

А.А. Чиждова

ВКЛАД Л.Г. НЕЧАЕВОЙ В АРХЕОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Лидия Георгиевна Нечаева (1920–1992), археолог-кавказовед, научный сотрудник Кунсткамеры в 1953–1992 гг., была дочерью Г.Д. Нечаева, художника, работавшего в Русском музее и погибшего в блокаду. В 1938 г. она поступила на археологическое отделение исторического факультета ЛГУ. Во время войны и блокады после эвакуации университета была мобилизована и в 1942–1943 гг. участвовала в строительстве железной дороги через Ладогу [Нечаева 2003: 204]. В 1944 г. восстановилась в университете и в 1947 г. его закончила. После окончания университета продолжила обучение в аспирантуре. В 1956 г. защитила кандидатскую диссертацию [Нечаева 1956].

В Кунсткамере, тогда Ленинградском отделении Института этнографии АН СССР, она работала с 1953 г., сначала в должности препаратора в кабинете антропологии у проф. В.В. Бунака, затем в должности старшего научно-технического сотрудника. С 1958 г. она была переведена в отдел археологии на должность младшего научного сотрудника, где работала до 1974 г., затем — в группу этнографии народов Кавказа, в будущем — отдела Кавказа, к Л.И. Лаврову, где проработала до выхода на пенсию. В 1986 г. материалы раскопок экспедиции Л.Г. Нечаевой были переданы на постоянное хранение из Кунсткамеры в фонды отдела Востока Государственного Эрмитажа.

Научные интересы в кавказоведении, по всей видимости, сложились у Лидии Георгиевны под влиянием ее педагога и заведующего кафедрой археологии ЛГУ в послевоенное время М.И. Артамонова. Кандидатская диссертация Л.Г. Нечаевой была посвящена подкурганам катакомб могильника Алхан-Кала (Чечня), исследованным в 1937–1938 гг. Северокавказской экспедицией ИИМК под руководством М.И. Артамонова и А.П. Круглова. Л.Г. Нечаева датировала памятник II–VI вв. и атрибутировала его как аланский [Нечаева 1956: 7]. Основные положения научных

исследований Л.Г. Нечаевой 1950-х — начала 1960-х годов можно охарактеризовать, используя цитату из монографии А.С. Скрипкина: «Принципиально важное значение имеет работа Л.Г. Нечаевой, в которой она касается этнических проблем Нижнего Поволжья в позднесарматское время [Нечаева 1961]. Нечаева, сопоставив катакомбные погребения первых веков н.э. Северного Кавказа и позднесарматские подбойные погребения Нижнего Поволжья, которые в археологической литературе в равной степени приписывались аланам, пришла к выводу, что только катакомба как конструкция погребального сооружения может принадлежать аланам.<...> Ретроспективно рассматривая историю погребального обряда алан, она устанавливает этническую принадлежность ранних катакомб Северного Кавказа <...> Преемственность между среднесарматским и позднесарматским этапами Л.Г. Нечаева считала натяжкой, указывая на значительные расхождения в погребальном обряде. Происхождение аланских катакомб она связывала с влиянием Средней Азии» [Скрипкин 1984: 19]. Точка зрения Л.Г. Нечаевой продолжает бытовать и в современном дискурсе [Габуев, Малашев 2009: 144–161]. В своей диссертации она высказала другую гипотезу, разработке которой была посвящена ее дальнейшая научная деятельность: связь средневековых подземных склепов с аланскими катакомбами [Нечаева 1956: 18].

С 1962 г. она приступила к разработке проблемы происхождения осетин по данным погребальных сооружений, что явилось ее плановой научной темой и делом жизни. Основным объектом ее исследований стали средневековые склеповые сооружения Северного Кавказа. С 1962 по 1975 г. практически ежегодно она выезжала в поле в составе Палеоэтнографического отряда Северокавказской экспедиции ИЭ АН СССР, в основном состоявшего из двух-трех сотрудников. Работы планомерно проводились ею всюду, где ранее были выявлены средневековые склеповые сооружения сер. I — сер. II тыс. н.э. — на территории Карачаево-Черкессии (Амгата, Коба-Баши, Дардон, р. Кривая, р. Кефарь), Кабардино-Балкарии (Былым, Кала-Кол, Кюль-Хольдзар на р. Гестенты), Северной Осетии (Лац, Дзивгис, Донифарс, Хоргон, Бахайта), Чечено-Ингушетии (Мужичи, Эгикал). Такой ши-

