лакхера дегI. Iай хий мела хила деза, аьхкий — лоалургдолаш шийла.

ТIаккха дегIа хIара маьже юл. Еррига маьженаш йила яьлча, чоп дIабоаккхаш дерригача дегIа хий ИотIадохийт. ТIаккха докъадаьча истола тIа дакъа гата а хъакхе докъаду. Боамби чу а белле мерIургаиш лергаиш дIакъовл.

Информатор: Бузуртанов Алаудин Алиевич, с. Галашки (1951 г. р.).

Все, что каким-либо образом соприкасалось с телом умершего уничтожалось, либо раздавалось. Так, одежда умершего передавалась нуждающимся или родственникам и друзьям, а используемая для обмывания специальная посуда (в старину — глиняная), выбрасывалась или разбивалась (сегодня посуда не уничтожается — ислам противоречит этому). Места, куда выбрасывали посуду и воду, считались «страшными». Все это типичные обряды очищения.

б) Облачение («мерчи доллар»)

С момента смерти часть родственников из числа женщин занимаются подготовкой дома для приема соболезнующих (так, в доме освобождаются полы, выносятся лишние предметы, чтобы

устроить как можно больше посадочных мест, закрываются зеркала и т. д.) и приготовлением похоронного белья для покойника.

Похоронное белье в настоящее время состоит из нескольких метров белой ткани, предпочтительно хлопка или ситца, белых носков, нескольких метров белой ленты, белых ниток для шитья.

* * *

За то время, пока моется тело покойника, женщины успевают сшить саван (для мужчины и женщины — брюки и рубашку, очень условные, прошивая швы ручным стежком). В последнее время на тело женщины поверх таких рубашки и брюк, одевают длинное шелковое платье зеленого цвета.

Затем оставшуюся часть ткани разрезают на два больших куска в 1,5—2 метра в ширину, а в длину часть ткани должна выходить за рост человека примерно на 15—20 см. Также шьют шапочку на голову. Надевают иногда на ноги белые носки.

Иногда на тело надевают просто три куска материи по отдельности.

Поверх надетой на тело рубашки и штанов тело заворачивают двумя кусками ткани, при этом завязывая в трех местах лентой — на голове, талии и за ногами. Облачают покойника те, кто его обмывал. Они укладывают покойника в саване на разложенный ковер ногами в сторону Мекки, чуть приподняв голову. Прежде чем закрыть лицо покойника большими кусками савана, в комнату приглашаются его близкие и желающие попрощаться с ним.

Дакъа лувчадеча юкъа, кхалнах мерчи тийге йистебоал (кхалсага а маІача сага а — хачии кочи ю цхъа бахъан маха а бохийташ). Пехъарча хана кхалсага царна тІагІолла бабъцара даьре коч тІаювх.

Дисача кисех ши парна йоакх 1,5—2 метр шера а йолаш, дакъан дІоахалал совгІа 15—20 см. хъал-Іо ара а йоалаш. Керта тІатила цхъа зІамига кий ю. Цхъайолча хана когашта пастаи а тІаювх.

Цхъайолча хана дакъанна мерчи лаьрхе, духхъала кхо парна тІайол.

ДегІа тІайийхача кочаи хеченеи тІагІолла ши парна йохийт, уж кисе оасашца кхъ метте дІаехк — кертеи, юкЪагеи, когашкеи. Мерчи дакъанна тІадухараш, из лувчадаъ нах ба. Дакъа Маккен оагІорахЪа когаи а долаш, к Іезиг-дукха корта хъл а айбий, к Іувса тІа Іодул. Дакъа деррига а дІакъовалехЪа, кхоачара а кхыбола лови бола нах а бІарг тоха чубайт.

Информатор: Бузуртанов Алаудин Алиевич, с. Галашки (1951 г. р.).

Такое действие, как покрытие покойника белой простыней, заворачивание его в саван, пеленание ребенка материей, покрытие невесты покрывалом имеют одну ключевую направленность — переход в иное состояние: в отношении покойника — придать статус мертвеца в полном смысле; в отношении новорожденного — статус члена человеческого общества, для невесты — статус жены.

Как только собирается большая часть мюридов (членов братства) населенного пункта, они вместе с туркхм заходят в отдельную комнату для совершения обряда — чтения «*мугІ*» — произношение 70 000 раз громко «*Ла илахІа иллаллахІу*» («нет божества кроме Аллаха»). Далее все мужчины выходят во двор.

После последнего прощания, покойника заворачивают в ковер, тело укладывают на специальные носилки («*парна*») и выносят во двор. Во дворе раскладывают брезент (или ковры), перед которым ставят носилки (покойника-мужчину головой в сторону восхода солнца, женщину головой в сторону захода солнца). Далее первым перед носилками становится, предварительно разувшись, мулла, а за ним ряды молящихся мужчин, которые выполняют заупокойную молитву («*дакъа ламаз*»). Далее эти мужчины (уже обувшись) образуют круг, в середине которого ставятся носилки с покойником ногами в направлении к Каабе (Мекке). Затем 100 раз громко поют, произнося: «*Ла илахІа иллаллахІу*». Далее делают «*дуІа*».

* * *

Туркхо оал: «ХІама ала безам болаш саг вий?» ТІаккха тайпана кхоачарленах воккхагІавар хЪа ара а ваъле, дукхагІча дакъе укх тайпара кЪамаъл ду: Тахан укх тхона халача дийнахЪа, тхо хълла-

ца шо дахкарах, Даьла раьза хилва шоана. Шоашка кхаьчача халонна укхунна кьинтIера а довла. Нагахьа санна укхунга доаллаш хIама хиннадале, уккхаза хьа ала. Из дIадала кийча да тхо. Нагахьа укхо цхьаннена халахетар даьдале, цунна кьинтIера довла. TIаккха мас-сараша оал: «Тхо кьинтIера даьннад цунна, Даьла кьинтIера валва цунна». TIаккха вIаштIехьа кьамаьл ду (дукхагIча даькье — кхаьнне) цох даьккача хозача гIулакхех а, из Даьлах кхераш саг хиларах а, из эзди саг хиларах а, хIаране ше кьамаьл даь мел воалаш: «Дала геит долда укхох», оал. TIаккха туркхо оал: «Саг дIаволла веза». Нах кашамашка дIаболхаш, «лаилахIа иллаллоахIу» а оалаш, болх. Информатор: Бузуртанов Алаудин Алиевич, с. Галашки (1951 г. р.).

в) Оплакивание («белхам»)

Смерть издревле в ингушской среде понималась как кончина бранных частей тела, при которой сущность человека не погибала. Данное представление отчасти подтверждается существующим и сегодня скромным оплакиванием усопшего (оплакивают только женщины). «По народному представлению, чрезмерные слезы орошают могилу, и на влажной земле умерший покойник испытывает неудобства, не находя покоя». ⁶⁷⁶ В силу такого понимания смерти (а также в силу сдержанности, как одной из основных категорий ингушского нравственного кодекса «эздел») оплакивание с причитаниями, громкими воплями запрещается. Такое оплакивание запрещается и мусульманской религией.

Представления ингушей об аналогичной жизни покойников на том свете и живых на этом свете во многом предопределила особенности похоронного обряда. Идея о прямой связи мертвых и живых, например, вылилась во мнение, что «покойник все видит и слышит, поэтому необходимо было чтобы он услышал, как оставшиеся живые сожалеют о том, что он их покинул». ⁶⁷⁷

⁶⁷⁶ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 170.

⁶⁷⁷ Антология ингушского фольклора. Т. 1. Комментарии составителя И. А. Дахкильгова. С. 323.

Есть сообщения, иллюстрирующие, каким образом происходил обряд оплакивания в прошлом. Так, А. Л. Ипполитов, отмечая схожие черты обряда оплакивания у ингушей и осетин в конце XIX века, сообщает, что «у осетин близкие родственницы выражали свою печаль самоистязанием и громкими воплями, а женщины совершали ирон фГндаг (букв. „осетинская дорога“) — очень сложный ритуал оплакивания; войдя во двор покойного, они становились на колени в несколько рядов и ползли, ударяя себя в такт по щекам и коленям; впереди находилась искусная плакальщица, причитание которой вызывало слезы даже у самого черствого человека. Такие же обычаи, — пишет далее он, — были и у вайнахов: близкие родственницы громко рыдали, царапали ногтями лицо, рвали волосы». ⁶⁷⁸ Чах Ахриев отмечает, что женщины, как только приходят на похороны «тотчас начинают плакать, при чем одна из них плачет вроде запевалы, приговаривая слова, относящиеся к умершему, и ударяя себя в лицо то одним, то другим кулаком. Как только она перестает плакать, остальные женщины, которые шли и слушали ее молча, начинают рыдать все сразу, в один голос». ⁶⁷⁹

Похоронная часть народного фольклора представлена несколькими циклами: похоронные плачи, исполняемые в доме покойного в первые три дня, на седьмой и сороковой дни после смерти покойного; песни-воспоминания, исполняемые после похорон или же созданные по поводу разлуки с близким человеком; песни-утешения, успокоения близких умершего. «Похоронные плачи-причитания фиксируют постоянные формулы посмертной персонификации умершего, как показатель его „перехода“ в иную форму бытия. Эти формулы отражают стадияльно весьма ранние явления». ⁶⁸⁰

«Действие причитания сводится к тому, — пишет Агиева Л. Т., — чтобы разжалобить присутствующих людей и тем вызвать к ним чувство сострадания к усопшему и его родным». ⁶⁸¹

⁶⁷⁸ *Ипполитов А. Л.* Этнографические очерки Аргунского округа// ССКГ, 1868. Вып. I. С. 12, 13; *Калоев Б. А.* Похоронные обычаи и обряды. С. 74—76.

⁶⁷⁹ Ахриев Ч. ССКГ. Тифлис. 1870. Вып. 3.

⁶⁸⁰ *Еремينا В. И.* Ритуал и фольклор. Л. 1991. С. 20.

Сомнительным выглядит аргумент направленности плачей и причитаний на вызывание жалости или «сострадания», так как присутствующие на похоронах приходят, чтобы отдать дань памяти, уважения, выразить свое сочувствие и любовь умершему члену семьи или фамилии. Об этом, например, пишет Ч. Ахриев, описывая как проходило оплакивание умершего женщинами: «При этом они (женщины — авт.) соблюдают порядок: четыре из дальних родственниц покойника стоят посреди, а их окружают остальные женщины. Одна из стоящих посередине исчисляет при плаче все те доблести, какими отличался покойник, называя его по имени, какие он мудрые планы задумывал...». ⁶⁸²

Действия причитающих сводились к иллюстрации значимости покойника, значимости его потери, пожеланий счастливой жизни на том свете. Об этом, в частности, свидетельствуют тексты ингушского фольклора, дошедших до нас плачей, ранее используемых в процессе прощания с умершим.

* * *

«Йоажал тIаена, каша-лахьатаха йоаккха бийса
Даькъала йойла хьа, оалаш»

«Ночь, которую ты проведешь в нише могилы с кончиной
Пусть будет счастливой у тебя, говоря». ⁶⁸³

* * *

Гуйре ехна ма лелалда шо,
Сайре ехна ма лелалда шо,
Дуне дехна ма лелалда шо,
Да тIавоацаш ма дахалда шо! ⁶⁸⁴

⁶⁸¹ Агиева Л. Т. Этнография ингушей. С. 170.

⁶⁸² Ахриев Ч. Похороны и поминки у ингушей // Ингуши. С. 60.

⁶⁸³ Да веннача йийий белхам // ГалгIай фольклор. Составитель: А. Х. Танкиев, отв. ред. И. А. Дахильгов. Грозный: Книга. 1991. С. 381.

⁶⁸⁴ Гуйре ехна енай сона // ГалгIай фольклор (Ингушский фольклор). Грозный: Книга. 1991. С. 376.

Пусть утро у вас не будет разбитым,
Пусть вечер у вас не будет разбитым,
Пусть мир у вас не будет разбитым,
Пусть без отца над вами, вы не будете жить! 685

Считается, что похоронные жанры принадлежат исключительно женской исполнительской традиции. Однако полевой материал свидетельствует, что мастерством исполнения песен-воспоминаний обладали и мужчины, но происходило это, как правило, в уединении.

* * *

При выселении было много смертей от болезней и голода. Павлодарская область была сплошной могилкой для ингушей. Мне было лет восемь и я запоминал все, что происходило вокруг. После очередных похорон, каждый раз проходя мимо дома Хали, жившего одиноко недалеко от нас, я слышал тихую, еле слышную его игру на дахчан пандаре (музыкальный инструмент ингушей наподобие балалайки — авт.) Я подходил к окну и долго слушал его. Он посреди игры иногда вскрикивал: «Ах ты свет! Ах ты смерть!» — и продолжал играть, больше ничего не говоря. Хотя он при людях был всегда мужественной опорой всем, кто в нем нуждался в эти страшные годы, не горевал — в одиночестве же он горевал подобным образом. Когда он умер, мать сказала: «Из-за горя, что постигло людей, которого он держал в себе, сердце Воти Хали разорвалось!»

СибарегIа дигача хана лазарех а моцалах а валар дукха хилар. Павлодарски областах гIалгIашта кашамаш хилар. Со бархI шу даьнна вар, гонахьа мел дола хIама дика зувр аз. ХIара керда дакьа дIаделлачул тIехьагIа, тхона гаьна воаццаш цхьаь ваьхача Хале цIенна тIехвоалаш, шортта маара хьа ца хозаш ший дахчан пандарца цо лекхача гIийлача мукьамга ладувгIар аз. Со цун корага дIатIа а вахе дукха ладувгIаш латташ хулар. Юккьае гIолла «Iайт

685 Перевод Дударова А.-М. М.

я1-кх, Дуне! Iайт я1-кх, валар!», эккхар цунгара, кхы дош доацаш мукъам дIахо бодар. Цу даькъазча шерашка наха юкъе денал долаш, эшишача метте массарашта накъавоалаш, сагот ца деш вале а — ше цхьаь висача цу тайпара гIайгIано дIахьора из. Из веннача хана тха нанас аьлар: «Цо шийна чухьа лелаяьча нахах яьча гIайгIахи са-готонахи Воти Хали дог даьттIад!»

