

На правах рукописи

Акиева Петимат Хасолтовна

**АРХЕТИПИЧЕСКОЕ В ЭТНОКУЛЬТУРЕ ИНГУШЕЙ
(НА МАТЕРИАЛЕ МИФОЛОГИИ, НАРТСКОГО ЭПОСА
И ОБРЯДОВ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА)**

Специальность: 07. 00. 07 – Этнография,
этнология, антропология

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Научный консультант:
доктор исторических наук, профессор

М. А. Агларов

Махачкала

2017

Диссертация выполнена в отделе этнографии Института истории, археологии и этнографии Федерального государственного бюджетного учреждения науки Дагестанский научный центр РАН

Научный консультант: главный научный сотрудник отдела этнографии ФГБУН Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, профессор, доктор исторических наук
Агларов Мамайхан Агларович

Официальные оппоненты: профессор, заведующий лабораторией этносоциальных проблем ФБГУН Сочинский научно-исследовательский центр РАН, доктор исторических наук
Садовой Александр Николаевич

ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, доктор исторических наук
Анчабадзе Юрий Дмитриевич

профессор кафедры «История России» ФГБОУ ВО «Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева», доктор исторических наук
Маремшаова Ирина Исмаиловна

Ведущая организация: Институт истории Санкт-Петербургского государственного университета

Защита состоится 2 октября 2017 г. в 12:00 часов на заседании диссертационного совета Д 002.123.01 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора исторических наук при Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук по адресу: 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 3.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и на сайте www.kunstkamera.ru. Автореферат разослан «___» 2017 г.

Ученый секретарь диссертационного совета
кандидат исторических наук

М.Е. Резван

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования. Современное социокультурное пространство характеризуется обращением к культурным традициям как хранилищу ценностно-смысловых структур в процессе универсализации, который сопровождается «изменением картины мира, с утратой ее адаптивных свойств».¹ Актуальность исследования продиктована социально-культурной трансмиссией архетипического, с помощью которой этнос «передает себя по наследству» от одного поколения к другому.² Воспитательный потенциал этнических традиций позволяет увековечить их самобытность, что важно в контексте сохранения культурного многообразия России. Фактор поликультурности российского общества актуализирует «понимание иных культурных моделей».³

Заслуживает пристального внимания процесс перерастания традиционных универсалий народной культуры «в „культурный канон“, установленный данной конкретной общиной»,⁴ с помощью которых индивидуум адаптируется к нормам повседневной жизни. Интерес к базовым компонентам культуры усиливается в период общественных катаклизмов, когда «обнаруживается, что некоторые архаичные формы культуры по-прежнему играют в жизни современного человека значительную роль, обеспечивают... выживание, самосохранение и развитие этноса».⁵

Для любых не прошедших модернизацию обществ в той или иной степени характерно синкретическое состояние духовной культуры, в котором «фольклорные формы... были теснейшим образом переплетены с разнохарактерными комплексами, в ходе исторического развития породившими... различные ветви духовной культуры...».⁶ Имеются в виду представления о

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

² Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R. Cross-cultural psychology Research and applications. Cambridge, 1992. P. 17.

³ Тимошук А.С. Традиционная культура: сущность и существование // Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2007. URL: <http://cheloveknauka.com/traditsionnaya-kultura> (Дата обращения 12.07.2016).

⁴ Нойман Э. Леонардо да Винчи и архетип матери // К.Г. Юнг, Э. Нойман. Психоанализ и искусство. М., 1998. С. 104.

⁵ Триль Ю.Н. Ритуал в традиционной культуре // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. № 61. 2008. С. 264. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/ritual-v-traditsionnoy-kulture> (Дата обращения 30.01.2013).

⁶ Чистов К.В. Фольклор и культура этноса // Советская этнография. 1979. № 4. С. 4.

человеке, его месте в мире и обществе; «нормативно-ценностные ориентации, задающие образцы поведения, “проросшие” сквозь многовековые пласты истории и культурных трансформаций и сохранившие свое значение и смысл в нормативно-ценностном пространстве современной культуры».⁷ Таким образом, традиционно-устойчивое в культуре раскрывает и определяет ключевые свойства этноса, они «отражают смысл культуры в целом, ее генезис».⁸

Исследовательская категория архетипического в диссертации рассматривается как совокупность базисных концептов этнокультуры, нашедших свое выражение в мифах, устном народном творчестве, обрядово-ритуальной практике, нравственных устоях и жизненном порядке. Указанная совокупность символических образований, детерминирующих специфику ингушской этнокультуры, определяет научное поле нашего исследования. Содержание номинации «этнокультура» в контексте исследования включает в себя социально-культурный опыт, позволяющий этносу приспособляться к исторически меняющимся условиям бытия. При характеристике традиционной культуры⁹ используются данные по свадебным, родильным, погребальным обрядам, главная составляющая которых, выраженная в сплетении регламентированных действий, символов, вербальных и невербальных формул, содержит ключи к пониманию культуры в целом как определенной системы.

Объектом исследования является комплекс духовных (мифологические представления, традиционные верования, фольклорные сюжеты) и поведенческих компонентов (обряды жизненного цикла), являющихся источником и хранилищем коллективных смыслов, ценностей и норм традиционно-бытовой культуры ингушей.

⁷ Мони́на Н.П. Понятие «культурный архетип» в современной культурологии // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях: материалы международной научно-практической конференции 5–6 марта 2010 года. Пенза – Ереван – Прага, 2010. С. 37.

⁸ Методы исследования этнического сознания (на примере этносов, проживающих в различных географических условиях). Учебно-методическое пособие // Сост.: А.Е. Меняшев, С.Ю. Панкова. Южно-Сахалинск, 2012. С. 141.

⁹ Понятие «традиционная культура» разработано в отечественной науке Ю.В. Бромлеем // См.: Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973; Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983.

Предмет исследования составляет функционирование (роль) целостных ориентиров и архаических сущностных концептов этнокультуры ингушей, транслируемых из поколения в поколение.

Цель работы заключается в выявлении архетипического: устойчиво-архаических компонентов в этнической культуре ингушей, обоснование их роли и параметров существования.

Данная цель предопределила следующие **задачи**:

- рассмотреть и систематизировать накопленный материал о духовной культуре ингушей в контексте поиска ее устойчиво-архаических, транслируемых из поколения в поколение компонентов;
- выделить типичные образы и определить наборы связанных с ними смысловых ассоциаций в мифологии, верованиях, устном фольклоре (прежде всего в нартском эпосе), а также в обрядовой практике ингушей;
- провести систематизацию устойчивых архаических компонентов этнической культуры ингушей;
- определить функциональность и место подобных компонентов этнической культуры ингушей;
- раскрыть специфику аксиологической модальности, относящейся к моральным и этическим правилам поведения человека в обществе, смысловых доминант архаических компонентов этнической культуры ингушей;
- выявить семантику архаического в мифо-религиозных представлениях, пространственно-временных и цветовых категориях, сакральных образах, обрядах жизненного цикла;
- проанализировать значение архаических компонентов этнической культуры ингушей в процессе ее эволюции, их корреляцию и воплощение в социальной практике и нравственных нормах.

В качестве **методологических оснований исследования** выступают принципы познания общественных явлений: историзм, системность, комплексность, принцип целостности и единства исторического и логического. В связи с латентностью архетипического, в работе использовались методы

интерпретации зафиксированных фольклорно-мифологических образов и типизации компонентов народной духовной культуры. Наряду с указанными методами, специфика исследовательской проблемы обусловила использование аналитического, агрегативного методов. Исследование было бы невозможным без проведенного автором сбора полевого этнографического материала. Для выявления архаического, его специфики проявления в обрядах жизненного цикла методологическое значение имела концепция «обрядов перехода»,¹⁰ в которой акценты ставятся на механизмах преодоления человеком критически значимых рубежей с помощью таких форм ритуальной коммуникации, которые в данной культурной традиции считаются правильными.

Научная новизна работы заключается в функционалистском рассмотрении устойчивых компонентов этнической культуры ингушей, что является господствующей тенденцией в современной культурной антропологии. Новизну исследованию придает отсутствие работ, содержащих всестороннюю характеристику этнокультуры ингушей с точки зрения заложенных в ней культурно-специфических смыслов. Впервые была проведена семантическая реконструкция архаических элементов в ингушских представлениях о мире, которые отражены в мифологических текстах, обрядах жизненного цикла и нравственных нормах. Прояснены и описаны некоторые характерные для ингушской культуры механизмы ее функционирования, в том числе отраженные в языке.

Теоретическая значимость исследования состоит во введении в научный оборот данных об основных характеристиках этнической культуры ингушей. Выводы диссертации позволят обозначить возможности позитивного взаимодействия в российском и северокавказском культурном пространстве и внесут вклад в обсуждение проблемы «родового единства человечества в архаике».¹¹ Исследование расширяет основу для теоретического анализа

¹⁰ См.: Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999; Байбурун Б.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

¹¹ Пятков Н.А. Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и мифомышлению как онтологическая проблема // Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011.

культурных концептов, поведенческих практик и средств общественной консолидации.

Практическая значимость диссертационного исследования заключается в возможности использовать его результаты при разработке региональных программ идеологической и духовно-нравственной направленности, образовательной деятельности, при подготовке лекций, семинаров и спецкурсов. Основные положения диссертации могут быть использованы для сравнительных исследований по этнографии, этнологии, культурологии, кавказоведению, а также специалистами, занимающимися конкретным и сравнительным религиоведением.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. В традиционной этнической культуре ингушей архетипические, устойчиво-архаические компоненты проявляются на мифологическом, эпическом и религиозно-бытовом уровнях.
2. Надежно зафиксированные и реконструируемые космогонические и космологические представления и образы, отраженные в сюжетобразующих мотивах устной традиции, находят множественное семантическое и ритуальное проявление.
3. Концептуальное пространство и время иллюстрируют организованность, определенность качественных характеристик картины мира и отражают культурные границы. Пространство имеет антропометрическую ориентацию, аксиологическое вертикальное и горизонтальное членение.
4. Многомерность пространства отражена в числовых константах в континуальном и мерном времени, обладающем аксиологическим маркированием.
5. Субстанциональность человека, состоящего из материальной оболочки («крови») и нематериальной, божественной сущности (души), преломлялась сквозь призму аксиологических представлений.
6. Основой регламентации ингушского общества явились вариации первичной социальной оппозиции «свой – чужой», в которой упорядоченность была обусловлена принципом долженствования, гарантировавшего существование

коллектива и человека в этом и в потустороннем мире.

7. Матрица архетипического или базовых компонентов архаического сознания выражена в обрядах перехода (рождение – свадьба – смерть), в которых каждый виток движения (петли времени) замыкался в самом себе.

8. Морально-нравственные ценности, образцы коллективного и индивидуального правового поведения являются теми канонами, которые постоянно воспроизводились на традиционной культурной основе.

9. Ретроспекция архетипического в этнической культуре ингушей позволяет выявить тесную связь с религиозно-мифологическими представлениями, характерными для Древнего Востока.

Апробация результатов исследования. Основные результаты исследования были изложены в докладах на международных, российских и региональных научных конференциях: 2012–2016 гг.: Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения. Этнология, история, археология, культурология (МАЭ РАН, СПб., 2012–2016 гг.); «Нартоведение на рубеже XX–XXI вв.: современные парадигмы и интерпретации» (СОИГСИ, Владикавказ, октябрь 2013); Четвертые Ахриевские чтения (ГБУ ИнгНИИ, Магас, май 2014); «Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия» (Министерство культуры РФ, РНИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева, Геленджик, апрель 2015); «Актуальные проблемы кавказоведения в XXI веке» (ГБУ ИнгНИИ, Магас, ноябрь 2015); «Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения» (ГБУ ИнгНИИ, Магас, январь 2016); Всероссийские историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора Р.М. Магомедова (ИИАЭ ДНЦ РАН, апрель 2016); «Ингушетия в контексте научных проблем и перспектив изучения Кавказа (к 90-летию Ингушского научно-исследовательского института (ГБУ ИнгНИИ, Магас, ноябрь 2016).

По теме исследования опубликовано 2 монографии, более 20 статей по материалам различных конференций и научных чтений, также 15 статей в журналах, входящих в Перечень рецензируемых изданий по списку ВАК.

Работа обсуждена и одобрена на заседании Отдела этнографии ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН.