рокий хронологический и географический охват археологического изучения склеповых сооружений Северного Кавказа был и до сих пор остается беспрецедентным. Л.Г. Нечаева была далеко не первым исследователем кавказских склепов, но именно она изучала их не регионально, как большинство исследователей, а комплексно, выходя за рамки территориальных и этнических границ, охватывая все районы распространения этого вида погребальных памятников. Основной задачей ее исследования стало «выяснение общих явлений и закономерностей склеповой архитектуры на протяжении всего периода их существования» [Нечаева 1980: 26].

Ко времени начала исследований Л.Г. Нечаевой в науке уже была сформулирована и принята типология всего массива средневековых склеповых сооружений с выделением трех сменяющих друг друга архитектурных форм — подземных (VI–XII вв.), полуподземных (переходный вариант) и наземных (XIV–XIX вв.) (Л.П. Семенов). По вопросам происхождения этого вида погребальной традиции существовало несколько гипотез: происхождение ее от дольменных сооружений эпохи бронзы (А.А. Спицын, А.А. Миллер и др.), от склепов эпохи бронзы (В.А. Марковин), от каменных ящиков (В.А. Кузнецов), преемственность от аланских катакомб (Л.П. Семенов). Приводя в своих работах существенные доводы против приведенных точек зрения, Л.Г. Нечаева предложила свою гипотезу, учитывая установленную прежде синхронность подземных склепов и аланских грунтовых катакомб. По ее мнению, склепы являлись каменными катакомбами в горных условиях и, таким образом, принадлежали аланам [Нечаева 1974: 275].

К памятникам, конструктивно аналогичным аланской катакомбе, она относила также скальные катакомбы и скальные ниши [Нечаева 1980: 289]. Свою позицию она основывала на анализе сходства конструктивных особенностей склепов и катакомб (наличие лаза и в ряде случаев дромоса для доступа в погребальное сооружение, наклонные стенки в технике ложного свода, лежанки, ниши), их сосуществовании во времени и пространстве. Она отметила типологическое сходство раннесредневековых

склепов Северного Кавказа, что, по ее мнению, было связано с этнической близостью населения. Наиболее ранние склепы (V–VIII вв.), по Л.Г. Нечаевой, располагались в горных районах Северной Осетии, Балкарии, а также под Кисловодском [Нечаева 1980: 281]. Прекращение склеповой традиции в Балкарии (в VIII–IX вв.) и Карачае (в XII–XIII вв.) она связывает с переселением населения-носителя традиции в силу различных обстоятельств [Нечаева 1980: 285]. Наиболее устойчивой рассматриваемая традиция оказалась в Осетии и Ингушетии, где склеповые сооружения непрерывно существовали вплоть до XIX в.

На основании своих наблюдений ею также была предложена схема эволюции склеповых сооружений Северного Кавказа V–XIX вв. (пять этапов). По результатам проведенных исследований Лидия Георгиевна отметила, что степень изученности склепов такова, что дает возможность их датировки по архитектурным особенностям [Нечаева 1980: 292]. Существование всех типов склеповых сооружений в Осетии, по мнению Л.Г. Нечаевой, дает возможность проследить процессы этногенеза и расселения осетин. Касается она и вопроса о влиянии субстрата в их этногенезе. Так, она отмечает, что в ранний период сосуществования аланской (катакомбы и склепы) и кавказской (каменные ящики) традиций на одном памятнике не было. По Л.Г. Нечаевой, археологические наблюдения свидетельствуют об ассимиляции аланами кавказоязычного аборигенного населения после переселения первых в горы в результате монгольского завоевания [Нечаева 1980: 289]. В итоге своей работы она пришла к заключению о единстве погребальной традиции осетин и алан и о значительной роли аланского компонента как основного элемента в этногенезе осетин. Результатом ее многолетних исследований явилась подготовленная к печати в 1980 г. монография «Происхождение осетин (по данным погребальных сооружений)» [Нечаева 1980]. К сожалению, по ряду обстоятельств книга не была издана.