Информатор: Эльдиев Магомед Хасанович, г. Назрань (1935 г. р.).

Традиционными исполнительницами плачевых жанров считаются близкие покойного (матери, дочери, сестры, жены, племянницы) или приглашенные на похороны «профессиональные» народные плакальщицы. В основе песен-воспоминаний могут использоваться мелодические напевы элегического склада.

К сожалению, творчество неграмотных и истинных поэтесс Ингушетии не записано и не исследовано, и тысячи полных драматизма и выразительности их стихов остаются неизвестными. Постоянно импровизируя и совершенствуя свое мастерство, эти женщины поистине являлись настоящими народными поэтессами.

Встану я и некого мне к себе прижать,
Боюсь своим палящим дыханием
Чужих людей лица обжечь,
Боюсь своим горестным словом
Чужих людей сердца ранить,
Боюсь своим холодным дыханием
Остудить горячий ужин счастливец. 686

Плачи имели относительно устоявшуюся форму, единое внешнее оформление, но в каждом конкретном случае в ходе импровизации содержание могло изменяться, дополняться. Плакали обычно все женщины; женщине не пролить хотя бы одну слезу считалось неприличным. Но плакать с выражением при этом всех дум семьи, восхвалением усопшего, оценкой его достоинств, стало своеобразным искусством, особенно в горной Ингушетии. В горной Ингуше-

⁶⁸⁶ Плач по покойнику его жены-вдовы и племянницы // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 322.

тии были известные мастерицы-плакальщицы, которые за определенную плату специально приглашались на похороны.⁶⁸⁷ Но с течением времени и принятием ислама это искусство было утрачено.

2.3.2. Обряды, выполняемые с момента выноса покойника до момента возвращения с похорон (погребение — «*дакъа дладоллар*»)

Связь женщин с иным миром демонстрировал регламент их участия в похоронах. Женщинам запрещалось посещение кладбищ в момент похорон, когда «врата» в подземный мир были открыты и они — олицетворение тайных сил и стихий — вызывали опасения официального общества в лице мужчин.

«Прежде у горцев хоронили покойника через три или четыре дня после смерти, а теперь стали хоронить тотчас после смерти, похоронный пир устраивают на другой день» — писал Ч. Ахриев в 1870 году.⁶⁸⁸ Об этом же пишет Н. Грабовский: «...в случае, если смерти предшествовала видимая болезнь, хоронят в тот же день. Если она последовала скоропостижно и неожиданно, то тела таких людей оставляют непогребенными в течении трех дней... для того чтобы дать возможность родным и знакомым повидаться в последний раз и проститься».⁶⁸⁹

В настоящее время погребение совершается по законам ислама. В нем также не участвуют женщины. Похоронная процессия останавливается перед воротами кладбища, где заканчивается громкие восхваления (громкий зикр). Несущие носилки не останавливаясь, идут дальше к могиле. Оставшиеся тихо заходят во двор кладбища делают «*дуIа*» и идут к могиле. Подойдя к могиле, туркх указывает трем из процессии, чтобы они залезли в могилу

⁶⁸⁷ См.: Очерк истории чечено-ингушской литературы. Грозный. 1963. С. 17.

⁶⁸⁸ Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Ингуши. С. 63.

⁶⁸⁹ Грабовский Н. Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Ахриев Ч. Избранное. Сост-ль А. Мальсагов. Назрань. 2000. С. 205.

для приема тела. До того, как принять тело, главный из них проводит рукой по углам могилы, читая молитву. Далее в могилу опускают тело, кладя головой к заходу солнца на правый бок в специальную нишу лицом к Каабе, при этом покойника освобождают от связывающих лент. Далее лицо трупа чуть приоткрывают и кладут под нос комочек земли. В это время трем участникам наверху туркх раздает горсть земли и они, сжав ее в кулак и поднеся к губам, читают про себя суру из Корана («*Инна анзалнахИу*»). Затем туркх забирает эту горсть обратно и отдает одному из стоящих в могиле. Тот чуть приоткрыв саван во всю длину, рассыпает эту землю, а затем прикрывает саван обратно. Доски начинают ставить наискось от головы так, чтобы вместе с выкопанной со скосом нишей складывался треугольный грот. Затем все засыпают землей могилу, кроме тех, кто пьет или курит, о чем предупреждает туркх.

Над могилой делают небольшой холм и у изголовья ставят чурт. Далее мулла, присев на табурет у изголовья, спиной к Каабе и лицом к умершему читает напутствие умершему («*заIам*»). Далее он берет в руки кувшин с водой и, переходя на другую сторону могилы, поливает ее водой. Затем снова делает «*дуIа*». После этого дополнительно к мулле туркх выделяет еще троих и они вчетвером одновременно читают четыре разные суры из Корана («*Яси*», «*Ассаждат*», «*Аддухан*», «*Альмульк*»). Затем присутствующие становятся вокруг могилы и читают громко сто раз восхваления Аллаху («*лаилахIа иллаллоахIу*). Иногда вокруг могилы совершают три круговых обхода (круговой зикр). Затем снова делается «*дуIа*» и мужчины отправляются обратно в дом, где проходят похороны. После возвращения с кладбища представители кадиристского толка угощают участников похоронной процессии.

2.3.3. Обряды, соблюдаемые после похорон до годовщины смерти (поминание)

Приход смерти или кончина еще не означали перехода умершего в разряд мертвецов, а тем более в разряд дедов-предков. Все

ритуалы похоронного комплекса были направлены на придание умершему статуса мертвеца.

Важность поминок подчеркивается Ч. Ахриевым, который пишет: «нужно резать больше скотины и баранов, потому что больше народа собирается на поминки, чем на похороны». При этом он отмечает, что в первые дни со дня смерти отмечали «постельные» поминки, а через два года «большие поминки». ⁶⁹⁰

Одним из основных условий поминок в историческом прошлом было посвящение коня умершему. Свидетельством тому могут служить и некоторые изображения всадников па ингушских склепах (селения Ляйлаг, Эгикал) и культовых памятниках (известный храм Тхаба-Ерда и святилище Галь-Ерд), в которых исследователи видят отражение обряда посвящения коня покойнику, широко бытовавшего у ингушей до принятия ими ислама. «Мы полагаем, — пишет Л. П. Семенов, — что изображение всадника на склепе имеет связь с древним обрядом посвящения коня, совершавшимся при похоронах». При этом он ссылается на Б. К. Далгата, описавшего этот обряд у ингушей. ⁶⁹¹

Ч. Ахриев сообщает, что в честь умершего устраивались скачки. «За день до поминок должен явиться к родственникам покойника всякий, желающий пустить свою лошадь на скачку. Родственники... выбирают четырех лошадей и отправляют их, за день до поминок, в какой-нибудь дальний аул, к своему родственнику или знакомому, с проводником. Такого проводника можно отличить издали, — он держит в руке белый значок. Всадники, отправлявшиеся на этих избранных лошадях, тоже держат в руках ветвистые палки, с привешенными к ним яблоками и орехами...» ⁶⁹² На следующий день проводник меняет свой значок (не уточняется на какой) и наездники возвращаются в село, где проводятся поминки. При въезде в село устанавливаются мишени и, попавшему на скаку в нее, дарят козла.

⁶⁹⁰ Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Ингуши. С. 64—65.

⁶⁹¹ См.: Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания... С. 77.

⁶⁹² Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Ингуши. С. 63—64.

Эта деталь «ветвистые палки, с привешенными к ним яблоками и орехами», отмеченная этнографом Ч. Ахриевым, привлекает наше особое внимание. Так, одна из палок отдается родственнику их приютившему, а остальные почетным старикам села, где проходят поминки. А в конце церемонии посвящения эти «ветвистые палки» снова «выносятся ездокам и они джигитуют перед народом в течение часа». ⁶⁹³ Такие же палки («аIа»), украшенные орехами и сладостями, использовались ингушами в обряде посещения засватанной девушки родственниками будущего мужа или в свадебной процессии. По словам информаторов, эти «ветвистые палки» крепились в центре линейки, а ее украшения могли стать предметом ловкости или азарта любого из всадников этой процессии.

* * *

Из нашего рода за Усмана Мурдуловича Дударова засватали Джандигову Коси из с. Насыр-Корт. Это было в 1935 году. В то время девушки долгое время сидели засватанными: и год, и три, и даже восемь. Вот и Коси была из числа таких. Я в числе родственников мужа поехал к нашей снохе. Одним из наших стариков был специально сделан шест, на него были привязаны орехи, большие пряники, конфеты, которые прикрепили к линейке. Этот шест с подарками назывался «аI». Те, кто был половчее и смелее, пытались сорвать что-то с этого шеста. По приезду в дом снохи этот шест отдавался отцу невесты. Они ставили его дома, и родственники и соседи приходили смотреть на него.

Тха Дударнаькъан Мурдала Гусмана йийхаяр Наьсарера Джандигнаькъан Коси. Из дар 1935 шера. Цу хана бийха багIа кхалнах шера а, кхав шера а, бархI шера а бийха багIаш хулар. Иштта йийха ягIаш Косе а дукха ха яьккхар. Со а вахар цига болхачарца, нус йолча. Тха воккхача саго цъба гIуракх а баьккха, цох бIараш а, пряникаш а, карфенташ а эхка из линейках дIабийжхар. Цу гIуракхах «аI», оалар. КIезиг-дукха кадайгIа волчо, бегаш беш, цу

⁶⁹³ Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Ингуши. С. 64.

aIaIapa xIama даккха хьовзар. Несий коа кхаьчача из aIa даьна дIалора. Цар из цIaIa Iооттадора, цунга хьежа гаргалнах а лоалалхой а ухаиш хулар.

Информатор: Дударов Мурат Магомедович, с. Кантышево(1926 г. р.).

Здесь необходимо сделать небольшое отступление. Общеизвестно, что в Ингушетии существовали священные рощи, как, например, в селениях Фуртоуг, Хули, Хайрах и др, которые издревле почитались. «Почитание рощ и деревьев — писал Е. М. Шиллинг, — выражалось в целом ряде культовых действий: выбирали большие деревья, под ними ставили жертвенники, на ветви вешали приношения — рога оленей, туров, тряпочки и лоскутки и др., устраивали празднества, так называемые Хыр-ерды». ⁶⁹⁴ Главное объяснение сакрализации ингушами рощ и деревьев (а также отдельных «ветвистых» частей) нам видится в смысловом наполнении понятия дерева, как пути, движении, постоянного круговорота времени жизни и смерти и их прямой связи. Давно известна способность дерева повторять жизненный цикл: «дерево — цветок/плод/семя — дерево», символизирует способность к возрождению всего живого. «Как само мифологическое дерево последовательно проходит четыре стадии: рождение (из семени или саженца/черенка), развитие, фертильность (плодородие) и высыхание (гибель), — так по этой схеме последовательно проходят периоды жизни каждой отдельной жизни на земле: рождение (из семени), развитие, фертильность и финал (смерть)». ⁶⁹⁵ Дерево является идеальным образом единства принципов жизни и смерти: так же как от невидимых корней вырубленного ствола яблони могут вырасти новые побеги, так же и умерший человек оставляет своих потомков.

⁶⁹⁴ Шиллинг Е. М. Ингуши и чеченцы. С. 21.

⁶⁹⁵ Рахимов Р. Р. Ниhoли 'умр: дерево в мифоритуальной символике таджиков // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-206-7/МАЭРАН144.

С точки зрения пространственных структур, дерево (как-то шест, посох, жердь, ветки, крест и т. д.) использовалось в ритуалах для обеспечения регламентированной связи между землей и небом, между людьми и богами. «Дерево как медиатор оппозиций верх/низ, близкое/далекое конкретизирует содержательную тему пути в (погребальном — Авт.) обряде». ⁶⁹⁶ Показательны в этом плане многочисленные упоминания этнографов о том, что ингуши в отправлении своих ритуалов использовали посохи/жерди/деревья. Например, ингуши на месте убитого громом человека ставили крестообразный шест, который назывался «Дошо Эртал» (дословно золотой Эртал). Затем резали жертвенного белого барана и шкуру растягивали на шесте. ⁶⁹⁷ И. Бларанберг пишет: «Над захоронениями тех, кто был убит молнией, они (ингуши — Авт.) ставят столбы, на которых развешаны козы шкуры с головами». ⁶⁹⁸

«Олицетворенная богиня плодородия представляла собой шест, на конце которого вешали несколько колокольчиков и куsocек белой материи... в этом шесте ингуши видят свою святыню, олицетворение Мятцели, и самый шест носит имя Мятцели. Шест этот, во время засухи, носят по аулам, и народ твердо убежден, что непременно после этого будет дождь» — Ч. Ахриев. ⁶⁹⁹ Народы Северного Кавказа, в том числе и ингуши, вешали на шестах у входа в дом, на веранде и на опорном столбе дома черепа домашних и диких животных. Наиболее важного гостя называли ерда-тамада. ⁷⁰⁰

Детальное описание шеста, хранившегося внутри эльгаца Мага-Ерды, (а также «черный камень и дя-джей, или Магажей, т. е.

⁶⁹⁶ *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 55.

⁶⁹⁷ *Хасиев С. А.* К традиционному отчету времени у вайнахов // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период — Грозный. 1981. С. 13.

⁶⁹⁸ *Бларанберг И.* Кавказская рукопись. Ставрополь. 1992. С. 220.

⁶⁹⁹ *Ахриев Ч.* Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. 1871. Вып. V. С. 54.

⁷⁰⁰ *Гойгов А. Г.* За новую жизнь. Грозный. 1988. С. 196.