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

Степень разработанности проблемы. Теоретическую базу анализа этнокультуры ингушей на предмет осмысления архетипического составили работы Э. Кассирера, Э. Дюркгейма и К.Г. Юнга.¹² Теория архетипов или близкие к ней идеи излагались в трудах Э. Ноймана, Дж. Кэмпбелла, Дж. Фрезера, М. Элиаде, В. Франкла, В. Стюарта, Дж. Хендерсона, А. Голана и др.¹³ Среди отечественных исследователей архетипических, устойчивых архаических компонентов духовной культуры следует назвать О.М. Фрейденберг, А.А. Потебня, В.Н. Топорова, В.В. Иванова,¹⁴ а также Е.М. Мелетинского, Д.Г. Савинова, Я.В. Чеснова, М.Ф. Альбедиль, А.Л. Топоркова, Е.М. Щепановскую и др.¹⁵ Ориентиром в исследовании мифологии и нартских сказаний со смещенным аспектом в область этнографии, религии и фольклористики явились работы Л.Я. Штернберга, Б.А. Рыбакова, Ж. Дюмезиля,

¹² Cassirer E. The Myth of State. New Haven: Vail. Univ. Press. 1946. XII. 303 p.; Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris: Paris. CNRS Éditions, 2008; Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. М., 1997.

¹³ Юнг К.Г., Нойман Э. Психоанализ и искусство. М., 1998; Кэмпбелл Дж. Изменяющая облик // Психология религиозности и мистицизма. Мн.; М., 2001; Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1998; Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2005; Он же: Мифы современного мира // Психология религиозности и мистицизма. Мн.; М., 2001; Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990; Стюарт В. Работа с образами и символами в психологическом консультировании. М., 2003; Хендерсон Дж. Древние мифы и современный человек // Человек и его символы. М., 1997; Голан А. Миф и символ. М., 1993.

¹⁴ Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997; Потебня А.А. Теоретическая поэтика. М., 1990; Он же. О мифическом значении некоторых поверий и обрядов // Чтения в императорском обществе истории и древностей при Московском университете. М., 1865; Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 398–406; Он же. Крест // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. // Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 2. М., 2000; Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995; Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М.: Наука, 1965; Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Иванов В.В., Топоров В.Н. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974. С. 88–90.

¹⁵ Топорков А.Л. Предвосхищение понятия «архетип» в русской науке XIX века // Литературные архетипы и универсалии. М., 2001; Мелетинский Е.М. Структурно-типологическое изучение сказки // Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969; Савинов Д.Г., Окладникова Е.А. Археология и герменевтика (опыт современного размышления) // Научный результат. Серия «Социальные и гуманитарные исследования». Т. 2. № 1(7). 2016 /URL: <http://research-result.ru> (Дата обращения 12.10.2016); Теория и методология архаики. Лидерство в архаике: условия и формы проявления // Сб. ст. Отв. ред.: М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинов. СПб: МАЭ РАН, 2011; Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984; Чеснов Я.В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание. М., 2007; Альбедиль М.Ф. В магическом круге мифов. СПб. 2002; Щепановская Е.М. Генезис и классификация мифологических архетипов: культурфилософский подход // Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2011.

С.А. Токарева, А.Ф. Анисимова, В.Я. Проппа, М. Гимбутас, А.Д. Тлеужа, И.И. Маремшаовой и др.¹⁶

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

Вплоть до конца XIX в. изучение народов Северного Кавказа было подчинено задачам упрочения военно-политического господства России в регионе.¹⁷ На рубеже 20-х – 30-х гг. был выполнен ряд кавказоведческих работ, в которых особое внимание уделялось географическому, военно-топографическому и экономическому описанию его районов.¹⁸ Во второй половине XIX века появляются обобщенные историко-этнографические исследования народов Кавказа,¹⁹ а также публикации в кавказских периодических изданиях.²⁰

¹⁶ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936; Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита / Советская археология. 1965; Он же: Язычество древних славян. М., 1981; Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология (Исследования по фольклору и мифологии Востока) / Пер. с франц. А.З. Алмазовой. М., 1977; Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964; Он же. Истоки этнографической науки. М., 1978; Анисимов А.Ф. Исторические основы первобытного мышления. М., 1971; Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969; Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М., 2006; Тлеуж А.Д. Этнокультурные архетипы адыгского народа: опыт философско-культурологического осмысления // Автореф. дисс. ... докт. филос. наук. Краснодар, 2007; Маремшаова И.И. Культурно-исторические аспекты этносознания карачавцев и балкарцев в эволюционной перспективе. Дисс. ... докт. ист. наук. Махачкала, 2003 // URL: <http://www.dissercat.com> (Дата обращения 17.06.2016); Маремшаова И.И. Архетипы кавказской ментальности в межэтническом диалоге // Кавказ сквозь призму тысячелетий. Парадигмы культуры. Материалы Первой международной научно-практической конференции (10–13 мая 2004). Нальчик, 2004. С. 125–127.

¹⁷ См.: Дубровин И. История войны и владычества русских на Кавказе. М., 1870; Дроздов И. Последняя борьба с горцами на Западном Кавказе / Кавказский сборник. 1877. Т. 2; Берже В.П. Выселение горцев с Кавказа. 1858–1865 гг. / Русская старина. 1882. Т. 33, 36; Башенев Н. Пятидесятилетие покорения Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Тифлис, 1914; Эсадзе С. Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Тифлис, 1914; Исторический очерк распространения русской власти на Кавказе / Кавказский календарь. Тифлис, 1913 и др.

¹⁸ См.: Обзорение Российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях. В 4 ч. СПб., 1856; Гюльденштедт И.А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. Из Путешествия г-на академика И.А. Гильденштедта чрез Россию и по Кавказским горам, в 1770, 71, 72 и 73 годах. СПб., 1809; Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое и этнографическое описание Кавказа. Нальчик, 1999; Рейнеггс Я. Общее историко-топографическое описание Кавказа // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967; Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским. Ч. 1–2. М., 1825, и др.

¹⁹ См.: Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1772 по 1803 гг. в 3 частях. СПб., 1869; Сокольский В.В. Архаические формы семейной организации Кавказских горцев // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1881; Леонтович Ф.И. Адамы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Ч. 1–2. Одесса, 1882–1883; Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1–2. М., 1890; Белокуров С.А. Сношение России с Кавказом. М., 1889.

²⁰ Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при различных случаях // Кавказ. 1846. № 28; Ган К. Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей // Кавказский вестник. Тифлис, 1900; Далгат Б. Первобытная религия чеченцев и ингушей // Терский сборник. Владикавказ, 1893; Пфафф В.Б. Материалы для древней истории Осетии / ССКГ. Тифлис, 1871. С. 3–34; Он же: Принятие осетинами мусульманской веры / ССКГ. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 84–87; Он же: Путешествие по ущельям Северной Осетии / Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 67–93; Лавров Д.Я. Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. 1874. № 25 и др.

В годы становления советской власти изучение ингушей было подчинено задачам выявления историко-культурных параллелей.²¹ Середина и вторая половина XX в. отмечены выходом в свет исследований, посвященных проблемам кавказского языкознания,²² этнологии²³ и этнографии.²⁴ Значительный размах приобретают археологические исследования Северного Кавказа и, в частности, в

²¹ Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929; Труды Ф.И. Горепекина. Материалы ПФА РАН / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб.: Ладога, 2006; Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931; Пчелина Е. Краткий историко-археологический очерк Ирон-Хусар (Южная Осетия). 1923; Семенов Л.П. Археологические и этнографические изыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1963; Захаров А.А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана // ИИНИИК. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2; Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. 1930. Т. 5. С. 681–761; Марр Н.Я. К истории Кавказа по данным языка. Тифлис, 1933; Джавахишвили И.А. Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи // Вестник древней истории. М.; Л., 1939. № 4; Пожидаев В.П. Горцы Северного Кавказа. М.; Л., 1926, и др.

²² См.: Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963; Мальсагов З.К. Грамматика ингушского языка. Грозный, 1963; Нахские языки и культуры. Грозный, 1978; Вагапов Я.С. О языке Зеленчукской надписи // Вопросы вайнахской лексики. Грозный, 1980; Он же: Об одной вайнахской фразе в сочинении готского историка VI в. Иордана // Вопросы вайнахского синтаксиса. Грозный, 1981; Абдоков А.И. Введение в сравнительно-историческую морфологию абхазо-адыгских и нахско-дагестанских языков. Нальчик, 1981; Сборник трудов по сравнительному языкознанию в Северокавказском регионе: совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. М., 1985; Абдукеримов Н.Н. Историческая морфология нахского языка. М., 1993; Климов Т.А. Современные проблемы кавказского языкознания. Киев, 1994, и др.

²³ Харадзе Р.Л. Некоторые стороны сельско-общинного быта горных ингушей; Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И. Характер сословных отношений в Горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Вып. II. Тбилиси, 1968; Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XIX в. М., 1974; Ахмадов Я.З. К вопросу о социальном строе и общественно-политической обстановке в Чечено-Ингушетии в первой половине XIX в. // Вопросы истории классовообразования и социальных движений в дореволюционной Чечено-Ингушетии. Грозный, 1980; Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история Северного Кавказа XVI–XIX веков / Серия «Народы и культуры». Вып. 27. М., 1993, и др.

²⁴ См.: Кобычев В.П. Из этногенетических преданий Ингушей // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М., 1971; Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVII–XX вв. М., 1989; Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии Горной Ингушетии. Вып. II. Тбилиси, 1968; Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. М., 1972; Ужахов М.Р. Годичные циклы сельскохозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный, 1979; Хасиев С.А. К традиционному отсчету времени у вайнахов. Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981; Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М., 1983; Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991; Великая Н.Н., Виноградов В.Б., Хасбулатова З.И., Чаккиев Д.Ю. Очерки этнографии чеченцев и ингушей. Грозный, 1990, др.

Ингушетии.²⁵ К этому времени относится появление комплексных исследований и солидных кавказоведческих работ.²⁶

Изменение вектора исследовательских парадигм на рубеже XX–XXI вв. в сторону социально-культурологического осмысления этнографических и исторических данных привело к появлению соответствующих трудов с кавказской проблематикой.²⁷ С 90-х годов XX века, появляются работы Ф.И. Кудусовой, И.Ю. Алироева, А.Х. Танкиева, И.А. Дахкильгова, в которых ингушская культура становится предметом внимания.²⁸ К современным исследованиям необходимо отнести М.М. Зязикова, М.С.-Г. Албогачиеву, З.М.-Т. Дзарахову, Л.Т. Агиеву.²⁹ Тем не менее, богатый материал этнографического характера о традиционной культуре ингушей на предмет выявления в ней архаических концептов остается неизученным.

Источниковая база исследования. Особенность проблематики исследования заставила обратиться к обширному кругу источников. Ингушский народ, относящийся «к кавкасионскому типу, следует рассматривать как реликт древнейших племен Кавказа, заселявших центральные предгорья Кавказского хребта, по-видимому, еще до эпохи бронзы – в эпоху неолита, а может быть, даже

²⁵ Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960; Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971; Марковин В.И. Чеченские средневековые памятники в верховьях р. Чанты-Аргуна // Древности Чечено-Ингушетии. М., 1963; Марковин В.И. В стране вайнахов. М.: Искусство, 1969; Марковин В.И. Склепы эпохи бронзы у сел. Эгикал. Советская археология, 1970; Багаев М.Х. Раннесредневековая материальная культура Чечено-Ингушетии. Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. М., 1970; Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии. Грозный, 1977; Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. Грозный, 1979; Памятники эпохи раннего железа и Средневековья Чечено-Ингушетии / Под ред. М.Б. Мужухоева. Грозный, 1981; Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе, 1985; Виноградов В.Б. Вайнахо-аланские историко-культурные параллели (на материалах горной Ингушетии) // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Сб.ст. Орджоникидзе, 1985; Новое в археологии и этнологии Ингушетии. Нальчик, 1998, и др.

²⁶ История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917 г.) М., 1988; История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988; Лавров Л.И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924–1978 гг.) Л.: Наука, 1982; Анчабадзе З.В. Очерки народов Северного Кавказа в средние века. Тбилиси, 1982, и др.

²⁷ Карпов Ю.Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб., 2007; Дмитриев В.А. Отношение к пространству и времени в культуре народов Северного Кавказа. СПб., 2009; Цароева М.Г. Древние верования ингушей и чеченцев (на фр. яз.). Париж, 2005.

²⁸ Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный, 1991; Алироев И.Ю. История и культура чеченцев и ингушей. Грозный, 1994; Танкиев А.Х. Свет народного сознания вайнахов. Грозный, 1990; Он же: Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997; Он же: Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011; Дахкильгов И.А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991.