Ее концепция вызвала критику в профессиональной среде. Так, Е.П. Алексеева в своей монографии 1971 г. «Древняя и средневековая история Карачаево-Черкессии» отмечает: «В изысканиях Л.Г. Нечаевой о склепах имеется много нового и интересно-

го. Однако утверждение автора, что склепы принадлежат не местному кавказскому населению, а пришлым ираноязычным аланам и склеп — это “катакомбы в камне”, осталось недоказанным. Так, наследниками склеповой традиции являются не только осетины, но и сугубо местные, кавказские народы — чеченцы и ингуши» [Алексеева 1971: 23]. (Объяснение этому явлению Лидия Георгиевна дает в своей монографии. — *А. Ч.*) В.Х. Тменов, исследователь склепов Северной Осетии, в книге «Зодчество средневековой Осетии» отдает должное ее стройной теории, но приходит к заключению, что, вопреки мнению Л.Г. Нечаевой, «мы имеем дело не с совпадением ареалов склеповой и катакомбной культур (хотя в целом ряде случаев оно имело место), а с их “контактностью” и взаимовлиянием» [Тменов 2005: 122]. Л.И. Лавров в редакторском предисловии к книге Лидии Георгиевны называет концепцию Нечаевой интересной, предлагающей свой вариант, но не настаивающей на окончательном решении такой сложной проблемы, как этногенез осетин (что не раз отмечала и сама Нечаева. — *А. Ч.*).

Некоторые ее идеи были восприняты коллегами. Так, М.П. Абрамова отмечает, что тезис Л.Г. Нечаевой («подземные склепы — катакомбы в камне»), казавшийся совершенно неприемлемым, может считаться допустимым. Конкретные археологические материалы говорят о параллельном сосуществовании катакомбных и склеповых сооружений у разных групп алан Северного Кавказа, причем склепы были характерны для алан, проживавших в горной зоне [Абрамова 1997: 149]. В.Б. Ковалевская отмечает недостаточную изученность средневековых склепов, замечая, что только архитектурные обмеры Л.Г. Нечаевой позволяют иметь достаточно точное представление об их характере, и сожалея о том, что результаты ее многолетних исследований еще не опубликованы [Ковалевская 2005: 168]. Однако В.Б. Ковалевская рассматривает «двуприродность» склепов, отмечая как соотношение местной традиции использования камня и конструктивных черт, характерных для аланской катакомбы, так и наличие в склепах инвентаря, не типичного для аланских катакомб и находящего аналогии в кочевнических погребениях

[Ковалевская 2005: 169]. Современную научную точку зрения на проблему культурной атрибуции различных форм средневековых погребальных сооружений Северного Кавказа сформулировала М.П. Абрамова: «Северокавказские аланы — это не только те, кто погребен в катакомбах, но все, кто погребен в катакомбах, — аланы» [Абрамова 1997: 140].

Подводя итог, хочется отметить, что собранный Л.Г. Нечаевой за свою научную деятельность археологический и аналитический материал имеет большую ценность для современных исследователей средневекового погребального обряда Северного Кавказа. В настоящее время ее идеи рассеяны по нескольким часто труднодоступным статьям, материалы раскопок остаются неопубликованными. Хочется надеяться, что книга, содержащая материалы ее многолетних полевых исследований, будет когда-нибудь издана.

Библиография

Абрамова М.П. Ранние аланы Северного Кавказа III–V вв. н.э. М., 1971.

Алексеева Е.П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. М., 1971.

Габуев Т.А., Малашев В.Ю. Памятники ранних алан центральных районов Северного Кавказа. М., 2009.

Нечаева Л.Г. Могильник Алхан-Кала и катакомбные погребения сарматского времени на Северном Кавказе: Автореф. дис. ... к.и.н. Л., 1956.

Нечаева Л.Г. Об этнической принадлежности подбойных и катакомбных погребений сарматского времени в Нижнем Поволжье и на Северном Кавказе // Исследования по археологии СССР. Л., 1961. С. 151–159.