отцовская святая книга Маго»), дает Горепекин Ф. И., именуя его знаменем. «Особое знамя (нычь)» представляло собой «длинную, до сажени палку с подвешенными на ней медными колокольчиками и белым куском материи (флагом). Верхняя часть древка заканчивалась тремя одинаковыми сучками, выходящими из одного места, а само древко было украшено симметрично расположенными нарезками»,⁷⁰¹ которые «делались после каждого жертвоприношения».⁷⁰²

Интересные данные привел Г. А. Вертепов, описавший ингушские празднества в честь Ерда Дударова в храме Зодцах-Ерд с. Хули. «По преданию, лет 400 тому назад Ерда Дударов, предок ныне существующей значительной фамилии в Тагаурском ущелье, построил церковь и назвал ее по-кистински Задцах-Ерды, т. е. во имя св. Ерды, пользующегося особым уважением между кистинами... В честь этого святого совершаются празднества, по указанию одних, в половине июня, а по словам других в августе, перед началом жатвы, и в октябре. В день праздника все кистинцы, кто только почитает св. Ерды, не различая ни пола, ни возраста, собираются в хулинскую церковь. Мужчины молятся днем, женщины же приходят в храм только ночью. Праздник начинается обыкновенно молитвою, произносимую каждым молящимся. Окончив молитву, пришедшие совершают жертвоприношения, которые состоят из разных животных; при заклании животных всегда обращаются на восток. Затем начинается праздник, продолжающийся целые сутки и состоящий в песнях, плясках».⁷⁰³

Х. А. Акиев, анализируя этнонимы «арды», «арты», «эрты», «орты», убедительно проводит аналогию символизма древнеингушского обряда вызывания дождя и майского дерева.⁷⁰⁴ Само

⁷⁰¹ Труды Ф. И. Горепекина. СПб. 2012. С. 176.

⁷⁰² Там же. С. 178.

⁷⁰³ *Вертепов Г. А.* Ингуши. Терский сборник. Вып. II. Кн. II. Владикавказ. 1892 г. // Сказания об ингушах. Майкоп. 1991. С. 19—20.

⁷⁰⁴ *Акиев Х. А.* К вопросу этнонимов арды, арты, эрты, орты // Ингушетия. № 199 от 27 апреля 2006.

вызывание дождя имеет достаточно ранние корни. Как показывает мировая этнография, обряды вызывания дождя восходят к более древним, чем политеистические, временам и являются отражением древнейшего магизма. Археологически оно фиксируется, по крайней мере, в трипольское время.⁷⁰⁵

В ингушской обрядовой песне по вызыванию дождя говорится:

«Мустагударг, мустагударг
ХIай, Жарахьо, Жарахьо!
ДоГIа та тхона, Даьла!»

Мустагударг, мустагударг,
Эй, Жарахьо, Жарахьо!
Дождь дай нам, Дяла!

Вариант второй:

«Мистагударг, Мистагударг!
ДоГI делхийта, Даьла!
Кхаш хьувкьийта, Села!
Кура хьжкIаш ебийта,
КIа-борц хьувкьийта!
Мистагударга кхо фуь да!

Мистагударг, Мистагударг!
Дождь пошли, Даьла!
Поля сделай плодородными, Села!
Гордую кукурузу сделай плодovitой,
Пшеницу-посо сделай плодородными!
Мистагударг дай три яйца!»⁷⁰⁶

«Мустагударг и Жарахьо равны по функциональному значению, так они представлены богу Дяла, чтобы ублажить его и выпросить дождь... Мустагударг — сложносоставное слово, обозна-

⁷⁰⁵ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. С. 186—189.

⁷⁰⁶ Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов. 1997. С. 75, 76.

чающее облезлый чурбан». ⁷⁰⁷ В подтверждение сказанного можно привести пример из осетинского фольклора, где упоминается дух гор «Гуыдырты ком» (срав. инг.: с «*гудар*» — чурбан — Авт.), обитающий в Алагирском ущелье. ⁷⁰⁸

Описывая обряд майского дерева, существовавший у многих племен, он выделяет свойства деревьев и майских кустов «делать женщин плодовитыми»: «днем вокруг этих елей танцевала молодежь, а вечером старики». «Стоило бесплодной женщине обнять руками ствол такого дерева, и она зачинала...» ⁷⁰⁹ Представляя собой, как правило, часть дерева (часто ель) с обрубленными боковыми ветками, к которым крепились крест и обручи, «с ободранной снизу корой, украшенной цветами», майское дерево олицетворяло собой мировую ось, обновление жизни, плодородие. Древо без листьев — столб — имел фаллическую символику, а диск на его верхушке — женскую. Соединяясь вместе, они олицетворяли плодородие. «В некоторых странах — пишет Д. Д. Фрезер, — майское дерево представляло собой „жердь“». ⁷¹⁰ «Жарахь» из ингушской обрядовой песни образовано от слова «джар» — крест или майский столб (жердь), украшенный зелеными ветвями и прочей растительностью. ⁷¹¹

Просьба у майского дерева/жерди/креста получить три яйца ⁷¹² логически ложится в канву нашего анализа. «По информации сказительницы, участники обряда... ничего не брали в качестве подарков (жертвенной пищи), кроме яиц». ⁷¹³ Известно,

⁷⁰⁷ Акиев Х. А. Малая Азия и Северный Кавказ. Рукопись монографии. Архив Акиевой Х. М.

⁷⁰⁸ Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали. 1984. С. 50.

⁷⁰⁹ Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. М. 1998. С. 132.

⁷¹⁰ Там же. С. 135, 136.

⁷¹¹ Акиев Х. А. Указ. Соч.

⁷¹² Яйцо, как символ плодородия восходит к общечеловеческим архаичным представлениям жизни.

⁷¹³ Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского народа. С. 75.

что яйцо, о символике которого мы писали ранее, у ингушей в весьма отдаленном прошлом являлось символом плодородия.

Любопытно сообщение о «фактах массовых хищнических раскопок курганов жителями сел. Мартан-Чу»,⁷¹⁴ причиной которых были не жажда заработать, а сильная жара. Подобные представления известны в XX в. и у других народов Северного Кавказа, исповедующих ислам.⁷¹⁵ Дж. Фрезер упоминает о свидетельствах арабских путешественников, когда для прекращения засухи из гробниц извлекались кости знаменитых и уважаемых предков.*⁷¹⁶ Предок, знатный человек гарантировал благополучие своего общества, обеспечивал связь с потусторонними силами, являлся подателем благ, был связан с культами плодородия. Недаром ингушская народная пословица гласит: «*Дукха догла деллаши хилча — дакъа ара ул, оал*» — «Когда много дождя — тело на улице лежит, говорят».

Таким образом, в пространственном прочтении ингушей центральное место персонифицировалось в главное божество, имевшее форму человека, креста/шеста/столба и стало называться «Ерд». Говоря о символизме Центра, стоит привести выводы исследователя Мирче Элиаде, который, на основе представлений многих народов мира, выявил «три взаимосвязанных и взаимодополняющих момента: 1) священная гора, где сходятся Земля и Небо, стоит в Центре мира; 2) любой храм, дворец или, более рас-

⁷¹⁴ В середине 1970-х гг. члены Предгорно-плоскостной археологической экспедиции ЧИГУ (рук. проф. В. Б. Виноградов) проводили раскопки у сел. Мартан-Чу (Урус-Мартановский район тогдашней Чечено-Ингушетии).

⁷¹⁵ В 1920-е гг. среди адыгов имели место случаи ритуалов, связанных с вызыванием дождя. Близ могилы убитого молнией в период засухи устраивались пляски, с обращением к покойнику помочь в ниспослании дождя. Камень с могилы опускали в реку, все присутствующие окунались в воду. В целях вызывания дождя устраивались и обряды купания куклы, сделанной из лопаты, приволакивание по земле шкуры животного. См.: *Великая Н. Н.* Исламизация народов Кавказа (VII—XIX вв.) М. 2009. С. 92.

⁷¹⁶ *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. Дополнительный том. Исследование магии и религии. «Рефл-бук». «Ваклер». 1998. С. 93.

ширительно, священный город или царское жилище, уподобляются Священной горе и тоже становятся Центром; 3) соответственно, храм или священный город, через которые всегда проходит ось мироздания, считаются местом схождения Небес, Земли и Ада». ⁷¹⁷ Так, многочисленные ингушские храмы и святилища Тхаба-Ерд, Тамаж-Ерд, Галь-Ерд, Маго-Ерд, Задцах-Ерд, Амги-Ерд, Сеска-Солса-Ерд и др., как и священные горы — Мятлом, Башлом, Цейлом и др. в мировоззренческой картине мира ингушей рассматривались как центр пресечения/пересечения миров, центральная точка, место божеств.

Б. Далгат, который у ингушей выделял «старшие» божества (ерда и ццу), общие всему племени, функции которых специализированы и «младшие» — патроны отдельных обществ (нескольких селений) и покровители отдельных аулов или родов, которые детально регламентировали жизнь человека, высказал предположение, что «все эти патроны суть предки чеченцев (ингушей — авт.): народные деятели, родоначальники, народные герои; но в иных случаях происхождение их забыто, народные имена заменены именами христианских святых; затем явилось признание богов, по-видимому, имеющих мало связи с какими бы то ни было предками (например, бог войны), но, несомненно, созданных по образу и по аналогии с последними». ⁷¹⁸

Дерево в ингушских обрядах, символизируя способность к возрождению всего живого, выступает медиатором, используемым для обеспечения связи/пути между землей и небом, жизнью и смертью. Поэтому, с помощью «ветвистых палок, украшенных орехами и яблоками» происходил мистический процесс общения с предками, осуществлялась связь между миром живых и мертвых, а обращаясь к предкам, просили благодати и плодородия.

Наблюдавший за похоронными и поминальными обрядами Шегрен отмечал, что они «сохранились в пережиточной форме у

⁷¹⁷ Мирча Элиаде. Очерки сравнительного религиоведения. Глава X. М.: Ладомир. 1999.

⁷¹⁸ Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М. 2004. С. 108—109.

горных вайнахов и тогда, когда ислам занял в этих районах прочные позиции». ⁷¹⁹ Е. М. Шиллинг, изучавший в 1920-х годах в горной Ингушетии домусульманские верования, со слов информаторов описал некоторые похоронные обряды, например, скачки и стрельбу в цель, устраивавшиеся горцами-вайнахами еще в конце XIX в. По окончании скачек состязались в стрельбе, о порядке проведения которой, к сожалению, очень мало сведений. В описании Е. М. Шиллинга отмечается, что в качестве приза давали козу. ⁷²⁰

В день похорон у ингушей совершался обряд посвящения коня. Е. М. Шиллинг описывает его так: «Старик, искусный в совершении этого обряда, брал в одну руку сосуд с пивом, а в другую — три лепешки и кусок баранины. К нему подводили лошадь, взявшую первый приз. Он поил ее пивом, вручал владельцу лошади лепешки и баранину и объявлял, что лошадь посвящается с согласия владельца покойнику, который может ездить на ней на том свете, куда угодно. Остальные три лошади „посвящались“ таким же предкам покойника по выбору его родственника». ⁷²¹

Шегрен сообщает, что у ингушей покойнику посвящали его коня или коня его ближайшего родственника. «Животное подводили к могиле „в полном убранстве“ и конец узды вкладывали в руку покойного. Посвятителем коня мог быть только старик, обладавший красноречием и знанием ритуальной напутственной речи». ⁷²²

Обязательным условием у ингушей было, по сообщению Шегрена, хоронить своего человека, где бы не застала его смерть, обязательно на родовом кладбище или в склепе. «Умерших на чужой стороне, в плену или захваченные тела убитых, — пишет он, —

⁷¹⁹ Шегрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при различных случаях // Кавказ. 1846. № 28.

⁷²⁰ Шиллинг Е. М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1931. С. 49.

⁷²¹ Там же.

⁷²² Шегрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при различных случаях // Кавказ. 1846. № 28.

стараются выкупить или выменивать на живых с тем, чтобы только похоронить па своих кладбищах». ⁷²³

Представление о прямой взаимосвязи мира живых и мира мертвых прослеживается не только в ингушских ритуалах и обрядах, но и в фольклоре. Так, например, имеется мифологическое сказание, опубликованное Ч. Ахриевым в 1875 году «Как повелся обычай делать поминки», в котором главный герой — нарт Батокко Шертуко отправляется со своим товарищем на тот свет, чтобы удостовериться, что «зарезанные животные в память покойников доходят до них». ⁷²⁴ Или в ингушском тексте «Скажи, чтобы пожертвовали» повествуется о том, как недавно умерший Махмуд «пребывает в большом горе, потому что никто не подает милостыни и ничего не жертвует ради него». ⁷²⁵ По существующим представлениям, поминки рассматриваются не только как «кормление души умерших», но и как средство, дающее возможность добиться их доброго расположения.

Так, например, ежедневно хозяин дома перед трапезой лучшую часть пищи бросал в священный огонь, прося у предков благополучия семьи. По окончании жатвы «каждое семейство устраивало ужин (*марс-порр*, т. е. жатвенный ужин), с соблюдением следующей церемонии: поставив возле очага кушанье, приготовленное для ужина, самая старшая женщина в семействе брала щипцы в руки и дотрагивалась ими до каждого кушанья, говоря: „Да будешь ты пищей такому-то покойнику“. Обойдя, таким образом, все яства, она выливали из чашки, находившейся у нее в руках, брагу около очага; затем уже все члены семейства принимались за кушанья». ⁷²⁶

С помощью поминовений происходит приобщение умершего к статусу предков. «Горец верует, что покойник на том свете ле-

⁷²³ Шегрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при различных случаях // Кавказ. 1846. № 28..

⁷²⁴ Как повелся обычай делать поминки // ПаллГай фольклор. Нальчик. 2012. С. 87.

⁷²⁵ Скажи, чтобы пожертвовали // Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 163.

⁷²⁶ Ахриев Ч. Избранное /Сост-ль А. Мальсагов. Назрань. 2000. С. 183.