²⁹ Зязиков М.М. На рубеже веков. М., 2011; Зязиков М.М. Традиционная культура ингушей: история и современность. Ростов н/Д, 2004; Албогачиева М.С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII – первой трети XX в. СПб., 2011; Дзарахова З.М.-Т. Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. Ростов н/Д, 2010; Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп, 2011.

и верхнего палеолита».³⁰ Речь, разумеется, идет лишь о генетических предках более позднего населения, так что соответствующие глубинные связи служат косвенным доводом в пользу языковой и культурной преемственности. Тем не менее сама тема нашего исследования предполагает привлечение ранних исторических материалов.

В работе привлекались источники нескольких видов: архивные материалы и сборники официальных документов, этнографические и исторические материалы, ранние фольклорные тексты, содержащиеся в кавказоведческой литературе и нарративные сведения. Выделяя категории архаики в этнокультуре ингушей, автор обращался к работам ученых-кавказоведов Н.Я. Марра, Л.И. Лаврова, А.В. Гадло, Е.В. Крупнова, В.П. Алексеева, Н.Г. Волковой, Ю.Ю. Карпова и др.³¹

Базовыми источниками для настоящего исследования стал фонд публикаций, содержащий ценные эмпирические материалы о мифологии, верованиях и этнографии ингушей рубежа XIX–XX вв., когда пережитки архаического являлись частью обыденного сознания народа.³² Диссертант обращался к работам

³⁰ Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа. М., 1974. С. 196.

³¹ Марр Н.Я. *Jarhetisa jaqond* – осетинских сказок и яфетический термин *jasqund* – «маг», «вестник», «вещая птица» // Известия Российской Академии наук. 1918. № 18; Лавров Л.И. О происхождении народов Северного Кавказа / Сборник статей по истории Кабарды. Нальчик, 1954; Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979; Он же. Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб., 1994; Крупнов Е.В. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960; Он же: Средневековая Ингушетия. М., 1971; Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа: Краниологическое исследование. М., 1974; Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973; Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996; Он же: Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

³² 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; Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992; Кох К. Путешествие через Россию к кавказскому перешейку в 1837 и 1838 гг. Штутгарт. Т. I–II. 1842–1843 // Осетины глазами русских и иностранных путешественников / Сост. Б.А. Калоев. Орджоникидзе, 1967; Миллер В.Ф. Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедицией Императорского Археологического общества, снаряженной на Высочайше дарованные средства. Вып. I. М., 1888; Он же: Осетинские этюды. Владикавказ, 1992; Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931; Он же: Культ Тушоли у ингушей // Известия ЧИНИИ. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2; Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. М., 1847; Труды Ф.И. Горепекина / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб., 2006; Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа. Вып. 3. Тифлис, 1870; Гюльденштедт И.А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. СПб., 1809; Вертепов Г.А. Ингуши: Историко-статистический очерк // ТС. Владикавказ, 1892. Кн. 2; Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов, 1996; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей / Подгот. изд., введение У.Б. Далгат. М., 2004; Далгат Б.К. 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; Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1930–1932 гг. Орджоникидзе, 1935; Он же: Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1927 гг. // Известия ИНИИК. Т. 1. Владикавказ, 1928; Он же: Фригийские мотивы в древней ингушской культуре. Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Т. 1. Вып. 1. История. Грозный, 1959; Яковлев Н.В. Вопросы изучения ингушей и чеченцев. Грозный, 1927; Он же: Ингуши. СПб., 1925; Мартиросиан Г.К. История Ингушии. Орджоникидзе, 1933, и др.

археологов,³³ разнообразный материал которых позволил в определенной мере подойти к истокам формирования этнокультуры ингушей. Значительно расширило источниковедческую базу исследования привлечение опубликованных материалов из Актов Кавказской археографической комиссии, Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа, Сборника сведений о Кавказе, Сборника сведений о кавказских горцах. В контексте исследуемой проблемы особое значение имели первые историко-этнографические описания ингушей, подготовленные представителями ингушской интеллигенции.³⁴ В работе использовались также исследования современных ученых Ингушетии, в которых освещается определенный спектр вопросов культурологии и этнографии, а также сводное 10-томное издание ингушского фольклора.³⁵ Нарративные материалы, приведенные в диссертации, включают в себя полевые записи автора. Сбор начался в 2007 году и продолжался до 2015 года в основном в сельских населенных пунктах Республики Ингушетии.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновываются актуальность, научная и практическая значимость исследования, дан историографический обзор и характеристика источников, сформулированы цель, задачи, предмет, объект и научная методология исследования.

В **Главе I «Архетипические основы ингушских мифологических представлений»** показано то семантическое поле, сформированное в мифологической картине мира, в котором человек вырабатывал систему отношений с реальностью.

В **§1.1. «Концептуальная модель картины мироустройства»** раскрывается процесс космической упорядоченности, включающий концепцию изначальности

³³ См.: Мартиросиан Г.К. Нагорная Ингушетия. (Социально-экономические очерки) / Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1928; Марковин В.И. Чеченские средневековые памятники в верховьях р. Чанты-Аргуна // Древности Чечено-Ингушетии. М., 1963; Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971; Багаев М.Х. Некоторые черты материальной культуры вайнахских племен в раннем средневековье // Материалы по археологии и древней истории Осетии. Т. 3. Орджоникидзе, 1975; Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии. Грозный, 1977.

³⁴ Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Вып. VIII. Тифлис, 1875; Этнографический очерк ингушского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872. № 27–32, 43, 45, 46; О характере ингушей // Терские ведомости. 1871. № 30; Базоркин А. Горское паломничество // ССКГ. Вып. VIII. 1875.

³⁵ Антология ингушского фольклора. В 10 т. / Под общ. ред. И.А. Дахкильгова. Нальчик, 2003–2012.

пустоты, появление земли из морской пены, сакрализации центра, возникновение новой стихии – ветра, отделившего небо от земли.

В **§1.2. «Пространственная картина мира»** проводится вычленение таких пространственных категорий, как упорядоченность, динамичность, целостность, бинарная оппозиция центра и периферии. Определяются уровни архаической организации пространства культуры: разделенность Вселенной на семь миров – семь небес и семь земель; иерархия пространства, выраженная в горизонтальной (центр – периферия) и вертикальной (верх/середина/низ) стратификации. Особым семиотическим статусом горы/креста/золотой цепи обладал центр – пространственная ось мира. Пространственная вертикаль и горизонталь приобрели аксиологическую дифференциацию: край земли/запад/иной мир – потенциально опасный и солнечный мир/центр/восток – нейтральный.

Специфика времени в архаическую эпоху, анализ которой проводится в **§1.3. «Космогонические представления о времени»**, основана на парадигме начального времени как акте творения/источнике благодати, как символической точке отсчета. Время понималось как цикличное движение петель прошлого, соотносимых с настоящим и будущим, тем самым прошлое поглощало все другие временные категории. Время обладало такими параметрами, как абсолютность, мерность, повторяемость, упорядоченность, объективность и независимость. Графически оно представлялось в круге/солярном знаке, выражавшем единство Неба и Земли, пребывающем в весеннем, летне-осеннем и зимнем состояниях. Наличие в древнеахских обществах своеобразной летописи шифровалось в группах условных знаков на архитектурных памятниках и ритуальных зарубках на сакральных предметах. Эволюция понимания временных интервалов привела к переходу от пальцевого счета к почитанию магической семерки (лунный отрезок), с которой связывались представления об упорядоченности и цикличности времени. Лунным календарем руководствовались жрецы/зираки/маги, эзотерическое знание которых утрачивается, что приводит к переходу к солнечному календарю. Результатом воздействия поздних хронометрических

систем на традиционный счет времени стал переход начала годового круга времени с марта на декабрь.

В §1.4. «Архетипические образы в фольклоре и нартском эпосе ингушей» проводится семантический анализ первообразов – Птицы, Рыбы и Великанов. Символическое единство неба (Птица) и воды (Рыба) разрывается с появлением земли/горы. Следующий акт космогонии – появление ветра/воздуха еще больше отдаляет небесную и водную стихии.

Пп. 1.4.1. «Первообраз – Птица». Эта белая птица являлась олицетворением благодати золотой эпохи, принесшей жизнь/семя (*инг.* фу) и воду (*инг.* хи) на землю. С упорядочением мира приобретает синий окрас, орлиные черты (*инг.* арзи; зехап – орел), возможность перемещаться в мирах и становится птицей-пророком, буреизвестником, хозяином судеб всего живого, хранителем знаний. Семантическая, функциональная, физиологическая и терминологическая характеристика данного образа соотносится с птицей Зу шумерской мифологии.

В **пп. 1.4.2. «Первообраз – Рыба»** проводится анализ расщепления этого единого первичного семантического ядра на паритетные образы змеи, дракона, ешапа и великана. Зооморфные образы постепенно сменяются богами, олицетворяющими стихию или природное явление, и приобретают антропоморфные и социальные черты. Так, ипостаси хтонической рыбы разделяются и частично дублируются в ингушских образах: змеи/дракона (*инг.* лихь /сармак) – соединяющего небо и воду, стража небесного царства мертвых, преследователя и поглотителя Солнца; андрогинного бога Еш/Иш (Ешпор/Ешап) – подателя животного плодородия, хранителя жизненных благ и стража иного мира, перед изваяниями которого приносились жертвы; вампол – двуротого, одноглазого, огнедышащего великана. Сохранив общие архаичные черты (масштабность, многоголовость, благодатность, андрогинность), Сармак приобрел свойства изрыгающего пламя дракона, Ешап – кровососущего, охраняющего вход в подземное царство чудовища.

В **пп. 1.4.3. «Первообраз – Великаны»** анализ показал, что групповая идентичность и антропоморфизация поведения великанов (вамполов)

иллюстрируют время общинной организации, ранней архаики, когда мир был всецело сакрален, так как освящен культом предков. Наряду с общими чертами с великанами из кавказских нартиад (адыгским иныжем, карачаево-балкарским эмегеном, абхазским адау и осетинским уайугом) – масштабность, сила, одноглазость, огнеизвергание, многоголовость, а для женского образа – прядение и перекинутые за спину груди, – ингушский вампол обладает спецификой – двуротостью, семантика которой соотносится с возможностью самовоспроизводиться.³⁶ Утрата благодати реальным миром привела к «обмельчанию всего»: если в прошлом царило изобилие, подчеркиваемое масштабностью и простотой медного времени, то теперь вамполы не могут насытиться пищей нового мира и вынуждены поедать себе подобных. Достойное принятие своей судьбы и бесхитрость вамполов в эпической традиции стали объясняться глупостью, образ стал приобретать отрицательные свойства и был обречен на вымирание.

§1.5. «Нарты-великаны». В эпическом повествовании пространственная система координат представлена вертикальной (небесный/солнечный/подземный миры) и горизонтальной (центр/точка отсчета – периферия/запад) осями. Вертикальная ось соответствует мифологическим представлениям, горизонтальная – приближена к социальной сфере. Центр маркируется горой Башлом-корт (Казбек), страной нартов и ингушей – Санибой. Функционально нарты – «нижние великаны», или равнинники,³⁷ являются добытчиками и посредниками в мирах. Ценностью окультуренного мира, очерчиваемого магической семеркой и такими категориями-символами, как река/пещера/лестница/синее озеро/отверстие в земле, становится хитрость (волшебство). Появление нартов – это второй временной рубеж земного оскудения, когда обмельчение означает вырождение нартов в людей как физически (они меньше ростом), так и духовно (герой не может удовлетвориться имеющимися благами). Голод нартов, приведший к добровольной смерти,

³⁶ Змея, как универсальный символ мировой мифологии, например, являлась эмблемой всех самопорождающихся божеств // Двуполые существа / Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 358–359.

³⁷ В то время как вамполы являются жителями горных вершин.

является маркером окончания петли эпического времени и началом нового витка – эпохи людей (так же как вымирание вамполов явилось окончанием мифического времени). Мотив гибели нартов от питья расплавленной меди показывает символическую точку пересечения мифической и эпической эпох (только медь, как металл благодатного мира первотворения, эквивалент карающего Солнца, была способна умертвить железных нартов). Цикличность движения выразилась в солнечном колесе времени (дарующем и карающем), которое, двигаясь из прошлого через настоящее и будущее, уносилось обратно в прошлое.

§1.6. «Творение человека и его субстанциональная сущность».