Нечаева Л.Г. Осетинские погребальные склепы и этногенез осетин // Этническая история народов Азии. М., 1971. С. 267–292

Нечаева Л.Г. Мы строили железную дорогу через Ладогу // Из истории Кунсткамеры 1941–1945. СПб., 2003. С. 204.

Нечаева Л.Г. Происхождение осетин (по данным погребальных сооружений) // Архив МАЭ РАН. Ф. 40. Оп. 1. Д. 88, 89.

Скрипкин А.С. Нижнее Поволжье в первые века нашей эры. Саратов, 1984.

Тменов В.Х. Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ, 2005.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: МАТЕРИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ

П.Х. Акиева

ПОНЯТИЕ *ДУША* В МИФОЛОГИИ, НАРТСКОМ ЭПОСЕ И ЯЗЫКОВОЙ ПРАКТИКЕ ИНГУШЕЙ

Вопросы о назначении человека, создавших его силах и субстанциональных основах относятся к разряду фундаментальных, мировоззренческих, и первое их осмысление выразилось в мифологических представлениях. Творение человека, согласно древнеингушским представлениям, стало кульминацией, последним божественным актом процесса установления миропорядка.

Мифологическое прочтение сущности человека состояло в синтезе двух начал — высшего, связанного с его душой и светом (инг. *са*), и низшего — крови (инг. *цИий*), связанного с телесной сущностью человека.

Само понятие «душа» (инг. *са*) обладает огромной смысловой наполненностью. «Свет и душа вайнахов обозначаются одним термином “са”. “Са” — это свет, который составляет всю духовную жизнь человека, а “цИий” (кровь) организует его материальный облик <...> “Са” вообще есть признак и причина жизни и перемены состояний, в том числе и в природе» [Танкиев 1997: 13–14]. «Са» на нахских языках означает также «земля», «страна», «центральный угол» [Акиев 2000: 69–70]. Морфема «са» наблюдается и в названиях каменных сооружений горной Ингушетии — «селинги» [Акиев 2000: 69–70], которые представляли собой каменный столб с нишей для поминания. Они считались божественными, так как похороненные здесь люди были убиты богом грома Селой.

В ингушском языке присутствуют многочисленные устойчивые выражения, которые четко иллюстрируют представления

о разных уровнях души. Так, выражения «са тассад» (досл. «разбросать душу») — ранний рассвет, «сабелгалдаьннад» (досл. «признак души появился») — предрассветный момент, «са дайннад» (досл. «душа потерялась») — повечерело однозначно говорят о жизненной силе бога, о его душе, которая проявляется в окружающей природе.

Второй уровень — это собственно душа человека, которая составляет его сущность, наполняющую человеческую оболочку качественным содержанием («садар» — досл. «имеющий душу» — мой, отважный; «ситIара ваьнна» — досл. «от души ушел» — развязный, нагловатый; «саIовздаьннад» — досл. «душа восстала против» — беспокойный, во все вмешивающийся; «садаьнна» — досл. «отдав душу» — мощный, уверенный, мужественный; «садехкка» — досл. «продал душу» — отчаянный; «саденна» — досл. «душа омертвела/отдана» — бесстрашный; «сина kIоарьгал» — досл. «глубина души» — глубоко мыслящий).

При этом само понятие «душа» в представлениях ингушей не только определяло особенности человека, но и обладало способностями самостоятельно действовать: «сакьерд» — досл. «душа резвится» — веселье; «саготду» — досл. «душа суживается» — переживает от души, чересчур, «са хьувц» — досл. «душа крутится» — беспокоится, предчувствует; «саIорттадаь» — досл. «упершись душой» — (делается) что-то сверхсильное; «сакхет» — досл. «душа ударяется» — понимает, глубоко разбирается.

Необходимо выделить момент ограниченности деятельной сущности человеческой души. Соотношение выделенных уровней в представлениях предков ингушей показывает приоритет божественного участия в жизненной силе человека. Так, душу в человека вкладывали, она могла закончиться, быть куплена или вырвана («са чуделлад» — досл. «душу посадили» — оживить; «са даьннад» — досл. «душа закончилась» — смерть наступила; «са ийцад» — досл. «купить душу» — смерть наступила; «садаьккхад» — досл. «душу вырвали» — убили).