жит в своей постели до тех пор, пока на этом свете не сделают по нему поминок; поэтому родственники его, после похорон, вскоре стараются устроить поминки». ⁷²⁷ Так, в первый день до момента захоронения и следующие два дня — на седьмой и сороковой день — обязательным является раздача «сагIа» — поминальной пищи, состоящей из жертвенного мяса («сагIийна лу дулх»), лепешек («чIапильг» с творожной начинкой), а также ингушской халвы («хьовла»). По ближайшим домам (примерно 50—70) разносится по одной лепешке и одному куску ингушской халвы. При этом отметим, что приготовлением лепешек и халвы занимаются вне дома, где проходят похороны, и готовят либо дальние родственницы, либо соседки. В этом еще раз прослеживается, как желание ограничить семью усопшего от контактов, как возможной причины выйти смерти за пределы семьи.

Следует отметить, что ингуши и сейчас каждый вечер четверга («нIабраска бийса» — «ночь пятницы») совершают раздачу еды в честь поминания своих умерших («сагIа» от араб.: «садакъа»). Кроме этого, по поверьям ингушей, если душа близких умерших во сне приходит к человеку и напоминает о себе, либо пытается передать какую-то информацию, то обязательно надо раздать «сагIа». Считается необходимым в таких случаях раздача поминальных продуктов или материи, обязательно белого цвета («кIей сагIа» — «белое поминание»).

Представления о том, что жертвенная/поминальная пища будет получена непосредственно умершими, сохранились и в наше время. С момента кончины, часть мужчин начинают заниматься подготовкой жертвенного мяса (как правило, режут быка или корову), мяса для поминания (режется другая скотина), готовят дрова, большой чан для варки мяса и др.

Сама жертвенная скотина называется «Дакъал хьалха дув бежан» (инг. яз.: «скотина, которая приносит в жертву раньше покойника/трупа»). Здесь следует отметить, что согласно исламу ангел смерти («Мулкалмовт» от араб.: «Маликуль-мовт») Азраил, принимая новую душу, перерезает шею покойнику. В силу этого

⁷²⁷ Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Ингуши. С. 63.

жертвенная скотина называется, как приносимая «в жертву раньше покойника». Жертвенное мясо делится в среднем на 40—60 частей (в зависимости от веса скотины) и, обязательно до выноса тела покойника со двора, раздается соседям. На седьмой и сороковой дни раздается поминальное мясо (в основном отдается после трапезы, во время прощания женщинам).

* * *

После выхода похоронной процессии, часть из оставшихся во дворе, угощаются поминальной трапезой, а часть скорбящих, после выноса покойника со двора, начинают расходиться. При этом, мужчины, прощаясь и выражая соболезнования близким из семьи, дают деньги («загI»). Помню, раньше вместо денег, приносили кто что может, а некоторые ближайшие родственники, еще в 70-е годы, привозили барана или крупнорогатую скотину. В последнее время случается, что поминальный «загI» близкие умершего вообще не берут.

Возвратившихся с кладбища заводят в специально подготовленные комнаты, где угощают. Основное угощение — вареное мясо, мясной бульон и чесночный соус, хлеб, который раньше не резали, а ломали. Угощения в доме умершего ставятся у представителей кадыйрийского тариката. Накшбандийцы устраивают угощение в ближайших домах соседей, а в последнее время поминальные угощения устраивают только на седьмой день.

Дакъа а ийца нах дIа арабаълча, коа бисача цхъаболча хъаьшашка хIама кхоаллийт, вож дакъа хIама а ца дуаш дIадода. Нах, венначун дезалга кодам а беш шоаш Iадика ювцаш, загI лу. Сона дагдаоагIача хана, хъалха хIаране ший аьттув бар дахъар. 70-ча шерашка? кхоачарагIа болча гаргарча наха, бежан е устагI боалабора. Тахан цхъаболча венначун дезало, вIалла сагIа хъа ца эцаш моттиг нийсалу.

Дакъа дIаделла чубаьхкачарга, цIагIа чу а баьхе, хIама кхоаллийт. ДукхагIча дакъе из даар — кхехкадаь дулхи-дилли, кIомберхIеи, маькхи хул (хъалха маькх тедацар, кулгаца кегйора). Вен-

начун коа даъар къадирий тІарийкъатах болча наха оттаду. Накъ-шабандий тІарийкъатах болчар — лоалахой коа дуийт хІама, тІехъарча хана, духхагІча дакъъе, ворхІлагІча дийнахъа сагІа доакх.

Информатор: Дударов Мурат Магометович, с. Кантышево (1926 г. р.).

Поминальными являются первые три дня, седьмой и сороковой ночи с момента захоронения. В настоящее время часто седьмой поминальный день не устраивают. В первые три дня, каждый вечер, проводят «зикр», сперва сидя кругом (наверху, на самом почетном месте сидит «мурдий тхъамада» — «тамада мюридов», с наиболее почетными людьми — муллами и стариками), а затем встают и делают круговой зикр (когда присутствующие мужчины бегут по кругу, постепенно убыстряя, или замедляя движение или вовсе останавливаясь, при этом немного подпрыгивая бьют в ладоши и, раскачиваясь из стороны в сторону, распевая «*ЙуллеллохІ-ЙоуллохІ*»). Ближе к моменту, когда у бегущих уже не хватает сил (зикр осуществляется, как правило, в течение 2—3 часов, а может идти и до утра), часть мужчин останавливается в углу (обычно обладающие красивыми голосами) и начинают громко в такт петь восхваления. Момент остановки исполнения зикра определяется старшими (обычно туркхон), а останавливать зикр имеет право только тамада, или кто-либо из почетных старших. Далее участники ритуала усаживаются, согласно возрасту и статусу, на ковры и угощаются. В случае смерти глубоко уважаемого человека (тамады села, муллы и др.) зикр и поминальные угощения проводят все семь дней. Это делается в силу того, что соболезнующих очень много, а некоторые, в дань уважения к умершему, приходят по нескольку раз в поминальные дни. Такой таъзет у ингушей называется «*Мехка таъзет*» — «Похороны страны».

* * *

Когда в апреле 1967 г. умер мой дедушка Махмад Исиевич, который был тамадой с. Кантышево, то после трехдневного поминания поток соболезнующих не останавливался, люди сами приходили и все

семь дней устраивали зикр. Тем самым, отдавая дань уважения его богобоязненности, мудрости, справедливости и благородству и тому, как он руководил селом и людьми. Похоронная процессия была настолько длинной, что, когда часть людей вошла на кладбище, другая часть еще находилась во дворе дома.

Хасан-мулла Иди-Хаджиевич Зурабов, бывший имамом с. Кантышево, в день похорон дедушки Мума, перед всем народом, сказал о нем: «Я боюсь за свое имамство, которое я совершал до сих пор, ибо сказано, что, если в селе будет человек больше поклоняющийся Аллаху, чем имам, то его имамство сомнительно. По сегодняшний день я всегда боялся, что Махьмад мог быть больше поклоняющимся Аллаху, чем я».

Апрель бетта 1967 шера, Тлой-Юрта мурдий тхьамада хинна тха даьда веннача хана, тавьзета кхо ди дIадаьлча а, сов дукха кодаме латта нах шоаш хьатIаухаш, ворхI денни-бийсанни тавьзет хилар, зикараш а латташ. Наха цунна тIехьа лоаттабу лерхIам бар из, цун Даьлах кхералгеи, хьаькьалли, нийсхои, эзди хилари бахьан долаш, цул совгIа, юрта а юртарча наха а цо даь доал бахьан долаш а дар. Из дIаволлача дийнахьа, адам сов дукха долаш, юхь каша-машка Юкхаьчача хана, тIехьара нах коара арабаламза хиннаб.

Из дIаволлача дийнахьа, цу хана цу юрта имам лаьттача Зурабнаькьан Иди-Хьажий Хьасан-молла цига гулденнача дерригача адамага аьннад: «Тахханалца айса даьча имамалах кхераш хиннав со. ХIана аьлча, жайно йоах, цхьан юрта имамал дукхагIа Далла гIулакх деш кхе-кхе саг хуле, цун имамал тешаме дац. Тахханалца, из бахьан долаш, ер Махьмад сайла тIех Далла гIулакх деш хилар кхераш хиннав со».

Информатор: Дударов Абдул-Мажит Муратович, с. Кантышево (1962 г. р.).

Следует отметить, что сакральность похоронного ритуала в прошлом распространялась и на общественно-правовые отношения. Так, например, клятвенная формула произносилась на кладбищах, перед языческими святилищами и склепами, в случае убийства или кражи. Одной из таких тяжких клятв считалось

убийство собаки, совершаемое в присутствии его родственников и односельчан на фамильном кладбище подозреваемого. Б. Далгат отмечает, что «этот обряд сопровождался следующей формулой: „Если ты, зная, кто совершил убийство (или воровство), скрываешь, то пусть эта собака будет в пищу твоим покойным“». ⁷²⁸ «Обвиняемый (подозреваемый) с корзиной на спине, наполненной разным хламом, каковы веник, лопатка и пр., и с собакой, привязанной к шее, идет к могиле своего родственника со своими родственниками вместе с подозревающими и 3 раза обходит могилу; при этом потерпевший говорит: пусть эта собака грызет покойника, если ты (или твой родственник) украл у меня то-то и то-то, и при этом они убивают собаку выстрелом из пистолета; после такой церемонии подозрение снимается». ⁷²⁹

Семья умершего в прошлом держала траур в течение года или до трех лет. В наши дни члены семьи соблюдают нормы социально-ритуального поведения: мужчины не бреют бороды в течение 40 дней, женщины полностью покрывают головы широкими платками, все скромны в одежде (предпочитают темные цвета), не участвуют и не проводят увеселительных мероприятий (так, например, пока не закончился траур, нельзя в доме проводить свадьбу).

В. М. Дарчиева в работе «О поминальном ритуале и тексте обряда осетин зардаваран» упоминает, со ссылкой на С. Х. Мафедзева, ⁷³⁰ что «у мусульман на Кавказе еще несколько лет назад считалось грехом вырывать или выдергивать из могилы траву», связывая этот обычай с мотивом травы/дерна как признака, определяющего «человека уже неживого, а вышедшего из потустороннего мира». ⁷³¹ Стоит сразу оговориться, что нельзя вырывать

⁷²⁸ Далгат Б. К. Материалы по обычному праву ингушей. С. 353.

⁷²⁹ Далгат Б. К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. С. 153.

⁷³⁰ Мафедзев С. Х. К вопросу о сущности обрядов адыгов на современном этапе // URL: [http:// virtcircassia. ucoz. com/publ/2-1-0-7](http://virtcircassia.ucoz.com/publ/2-1-0-7).

⁷³¹ Дарчиева В. М. «О поминальном ритуале и тексте обряда осетин зардаваран» // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. Санкт-Петербург. 2009. № 108. С. 192.

с могилы зеленую траву, молодое деревце, и это правило имеет прямую связь с исламом. Так, в хадисе Пророка Мухаммеда рассказывается о том, как Посланник Аллаха разломал веточку и положил две части ее на две могилы и сказал, что «пока эти веточки не станут сухими, людям, находящимся в этих двух могилах, облегчат страдания»⁷³².

Выше приведен лишь некоторый перечень ритуалов, связанных с одними из ключевых символов древнеингушского мировоззрения. В похоронных обрядах ингушей прослеживаются следы ранних форм религии — астральных, анимистических и магических религиозных верований, наличие которых указывают на древность существования культа мертвых. Иллюстрация параллелей, прослеживающихся между пантеоном божеств и архетипическими понятиями ингушей с хуррито-урартскими, хеттскими, шумерскими и т. д. мифологическими представлениями, являются еще одним аргументом, подтверждающим этногенетическую преемственность первых — ингушей, а также раскрывает перспективы дальнейших культурно-исторических реконструкций.

Древность происхождения своих богов могут доказать народы, которые смогли за многие тысячелетия до настоящего времени сделать их образом мировоззрения почти всего человечества. К числу таких народов следует отнести не только древние народы Малой и Передней Азии, но и автохтонов Кавказа — кавказиан (соответственно предков ингушей).

Совершаемые над умершим ритуальные действия, как в историческом прошлом, так и в настоящее время, символизировали подготовку умершего к переходу. Захоронение покойника означает в первую очередь восстановление однородности мира живых и, следовательно, «восстановление нормальной структуры мира вообще: мертвые находятся среди мертвых, а живые — среди живых».⁷³³

⁷³² *Сахих-аль-Бухари*. Бабуль-вудзуь. Хадис 216.; *Тафсир аль-Къуртлуби*. Часть 9, раздел 5. С. 194.

⁷³³ *Байбурин А. К.* Указ. соч. С. 115.

Заключение

Ингушский народ имеет древнюю традицию и связан культурно-историческими отношениями с народами и культурами Малой Азии, Ближнего Востока, Средиземноморья, Северной Африки — территории древнейших цивилизаций.

Ингушские племена, локализуемые на территории Центрального Кавказа, являются потомками древнейших коренных обитателей Кавказского перешейка и подразумеваются в исторических документах под названием «кавказиане», «махелоны», «цанары», «дзурдзуки», «кисты», «двалы», «галгаи» и т. д. Факты свидетельствуют о наличии на обозначенной территории древнеингушских политических образований — Махли, Хон, Цанария и Алания. Культура ингушей получила свое наивысшее воплощение в кобанскую эпоху.

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.

С течением времени, в силу своего территориального расположения в центре горной Ингушетии, название «галгаи» было пере-

несено на большую часть ингушеязычных обществ, которое сохранилось до сегодняшнего времени. Что касается русского названия «ингуши», то оно возникло от одноименного названия центра ингушского общества ангуштинцев — Ангушт. Позже в российских источниках распространилась традиция доминирования обобщенного термина «черкесы», «горцы» или «горские народы». Этот внешний синтезированный взгляд, начиная с XVII века, позволял экстраполировать черты одного народа на другой, тем самым способствовал обобщению исторической, этно-социальной и культурной жизни кавказских народов.

В своем историческом прошлом ингушский народ сформировал некие неуничтожимые характеристики коллективного мышления — архетипы, возникшие в первобытную эпоху и в той или иной степени, дошедшие до современности. Именно в культурно-правовых архетипах заложены исторически сложившиеся структуры народного сознания, аксеологическая основа мировоззрения, мифологические, обрядовые и религиозные представления о структурировании миропорядка. Консолидируя ингушское общество в критические и переломные моменты, они выступали смысловыми ориентирами, идеалами социального и индивидуального действия, обуславливающими понимание значимых поступков и отношений, задающие 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.