Материалом создания человека выступает земля/ил/кровь. Рождение жизнеспособной пары связано с образом муравья, обладающего статусным положением. Выделяет это существо, во-первых, понятие «аьл», имеющее в ингушском языке множественное прочтение (королева муравьев, пчеломатка, а также пламя/бог/первослово/власть/говорить/править), и во-вторых, семантическая принадлежность к первообразу Птице (*инг.* зунгат – муравей, где *зи* (зу)/ци – шумеро-нахская морфема³⁸ в значении кровь/наблюдать/знание/мудрец). В сотворенном мире Птица, как и сопутствующие ей персонажи (муравьи – зунгат, мудрецы/провидцы/жрецы – зиракал; громовики – зехап) были потенциально негативны. Поэтому кровь человека – это и благо (кровь предков) и зло (проявляет его природу). Вторая основа человека – душа (*инг.* са), являлась жизненной силой бога, проявляющейся в природе (*инг.* са дайнад – *досл.* душа потерялась, *смысл.:* повечерело). Она наполняла человека качественным содержанием (*инг.* Саденна – *досл.* душа омертвела/отдана, *смысл.:* мужественный). Приоритет божественного прослеживается в оживлении и управлении душой человека: она могла закончиться, быть куплена, вырвана или принесена в жертву, ею оборачивались звезды. Являясь частью божественного, душа могла самостоятельно существовать, действовать (*инг.* сакхет – *досл.* душа ударяется, *смысл.:* понимает,

³⁸ Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 46, 50.

разбирается) и придавать жизнь телу, будучи вне его. Предназначение человека было также двойственно: в духовном плане соответствовать должному предписанному богом поведению, а в физическом – размножаться. Прошлое ингуша являлось настоящей реальностью, к которой мыслями и поступками было устремлено настоящее. Цель жизни человека состояла в наибольшем благе – погребении тела должным образом (на родовом кладбище и со всеми его частями), так как от этого зависело функционирование его души в ином мире.

В § 1.7. «Бинарная система представлений» раскрывается процесс развития архетипической оппозиции центр – периферия. Бинарная оппозиция «свой – чужой» получает свое развертывание в противопоставлениях «солнце – луна», «мужчина – женщина», «право – лево», «белый – синий». Сформировавшись через осознание своего кровного родства, понятие «свои» (*инг.* цІа – дом; ваьр – род; кьам – народ) противопоставлялось понятию «чужие» (зловредные силы). Оппозиция «хороший – плохой» проявлена в мерах морального осуждения (отрешение от рода, изгнание из семьи, села, страны, отлучение от веры). Нарушение границы рассматривалось, как святотатство (*инг.* ков довхар – оскорбление двора, *инг.* цІа довхар – оскорбление дома).

§1.8. «Архетипы цветовидения ингушей». Качественное наполнение оппозиции белый – синий, как производной дня/света и ночи/темноты выразилось в открытости, активности нравственной чистоте и потенциальной опасности, пассивности, холоде соответственно. Символика белого цвета носила оберегающий характер и связывалась с небесным богом, крылатым оплодотворяющим солнцем. Синий цвет демонстрирует связь с хтоническим, потусторонним миром (упоминается в проклятиях, в обряде снятия сглаза, в семантике огня, в сакральности камня). Выделение красного цвета основано на древнейших представлениях о его связи с огнем, кровью, земным/солнечным миром. Красный цвет был знаком превращения из профанного в сакральное состояние, использовался в качестве главного оберега и ассоциировался с непрерывным движением жизни и воспроизведением. Его оттенки стали социальным маркером, олицетворяя замужество и высокое положение.

Глава II «Универсалии языческих представлений». В главе реконструируются базовые принципы этнической религии, проводится анализ сложной системы верований в сверхъестественные силы, основанной на астрономических наблюдениях, представлениях о правилах хозяйственной деятельности и нравственных канонах ингушского общества – эздел.

В §2.1. «Архетип женского божества – Матери» проводится анализ божества первого поколения, матери-прародительницы Ма-Зи. Амбивалентный и андрогинный образ богини-матери объединял в себе ключевые жизненные позиции того времени. Анализ мифологического материала показывает бытование теонима неолитической богини Ма-Зи, имеющего малоазийские корни, на территории Центрального Кавказа и в религиозной архаике ингушей. Амбивалентность богини выразилась во фразеологизме – «ма зе» (ма – солнце/не, а зе/зу – познать/наблюдать сущность объекта). Образ богини-матери соотносится с понятием «знание» (мудрость), которое является трансцендентной данностью. Переход от материнско-родовой к патриархальной организации приводит к расщеплению образа богини на паритетные женские божества (Ун-нана – Мать болезней; Мехка-нана – Мать страны; Аза / Мьялха-нана – Мать Солнца; Кинч / Бетта-нана – Мать Луны; Дардза-нана – Мать вьюги; Хи-нана – Мать воды, Миха-нана – Мать Ветров). К числу первых отщеплений относятся Фурки – персонификация воздуха/ветра, Тушол – плодородия и чадородия и Дардза – мать вьюги (метели), грома, грозы, града, молнии и дождя. Амбивалентный образ **Фурки** (*инг.* фу/фар/фур – воздух/благодать/яйцо/семя/войско) связывается с актом отделения неба от земли. Набор стихий и свидетельства о бывшем величии позиционируют богиню **Дардза-нану** как соправительницу верховного бога Тха. Андрогинная богиня Дардза, хранительница «негасимого огня» и «неубывающей пищи», отмерявшая нити судьбы, с выдвиганием на первый план мужского начала отдает свои функции громовика богу Села. Андрогинность характеризует и богиню плодородия и чадородия **Тушол**. Генетическое родство Тушол с подобными ей божествами древних культов Передней Азии и Ближнего Востока и

принадлежность к эпохе матриархата доказывается многими исследователями.³⁹ Атрибутами божества, изображаемого со змеями и львами, выступают священные благодатные фаллический камень, принимающий (молитвы) (*инг.* кьоабал кхер) и курица Тушол/удод/благодатная птичка (*инг.* тушол котам; фьра хазильг). Прочтение символики курицы Тушоли (удод) возможно как в связи с сущностью богини, порождающей жизнь (проще говоря, как курицы, несущей яйца), так и в контексте материнской, родительской заботы/руководства, управления. Богиня **Мехка-нана** являлась олицетворением территории (страны) государственно-политических образований нахских племен. Связь Мехка-наны с водой и турами, а также принятие ею жертвоприношений путем сожжения относят этот образ к первоисточнику – матери-богини. Анализ богини **Ун-наны**, несущей эпидемии, болезни и смерть, показал ее первоначальную благодатную ипостась, связанную с защитой порядка/царской власти, потерянную вследствие гнева более сильного божества. Только нарушение нравственных канонов влекло за собой наказание Ун-наны. Способность насылать дождь и обладание семантически амбивалентной золой относит Ун-нанау к числу благодатных. Сопряжение мотивов и этимология теонима (в контексте стоящего/возвышающегося неба) показывают ее связь с малоазийским миром (например, обряд усыновления этрусской богиней Уны Геркле и аналогичный ингушский обряд усыновления; мотив отсечения головы Медузы, куда Афина поместила свой гнев, и отрубленная голова Ун-наны, изрыгающая проклятия и т.д.). Богинь-матерей **Миха-нанау** (ветер) и **Хи-нанау** (вода) необходимо рассматривать как последующее отщепление от образов Фурки и Дардза-наны соответственно.

Таким образом, представления о небе, воздухе, ветре, громах и молнии, всевидении и всезнании, царственности, осуществлении порядка/суда соотносились с женским началом. Отметим, что связь небесной стихии с женскими божествами, а земли – с мужскими рассматривается исследователями

³⁹ Захаров А.А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Siria Лукиана // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения (ИИНИК). Орджоникидзе – Грозный, 1934–1935. Т. VI. Вып. 2; Шиллинг Е.М. Культ Тушоли у ингушей. Орджоникидзе – Грозный, 1935. С. 111; Дахкильгов И. А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991. С. 11; Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Т. 1. В. 1. История. Грозный, 1959; Цароева М. Тушоли – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов н/Д, 2012. С. 58, и др.

как признак раннеземледельческой религии.⁴⁰ Низложение женщины с первых позиций в семье и обществе спровоцировали появление и выдвижение на первый план серии мужских божеств. В результате верх/небо (небесная вода)/восток стал связываться с мужским началом, а низ/земля (земная вода)/запад – с женским.

В §1.2. «Архетип Предок – Ерда – скала» раскрываются исходные функции и семантика семиликого бога первого поколения. Зооморфный Ерда (тур/дикий бык, ворон) был един в семи лицах-ипостасях (грома, молнии, охоты, войны, размножения, скотоводства и земледелия). Распространенность данного культа прослеживается в сакральности камня в традиционной культуре ингушей, используемого в ритуальной обрядности дачи клятвы, вызывания дождя, обережной магии, межевых ориентирах и могильных погребениях, народном календаре и т.д. Теоним Ерда впоследствии стал второй составной частью имен других мужских божеств. Нахо-дагестанское и хуррито-урартское языковое родство⁴¹ проявляется в сопоставимости теонима Ерда и Села с лунным богом урартов Селарди (Арда/Ардадуа).⁴² Семантика Ерда и Села прослеживается в их едином корне – это предок/отец (Ерда-скала – место выхода/рождения божеств на Земле, а Села-луна – на ночном каменном небе).

В §2.3. «Архетип Оплодотворитель / Производитель – Гал – бог неба, времени и солнечного огня». Мужским паредром Ма-Зи является бог горизонта – начала времен **Ан**, явившийся солнечным светом/дыханием, заполнившим пространство между Небом и Землей. Ан являлся одноактным актером, остальные его производные – деятельными сущностями. Со следующим поколением небесная стихия связывается с **Галом** – высшим наблюдателем, богом производительных сил природы, ведавшим погодой и временем, которому был подвластен небесный огонь – Солнце. Этимология Гал связана с образом быка-производителя и глаголами «говорить», «видеть» (*инг.* гу – видеть; ал/аьл –

⁴⁰ См.: Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 186.

⁴¹ См.: Чикобава А.С. Проблемы родства иберийско-кавказских языков // Тезисы докладов национальной конференции. Историко-лингвистические связи народов Кавказа. Махачкала, 1965. С. 7; Мещанинов И.И. Язык ванских клинописных надписей. На основе яфетического языкознания. Л., 1932; Меликишвили Г.А. Урартские клинописные надписи. М., 1960.

⁴² В перечне богов, приводимом в тексте «Мхер-Капуси», встречается лунное божество урартов Шеларди (Se-e-lar-di), выписанное ассирийской идеограммой бога луны – Сина // Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 226.

говорить, править). В молениях Галу принимали участие только мужчины, с ним связывалось понятие благополучия в контексте правильного родства/потомства.

Идея земной власти постепенно становится главной и соотносится с именем бога Тха, анализ которого проводится в §2.4. «Архетип Мудрец – Тха – демиург, законодатель». Являясь в определенное время верховным божеством, Тха имел широкое распространение на Северном Кавказе.⁴³ Сакральность его лика, представленного в виде головы льва с огненными глазами, как и сам теоним, соотносится с солнцем. Властитель земного мира, создатель горы Казбек бог Тха, восседающий на вершине, постулирует горизонтальную ось, связующую верхний, средний и нижний миры. Он царская власть, создатель и охранитель законов миропорядка, обеспечивающий правосудие на земле, управляя ураганами, землетрясениями и снегопадами. Справедливость в образе Тха выступала как мера, точное следование закону, который признавался непререкаемым. С образом Тха связан основополагающий для сферы магической власти комплекс связывания/сковывания, который имеет кавказское происхождение, в том числе и в индоевропейской традиции.⁴⁴ В ингушской культуре мотив связывания свойственен и для божественного космологического уровня, и для нижнего колдовского (в практике связывания – узла души/болезни/судьбы/врага/сковывания льдом и в виде скрепленности элементов космоса золотой цепью/древом/веревкой) На древность Тха указывают его символы власти – тростник и бараны, украденные нартом-богоборцем Курко. О религиозной архаике образа говорят и культовые изображения животных на

⁴³ Форманты его имени th/pth/ph присутствуют в адыгской, кабардино-балкарской, чеченской и ингушской культуре (в адыгской, кабардинской и балкарской культурах – бог/солнце/волк-собака/отец; в чеченской и ингушской – солнце/местопоселение/народ/люди/язык/мастер/кузнец/плата за убийство/собака (клык)/заяц/лягушка/граб) // См.: Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 157; Налоев А.Х. Происхождение слова тхэ (tha) – бог // Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Серия «Филология». Т. 24. 1967. С. 251–257; Чокаев К.З. К вопросу бытования образа Прометея в фольклоре чеченцев и ингушей // Пхьармат. Грозный, 1991. № 1. С. 27; Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. С. 325; Эльмурзаев С.Ч. Общее и специфическое чечено-ингушских нартских сказаний в кавказском эпосе. Нарты // Известия ЧИНИИИЯЛ. Т. 5. Вып. 3. Грозный, 1968. С. 84; Курбанов Х.Т. Религиозная лексика в чеченском языке // Автореф. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2007. С. 26; Кабардинский фольклор. Нальчик, 2000. С. 105–106; Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 21, 134–136.