В данном случае действия над человеческой душой совершаются божественной силой, именно частичка жизненного «са»

Бога, вложенная в человека, оживляет его. Человеческая душа как вкладывалась, так и могла быть принесена в жертву («синнел» — жертва/жертвенник; «синнел т1а ваъа хьо» — досл. «пусть тебя съедят на жертвеннике»; «сард» — досл. «отдаю твою душу на суд божий» — проклиная).

Отметим, что душа в ингушских представлениях имела форму круга, границы которого определяли так называемое «тело души» (инг. «сана/сина гу/гом» — круг души). Согласно К. Юнгу, символы круга и четверичности — это те образы, «которые издавна употребляло человечество для выражения целостности, полноты и совершенства» [Юнг 1998: 115–116]. Человек, находящийся в центре природного и социального первобытного универсума, от которого ведется отсчет времени и пространства, продуцировал свои представления в символические изображения. Графически они выразились в символике круга и системе концентрических окружностей как воплощении понятия социума и окружающей его вселенной, смены природных циклов в формах так называемого условного геометрического орнамента. Любопытно, что и само ингушское понятие «саг» — «человек» можно интерпретировать как «круг души» («са» + «гу» — «душа» + «круг»).

Душа человека отождествлялась с паром или образом мухи. «Результатом дальнейшей эволюции этих воззрений, — пишет А.Х. Танкиев, — являются представления о том, что “са” может на время покидать тело человека и принимать материальный облик. Так, в одном из мифологических преданий “са” во время сна героя покидает его тело в виде мухи, “путешествует”, а потом возвращается вновь, и человек пробуждается и рассказывает удивительный сон, который он видел» [Танкиев 1997: 13–14]. В предании «Теща-оборотень» повествуется о том, как душа тещи в образе мухи отправляется на шабаш ведьм [Антология 2003: 160]. Интерес в нем вызывает и определенная двойственная сущность души: она «может придавать жизнь телу, даже находясь вне его, или, наконец, часть души может остаться в теле, а часть, более существенная (материальная), выйти из него» [Далгат 2004: 57].

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

что она «бессмертна» [Антология 2003: 32], что также показывает ее божественную сущность. Если местом выхода души человека в таких пограничных состояниях, как сон, смерть либо во время проведения магических действий определен рот, то вкладывание души в ингушских представлениях в человека происходит через лоб: «Вошла душа через лоб в тело человека» [Антология 2006: 275]. Рот, как уже упоминалось, в мировой мифологии символизирует бездну, хаос, потусторонний мир.

Божественное участие прослеживается не только в процессе вкладывания души в человека, т.е. его оживления, но и в представлении о том, что «каждая звезда на небе принадлежит какой-нибудь душе (досл. «завернута в душу». — П.А.)» [Антология 2003: 25]. Именно к звездам «привязывает» свою нить ингушское астральное божество Села Сата. Смертным дано осязать лишь отрезок этой нити — пуповину («цӀонг»).

Сата (чье имя также имеет корневое «са» — душа), дочь бога Селы, прядет и отмеряет нити судьбы каждого человека. «По воззрениям ингушей, каждому человеку заранее определено быть или честным, или умным, или злым и т.п. Это определение отмечено на лопатке каждого человека» [Антология 2003: 26]. Изменить судьбу нельзя, а достойно принять — значит проявить настоящее мужество. Таким образом, главный принцип ингушского социума — «поступать не так, как я хочу, а так, как правильно» [Точиева 2009: 332] — означал соответствовать предначертанию судьбы, указанной Сатой. Правильное/должное состояло не в том, что делает человек, а в том, как он это делает, т.е. соответствует ли его поведение божественному предписанию, как бы оно ни выглядело в глазах соплеменников. Соответственно, виновность, согласно мифу, определялась в нежелании исполнить божественное предопределение.