Нормальный ритм жизни социума и индивида считался возможным при четком соблюдении установленных программ поведения. Возможность деструкции общества считалась потенциальной при прохождении жизненных вех человеком, когда окончание одного жизненного этапа и начало другого образовывали системы единого порядка. В силу представлений ингушей о переходном состоянии (например, новорожденного, невесты/жениха или умирающего) и открывающейся возможностью проникновения негативного/темного/потустороннего в общество они приобретали особое символическое значение. Эти изме-

нения статуса человека становились предметом интенсивной рефлексии, образуя обряды жизненного цикла.

Проведенное исследование обрядов жизненного цикла ингушей, в контексте которого также проанализированы ингушские мифологические образы, мировоззренческие установки и основные культы тотемных животных, иллюстрирует сохранившиеся в культуре ингушей рудименты архетипических представлений. Анализ обрядовой практики и основных культов ингушей, определение символического значения каждого действия, предмета и даже слова, иллюстрирует наличие в современной культуре ингушей древнейших культурно-правовых архетипов, формирующих этносознание и определяющих этноповедение. Приведенные в работе многочисленные примеры родства с хуррито-урартским, хеттским, этрусским и шумерским культурами открывает не только широкие перспективы этногенетических реконструкций, но и позволяет сделать вывод о прямой их связи с древнеингушскими племенами.

В семейно-бытовой обрядности ингушей наиболее обширно представлен свадебный обрядовый комплекс и цикл аспектов беременности и родов. Процесс беременности и родов занимает особое место, так как несет отпечаток двойственности — новый статус приобретается как матерью, так и новорожденным. Это пограничное состояние насквозь пронизано хорошо разработанными обрядовыми действиями, так как представление о нем, в мифологической картине мира ингушей, напрямую связано с опасностью и незащищенностью. Женщина, как воплощение «низа», связывалась со стихиями воды и земли, с их свойствами создавать жизнь. Опасность в древних представлениях ингушей, как, впрочем, и во многих других культурах, выражалась в первую очередь в том, что женское естество в традиционной модели связано с нижним, темным, земным, рождающим, а, следовательно, таящим в себе опасность, нечистым, негативным в контексте открывающихся границ между этим и потусторонним миром. Поэтому ритуальные действия в отношении роженицы и новорожденного были нацелены на необходимость социализации: в отношении матери — выйти из пограничного состояния путем очищения и

получить возможность продолжать свою общественную жизнь, в отношении ребенка — воспитание и обучение, которые позволяют ему стать «своим» в обществе. Привязывание ребенка к пространству культуры осуществлялось путем таких ритуальных и обрядовых действий как обмывание, глажение (придание формы), одевание, обряд укладывания в колыбель, имянаречение, первые постриги, появление первого зуба, первого шага — это символические акты приобщения ребенка к семейно-родственному коллективу, этапы его социализации и включения в общество.

Проводимые ингушами охранительные обряды в процессе беременности и после рождения ребенка, магические действия по принятию родов являлись проекцией устойчивых мировоззренческих установок. К числу таких следует отнести преставления о маркерах, регламентирующих места пресечения горизонтальных линий, а также границу своего и чужого пространства, цветовое и пространственное разграничение женского/нижнего и мужского/верхнего, охранительную силу огня и сопутствующих ему элементов, обереги (предметы из железа, либо волчьи, медвежьи, оленьи и т. д.), облегчение родов путем символического разрыва пространства (развязывание узлов, запрет на вязание или шитье, распускание волос, открытие дверей, сундуков и т. д.), обмывание ребенка/роженицы, одевание ребенка в ношенное и т. д.

Символическим выглядит и ранжирование времени во время родильной, семейной и похоронной обрядности — 3, 7 и 40 дней — которое еще раз подтверждает идею четкой взаимосвязи в архетипическом мировоззрении мира живых и мира мертвых. Так, поминание покойника продолжается 3, 7 и 40 дней, свадебные торжества продолжаются 3 дня, обряд выхода к роднику, обряд укладывания в колыбель, также как и имянаречение ребенка, проводились на 7 день, через 40 дней молодая мама могла выходить в люди и т. д.

В ингушской среде исторически сложились три формы заключения брака: по сговору (или калымный брак), умыкание и браки убегом. Комплекс свадебной обрядности, совершаемой согласно калымному браку (по сговору) можно условно разделить на три

этапа: 1) смотрины 2) сватовство 3) свадьба 4) послесвадебные обряды.

Обряд смотрин являлся важнейшим инструментом отбора лучшей фамилии/рода — «фу» («семени»), был своеобразным маркером зрелости и готовности к замужеству, показателем этики и эстетики ингушской девушки (*«эзди хилар, хоза оамал-гулакх даллар»*). Возрастной диапазон брачующихся в XIX — начале XX вв. определялся 18—22 годами.

Брачный договор имел характер юридической сделки, главной целью которой было обеспечить правовой статус замужней женщины, ее гарантии на случай развода или вдовства. Приданое невесты рассматривалось как материальная помощь и неотчуждаемая собственность выходящей замуж, являлось и является индикатором состоятельности и престижа, как невесты, так и ее семьи/фамилии. По мусульманскому праву, о котором, к сожалению, не все знают и, как следствие, не пользуются, размер калыма (урдуб) может быть определен самой невестой. В силу значительности в некоторых случаях суммы урдуб, в сборе средств принимали участие фамильные родственники, что еще больше скрепляло кровнородственные отношения — базис ингушского общества. Это же обстоятельство способствовало обдуманности и прочности выбора с обеих сторон. Таким образом, сватовство, по своей сути, является древнейшей формой гражданского договора, в котором и жених, и невеста имели одинаковый правовой статус.

Свадьба, являясь срединным обрядом, ритуально оформляет переход молодых людей в новый социальный статус с измененными культурными характеристиками: девушка — женщина/мать и юноша — мужчина/отец. Правильно производящиеся над невестой и женихом ритуальные действия санкционировали положительный исход мероприятия — создание новой семьи, и были призваны не нарушить равновесие, нейтрализовать опасность перехода, связанную с временной открытостью двух границ. В этом же ключе следует рассматривать обязательную остановку свадебного поезда — это была нейтральная зона, граница «своего» и «чужого» пространства. Именно поэтому, все осталь-

ные обрядовые действия свадебного комплекса направлены на приобщение объекта (невесты) к новой фамилии/роду и придание ему социальных качеств в новом статусе — жены/матери.

Свадьба, как таковая, в ингушской среде транслировалась как угощение: своих близких, родственников, соседей, представителей рода и т. д. Являясь критическим моментом жизни в архаичных представлениях ингушей, в цикле свадебной обрядности предопределялось социальное поведение участников обряда. С момента определения невесты и жениха, особенно отчетливо проявляются ограничения. Это переходное состояние главных героев обряда проявляется в их культурном обезличении: молчаливость невесты, ее бездейственность, а также отстраненность жениха от всего процесса (все время свадьбы жених не должен был показываться в своем доме, по сути все делают его доверенные лица) и др., в силу чего являются максимально незащитными. Соответственно использование универсальных символов и медиаторов (таких как игла, веник, яйцо, мед, молоко и др.) в качестве предметов охранительной магии и действия окружающих, являются особыми мерами предосторожности. К таковым следует отнести оружейные выстрелы в крышу дома во время выхода невесты, откупные за невесту (так называемые обрядовые выкупы) или препятствия во время свадьбы, главная цель которых состояла в иллюстрации показного нежелания перед фамильными духами отдавать члена своей семьи, тем самым предохранить присутствующих от их негативного воздействия.

Кульминационным моментом в контексте обезличивания невесты являлся ритуал вождения невесты вокруг родительского очага против часовой стрелки, что означало разрыв с предками этого дома, символизировало движение в хтонический мир, мир мертвых. Возвращение объекта в настоящее, его зримое приобщение к новому пространству и приобретение свойств нового статуса, начинается с обрядов, проводимых в пространстве жениха. Общая тональность операций с использованием предметов-медиаторов — как то осыпание молодой зернами пшеницы (современный вариант конфетами и деньгами), положение на пороге веника, завернутого в коврик, который последняя должна

отодвинуть на правую сторону, проба молодой меда, держание ребенка и др. — была призвана создать благоприятные условия для придания объекту характеристик нового статуса — женщины-матери. Символическое принятие объекта начинался с обряда вождения невесты вокруг очага по часовой стрелке (женской) в доме жениха, при котором происходило знакомство с предками этой стороны, владельцами благодати.

Свадьба, как переход девушки во власть мужа, символически знаменовало собой овладение косой (волосами) невесты. Покрытие/укрывание волос после замужества однозначно являлось маркером превращенности девушки в женщину в физиологическом смысле. Так, отличительной особенностью, иллюстрирующей статус замужней женщины-ингушки, были головной убор — кур-харс (поздний вариант — чугул) и красные шаровары.

Учитывая, что головной убор издревле являлся одним из основных атрибутов головы, определяющий специфику человека его носившего, считаем, что красные кур-харсы были предметом одежды замужних ингушек и символизировали приобщенность к земному/нижнему/подземному. Рога высотой в пол-аршина являются символическим изображением царя/быка/производителя, а применительно к уровню семьи и цвету кур-харса, определяющим принадлежность женщины мужчине. Красный цвет кур-харсов и штанов замужней женщины символизировал зависимость их души от властного возрождающегося и умирающего солнца.

В похоронных обрядах ингушей прослеживаются следы ранних форм религии — астральных, анимистических и магических религиозных верований, наличие которых указывают на древность существования культа мертвых. Похоронный комплекс условно можно разделить на три цикла: обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умершего; выполняемые во время выноса покойника, по пути на кладбище, при самих похоронах и во время возвращения с похорон; обряды, соблюдаемые после похорон до годовщины смерти человека.

Погребальная обрядность ингушей не ограничивается одним понятием «культ предков», она включает в себя круг представле-

ний — архетипов традиционной культуры, включающий в себя такие категории как смерть, бессмертие, душа, кормление предков и др.

Смерть издревле в ингушской среде понималась как кончина бранных частей тела, при которой сущность человека не погибала. Тело человека представлялось разделенным на смертную часть (плоть) и бессмертные (кости, волосы, ногти, зубы). Представления ингушей об аналогичной жизни покойников на том свете и живых на этом свете, во многом предопределила особенности похоронного обряда. Совершаемые, как в историческом прошлом, так и в настоящее время над умершим, ритуальные действия (обмывание, облачение, оплакивание, погребение, поминание) не только обеспечивали беспрепятственный переход души из «Мялхе» («*Мальхе*») в «Эл» («*Iel*») (сопровождаящийся открыванием дверей, окон, выливанием воды из сосудов и их переворачиванием и т. п.), но и защищал живых от последствий соприкосновения со смертью (сопровождаящийся закрыванием глаз, ночным бдением при покойнике, вымыванием или выбеливанием стен и полов из комнаты, где лежал покойник и т. п.)

Покойник воспринимался ингушами как носитель смертоносной силы, соответственно, все ритуалы похоронного комплекса были направлены на придание умершему статуса мертвеца. Захоронение покойника в первую очередь символизировало восстановление однородности мира живых и, следовательно, нормальной структуры мира. Приобщение к статусу предков-опекунов рода происходило с помощью поминовений (первые три дня, седьмой и сороковой день). Предок, особенно благородный известный человек, являлся объектом почитания, гарантировал благополучие всего общества, обеспечивал связь с потусторонними силами, являлся подателем благ, был связан с культурами плодородия.

Семантический анализ обрядов перехода свидетельствует о наличии древнейших и древних мировоззренческих архетипов, которые, являясь жизнестойкими элементами ингушской этничности, связаны с самими основами человеческого бытия ингушей, их духовными потребностями. Иллюстрация параллелей,

Заключение

прослеживающихся между пантеоном божеств и архетипическими понятиями ингушей с хуррито-урартскими, хеттскими, шумерскими и т. д. мифологическими представлениями, являются еще одним аргументом, подтверждающим этногенетическую преемственность первых — ингушей, а также раскрывает перспективы дальнейших культурно-исторических реконструкций.

Древность происхождения своих мифологических и религиозных представлений могут доказать народы, которые смогли за многие тысячелетия до настоящего времени сделать их образом мировоззрения почти всего человечества. К числу таких народов следует отнести не только древние народы Малой и Передней Азии, Северной Африки, Средиземноморья и т. д., но и автохтонов Кавказа.

Источники и литература

1. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М. 1959. Т. I.
2. *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван. 1983.
3. *Агиева Л. Т.* Этнография ингушей. Майкоп. 2011.
4. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XII—XIX вв. Нальчик. 1974.
5. *Азиев М. А.* Храм Тхаба-Ерды. М. 2002.
6. *Айдаев Ю. А.* Чечено-ингушская советская драматургия. (1920—1940). Грозный. 1975.
7. *Акиев Х. А.* К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. ЛагIаш. № 1. 1989.
8. *Акиев Х. А.* Малая Азия и Северный Кавказ. Рукопись. Архив Акиевой Х. М.
9. *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.
10. *Акиев Х. А.* К вопросу этнонимов арды, арты, эрты, орты // Ингушетия. № 199 от 27 апреля 2006.
11. *Акиев Х. А.* Этническая карта Северного Кавказа в середине XVI в. К вопросу о поселениях ингушских племен в Дарьяльском ущелье // Точка зрения. Сборник статей. Назрань. 2006.
12. *Акиев Х. А.* Символика плодородия в духовной культуре вайнахов // Газета «Костры на башнях» от 27 мая 1993 г.
13. *Акиев Х. А.* Клеточный орнамент в системе языческого мировоззрения вайнахов // Искусство народных художественных промыслов Северного Кавказа. Махачкала. 1989.