⁴⁴ Гутов А.М. Обозначение цвета в поэтическом языке эпоса «Партхэр» // Нартский эпос и кавказское языкознание. Майкоп, 1994. С. 128–133; Мирча Э. Космос и история. М., 1987. 312 с.; Мирча Э. Священное и мирское. М., 1994.

консоли храма Тхаба-Ерды – льва и первообраза вещей птицы-орла⁴⁵ и сюжеты сожжения человеческих жертвоприношений, относящиеся к народам «стоявшим на грани классового строя или на раннеклассовой стадии».⁴⁶

§2.5. «Архетип Судьба – Дяла – Всевышний, бог времени и пространства». Дяла (*инг.* Даьла) является альтерацией Ана, в имени которого присутствует нахская основа «ал» в значении «сказать», «повелевать».⁴⁷ Эта морфема присутствует и в теонимах духов пещер, предсказателей будущего Алла и Балла. Наличие этих божеств в обрядовой поэзии, фольклоре, клятвенных формах, охранительной магии, разговорной речи ингушей, этимологическая и функциональная идентичность «с древними шумеро-аккадскими божествами Алад и Бели... позволяет прийти к выводу, что религиозная традиция народов древних цивилизаций Передней Азии была родственной (если не единой) предкам кавказских народов».⁴⁸ Заменяя Тха, бог Дяла выдвигается на лидирующие позиции. Факт веры ингушей в одного бога, называемого Дяла, отмечается в большинстве работ XIX–XX вв.,⁴⁹ путаница же в описаниях связана с тем, что «неизвестны отношения к нему других богов, или, скорее, не выдержаны».⁵⁰ Вера в Дяла настолько сильна, что со временем это имя стало нарицательным в ингушской среде и вошло в систему мусульманской религии. Сам теоним «ни у кого не заимствован и употребляется и для наименования других божеств в виде приставки к имени их».⁵¹

Дяла являлся творцом-управителем вселенной. Если Тха выступал недостижимым авторитетом, общение с которым подразумевало гибель для людей и богов (так поступает Тха в отношении своих детей), то Дяла был ближе, как отец к детям (он выкалывает богу-сыну Елта глаз).⁵² В представлении ингушей

⁴⁵ Вариант «сэмурва» // Белецкий Д.В., Казарян А.Ю. Церковь Тхаба-Ерды: Традиции в ее создании и образ храма в развитии архитектуры горной Ингушетии // Вестник Археологического центра. Назрань, 2009. Вып. 3.

⁴⁶ Токарев С.А. О жертвоприношениях // Природа. 1983. № 10.

⁴⁷ Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963. С. 46–47.

⁴⁸ Дахкильгов И.А. Ингушский нартекский эпос. Нальчик, 2012. С. 481.

⁴⁹ См.: Штелин Я. Описание Черкесии // Кавказ: Европейские дневники XIII–XVIII веков. Нальчик, 2010. С. 160; Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. 1930. Т. 5. С. 681–761; Гюльденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб., 2002, и др.

⁵⁰ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. / Подгот. изд., введение У.Б. Далгат. М., 2004. С. 118.

⁵¹ Там же. С. 172.

⁵² Елта // Ахриев Ч. Избранное. С. 140.

все прошедшие, настоящие и будущие судьбы людей и миров предрешены Дялой. Он многолик, соединяя в себе пространственные (север – Села, юг – Гела, запад – Балла, восток – Алла) и временные (настоящее, прошлое, будущее) координаты. Дяла способствовал тому, что «каждый из богов занял соответствующую сторону света»: Села – голова мира – север, Гела – ноги – юг, Алла и Балла – руки, восток и запад соответственно.⁵³ В патриархальном мире пресечение пространства и времени в лице Дяла сопоставляется с веретеном, а идея цикличности/творимости времени сопряжена с мотивом кручения земли.

§2.6. «Архетип Защитник – Села – громовержец». Установившееся с течением времени мифологическое верховенство определялось критерием власти, как проекции социального выделения военных предводителей. Так, из небесного божества солнечного света Гал отделяются ипостаси предводителя небесных битв, в котором отражаются сражения земные, оформившиеся в управителя погоды, бога грома, молнии и войны – Села и непосредственно Солнца – бога Малх. Первоначально лунный Села сопоставляется с омонимичными понятиями «скала, тур, ворон». Ворон в этнокультуре ингушей связан с магией и эзотерическим знанием. Связь образов тура и Луны, восходящая к палеолиту, основывалась на сходстве рогов и полумесяца, в силу чего Луна в шумерских текстах названа «бородатым быком».⁵⁴ Бородатостью объясняется теоним Мож (*инг.* модж; *чеч.* моаж – борода) – сестра Солнца и Луны, стремящаяся их съесть.

Села-громовержец стал выступать предводителем и защитником народа. Его атрибутами были война, гроза, молния – рубеж природного напряжения и дождь, радуга – благодатное последствие. Села восседал на горе Цей-лоам (Священная гора) и ассоциировался с образом громовой мифической птицы – зехап. С образом Селы связан мотив змееборства, восходящий к хуррито-хатским мифам:⁵⁵ убивая змея, громовержец вызывал плодородие – дождь и этим обеспечивал процветание

⁵³Мадаева З.А. Модель мира в мифологии вайнахов // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1984–1985 гг. Тезисы докладов. Йошкар-Ола, 1986. С. 218.

⁵⁴ Зильберман М. Истоки. История, мифология и религия предков древних евреев // Еврейская старина. 2006. № 3 (39). URL: <http://berkovich-zametki.com/2006/Starina/Nomer3/Zilberman1.htm> (Дата обращения 20.03.2016).

⁵⁵ О параллелях нартекского эпоса и хурритской «Песней об Улликумми», а также хатским мифом о борьбе бога грозы со Змеем их общие истоки //См.: Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 159, 161.

страны. Неслучайно и оружие против змея/дракона – куски скал, а также особое почитание людей, пораженных молнией Селы, которое, в том числе, выражалось в строительстве специальных захоронений – селингов.⁵⁶

В §2.7. «Архетип Смерти – Элда – владыка царства мертвых» проводится анализ данного божественного образа, блюстителя закона и справедливости. Он творит свой суд, отправляя души в иной мир либо заставляя «грешного человека... мучиться в предсмертной агонии».⁵⁷ Души людей, поведение которых не соответствовало божественному предписанию и которые были недолжным образом захоронены, Элда оставлял в пограничном пространстве. Ингушский Эл (иной мир) холоден, это место отсутствия чего бы то ни было. Элда (*досл.* отец иного мира) знает обо всем происходящем в разных мирах, он способен общаться с живыми и мертвыми.

Семантика бога Элда, имеющего второе имя – Эштр, связана с определением божественной справедливости после смерти. Образ Элда/Эштра также имеет смысловое и морфемное соотношение с мифологическими образами культур древних цивилизаций.⁵⁸ Осознание смерти, должного существования в солнечном мире и правильного погребения/кормления в ином выдвигало на первый план и сакрализовало земледелие, что выразилось в образе бога урожая и охоты Елта (альтерация Элды). Архаика представлений об ином мире/море связывалась с хранилищем несметных богатств, знаний и основных благ, за которыми отправляются герои (зерна злаков, излечивающий брусок, водяная мельница, игла, ножницы, наперсток, оживляющие воды священной реки). Конечный акт эпохи людей связывался с восстановлением царства абсолютной благодати в солнечном мире, где будут сосуществовать мертвые и живые.

⁵⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 169.

⁵⁷ Там же. С. 172.

⁵⁸ К.Д. Туманов, приводя шумерское «ziēdi», доказывает морфемную связь шумерского «zi» и нахского «“ци” со значением крови». В представленном «ziēdi» четко прочитывается «кровь отца иного мира», т.е. кровь Элды. Название подземного царства Эл на шумерском и общесемитском языках значит «бог», а Эштр коррелируется с богом-судьей Иштараном (Сатараном) месопотамского города-государства Лагаш, устанавливающим справедливость. См.: Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. С. 46, 50. См. также: Филимонова И.В. Общественный строй и правовая система Шумера // Гуманитарные научные исследования. 2014. № 9 URL: <http://human.snauka.ru/2014/09/7753> (Дата обращения 14.03.2016).

§2.8. «Солнце, Луна, Звезды (астральные божества)». Распространенность среди ингушей и чеченцев в древности культа солнца, восходящего к кобанской эпохе, отмечают многие ученые.⁵⁹ Первоначально мотив Солнце – Луна связывался с очами богини-матери. Луна (**Бегта-нана**) являлась полноценным божеством и обладала предпочтением в доземледельческую эпоху. Именно данный теоним стал наименованием календарных месяцев. Оком небесного бога Гал являлось Солнце. Развитие земледелия, разрешавшего проблемы коллективного выживания, продуцировало высокий уровень жизни. В кобанских племенах это вылилось к выделению бога небесного огня, солнечного света Малха (за Тха остались ипостаси «крылатого солнечного диска»,⁶⁰ дневного солнечного лика). Солнце, двигаясь по небосводу, начинало свой дневной путь с восточного края мира и заканчивало на западном, а затем продолжало ночной ход, погружаясь в море/бездну – владения Элды, – и вновь поднималось на востоке. Это движение Солнца явилось основой ингушских представлений о дарующем и карающем колесе. Каждый поворот солнечной фазы (дни зимнего и летнего солнцестояния) фиксировался жрецами (*инг.* зираками, гелами) на возвышенностях метками в виде стел и камней. Возможность пребывания Солнца в разных мирах продуцировала аналогичную семантику белой, золотой и огненной лошади. Предки ингушей связывали образ коня с солнцем и видели в нем лунного проводника в иной мир. Представление о взаимосвязи солнечного и потустороннего миров выразилось в сопутствующих божествах, в культуре предков и сложной системе поминальной обрядности (традиции держания поста как вариант жертвоприношения богу Солнца; матери солнца Азе, отождествлявшейся с яблоней из страны мертвых;⁶¹ Мьялха Азе – богине животворящей силы солнечных лучей).⁶² Мотив рождения Села Саты вследствие

⁵⁹ Алироев И.Ю. Астрономическая терминология в вайнахских языках. АЭС. Т. IV. Грозный, 1976. С. 210–224; Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Вып. 5. Тифлис, 1875; Дахкильгов И.А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, 1978. С. 15–16; Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001. С. 63; Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963. С. 14.

⁶⁰ Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 428, 432.

⁶¹ Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997. С. 39.

⁶² Там же. С. 39.

осквернения трупа девушки богом Селой, «является уникальным».⁶³ Будучи воплощением ночного неба и звезд, она активно действует в солнечном мире. Села Сата – богиня-пряха, привязывающая души людей к звездам, обладающая магией заклинания, которой подчинялся маг-ласка Ботка Ширтка.

Глава III. «Архетипическое сквозь призму обрядов жизненного цикла ингушей». Обряды жизненного цикла (семейный, родильный и похоронный обрядовые комплексы) требовали четкой регламентации и соблюдения ритуала для обеспечения благополучия семейно-родственной группы.

В §3.1. «Рождение» освещаются обрядовые комплексы до- и послеродового периода жизненного цикла матери и ребенка.

Пп. 3.1.1. «Охранительные действия в процессе беременности и после рождения ребенка». Целью комплекса поведения беременной женщины/молодой матери и ее окружения, носящего рациональный и магический характер, было отделение женщины на период ее переходного состояния с целью защиты ее и ребенка от вреда, как собственно и семьи/рода/общества от возможности потенциальной деструкции. В ряде запретов беременной и молодой маме прослеживаются следы предохранительной магии: скрывание женщины и самой ситуации как одна из форм обычая избегания; запрет на отдельные виды деятельности, на прикосновение к источнику и на участие в приготовлении пищи, запасов; прогулки в сумерки и после захода солнца и др. В качестве оберегов практиковалось ношение или прятанье металлического предмета (нож, кинжал, топор, подкова, пули и др.), клыков/когтей волка, медведя или орла и др.