С таким взглядом о правильном/должном смысле человеческого существования коррелирует отношение предков ингушей к такой субстанции, как время. Ведь именно должное поведение в настоящем определяло благополучие предков. Учитывая, что прошлое в представлении предков ингушей являлось той настоящей реальностью, к которой своими мыслями и поступками чело-

века устремлено настоящее, ингуши не испытывали страха перед смертью. Будучи уверенными, что смерти избежать невозможно, они считали, что человек сотворен из земли и вновь становится землей [Антология 2003: 32]. Из этого циклического движения времени для человека будущее рассматривалось как эквивалент прошлого, к которому рано или поздно всегда возвращаются — к месту отсчета. Ответственность ингуша как в настоящем (на этом свете), так и в прошлом (в потустороннем мире) за своих потомков довлела ««над мыслями и поступками чеченца (ингуша. — П.А.) начиная с того момента, когда он покидал колыбель, и не давала расслабиться до могильной тишины, означавшей конец его земного пути» [Джамбеков 2002: 145–151]. Е.И. Крупнов отмечал, что ингуши знали своих предков до седьмого колена и вместе с «отцами отца» перечисляли «матерей матери» [Крупнов 1939: 77–90].

Таким образом, понимание сущности человека преломлялось через призму религиозных аксиологических представлений: для предков ингушей важным было то, какое погребение он заслужит своей жизнью, особенно важным являлось погребение в родной земле. Основы жизненной стратегии ингуша выражены в представлении о наибольшем благе — возможности быть погребенным на родовом кладбище. «Г. Висковатов говорит, что гвелетцы (ингуши) презирают мужа, который не найдет пропавшую свою жену, утонувшую или провалившуюся в пропасть, и не похоронит ее» [Далгат 2004: 187]. А.М. Шегрен, описывая ингушей, также отмечает эту особенность: «Горцы полагают, что будут жить вечно в раю, и непременно каждое семейство соединится и телом и душой в том самом виде, как было на этом свете; для сего на кладбищах членов одного семейства хоронят вместе, где бы ни умер кто, его стараются привезти на свое кладбище и хоронить где следует» [Шегрен 1846]. Данное сообщение иллюстрирует не только значимость родного места как нового пристанища тела человека, это и новое местообитание души — иной мир. Формированию подобных взглядов способствовала геоцентрическая концепция, согласно которой родная земля/гора/священный очаг в архаических культурах располагалась в символической середи-

не мира. Следствием таких представлений явился и сегодня существующий обычай посыпания горсти родной земли на могилу родственника при невозможности захоронить его на родине.

При этом функционирование духовной составляющей человека невозможно было без правильного/должного расположения бранных частей тела. Лишь такое соединение в представлениях ингушей давало возможность существовать человеку в ином мире.

В представленном контексте выглядят по-новому и некоторые «дикие» в глазах русского общества ингушские обычаи. Ингушский нартский эпос донес до нас миф под названием «Как изжили обычай “Цет”», в котором нарт Петарз добывает военный трофей — *цет*: «У убитого врага, к примеру, по локоть отрубают правую руку, а затем прибавали ее к воротам или к стене башни, так, чтобы все проходящие видели этот воинский трофей» [Ингушский 2012: 177]. По словам Ф.А. Шербины, горцы нередко «зверски поступали не только с живыми врагами, но и с трупами, уродуя мертвых и производя над ними поругания» [Шербина 1992: 826]. К слову, российская армия в войне на Кавказе заимствовала не только знаменитые черкесские костюм и оружие, но и искусство набега, засады, горной войны, в том числе и указанный обычай. Некоторые линейные казаки до середины тридцатых годов отсекали у убитых горцев головы и привозили их в станицы на показ как трофей. Такого рода методы войны не только вошли «в нравы и обычаи кавказских войск» [Филипсон 1885: 111], но и формировали кавказских военачальников [Атарщиков 1870]. Но если, согласно верованиям горцев, душа не могла предстать в ином мире из расчлененного тела и, отрубая правую руку, воин тем самым уничтожал врага и на этом, и на том свете, т.е. гарантировал себе безопасность, то для кавказских войск головы мертвых врагов становились предметом торга. Отметим, что обретаемая ингушами «в сражении добыча должна быть получена в честном бою» [Карпов 1996: 89] (инг. *кай фос* — «белая добыча»). Только при таком условии убитый «против неприятеля мог поступить прямо в рай, и враги его будут прислуживать; что, наконец, только убитый пользуется завидным правом выбирать

кого-либо из родственников своих в товарищи себе в раю, и потому об убитом родственники не плачут, а, напротив, радуются его счастью» [Шегрен 1846]. В остальных случаях счастливая жизнь в ином мире была гарантирована «посвященным», которые «получат достойное вознаграждение за добрую жизнь в этом свете, что, соединяясь все в одно семейство, будут наслаждаться: многоженством, гуляньем в хороших садах и хорошею пищей» [Там же].