14. *Акиев Х. А.* Этимология слова «каш» //Топонимика и ономастика Северного Кавказа. Тезисы I-вой общекавказской конференции. 16—18 апреля 1997. Пятигорск. 1997.
15. *Акиева П. Х.* «Свое-чужое», как один из архетипов ингушского общества // Материалы международной научной конференции «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Ахалшихи. Грузия. 2012.
16. *Акиева П. Х.* Понятие «справедливость» в миропонимании ингушского народа // Вестник Тверского университета. Серия «История». Вып. 4. № 18. 2013.
17. *Акиева Х. М.* Прикладное искусство чеченцев и ингушей (XIX — начало XX вв.) Грозный. 1984.
18. *Алборов Б. А.* Ингушское «Галь-Ерды» и осетинское «Аларды» // Известия ИНИИК. Т. 1. Владикавказ. 1928.
19. *Алексеев В. П.* Происхождение народов Кавказа. М. 2009.
20. *Амиранашвили Ш. Я.* История грузинского искусства. М. 1950.
21. Антология ингушского фольклора. Составитель: И. А. Дахкильгов. Нальчик. 2003. Т. 1.
22. Антология ингушского фольклора. Составитель: И. А. Дахкильгов. Т. 2. Нальчик. 2003.
23. Антология ингушского фольклора. Составитель: И. А. Дахкильгов. Нальчик. 2006. Т. 4.
24. *Анчабадзе Э. В.* Из истории средневековой Абхазии (VI—XVII вв.) Сухум. 1969.
25. *Аргун Ю. Г.* О феномене культа кузни и металлов у абхазов //Абхазоведение. Сухум. 2007.
26. *Арнольд ван Геннеп.* Обряды перехода. М. 1999.
27. *Арсамаков Б. И.* Аз и мы. Назрань. 2001.
28. *Артамонов М. И.* История хазар. Л. 1962.
29. Археология и вопросы этнографической истории Северного Кавказа. Грозный. 1979.
30. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I. М. 1865.
31. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М.: Индрик. 1994.
32. *Ахмадов Я. З.* История Чечни с древнейших времен до конца XVII века. М. 2001.
33. *Ахриев Ч.* Ингушские праздники // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. Вып. 5. 1871.
34. *Ахриев Ч.* Избранное /Сост-ль. А. Мальсагов. Назрань. 2000.
35. *Ахриев Ч.* Ингушские праздники // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост-ль А. Х. Танкиев Саратов. 1996.

36. *Багаев М. Х.* Некоторые черты материальной культуры вайнахских племен в раннем средневековье // Материалы по археологии и древней истории Осетии. Т. 3. Орджоникидзе. 1975.
37. *Бакаев Х.* Забытая война забытого народа // Костры на башнях. № 5. 6 апреля. 1993.
38. *Бакаев Х.* Тайна Жеро-Канта. Варшава. Издательство: Серло. 2013.
39. *Балов А.* Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде // Этнографическое обозрение. 1890. Вып. 3.
40. *Баранов Д.* Новорожденный // Русские дети: Основы народной педагогики: иллюстр. энциклопедия. СПб. 2006.
41. *Бардавелидзе В. В.* Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси. 1957.
42. *Байбурин А. К.* Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции. М. 1991.
43. *Байбурин А. К.* Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л. 1990.
44. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. 1993.
45. *Байбурин А. К.* Полярности в ритуале (твердое и мягкое) // Полярность в культуре. Сост. В. Е. Багно, Т. А. Новичкова. СПб. 1996. Вып. 2.
46. *Белицкий М.* Шумеры. Забытый мир. М.: Вече. 2000.
47. *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6.
48. *Бернштам Т. А.* Прялка в символическом контексте культуры (по русским памятникам в музеях) // Из культурного наследия народов Восточной Европы (Сборник трудов МАЭ, т. XLV). СПб.: Наука. 1992.
49. *Бернштам Т. А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (Традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы женского и мужского поведения // СПб.: Наука. 1991.
50. *Бернштам Т. А.* «Хитро-мудро рукодельнице» (Вышивание-шитье в символах девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы (Сборник МАЭ, т. LVII). СПб. 1999.
51. *Бетрозов Р. Ж.* Происхождение и этнокультурные связи адыгов. Нальчик. 1991.
52. *Бикбулатов Н. В., Фатыхова Ф. Ф.* Семейный быт башкир. XIX—XX вв. М. 1991.
53. *Бларанберг И.* Кавказская рукопись. Ставрополь. 1992
54. *Богомаз С. М.* Ранжированность бытового пространства тюркских народов // Культурология традиционных сообществ: Материалы II Всерос. науч. конф. молодых ученых. Омск. 2007.

55. Болл И. Дети падших. Как История стала Мифом. <http://www.iisus-bog.com/fallen1.htm> Дата обращения. 13.10.2013.
56. Ботяков Ю. М. Абреки на Кавказе: Социокультурный аспект явления. СПб. 2004.
57. Браун И., Климов Г. Об историческом взаимоотношении урартского и иберийско-кавказских языков // Тезисы докладов АН Груз. ССР. Тбилиси. 1954.
58. Валерий Флакк. Аргонавтики 8 книг // Кавказ и Дон в произведениях античных авторов. Ростов-на-Дону. 1990.
59. Ванеев З. Н. Средневековая Алания. Орджоникидзе. 1978.
60. Василькова В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). СПб. 1999.
61. Великая Н. Н. Исламизация народов Кавказа (VII XIX вв.). М. 2009.
62. Вертепов Г. А. Ингуши. Историко-статистический очерк. Владикавказ. 1892.
63. Вертепов Г. А. Терский сборник. Книга II. Владикавказ. 1893.
64. Вертепов Г. А. В горах Кавказа. ТС. Вып. 6. Владикавказ. 1908.
65. Веселовский Н. И. Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. XXV. Вып. 1—4. Пг. 1921.
66. Виноградов В. Б. Аланы в Европе // Вопросы истории. 1974. № 8.
67. Виноградов В. Б., Абдулвахабова Б. Б.-А., Чакхиев Д. Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе курхарс). СЭ. 1985. № 3
68. Виноградов В. Б. Через хребты веков. Грозный. 1970.
69. Виноградов В. Б. Место египетских амулетов в религиозно-магической символике кавказцев. АЭС. Т. 2. 1962.
70. Вопросы исторической этнографии Кавказа. М. 1989.
71. Выписки из «Галгаевского календаря» Албаста Тутаева. Ингушетия и ингуши. Назрань-Москва. 1999.
72. Гаврилов Д. А, Наговицын А. Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М.: Рефл-Бук. 2002.
73. Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар. 1967.
74. Гаджиев В. Г. Исторические связи Дагестана с Россией // Ученые записки института ИЯЛ Дагфилиала АН СССР. Т. 13. Серия историческая. Махачкала. 1964.
75. Гаджиева С. Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX—XX вв. М. 1985.
76. Гамкрелидзе Т. В. Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тбилиси. 1984.
77. Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (VII-X вв.) СПб. 1870.

78. *Генко А. Н.* Их культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. V. Л. 1930.
79. Географические названия мира: Топонимический словарь. М: АСТ. Поспелов Е. М. 2001.
80. *Гойгов. А. Г.* За новую жизнь. Грозный. 1988.
81. *Голан А.* Миф и символ. М. 1993.
82. *Голованова С.А.* Русско-северокавказские связи. IX — первая половина XVI вв. Грозный. 1993.
83. *Головинский П. И.* Заметки о Чечне и чеченцах // ССТО. Владикавказ. 1878. Вып. I.
84. *Горбовский А.* Загадки древнейшей истории. М. 1971.
85. *Горепекин Ф. И.* Краткие сведения о народе «ингуш» // ГАИМК. Кабинет Н. Я. Марра № 19 (рукопись).
86. *Грабовский Н. Ф.* Ингуши (их жизнь и обычаи) // ССКГ. Вып. 9. Тифлис. 1876.
87. *Грабовский П. И.* Заметки о Чечне и чеченцах // ССТО. 1879. Вып. 1.
88. *Грабовский Н. Ф.* Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. / Сост-ль А. Х. Танкиев. Саратов. 1996.
89. *Граков Б. Н.* Скифы. М. 1971.
90. *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и ее падение. М. Л. 1950.
91. *Григорьев В.* О походе древних руссов на Восток. СПб. 1876.
92. *Гриневиц К. Э.* Новые данные по археологии Кабарды // Материалы и исследования по археологии СССР. 1951. № 23.
93. *Гришаева Л. И., Цурикова Л. В.* Культурные табу и их влияние на результат коммуникации // Вестник ВГУ. Серия Гуманитарные науки. 2005. № 2.
94. *Гумба Г. Д.* Расселение вайнахских племен по «Ашхарауццу» (Армянская география VII века). Кандидатская диссертация. Ереван. 1988.
95. *Гуревич Ф. Д.* Украшения со звериными головами из прибалтийских могильников. К вопросу о культе змеи в Прибалтике // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях института истории материальной культуры. М-Л. 1947. Т. XV.
96. Г1алг1ай фольклор (Ингушский фольклор). Ред. Дахкильгов И. А. Грозный. 1991.
97. *Далгат Б. К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. М. 2004.
98. *Далгат Б. К.* Первобытная религия чеченцев. Терский сборник. Вып. 3. Кн. 2. Владикавказ. 1893
99. *Далгат У. Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. М. 1972.
100. *Далгат Б. К.* Материалы по обычному праву ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института. Владикавказ. 1930.

101. *Далгат Б. К.* Материалы по обычному праву ингушей. Орджоникидзе. 1929.
102. *Далгат Б. К.* Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892—1894 гг. М. 2008.
103. *Дарчиева В. М.* «О поминальном ритуале и тексте обряда осетин за-рдаваран» // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. Санкт-Петербург. 2009. № 108.
104. *Дахкильгов И. А.* Мифы и легенды вайнахов. Грозный. 1991.
105. *Дахкильгов Ш. Э.* Страницы истории Ингушетии. Нальчик. 2005.
106. *Дахкильгов И. А.* Ингушская литература. Грозный. 1975.
107. *Дахкильгов И. А.* Фольклор вайнахов. Учебник для студентов вузов. Грозный. 1977.
108. *Дахкильгов И. А.* Ванаьха багахбувцам. Грозный. 1977.
109. *Дахкильгов И. А.* Ингушский нартский эпос. Нальчик. 2013.
110. *Дешериев Ю. Д.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный. 1963.
111. *Дешериев Ю. Д.* Сравнительно-историческая грамматика нахских языков. Грозный. 1963.
112. *Джапаридзе О. М.* Археологические раскопки в Триалети. К истории грузинских племен во II тысячелетии до н. э. Тбилиси. 1969.
113. *Джаукян Г. В.* Взаимоотношения индоевропейских хурритско-урартских и кавказских языков. Ереван. 1967.
114. *Дзарахова З. М.-Т.* Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. Ростов-на-Дону. 2010.
115. *Дзицойты Ю. А.* Нарты и их соседи. Владикавказ. 1992.
116. *Дмитриев В. А.* Пространство и время в традиционной культуре народов Северного Кавказа. СПб. 2001
117. *Дмитриев В. А.* Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа // Автореферат на соискание ученой степени доктора исторических наук. СПб. 2010.
118. *Долгиева М. Б.* Культура, общественная мысль и просвещение в Ингушетии во второй половине XIX — начале XX века // Россия и Ингушетия: 240 лет вместе. Ростов-на-Дону. 2010.
119. *Дорн В.* Каспий. СПб. 1875.
120. *Дубровин Н. Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб. 1871. Т. I. ч. I.
121. *Дударов А.-М. М., Кодзоев Н.* К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик. 2011.
122. *Дударев С. Л.* К вопросу о функциях железных предметов в эпоху поздней бронзы — раннего железа (Центральный и Северо-Восточный Кавказ) // X Крупновские чтения по археологии Кавказа. М. 1980.

123. Дударев С. Л. К вопросу о пережитках дополиитеистических верований на Северном Кавказе в XX — начале XXI в. Материалы 17-й всероссийской межвузовской конференции Армавирского государственного педагогического университета. Армавир. 2010.
124. Древности горной Ингушетии / Научное издание. Автор — составитель Д. Ю. Чахкиев. Назрань. 2003
125. Дьяконов И. М. Предыстория армянского народа. Ереван. 1968.
126. Дьяконов И. М. Предыстория армянского народа. Глава I. Хатты. Каски. Абешлайцы // <http://Annales.info/other/djakonov/03.htm> Дата обращения 29.10.2013.
127. Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Из ведийской антропологии: опыт толкования // Semiotics and the history of Culture: In Honor of Juri Lotman (Studies in Russian) UCLA Slavic Studies. Columbus, 1988.
128. Ельницкий Л. А. Скифия евразийских степей. Новосибирск. 1977.
129. Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л. 1991.
130. Заседателева Л. Б. Терские казаки (середина XVI — начало XX в.). Историко-этнографические очерки. М. 1974.
131. 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.
132. З-бов М. О калыме // Терские ведомости. 1879. № 19. См.: Об Ингушетии и ингушах. Газета «Терские ведомости» Вып. 3. Магас-СПб. 2005
133. Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережиток первобытного общества. Л. 1954.
134. Зязиков М. М. К вопросу о кавказской цивилизации. Ростов-на-Дону. 2000.
135. Зязиков М. М. На рубеже столетий. М. 2011.
136. Иванов В. В. Древневосточные связи этрусского языка // Древний Восток: этнокультурные связи. М. 1988.
137. Илли о том, как строили башню // Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. Грозный. 1979. Отв. ред. Р. С. Ахматова.
138. Ильясов Л. Культура чеченского народа. М. 2009. С. 30.
139. Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов. 1996.
140. Ингушский фольклор / Сост. Х. С. Осмиев [на инг. яз.] Грозный. 1959.
141. Ипполитов А. П. Этнографические очерки Аргунского округа (с тремя рисунками) // ССКГ. Тифлис. 1868. Вып. I.
142. Исаев Э. Вайнахская этика. Назрань. 1999.
143. Искусство народных художественных промыслов Северного Кавказа. Махачкала. 1989.