Пп. 3.1.2. «Роды и магические действия по принятию родов». Механические способы родовспоможения включали массаж поясницы, коленно-локтевое положение, ношение на спине, катание на ковре из стороны в сторону и т.д. К магическим способам следует отнести действия, совершаемые по аналогии, с целью перенести возможный негативный результат на другой объект;⁶⁴ обрядовое хождение к воде; окуривание дымом от рыбьих костей; освобождение от символических пут (распускание волос, снятие колец,

⁶³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей / Предисл. У.Б. Далгат. М., 2004. С. 22.

⁶⁴ Подобное от подобного //Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. 1980. С. 20.

развязывание любых узлов и др.); открывание дверей/окон/сундуков/ножниц; пуганье роженицы и др. Часть из них символизировали сопряжение роженицы с сакральным образом матери-прародительницы, другие были призваны разомкнуть пространство миров и помочь символически перейти в новое состояние.⁶⁵

В пп. 3.1.3. «Социализация матери и новорожденного» раскрываются различные аспекты обрядов включения ребенка в семью/род/общество: обмывание, укладывание в люльку, имянаречение, первая стрижка волос и ногтей, появление первого зуба. Ритуальное обмывание ребенка и роженицы носило как медицинский, так и символический характер. Традиционным было особое отношение к воде после купания, а также использование сакральных предметов и веществ (выливание воды на границе пространств, использование капель молока матери, медных изделий, угольков и т.д.). Практиковалось правление тела ребенка с помощью массажа или специальных дощечек, одевание ребенка в разноцветные или ношенные одежды, охранявшие от сглаза и болезней. Обряд укладывания ребенка в люльку совершался на 7-й или 14-й день (лунные циклы) многодетной матерью, имеющей здоровых детей, либо перворожденными девушкой или юношей, имеющими живых родителей (эквиваленты матери-прародительницы и жертвоприношения соответственно). Обряд имянаречения, сопровождавшийся угощением, проводился в этот же день. Имя, являвшееся знаковым обозначением нового члена семьи/рода, определялось согласно божественному провидению либо социальным предпочтениям (выигравший в кости, первый вошедший в дом, старейшина или мулла). Сакральность нетленных частей тела (волос, ногтей, зубов), связанная с их способностью регенерироваться, продуцировала необходимость их сохранения в обрядах первого пострига, стрижки ногтей, первого зуба. Обрядовые действия первого шага (разрезание красной нити, связывающей ноги, прокатывание монет и др.) символизируют разрыв иллюзорных пут.

⁶⁵ Этим представлениям (в сочетании с идеей пути) близка и широко распространенная метафорика ключа и замка, отмыкания врат для освобождения ребенка. См.: Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.С. 93.

В §3.2. «Свадебный обрядовый комплекс». Свадьба транслировалась как игра (*инг.* ловзар) и угощение (*инг.* хьоалчагI), выступая в синкретическом единстве песни, танца, музыки, пантомимы и слова. Исторически сложились три формы заключения брака: по сговору (калымный брак), умыкание и браки убегом. В прошлом было известно «люлечное» (колыбельное), или «молочное», обручение.

Пп. 3.2.1. «Смотрины». Смотрины состояли из посещения женихом с друзьями дома невесты, где устраивалась трапеза с разговорами и шутками. Целью смотрин являлась возможность определить воспитанность девушки (умение вести себя в обществе, вести разговор, хозяйственные навыки), ее готовность к замужеству и соответствие представлению о чистой крови/настоящей фамилии.

Пп. 3.2.2. «Сватовство». Данный обряд является древнейшей формой гражданского договора. Прежде всего выяснялось, не нарушит ли соглашение запретов: нельзя было жениться на сестрах и племянницах по фамилии отца и матери, на двоюродных и троюродных сестрах, обязательным было соблюдение возрастной очередности. Разделение фамилий по благородству и значимости, в соответствии с нравственными достоинствами и количеством мужской половины рода являлось следующим фактором предпочтений. Обряд сопровождался переговорами (2–3 встречи), в ходе которых стороны были дипломатичны в словах (сказанное требовало обязательного выполнения) и действиях (уважительность выказывалась местом и порядком рассадки гостей, блюдами угощений и т.д.) При достижении согласия, определялись величина калыма (*инг.* урдув) и день свадьбы.

Пп. 3.2.3. «Свадьба». Являясь «срединным» обрядом, свадьба ритуально оформляла создание новой семьи, обеспечивая переход молодых людей в новый социальный статус: девушки к женщине/матери и юноши к мужчине/отцу. С момента определения свадьбы отчетливо устанавливаются ограничения, призванные обезопасить молодых. Обряды обмывания и облачения, сопровождавшиеся свадебными песнями-плачами и покрытием лица, а также

вождение вокруг родного очага против часовой стрелки (движение в хтонический мир предков), обязательный вывоз до полудня (до солнца в зените) иллюстрируют поэтапное обезличивание невесты. Обережными предметами невесты выступали игла, прикрепленная к подолу правой стороны свадебного платья, и монета, завернутая в белый платок.

Пп. а) «Обряд шуточного сватовства». Названный обряд устраивался с прибывшими за невестой молодыми людьми: в виде словесно-песенного спора с танцами, происходила демонстрация искусства красноречия, остроты ума, знания народной мудрости. В этой своеобразной школе для молодежи колорит создавал балагур, занимающий специальное место «бижа гИанд». Особый статус обрядовой фигуры «бижа» (незаконнорожденный) исследователи объясняют связью с историческими фактами встреч амазонок с гаргареями (ингушами).⁶⁶

Пп. б) Обряд «Вождение невесты вокруг очага». Обряд проводился юношей со стороны жениха (первенец и при живых родителях). Вождение осуществлялось против часовой стрелки, что, как и сотрясение надочажной цепи, символизировало разрыв с предками родной семьи. Выстрелы и препятствия, сопровождавшие вывод невесты и выезд процессии, являлись инсценировкой наказания чужаков для родовых покровителей. Остановка свадебной процессии оформляла границу «своего» и «чужого» пространства.

Пп. в) «Символика приобщения невесты к дому жениха». Связывалась с включением невесты в новое пространство: положение на пороге-границе дома веника, завернутого в коврик, который невеста должна отодвинуть на правую сторону, перешагивание порога с правой ноги, обряд вождения невесты вокруг очага по часовой стрелке (в наше время введение на кухню). Практика правостороннего действия является проекцией оппозиции правое/мужское – левое/женское. Вождение вокруг очага символизировало возвращение, приобщение невесты к предкам новой семьи. Обряды осыпания невесты зернами пшеницы (конфетами, деньгами), держания ребенка и кормления медом несут

⁶⁶ См.: 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.

тональность приобщения невесты к плодородию богини-матери. Внешние изменения, связанные с практикой укрывания волос (овладение косой – знак физиологических изменений), формой рогатых головных уборов (чугула и курхарса), красным цветом курхарса и шаровар в социальном контексте придавали женщине статус жены, в символическом – являлись маркерами ее принадлежности быку/оплодотворителю Галу.

Пп. г) Обряд «Вывод невесты к роднику» насыщен глубокой символикой используемых предметов (яйцо – символ плодородия и игла – предмет-медиатор) и сакральностью самого места проведения. Понятие «фуъ» – яйцо связано с богиней Фурки, а «маха» – игла, созвучное с термином «мах бе» – «сватовство» (досл. делать торговлю), стоит соотносить с первичной идеей связывания/скрепления материала. Протыкание невестой яйца иглой (из подола свадебного платья) и бросание его в воду является отзвуком мифологической архаики: земля – яйцо, игла – веретено/ось мира, вода – ипостась богини-матери.

§3.3. «Погребальный обрядовый комплекс». Правильные ритуальные действия над умершим (обмывание, облачение, оплакивание, погребение, поминание) обеспечивали беспрепятственный переход души человека в иной мир.

Пп. 3.3.1. «Обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умершего». Вера в присутствие смерти в конкретном месте окультуренного пространства выражалась словесно и требовала создания для нее символической дороги обратно (снятие границ – открывание ворот, окон и др.). Обмывание и облачение означали снятие прежнего состояния жизни и подготовки покойника к переходу в статус предка-опекуна рода. С момента смерти начинались приготовления к похоронам: оповещение распорядителя села (*инг.* туркх) и родственников, подготовка места на кладбище (*инг.* каш), надмогильной стелы (*инг.* чурт), убой для жертвенного мяса и отдельно мяса для поминания. Жертвенное мясо делится на 40–60 частей и обязательно раздается до выноса тела покойника со двора.

Пп. 3.3.2. «Обряды, выполняемые с момента выноса покойника до момента возвращения с похорон». Обычай захоронения покойника до захода

солнца соотносится с представлением о следовании за ним в иной мир его души. Отождествлением связи земной и загробной жизни в представлениях ингушей связана была и необходимость строить дома для покойников – «каши»⁶⁷ («корзина», «наземный склеп», «могила»). В надземных склепах (*инг.* маьлх кашмаш) часто встречаются захоронения в ладьеобразных колодах.⁶⁸ Плетеная корзина, в которой хранили зерно, первый урожай и ритуальную пищу, в прошлом являлась атрибутом погребальной и родильной обрядности (в нее клали новорожденных и покойников). В практике укладывания ладьеобразных колод в отверстие склепа с западной стороны, который закрывался «косой жены», прослеживается мотив связывания судьбы нетленными волосами, как символической нейтрализации портала между миром живых и страной мертвых. Аналогичное значение нейтрализации смерти имели такие ритуальные действия, как ночное бдение, переворачивание сосудов, выливание воды, вымывание смерти с рук участников процессии и из комнаты, где лежал покойник и др. Похоронные плачи, исполняемые в первые три дня, на 7-й и 40-й день, песни-воспоминания, песни-утешения сводились к иллюстрации значимости покойника и пожеланиям счастливой жизни.

Пп. 3.3.3. «Обряды, соблюдаемые после похорон до годовщины смерти».

Для перехода умершего в разряд предков проводились поминки, включающие скачки и посвящение коня умершему. Поминовения в первые три дня, на 7-й и 40-й дни включали обязательную раздачу пищи (*инг.* сагIа), состоящей из жертвенного мяса, лепешек с творожной начинкой и халвы. После возвращения с кладбища устраивалось угощение участников похоронной процессии и всех пришедших. Имея широкое бытование, угощение (устраиваемое также после разлуки, по случаю удачной сделки или приезда гостей, излечения от болезни, предзнаменований и т.д.) транслировалось как кормление живых и мертвых.⁶⁹

⁶⁷ Памятники погребального характера делятся на три основные группы: подземные склепы, полуподземные и надземные склепы, называемые кашами. К погребальным памятникам относятся также разного рода каменные ящики и грунтовые могилы. См. Крупнов Е.И. Средневековая материальная культура ингушей // Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 58–113.

⁶⁸ Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 93; Калоев В.А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII – начале XX в. // КЭС. 1984. VIII. С. 97, 98; Цароева М. Тушоли – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов н/Д, 2012. С. 54.

⁶⁹ В настоящее время поминальное угощение во время похорон проводят представители кадирийского толка.

Поминальное мясо раздается на седьмой и сороковой дни. Сакральность похоронного ритуала в прошлом распространялось и на правовые отношения, когда, например, в случае убийства или кражи произносилась очистительная клятва перед склепами предков.

Выводы исследования представлены в заключении. В духовной культуре ингушей можно выделить несколько уровней представлений, связанных с разными периодами развития общества и отраженных в разных категориях подвергнутого изучению материала.

1. Мифологический уровень.

а) Константы упорядочивания мира: рождение мира из пустоты/воды; единое сосуществование водной и небесной стихий; самостоятельное появление земли из морской пены, сакрализация центра/горы; бинарность центра – периферии, эпоха первовремени – абсолютной благодати; появление стихии ветра/воздуха, повлекшей смещение благодати на запад, а также пространственное вертикальное структурирование мира.

б) Качественная неоднородность пространства, использование для характеристики пространства устойчивых числовых констант (разделение Вселенной на семь миров – семь небес и семь земель), соотнесенность неба с востоком, а моря с потусторонним миром/западом. Цикличность времени, засвидетельствованная мотивом поглощения подземными водами Солнца и его нового рождения. Оппозиция «свой – чужой», получает развитие в противопоставлениях «белый – синий», «солнце – луна», «мужчина – женщина».