144. История Ингушетии. Нальчик. 2011.
145. История Ингушетии. Ростов-на-Дону. 2012.
146. История древнего мира. М. 1983.
147. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до XVII века. М. 1989.
148. *Ичалов Г. Х.* Борьба народов Дагестана против Тимура // Вопросы истории Дагестана. Т. 2. Махачкала. 1975.
149. *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М. 2001.
150. Кавказ и Дон в произведениях античных авторов. Сост. В. Ф. Петракова, В. В. Черноус. Ростов-на-Дону. 1990.
151. *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности. Сб. МАЭ. Т. 8. Л-д. 1929.
152. *Калмыкова Л. В.* Образ волка в индоевропейской и северокавказской традиции / Северный Кавказ: геополитика, история, культура // Материалы
153. Материалы Всероссийской научной конференции. Москва-Ставрополь, 2001. — Ч. 2.
154. *Калоев Б. А.* Осетино-вайнахские этнокультурные связи // Кавказский этнографический сборник. IX. М. 1989.
155. *Калоев В. А.* Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII — начале XX в. // КЭС. 1984. VIII.
156. *Канова М. В.* Народное акушерство на Кавказе. V научная беседа врачей Закавказского повивального института. Тифлис. 1890.
157. *Кантария М.* Познание мира у вайнахов // Лавровские чтения. Сборник статей. С-Пб. 2010.
158. *Караулов Н. А.* Сведения арабских географов IX—X вв. о Кавказе / Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис. Т. 38. 1908.
159. *Карпов Ю. Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. Санкт-Петербург. 2001.
160. *Кинкеева З. Б.* Северный Кавказ в Российской империи: народы, миграции, территории. Ставрополь. 2008. С. 264—265
161. *Кларот Ю.* Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах. Лондон. 1814. // [fond-adygi.ru>dmdocuments/](http://fond-adygi.ru/dmdocuments/) Дата обращения 13.12.2013
162. *Кларот Ю.* Путешествие на Кавказ и в Грузию предпринятое в 1807 и 1808 годах / Извлечения. Пер. с нем. Б. Д. Газиков // Архивный вестник ГАС РИ. Вып. II. Назрань. 2005.
163. *Ковалевская В. Б.* Кавказ и аланы Века и народы. М. 1984. С. 42—43.
164. *Кодзоев Н. Д.* История ингушского народа. Магас. 2003.
165. *Кодзоев Н.* Об одном застольном обряде ингушей и амазонок // Газета «Ингушетия» 12.08.2010.

166. *Козенкова В. И.* Кобанская культура. Западный вариант. М. 1989.
167. *Козенкова В. И.* Кобанская культура. Западный вариант // САИ. Вып. В2—5. М. 1989.
168. *Козенкова В. И.* У истоков горского менталитета: могильник эпохи поздней бронзы — раннего железа у аула Сержень-Юрт, Чечня // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. III. М. 2002.
169. *Козенкова В. И.* Культурно-исторические процессы на северном Кавказе в эпоху поздней бронзы и в раннем железном веке (узловые проблемы происхождения и развития кобанской культуры). М. 1996.
170. *Косвен. М. О.* Очерки истории первобытной культуры. М. 1957.
171. *Косвен М. О.* Брак-покупка. Красная новь. 1925. № 2.
172. *Котович В. М.* Некоторые фамилии о связях населения Дагестана и Передней Азии в древности // Сб. Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный восток в древности. М. 1983.
173. *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере. Пер. с англ. Ф. И. Мендельсона. М. 1965.
174. *Краснов А. И.* Физическая культура и спорт в Чечено-Ингушетии. Грозный. 1963.
175. *Крупнов Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. М. 1960.
176. *Крупнов Е. И.* Средневековая Ингушетия. М. 1971.
177. *Крупнов Е. И.* Средневековая Ингушетия. Магас. 2008.
178. *Крупнов Е. И.* К истории Ингушетии // Вестник древней истории. 1939. № 2.
179. *Кубанов А. С.* Ассия и Асгард на Кавказе, или по следам Т. Хейердала. Москва-Ставрополь. 2004. Вып. V.
180. *Кудрявцев А. А., Галаева В. Н.* (Ставрополь) Грунтовое погребение кобанского времени могильника № 2 Татарского городища // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: V Минаевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (12—15 апреля 2001 г.). Ставрополь. 2001.
181. *Кудусова Ф. И.* Семья и семейный быт ингушей. Грозный. 1991.
182. *Кудусова-Далакова Ф. И.* Семья и семейный быт ингушей (конец XIX — начало XX в.) Ростов н/Д, 2005.
183. *Кудусова Ф. И.* К вопросу о браках и формах их заключения у ингушей в конце XIX — начале XX в. // Известия Чечено-Ингушского республиканского краеведческого музея. Вып. XI. Грозный. 1975.
184. *Кузнецов В. А.* Путешествие в древний Иристон. М. 1974.
185. *Кузнецов В. А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе. 1980.
186. *Кузьмина Е. Е.* Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев. 1977.

187. Куркиев Р. С. Из истории ингушского танца // ВИИ. Магас, 2004. Вып. 1.
188. Кусов Г. И. Я хочу доверить вам тайну. Владикавказ. 1992.
189. Куфтин Б. А. Археологические раскопки в Триалети. Тбилиси. 1941.
190. Кучкин В. А. Повести о Михаиле Тверском. М. 1974.
191. Кушева Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. (вт. пол. XVI — 30 г. XVII в). М. 1963.
192. Кушнарёва К. Х. Новые данные о поселении Узерлик-Тепе М. ИД, № 125. М. 1965.
193. Леонти Мровели Жизнь картлийских царей. М. 1979.
194. Леонтович Ф. И. Адагы кавказских горцев // Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. 1. Одесса. 1882.
195. Магомадова Т. С. Следы русско-вайнахских контактов XVI—XVII вв. в археологических памятниках Чечено-Ингушетии. Грозный. 1974.
196. Магомедов Р. М., Криштопа А. Е. Борьба против татаро-монгольских захватчиков на Северном Кавказе и ослабление власти Золотой Орды. Грозный. 1978.
197. Мальсагов Д. Д. О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве» // Известия ЧИНИИИЯЛ. Языкознание. Т. 1. Вып. 2. Грозный. 1959.
198. 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.
199. Мальсагов А. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный. 1970.
200. Мамаев Х. М. О городе Дедякове и Алхан-калинском городище // Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. Грозный. 1979.
201. Марковин В. И. В ущельях Аргуна и Фортанги. М. 1965. С. 112, 114.
202. Марковин В. И. Склепы эпохи бронзы у сел. Эгикал. СА. 1970. К 4.
203. Маргошвили Л. Ю. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией. Тбилиси. 1990.
204. Маргошвили Л. Ю. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX — начале XX в. (Кисти Панкиси). Автореф. дис. д-ра ист. наук // АН Грузии. Ин-т истории, этнографии. Тбилиси. 1991.
205. Марковин В. И. В стране вайнахов. М.: Искусство. 1969.
206. Маркс К. Разоблачение дипломатической истории XVIII в. // Вопросы истории. 1989. № 4.
207. Марр Н. Я. Язык клинописных надписей на основе яфетического языкознания. Л. 1935.
208. Мартирозиан Г. К. История Ингушии. Орджоникидзе. 1933.

209. *Мартиросян А. А.* Поселения и могильники эпохи поздней бронзы. АН Армянской ССР. Институт археологии и этнографии. Археологические памятники Армении 2. Памятники эпохи бронзы. Выпуск II. Издательство АН Армянской ССР. Ереван. 1969.
210. Материалы и исследования по археологии северного Кавказа // Крупнова Е. И. Москва. 1951.
211. *Мафедзов С. Х.* Адыги. Нальчик. 2000.
212. *Мафедзов С. Х.* К вопросу о сущности обрядов адыгов на современном этапе // URL: <http://virtcircassia.ucoz.com/publ/2-1-0-7>.
213. *Меликишвили Г. А.* Урартские клинописные надписи. М. 1960.
214. *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии. Тбилиси. 1959.
215. *Меликишвили Г. А.* Возникновение Хеттского царства и проблема древнейшего населения Закавказья и Малой Азии. ВДИ. 1965. № 1.
216. *Меликишвили Л. Ш.* Структура чеченского свадебного обряда и ее место в комплексе свадебных обрядов Центрального Кавказа // Очерки этнографии горной Чечни. Тбилиси. 1986.
217. *Меликишвили Г. А.* Наири-Урарту. Тбилиси. 1954.
218. *Мельникова А. А.* Язык и национальный характер. Взаимосвязь структуры языка и ментальности. СПб. 2003.
219. *Миллер В. Ф.* Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедицией Императорского Археологического общества, снаряженной на Высочайше дарованные средства. М. 1888. Вып. I.
220. *Мирча Элиаде.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир. 1999. Перевод с английского Ш. А. Богоиной, Н. В. Кулаковой, В. Р. Рокитянского, Г. С. Старостина.
221. Мифы народов мира. М. 1982 (в двух томах)
222. Многоликая Ингушетия. Санкт-Петербург. 1999.
223. *Мозоль Е. В.* Сравнительный анализ культов волка и медведя в древнерусской языческой традиции // Известия РГПУ им. А. И. Герцена 2008 № 63—1 URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/sravnitelnyy-analiz-kultov-volka-i-medvedya-v-drevnerusskoy-yazycheskoy-traditsii> (дата обращения: 09.02.2013).
224. *Морозкина Е.* Щит и зодчий путеводитель по древнему Пскову. Псков.: «Отчина». 1994.
225. *Мужухоев М.* Исследование средневековых культурных памятников Чечено-Ингушетии // Памятники эпохи раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии. Грозный. 1981.
226. *Мужухоев М.* Из истории язычества вайнахов. СЭ. 1985. № 2.
227. *Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов. М. 1984.
228. *Мусаева М. К.* Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала. 2006.

229. *Мусаева М. К.* Детская люлька в традиционном быту народов Дагестана // Традиции народов Кавказа, в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках. СПб. 2010.
230. *Наговицын А. Е.* Красная шапочка — мифологическая реконструкция сказки // <http://russianmyth.ru/nagovicyn-ae-krasnaya-shapochkamifologicheskaya-rekonstrukciya-skazki/> Дата обращения 14.11.2013.
231. Народы Кавказа. Т. 1. М. 1960. С. 375.
232. *Нашихоев Р.* Загадки Пхъармата. М. 2003.
233. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи в Витебской Белоруссии. Витебск. 1897.
234. *Новосельцев А. П.* Киевская Русь и страны Востока // Вопросы истории. 1983. № 5.
235. Обычаи и ритуалы в традиционной культуре // Этнология. Садохин А. П. Учебник. 2-е изд., перераб. и доп. М. 2004.
236. *Орел В. Э., Старостин С. А.* О принадлежности этрусского языка к восточнокавказской языковой семье // Кавказ и цивилизации Древнего Востока. Орджоникидзе. 1989.
237. Осетины глазами русских и иностранных путешественников. (XII—XIX вв.). Орджоникидзе. 1967.
238. Очерки истории Грузии. В 8-и т. // АН ГССР, Ин-т ист., археол. и этнографии. Тб.: Мецниереба: Тип. АН ГССР. Т. 1: Грузия с древнейших времен до IV в. н. э. Т. 1. / Ред.: Г. Меликишвили, О. Лордкипанидзе. 1989.
239. Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Ч. 1. Грозный. 1967.
240. Очерк истории чечено-ингушской литературы. Грозный. 1963.
241. *Павлова О. С.* Самый первый дом ребенка // Восточная коллекция № 1. 2011.
242. *Пашуто В. Т.* Монгольский поход в глубь Европы. Татаро-монголы в Азии и Европе. М. 1970.
243. *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.
244. *Плано Карпини.* История монголов. М. 1957.
245. *Плесовский Ф. В.* Свадьба народов коми. Сыктывкар. 1968.
246. *Плесовский Ф. В.* Свадьба народов коми. Сыктывкар. 1968 // <http://foto11.com/komi/ethnography/wedding/> Дата обращения 18.06.2013.
247. *Плиев Р. С.* Нахские языки — ключ к этрусским тайнам. Грозный. 1992.
248. *Плиев Р. С.* Хранитель тайн — язык. М. 1997.
249. *Пожидаев В. П.* Горцы Северного Кавказа. М.Л., 1926. С. 105—106.

250. *Полиевктов М.* Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений (1615—1640 гг.) Тбилиси. 1937.
251. *Потебня А. А.* О доле и сродных с нею существах // О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков. 1914.
252. Путеводитель по Кавказу. Составитель Е. Вейденбаум. Тифлис. 1888.
253. Путешествие в Восточные страны Плано Карпинии и Гильома Рубрука. М. 1957.
254. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати. М. 1971.
255. *Пфаф В. Б.* Материалы для древней истории осетин // Сборник сведений о Кавказских горах. Вып. IV. Тифлис 1870.
256. *Рахимов Р. Р.* Ниhoли ‘умр: дерево в мифоритуальной символике таджиков // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН http://www.kunstkamera.ru/lib/gubrikator/03/03_03/978—5-88431—206—7/ МАЭ РАН 144.
257. *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. № 1.
258. *Риан Айслер.* Чаша и клинок. М.: Изд-во «Древо Жизни», 1993 (пер. с англ.). — <http://www.lib.ru/URIKOVA/AJSLER/klinok.txt> Дата обращения 13.10.2013.
259. Рождение ребенка в обычаях и обрядах: страны Зарубежной Европы. М. 1997.
260. *Ртвеладзе Э. В.* Из истории городской культуры на Северном Кавказе в XIII—XIV вв. и ее связей со Средней Азией. Автореферат. Л. 1975.
261. Русско-ингушский словарь. М. 1980.
262. *Рыбаков Б. А.* Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М. 1976.
263. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М. Наука. 1980.
264. *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М. 1987.
265. *Рыбаков Б. А.* Космогония и мифология земледельцев энеолита. СА. 1965.
266. *Садохин А. П., Грушевицкая Т. Г.* Этнология // Учебник для студ. высш. учеб. заведений. М. 2000.
267. *Саламов А. А.* Из истории взаимоотношений чеченцев и ингушей с Россией и великим русским народом (XVI — нач. XX вв.) // Известия ЧИНИИ. Грозный. 1963. Т. 3. Вып. I.
268. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1—2. СПб. 1884.
269. Сведения К. Коха и О. Спенсера о Грузии и Кавказе. Тбилиси. 1981.
270. Северный Кавказ: народы на перепутье. Санкт-Петербург. 1996.
271. *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик. 2004.

272. *Седакова О. А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно-и южнославянский материал) // В кн. Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). М. 1990.
273. *Семенов Л. П.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 гг. Грозный. 1963.
274. *Семенов Л. П.* Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия. История. Грозный. 1959. Т. I. Вып. I.
275. *Семенов Л. П.* Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия Научно-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Т. I. Вып. 1. Серия: История. Грозный. 1959.
276. *Семенов Л. П.* Фригийские мотивы в древней культуре ингушской культуре // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов. 1996.
277. *Сихарулидзе К.* Мифологические представления кавказцев о мироустройстве и о божествах // Лавровские чтения. Сборник статей. 2010 г. СПб.
278. Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей /Сост. А. О. Мальсагов, И. А. Дахкильгов. Грозный. 1986.
279. *Смирнов К. Ф.* Савромато-сарматский звериный стиль // Скифо-сибирский стиль в искусстве народов Евразии. М. 1976.
280. *Смирнова Я. С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М.: Наука. 1983.
281. *Смирнова Я. С.* Семья и семейный быт // Культура и быт народов Северного Кавказа. М. 1968.
282. *Смирнова Я. С.* Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа. М. 1968.
283. *Смирнова Я. С.* Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа. М. 1978.
284. *Смирнова Л. И.* Коллекционные и архивные материалы Е. И. Шиллинга и библиография его трудов. Памятники традиционно- бытовой культуры народов Средней Азии. М. 1989.
285. *Страбон.* География в 17 книгах. М.: Наука. 1964.
286. *Студенецкая Е. Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVII—XX вв. М. Наука. 1989.
287. *Сулейменов О.* Язык письма. Взгляд в доисторию — о происхождении письменности и языка малого человечества. Алматы-Рим. 1998.
288. *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев. 1890.
289. *Танкиев А. Х.* О некотором типологическом сходстве эстетических традиций и формах русского и чечено-ингушского народного творчества // Русская художественная культура и вопросы духовного наследия чеченцев и ингушей. Грозный. 1982.

290. *Танкиев А. Х.* Об эстетике свободной обрядности в семейном быту // Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный. 1982 .
291. *Танкиев А. Х.* Духовные башни ингушского народа. Саратов. 1997.
292. *Тарба С. З.* Магические представления, связанные с жилищем абхазов // Абхазоведение. Сухум. 2007.
293. Тарихи Дербент-Наме под ред. М. Алиханова-Аварского. Тифлис. 1898.
294. *Тебуев Р. С., Хатуев Р. Т.* Очерки по истории карачаево-балкарцев. М. Ставрополь. 2002.
295. *Текеева Л.* Образ волка в традиционной культуре карачаевцев и балкарцев // <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/> Дата обращения 10.09.2013.
296. *Телия В. Н.* Наименование родина как часть социального концепта «Patria» в русском языке // Языковая категоризация. Материалы круглого стола, посвященного юбилею Е. С. Кубряковой по тематике ее исследования. М.: Изд-во ИЯЗ РАН. 1997.
297. *Темкин Э. Н., Эрман В. З.* Мифы древней Индии. М. 1985.
298. *Тепцов В. Я.* По истокам Кубани и Терека // СМОМПК. Тифлис. 1892. Вып. 14.
299. *Техов Б. В.* Центральный Кавказ в XVI-X вв. до н. э. М. 1977.
300. *Техов Б. В.* Центральный Кавказ в XVI—X вв до н. э. // http://budet-interesno.info/kraeved/skif_content.htm. Дата обращения 15.10.2013.
301. *Тизенгаузен В. Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Пб. 1884.
- 302/ *Тилов Р. Р.* Говорящая бронза Кавказа этническая интерпретация племен кобанской культуры // Сага о Кавказе. Нальчик. 2005.
303. *Тогошвили Г. Д.* Из истории грузино-вайнахских политических взаимоотношений во второй половине XVIII века. // Известия ЧИНИИИ-ЯЛ. Грозный. 1964. Т. 5. Вып. 1.
304. *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат. 1990.
305. *Толстой Н. И.* Без четырех углов изба не строится // Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003.
306. *Томсон Дж.* Исследование по истории древнегреческого общества. М. 1958. Т. 1.
307. *Триль Ю. Н.* Социокультурные функции обряда (На материалах народов Северного Кавказа) Автореферат кандидатской диссертации. Майкоп. 2009.
308. *Триль Ю. Н.* Ритуал в традиционной культуре // Известия Российского Государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. № 61. 2008.
309. Труды Ф. И. Горепекина. СПб. 2012.
310. *Уразманова Р. К.* Семейные обычаи и обряды // Татары. М. 2001.

311. *Успенский Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (по материалам, собранным в Тульском, Виневском и Каширском у Тульской губ.) // ЭО. 1895. № 4.
312. *Флавий Иосиф.* Иудейская война. М. 2004.
313. Фогарма. Википедия <http://ru.wikipedia.org> Дата обращения 12.11.2013.
314. *Фрезер Д. Д.* Золотая ветвь. М.: Политиздат. 1980.
315. *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. Дополнительный том. Исследование магии и религии. «Рефл-бук», «Ваклер». 1998.
316. *Ханмагомедов Х.* Этикет теркемейских азербайджанцев Дагестана в сложной этноязыковой среде // Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа» Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси, 25—27 июня 2009 года. Тбилиси 2010.
317. *Харадзе Р. Л., Робакидзе А. И.* Характер сословных отношений в Горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии Горной Ингушетии. Вып. II. Тбилиси. 1968. С.127; ЦГА С\ОАССР, ф., 291, д. 31, л. 1.
318. *Харсиев Б. М-Г.* Ингушские адаты как феномен правовой культуры ингушей. Автореферат кандидатской диссертации. Ростов-на-Дону. 2004.
319. *Харузин Н. Н.* Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. III. М. 1888.
320. *Хасбулатова З. И.* Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // <http://www.chechen.org/index.php?newsid=72> Дата обращения: 03.02.2013
321. *Хасбулатова З. И.* Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX — начало XX вв.) М. 2007.
322. *Хасбулатова З. И.* Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный. 1981.
323. *Хасбулатова З. И.* Семейные обряды чеченцев и ингушей в конце XIX — нач. XX вв. Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный. 1982.
324. *Хасиев С. А.* К традиционному отсчету времени вайнахов // Хозяйство и хозяйственный быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный. 1983.
325. *Хасиев С. А.* К традиционному отчету времени у вайнахов // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный. 1981.
326. *Хизриев Х. А.* Борьба народов Северного Кавказа с экспансией Тимура. Грозный. 1980.

327. *Хизриев Х. А.* Борьба народов Северного Кавказа с экспансией Тимура. Диссерт. к. и. н. Грозный. 1980.
328. *Хизриев Х. А.* Кавказцы против Тимура. Грозный. 1992.
329. *Хицунов П.* Сношение России с северной частью Кавказа // Кавказ. 1846. 20 апреля.
330. *Холодная В.* Пеленание // Русские дети: Основы народной педагогики: иллюстр. энциклопедия. СПб. 2006.
331. *Холявко Е. И.* Красна изба углами: о лингвокультурологическом прочтении «угловых» фразеологизмов // Христианский гуманизм и его традиции в славянской культуре. Сб. научн. статей. Вып. 6 / Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины. 2012.
332. *Хоренский Мусей.* История Армении. М. 1983.
333. *Цароева М.* Тушоли — последняя богиня мать Кавказа. Ростов-на-Дону. 2012.
334. *Цароева М.* Амазонки Кавказа // <http://www.proza.ru/2012/07/09/12> Дата обращения 26.10.2013.
335. *Церетели Г. В.* К вопросу об отношении урарсткого языка к иберийско-кавказской группе языков. Тбилиси. 1953; *Чикобава А. С.* Проблемы родства иберийско-кавказских языков. Махачкала. 1965.
336. *Черепнин Л. В.* Отражение международной жизни XIV — нач. XV вв. в Московском летописании. // Международные связи до XVII в. М. 1961.
337. *Чеснов Я.* Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. № 2. 2007.
338. *Чеснов Я. В.* Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/11.php Дата обращения: 02.03.2013.
339. *Чибиров Л.* Скифский мир и нартовский эпос // Ж. Дарьял. № 1. 2012.
340. *Чибиров Л. А.* Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали. 1984.
341. *Чикобава А. С.* Проблемы родства иберийско-кавказских языков. // Тезисы докладов национальной конференции. Историко-лингвистические связи народов Кавказа. Махачкала. 1965.
342. *Чичеров В. И.* Некоторые вопросы теории эпоса и современные исследования нартовских сказаний осетин // Известия АН СССР, отдел литературы и языка. М. 1952. Т. XI. Вып. 5.
343. *Чочиев А. Р.* Отголоски культа вождей и великих воинов у осетин // Известия осетинского научно-исследовательского института. Тбилиси. 1978. Вып. XXIII.
344. *Чурсин Г. Ф.* Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала. 1929.

345. *Чурсин Г. Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис. 1913.
346. *Шавхелишвили А. И.* Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный. 1962.
347. *Шавхелишвили А. И.* Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народом. Грозный. 1963..
348. *Швецов В.* Очерк и кавказских горских племенах, с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе // Кавказ. Культы, легенды, предания. Нальчик. 2010. Вып. V.
349. *Шегрен А. М.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при различных случаях // Кавказ. 1846. № 28.
350. *Шиллинг Е. М.* Культ Тушоли у ингушей. ИИНИК. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе — Грозный. 1935.
351. *Шилинг Е. М.* Ингуши и чеченцы //Религиозные верования народов СССР. М-Л. 1931.
352. *Шнирельман В. А.* Быть аланами: интеллекталы и политика на Северном Кавказе в XX века. М. 2007.
353. *Щеблыкин И. П.* Архитектура древних ингушских святилищ. Владикавказ. 1930.
354. *Щепанская Т. Б.* Пронимальная символика Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. XLVII. СПб. 1999.
355. Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М. 1983.
356. *Юнусов А. С.* Поэма Низами «Искандер-Наме» как источник по политической истории Азербайджана и Грузии в X в. — Источниковедческие разыскания. 1982. Тбилиси.
357. *Яковлев Н. Ф.* Ингуши. СПб. 1925.
358. *Яковлев Н. Ф.* Вопросы изучения чеченцев и ингушей. Грозный. 1927.
359. *Яковлев Н. Ф.* Ингуши. Популярный очерк // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Сост-ль А. Х. Танкиев. Саратов. 1996.
360. *Charachidze Georges.* Les epoux des Amazones: Entretien sur leCaucase avec Georges Charachidze /Propos recueillis par Claude Liscia en avril 2000, in : Europe, aout-septembre 2000.
361. *Mannhardt W.* Mythologische Forschungen. Strasbourg. 1884.

Оглавление

Введение	3
Глава I. Исторические корни ингушского народа	6
Глава II. Характеристика обычаев жизненного цикла как фактор генезиса духовных ценностей ингушского общества ...	29
2.1. Рождение (<i>малхвалар, Ювар</i>)	34
2.1.1. Охранительные действия в процессе беременности и после рождения ребенка	35
2.1.2. Роды и магические действия по принятию родов	70
2.1.3. Социализации матери и новорожденного	86
а) Обряд укладывания в колыбель (<i>«бер ага чу дилар»</i>)	91
б) Имянаречение (<i>«цIи тилар»</i>)	98
в) Первые постриги (<i>«халхара корта башар»</i>)	100
г) Появление первого зуба (<i>«церг гучаялар»</i>)	102
д) Обряд первого шага (<i>«хьалхара ког баккхар»</i>)	103
2.2. Свадебный обрядовый комплекс	106
2.2.1. Смотрины (<i>«бIаргтохар»</i>)	108
2.2.2. Сватовство (<i>«зохалол»</i>)	111
2.2.3. Свадьба (<i>«хьоалчагI»</i>)	135
а) Обряд шуточного сватовства (<i>«бегашха зоахалол»</i>)	155
б) Ритуал «Вожделение невесты вокруг очага» (<i>«кхуврча гонахьа нускалга го баккхийтар»</i>)	161
в) Символика приобщения невесты к дому жениха	169
г) Семантика ингушского обряда «Вывод невесты к роднику» (<i>«нускал хи тIа даккхар»</i>)	193
2.2.4. Умыкание в ингушской среде (<i>«саг йодаяр»</i>)	204
2.3. Погребальный обрядовый комплекс (<i>«кхалхар», «валар»</i>) ...	210
2.3.1. Обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умер- шего	231
а) Обмывание (<i>«дакьа лувчадар» / «дакьанна лувчар тIерадак- кхар»</i>)	234
б) Облечение (<i>«мерчи доллар»</i>)	237
в) Оплакивание (<i>«белхам»</i>)	240
2.3.2. Обряды, выполняемые с момента выноса покойника до момента возвращения с похорон (погребение — <i>«дакьа дIадоллар»</i>)	245
2.3.3. Обряды, совершаемые после похорон до годовщины смер- ти (помятие)	246
Заключение	264
Источники и литературы	273

АКИЕВА ПЕТИМАТ ХАСОЛТОВНА

MA of Political Science of Manchester University

Кандидат исторических наук,

в. н. с. ГБУ ИнгНИИ ГН им. Ч. Ахриева

докторант ИИАЭ ДНЦ РАН

**РОЖДЕНИЕ.
СВАДЬБА.
СМЕРТЬ.**

Историко-этнографические архетипы ингушей

Монография

Книга издана при содействии

Фонда поддержки научных исследований и разработок «Кавказиане»

ООО ИД «Алеф-Пресс»

Тираж 500 экз.