в) Континуальность и мерность времени. Календарные ритмы состояли из годовых, сезонных, месячных, недельных, суточных и внутрисуточных отрезков. Практические знания о временных циклах разного масштаба выразились в представлениях о четырех частях суток, каждая из которых также разделялась на временные отрезки. Мерные отрезки в 3, 5, 7, 14, 28 дней соотносились с недельным (на основе пальцевого счета) и лунным месячными циклами. Каждый день пятидневной недели обладал ценностным наполнением (понедельник «цаIа(ра)» – начальный день, неопределенность, предвремье; пятница «пхера» –

недельный, итоговый день, посвященный богу Гал). Наибольшей сакральностью обладало утреннее время, символизирующее начало движения, и семерка, которая связывалась с категориями упорядоченности освоенного пространства и цикличности. Движение происходило вперед спиной и было обусловлено необходимостью видеть источник начала времени/центр. Трехстадийный календарный цикл (весна, лето-осень и зима), получивший графическое выражение в солярном знаке (кольчатом триквевре), предопределил матрицу архаического мышления, ритуально выразившуюся в механизмах перехода рождение – жизнь – смерть.

г) Первообразы рыбы, птицы и великанов. Символическое единство Птицы (неба) и Рыбы (воды) разрывается с появлением земной стихии и отдаляется еще больше со следующим актом космогонии – появлением ветра/воздуха. Птица, олицетворяя благодать золотой эпохи, сама является источником и причиной жизни на земле. Появление земли семантически разделило благодать на небесную/божественную и водную/хтоническую, в связи с чем рыба стала ассоциироваться с животной благодатью, а птица – с духовной. В социальном контексте появление ветра привело к процессу обмельчания всего: если ранее существовавшее изобилие подчеркивалось масштабностью и неиссякаемостью, иллюстрировало единство общества и мифологического космоса, то обмельчение означало изменение ценностных ориентаций общества.

2. Этический уровень

а) Категоризация пространства получает антропометрическую ориентацию по сторонам света, а также аксиологическое наполнение: троичную вертикальную (верх – середина/центр – низ) и горизонтальную – край земли/запад/заход солнца – неорганизованная периферия и сакрализованный центр/гора/золотая цепь. Маркером границ освоенного пространства становится магическая семерка. Конкретизируется сакральный центр – гора Башлом-корт (Казбек)/страна нартов – Саниба/родина ингушей. В социальном контексте это привело к приоритетности верха (истока реки/центра башни/села) над низом. Оппозиция «свой – чужой» получает дополнительное социальное прочтение в противопоставлении «горцы –

равнинники».

б) Время получает организованность и определенность качественных характеристик. Происходит переход на солнечную календарную систему, в которой названия месяцев связываются с аграрным циклом и ритуальными действиями в честь языческих богов. Цикличность движения вылилось в представление об амбивалентном солнечном колесе времени, как эквиваленте рождающего и карающего Солнца. Специфика движения во времени (вперед спиной) детерминировала сакральность прошлого. Оно объединило основы существования ингушского этноса (продолжение жизни души человека после смерти, взаимозависимость мира живых и небесной страны мертвых, конечная цель эпохи людей – сосуществование живых и мертвых, культ предков и т.д.). В цикличном движении будущее рассматривалось как эквивалент прошлого, к которому всегда возвращаются – к сакральной точке отсчета мира во времени. Знаковая связь понятий «ветер» и «пространство», выразившаяся в деятельном заполнении первой субстанцией второй, воплотилась в дыхание бога Ана (бог горизонта).

в) Первообраз Птица приобретает амбивалентность и возможность перемещаться в мирах. Птица как подательница вод, хранительница изотерического знания и мудрости, хозяйка мертвой и живой воды становится посредником в мирах, персонификацией ветра, грома и молнии, олицетворением бога Села. Птица в окультуренном пространстве связывалась потенциальной опасностью, которая продуцировалась и на семантически связанные с ней образы (муравей – зунгат, птица – зехап; мудрец/провидец/жрец – зирак). Развертывание первообраза Рыба выразилось в хтонических фигурах змеи, дракона – Сармак, великана-вампола и Ешпор. Змея сохраняет свою амбивалентность и становится драконом, изрыгающим пламя, поглотителем Солнца, стражем небесного царства мертвых. Ешпор (Ешап) – многоголовое медное кровососущее чудовище, которое, возможно является отзвуком андрогинного божества плодородия Еш/Иш.

г) Обмельчение мира транслируется в социальном контексте: принятие божественного как должного сменяется приоритетом магии и хитрости, который

приводит к оспариванию божественного провидения. Индивидуализация общества и выделение военных предводителей привела к антропоморфизации и маргинализации вамполов (их прямота превратилась в глупость, а отсутствие соответствующего их сущности пропитания – к каннибализму и гибели). Время получает социальную конкретизацию: его разделенность на отрезки, согласно природным циклам, дополняется рубежами человеческого существования. Смена петель времени земного оскудения включает в себя три рубежа, связанные с появлением воздуха/ветра, нартов и людей. Социальные перемены в обществе приводили к изменениям ценностных приоритетов: вырождение нартов в людей иллюстрировало героя, не удовлетворяющегося прежними благами и с постоянно возрастающими потребностями. Голод нартов сопоставим с голодом/болезнью вамполов: в обоих случаях они становились героями уходящей эпохи, в которой отсутствие соответствующей их сути пищи являлось маркером окончания петли эпического и мифологического времени, соответственно. Сознательная смерть железных нартов от питания расплавленной меди (металла мифического времени, олицетворяющего карающее Солнце), иллюстрирует временную точку начала нового витка времени – эпохи людей.

3. Религиозно-бытовой уровень охватывает представления, характерные для обыденного сознания и традиционно-бытовой культуры ингушей.

а) Сущность человека определялась ее материальной оболочкой – кровью и божественным содержанием – душой. Понятие душа обладало двойственностью, являясь проявлением бога в окружающей природе и наполняя человеческую оболочку качественным содержанием. Собственно амбивалентностью характеризуется и кровь, объединяющая в себе благодать родового единства и животную сущность. Человеческая душа имела форму круга и могла самостоятельно действовать, оставляя тело жизнеспособным. Гендерное различие человека соотносится с пространственной и аксиологической символикой: женщина – вода/земля/низ/левое/запад, мужчина – солнце/верх/правое/восток. Предназначением человека считалось физическое размножение и долженствование в поведении, которое определяло благополучие предков.

Основы жизненной стратегии были выражены в должном погребении. Настоящее в представлении ингушей корректировало будущее существование человека после смерти. Отношение к прошлому, как к истинной реальности, формировало представления о стране мертвых, продуцировало безбоязненное принятие смерти, а также соответствие поведения божественному предписанию и установленным нравственным канонам.

б) Происходит расширение и конкретизация понятия «чужой», которое включает в себя уровни, различаемые по охвату кровнородственных отношений. Социальный аспект начальной оппозиции «свой – чужой» (в отношении к языку, в определении моральных качеств человека, в культе огня и др.), дополняется правовым содержанием, позволяющим определять правомочность действия на уровне семьи, народа, страны. Свой пространственный рубеж терял очерченность в ритуально отмеченные промежутки времени, либо в результате нарушений повседневной регламентации. Семантика цвета, содержащая оппозицию «белый (открытый, нравственно чистый) – синий (пассивный, нижний, опасный)» и срединный – красный (активный, жизнеутверждающий) проявляется в ритуальной обрядности, магических действиях, в обыденной жизни.

в) Анализ сакральных образов иллюстрирует религиозные представления переходного времени от родоплеменной общины к государственной организации. В качестве прамонотеистического образа выделено неолитическое женское божество **Ма-Зи** (Мать), получившее олицетворение в виде рыбо-змее-драконообразных ешапов (боге плодородия **Еш/Иш**) и вещей птицы, орла-буревестника (зехап, арзи, бога огня **Ци**). Бинарными Ма-Зи божествами мужского рода являются лунный бог **Бутт** и бог единовременного акта разделения неба и земли **Ан** (горизонт). Амбивалентная сущность богини Ма-Зи (включающая антитезу наблюдать/познать солнце (день) и непознаваемое/ненаблюдаемое (ночь)) нашла отражение в мифологических производных, языке и топонимике. К числу сакральных производных богини относятся мать воздуха/ветра – **Фурки**, богиня плодородия и чадородия – **Тушол** и Мать вьюги (метели), грома, грозы, града, молнии и дождя – **Дардза**. На

гендерной основе, с постоянными паредрами богов, развивается политеистическая структура пантеона ингушских божеств: **Ерда** – скала, первооснова всей множественности, место исхода божеств; **Гал** – властелин погоды, времени и оплодотворяющего огня – Солнца; **Тха** – демиург – законодатель. Выделенная первоначальная семантическая связь богов **Села** и **Ерда**, как отца при разделении функции перешла на Ерда – Скалу-отца и Селу, как лунного бога-отца. При переходе к эпохе военной демократии, Села приобретает характеристики громовержца. **Элда**, владыка небесного и подземного царства мертвых, осуществляет справедливость в постсолнечном существовании души человека. Иной мир связывался с понятиями холод/темнота/море. Должное поведение и захоронение гарантировало возможность благополучного перехода души человека в небесное царство мертвых. Конечная цель развития мира в эпоху людей определялась представлением о сосуществовании мертвых и живых в солнечном, гармоничном, справедливом и благодатном земном мире. С формированием системы развитого земледелия от бога Гала отделяются его ипостаси: солнечный свет, небесный огонь – **Малх** и крылатый солнечный диск – **Тха**. При выдвижении на первый план патриархальных культов, **Тха** приобретает характер публичности/государственности. Он выступал создателем и охранителем законов миропорядка, олицетворяя высшую инстанцию земной, царской власти. Справедливость в лице **Тха** была направлена на защиту всего коллектива, обеспечивая его жизнедеятельность как цельного организма. Солнце и Луна первоначально связывались с очами богини-матери, что определило их генетическое родство. Взгляд на Солнце, как на око, охватывающее все жизненные сферы, отразился в знаке креста в круге/триквевре, кольца которого обращены в прошлое.

Семантика числа семь продолжает свое существование в виде семи богинь-матерей (альтераций Ма-3и) и семиликих богах Ерда и Дяла. **Дяла**, сместивший **Тха**, с течением времени становится именем бога вообще (так же как ранее Ци/Ццу и Ерда). Теоним включает архаичную морфему «ал» аккумулирующую

смыслообразующие категории – пламя/бог и сказать/править. Иерархия ингушского пантеона божеств во главе с Дяла была близка к монотеизму и связывалась с критерием власти/плодородия и божественной справедливости во всех мирах. Вращение Дяла осью времени иллюстрирует творимость времени/судьбы. Если Тха явился создателем священной горы Башлом-корт (Казбек) – центра Земли, то Дяла сам становится центром, сердцем мира. В образе Дяла сведены пространственный и временной векторы: его лики были обращены по сторонам света (Алла – восток, Балла – запад, Села – север, Гал – юг) и во время (настоящее, прошлое, будущее).

г) Архаические компоненты продуцировались и развивались в семейно-бытовой обрядности ингушей, в которой четко прослеживается разделенность мира на профанную и сакральную части. Каждый из жизненных циклов нес потенциальную опасность в связи с открытостью границ своего и чужого пространства. Комплекс свадебной обрядности, совершаемый согласно калымному браку (по сговору), можно разделить на смотрины, сватовство, свадьбу и послесвадебные обряды. Обряд смотрин являлся инструментом отбора лучшей фамилии/рода. Брачный договор выступал юридической сделкой, целью которой было обеспечение гарантий и статуса женщины. Приданое невесты, медная составляющая которого символизировала жертвенность карающему Солнцу, в социальном разрезе являлась собственностью женщины и индикатором состоятельности ее семьи/рода. Свадьба ритуально оформляла переход молодых в новый статус. Производящиеся действия были призваны культурно обезличить объект, а затем, через приобщение к новой фамилии/роду/предкам, придать социальные характеристики жены/матери. Кульминацией процесса перехода являлась обязательная остановка свадебной процессии, оформлявшая границу «своего» и «чужого». Обряд вождения невесты вокруг родного очага против часовой стрелки, означавший движение в хтонический мир и разрыв с предками этого дома, символизировал нулевое состояние объекта. Приобщение к новому пространству/предкам было связано с обратным движением вокруг очага мужа. Общая тональность операций с использованием предметов-медиаторов, а также

обережной магии была призвана создать благоприятные условия для придания объекту характеристик нового статуса. Внешние особенности замужней женщины (красный цвет одежды; рога головного убора) символизировали ее жертвенность, приобщенность к нижнему/подземному миру и зависимость от властного Солнца. Обрядовые действия при выводе невесты к роднику связаны с мифологической архаикой цикличности времени. Процесс беременности и родов носил двойственный характер, так как происходила социализация ребенка и матери. Охранительные обряды в процессе беременности, по принятию родов и после, являлись проекцией пространственных и гендерных разграничений.

Связь мира живых и мира мертвых предопределила особенности похоронного комплекса, состоявшего из трех циклов: обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умершего; обряды, выполняемые во время выноса покойника, по пути на кладбище, при самих похоронах и во время возвращения с похорон; обряды, соблюдаемые после похорон до годовщины смерти человека. Погребальная обрядность ингушей, кроме культа предков, включает такие категории, как смерть, бессмертие, душа, путь. Тело человека представлялось разделенным на смертную (плоть) и бессмертную (кости, волосы, ногти, зубы) части. Совершаемые над умершим ритуальные действия (обмывание, облачение, оплакивание, погребение, поминание) обеспечивали беспрепятственный переход души из «Мялхе» в «Эл» и были направлены на придание умершему статуса мертвеца, что восстанавливало однородность мира живых. Предок становился объектом почитания, являлся подателем благ, обеспечивал связь с потусторонним миром. Ранжирование времени в обрядах перехода – 3, 7 и 40 дней – является продолжением мерных отрезков времени, в которых начало нового периода соотносилось с неопределенностью, зависимой от должного окончания предыдущего.

д) Архетип матери соотносится с понятием **мудрость**, трансцендентность и эзотеричность которого продуцировали особый пиетет к обладающим знанием и овеществленное отношение к слову. Амбивалентность богини-матери отразилась на двойственности понятия мудрость: как божественном, данном свыше и как

опытном знании, человеческом искусстве. Первая составляющая аккумулировала в себе понятия бессмертие, благодать, целительная сила. Вторая проецировала нравственную ценность родового знания и житейской мудрости. Архаика сакрализации прошлого в сочетании с особым уважением к старейшинам и умельцам, обладателям родового знания, оформилось в архетип предка. **Почитание старшинства**, являющееся безусловным императивом в этнокультуре ингушей, пронизывало общество по вертикали и горизонтали. Хранители коллективного знания и человеческого искусства/умения, являлись советниками, посредниками и медиаторами в этой жизни, сохраняя свой статус предка и функции в ином. **Справедливость** выступает как мера, точное следование божественному принципу и закону, который признавался неизменным. Справедливость носила дуальный характер: божественная (в образе управителя-законодателя земного порядка Тха и блюстителя-судьи иного мира Элда) и человеческая. Божественная справедливость была направлена на защиту интересов всего коллектива, мира мертвых и живых. Символически эта константа отразилась в образе первовремени – золотой цепи, соединяющей миры и творящей справедливый суд. Регламентация социальной жизни была призвана не нарушать баланс, а если такое произошло – уравнивать потери. Принцип справедливости был связан со стремлением выработать в каждом члене общества мысль о том, что нельзя пренебрегать другой жизнью и честью. Он основывался, как на внутренних факторах (стыд), так и на внешних (авторитет тейпа, общины, семьи). Отступление от божественной справедливости долженствования и общественного порядка каралось божественным провидением, либо коллективом. Восстановление осуществлялось компенсацией ущерба в виде институтов жертвоприношений и наказаний. Принцип долженствования, определявший дальнейшее существование человека в потустороннем мире, является базисом нравственного концепта **судьба**. Широта власти семиликого бога Дяла, объявшего пространство и время, характеризует архетип судьба в контексте ее божественной предначертанности и системы коллективного долженствования, за пределами которого человека ждала гибель. Такие нравственные каноны, как

благородство, соперничество в делах, честь и выдержка, объединены в архетипе защитника – громовержца **Селы**, выступавшего военным предводителем, обеспечивающим процветание страны. Его социальной проекцией стал культ достойного мужа (*инг.* кьонах), главным смыслом жизни которого являлось служение народу, вплоть до самопожертвования.

Весь спектр божественных образов был пронизан ключевой архетипической константой – благодатью, семантически привязанной к сакральному центру, Священной Горе, родной земле, т.е. месту обитания своих богов, предков и людей. Содержательность благодати/плодородия проявилась в материнской (богини-Наны) и отеческой (Ерда, Дяла), в солнечной окультуренной (Малх, Тха) и потусторонней хтонической (Еш, Элда), в деятельной (Ци, Села) и пассивной (Ан, Гал) качествах. Глубина ретроспекции архаического в этнической культуре ингушей свидетельствует «об отсутствии оснований для придания излишне большого значения сторонним влияниям на культуру собственно кавказского населения»,⁷⁰ и иллюстрирует устойчивую связь с цивилизациями Древнего Востока.

Основные положения диссертации изложены в следующих публикациях:

Монографии

1. Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. Монография. СПб., 2014. 292 с.
2. Акиева П.Х. История древних верования ингушей (на материале мифологии и нартского эпоса) Магас. 2016. 376 с.

Статьи в реферируемых журналах ВАК

1. Правовая культура ингушей: результаты модернизации // Юридическая наука и правоохранительная практика. 2013. № 2 (24). С. 9–13.
2. К вопросу о религиозных верованиях ингушей // Вестник Тверского университета. Серия «История». 2013. № 16. С. 103–110.
3. Понятие «справедливость» в миропонимании ингушского народа // Вестник Тверского университета. Серия «История». 2014. № 1. С. 135–149.

⁷⁰ Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 155.

4. К вопросу об ингушском ритуале «Вождение невесты вокруг очага» // Вестник Орловского госуниверситета. Серия «Новые гуманитарные исследования». 2013. № 6 (35). С. 174–177.
5. Космогонические представления о времени (на примере ингушской традиционной культуры) // Вестник Орловского госуниверситета. Серия «Новые гуманитарные исследования». 2014. № 2. С. 26–32.
6. Феномен обычного права в этнокультуре ингушей // Вестник Орловского госуниверситета. Серия «Новые гуманитарные исследования». 2014. № 3. С. 60–62.
7. Семантика ингушского обряда «вывода невесты к роднику» // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. Аспирантские тетради. 2014. № 164. С. 173–180.
8. Основы правовой саморегуляции ингушского общества // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. Аспирантские тетради. 2014. № 166. С. 120–126.
9. К вопросу о некоторых культах животных в мифолого-религиозных представлениях ингушей // Известия вузов Севкавказского региона. Серия «Общественные науки». 2014. № 2. С. 5–10.
10. Архаичные элементы религиозно-мировоззренческих представлений ингушей // Известия вузов Севкавказского региона. Серия «Общественные науки» 2014. № 3. С. 37–41.
11. Историческая эволюция первых мифических существ – вампалов – в мировоззрении ингушей // Известия вузов Севкавказского региона. Серия «Общественные науки». 2015. №2 (186). С. 49–54.
12. К вопросу о типологической близости первых мифических существ нартского эпоса // Вестник Орловского государственного университета. 2015. № 2 (43). С. 108–114. Серия «Новые гуманитарные исследования».
13. Мифология и нартский эпос ингушей о творении человека // Известия вузов Севкавказского региона. 2016. № 1. С. 16–22.

14. Понятие «мудрость» в ингушской традиционной культуре // Успехи современной науки и образования. 2016. № 10. Т. 7. С. 26–39.

15. Исходные функции, семантика и аналогии бога Дяла в религиозных воззрениях ингушей // Успехи современной науки. 2016. № 10. Т. 7. С. 55–61.

Материалы конференций

1. Ингушское общество: традиции и современность // Кавказские научные записки. Сухум, 2010. № 1.

2. Традиционные представления о воде и огне и их место в общественном быте ингушей // Ученые записки ГУ ИнгНИИ им Ч. Ахриева. Вып. 4. Магас, 2012.

3. Понятие справедливости в миропонимании ингушского народа (на основе фольклорно-этнографического материала) // Ученые записки ГУ ИнгНИИ им. Ч. Ахриева. В. 4. Магас, 2013.

4. Обычно-правовые нормы как элемент общественного быта ингушей // Профессиональный проект: идеи – технологии – результаты. Вып. 2 (11) М.; Челябинск, 2013. С. 66–71.

5. Архетипы цветовидения ингушей // Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2012–2013 гг. (Этнология, история, археология, культурология). Лавровский сборник. СПб., 2013. С. 210–217.

6. К вопросу об истории похоронных обрядов ингушей // Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2012–2013 гг. (Этнология, история, археология, культурология). Лавровский сборник. СПб., 2013. С. 206–210.

7. Космогонические представления ингушей о мироустройстве // Нартоведение на рубеже XX–XXI вв.: современные парадигмы и интерпретации. Сборник научных трудов. Вып. II. Владикавказ, 2013. С. 127–142.

8. К вопросу о древней истории ингушей // Архивный вестник. Вып. IX. Назрань, 2013. С. 11–38.

9. О военном искусстве ингушей: историческая ретроспектива (в соавторстве) // Сборник тезисов и докладов международной конференции «Россия и Кавказ в Первой мировой войне 1914–1918 гг.: основные кампании, геополитические и социокультурные итоги». Магас, 2014. С. 79–93.

10. Погребальный обряд ингушей как историко-этнографический источник (по материалам Ч. Ахриева) // Четвертые Ахриевские чтения. Материалы республиканской научной конференции. Магас, 2014. С. 29–38.
11. Овсы в древней и средневековой истории Кавказа (в соавторстве) // Известия ИнгНИИ. 2015. № 1 (4). С. 35–44.
12. Семантика приобщения ингушской невесты к дому жениха // Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014–2015 гг. (Этнология, история, археология, культурология). СПб., 2015. С. 241–248.
13. Пространственная картина мира в древнеингушских космогонических представлениях // Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014–2015 гг. (Этнология, история, археология, культурология). СПб., 2015. С. 249–254.
14. О героизме в ингушских песнях // Материалы Международной научно-практической конференции «Вторая мировая война 1939-1945 гг. в исторических судьбах народов России и Кавказа», к 70-летию окончания Великой Отечественной войны. Магас, 2015. С. 26–38.
15. Первообраз птицы в культурно-исторической традиции ингушей // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные проблемы кавказоведения в XXI веке», посвященной 165-летию Ч. Ахриева. Назрань, 2015. С. 24–29.
16. Пространственно-временной хронотоп в нартском эпосе ингушей // Электронный научный журнал Южного филиала Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева «Наследие веков». URL: http://heritage-magazine.com/?page_id=2811 С. 60–66.
18. Архитектоника космогонических представлений в нартском эпосе ингушей // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения // Материалы международной научно-практической конференции. Магас, 2016. С. 5–16.
19. Ретроспективный взгляд на развитие мусульманской уммы в Ингушетии // Вестник ИнгНИИ ГН им. Ч.Э. Ахриева. 2015. № 1. С. 4–8.

20. Кровь как материальная субстанция человека (по материалам мифологии, нартского эпоса и этнографии ингушей) // Третьи Всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти проф. Магомедова Р.М. Махачкала, 2016. Ч. 1. С. 38–41.
21. О параллелях ингушских нартских зираков и аланского племени сираков // Известия ИнгНИИ ГН им. Ч.Э. Ахриева. 2016. № 2. С. 4–14.
22. Нарты-великаны ингушского эпоса // Ингушетия в контексте научных проблем и перспектив изучения Кавказа (к 90-летию Ингушского научно-исследовательского института). Сборник статей. Магас, 2016. С. 63–70.
23. Понятие душа в мифологии, нартском эпосе и языковой практике ингушей // Материалы XL Среднеазиатско-Кавказских чтений 2016 г. Кавказ и Центральная Азия: этнография, фольклористика, история (к 120-летию Лидии Борисовны Панек). СПб., 2016 (в печати).
24. Бог Тха – исходные функции, семантика и аналогии // Материалы III Международных Иналиповских чтений. АБИГИ имени Д.И. Гулиа АНА. Сухум, 2016 (в печати).
23. К вопросу о семантике древнеингушских божеств Ерда и Села // Археология и этнография Кавказа и Крыма: тезисы научной конференции. СПб., 6–8 апреля 2017 г. / Отв. ред. А.Г. Новожилов. СПб., 2017. С. 97–99.