В ингушском нартском сказании «Спор, разрешенный в царстве мертвых» имеется любопытное описание душ умерших, томящихся в ожидании праведного суда от Элда (инг. *Эл* — иной мир + *да* — отец) — владыки, хозяина мертвых, блюстителя закона и справедливости. «В Эле было темно и холодно <...> Удивленные Бятар и Сеска-Солса внимательно присматривались к этим душам <...> Души молодых напоминали зачумленных людей либо изувеченных и погибших воинов. Путники шли все дальше. К ним стали подходить души, проклинавшие Сеска-Солсу. Все они были кто без рук, кто без ног, кто без головы либо с изрубленными, изрешеченными телами, и все они не забыли ничего дурного, что он им сделал» [Антология 2006: 52–54].

На первый взгляд представленные описания противоречат друг другу. Однако если принять во внимание, что в нартском сказании описывается момент, когда Элда определяет дальнейшее существование души человека: оставаться ли ей здесь, где «холодно и темно», либо отправляться в иной мир, — то становится понятным, почему душа «убитого против неприятеля» еще не наслаждается своим счастьем, а похожа на «зачумленную» либо «изувеченную». Душа убитого в честном бою и похороненная должным образом отправлялась в мир благодати, мир предков, а душа человека с отсутствующими частями тела или не получившего возможности быть захороненным на родной земле оставалась в пограничном пространстве. Такой взгляд на существование души в ином мире сохранился и в настоящее время. Так, у ингушей абсолютно неприемлемо проведение патологоанатомических исследований тела покойника.

Отметим, что понятие о рае и аде — поздние явления в представлениях ингушей, так же как и идея горячего ада. Ингушский Эл холоден, здесь царит темнота и свершается божественная

справедливость. Вспомним миф, записанный в 1875 г. Ч. Ахриевым, в котором автор использует понятие «темнота/пустота» (инг. *boado*): «Земля образовалась прежде Бога; она имеет вид яйца и стоит на доске, доска — на море, а море — на какой-то “темноте”» [Антология 2003: 19]. Таким образом, ингушский ад не только холоден — это место отсутствия чего бы то ни было, т.е. пустота/темнота. Бездна/хаос/первозданные воды продолжают этот синонимичный ряд, который ассоциировался в представлениях предков ингушей с местом владычества Элды. Именно в таком месте пребывают души «непосвященных» (люди, поведение которых не соответствовало божественному предписанию Саты), покалеченных, недолжным образом захороненных либо захороненных не на родной земле.

Таким образом, принцип двойственности распространялся на само понятие души. Во-первых, это божественная сущность «са», проявляющаяся в окружающей природе, и собственно «са» человека, наполняющая человеческую оболочку качественным содержанием. «Са» человека представлялась в форме круга, границы которого определяли «тело души». «Са» не только формировала особенности человека, но и обладала способностями самостоятельно действовать. При этом деятельная сущность человеческой души ограничена, что иллюстрирует приоритет божественного участия. Оно прослеживается не только в процессе вкладывания души в человека, т.е. его оживления, но и в «плетении» судьбы человека астральным божеством Сатой.

Основной жизненный принцип человека, согласно ингушским представлениям, состоял в правильном/должном поведении, т.е. в его соответствии божественному предписанию. Это должностовование в поведении определяло соответствующее погребение и дальнейшую судьбу души человека.

Таким образом, понимание сущности человека преломлялось через призму религиозных аксиологических представлений. За соответствием поведения человека в солнечном мире этим ценностным ориентирам осуществлял наблюдение владыка иного мира — Элда. Являясь хозяином Дома земли, который представлялся в виде холодного моря/пустоты/темноты/бездны, Элда был блюстителем порядка и осуществлял справедливый суд. Душа

человека «посвященного», поведение которого соответствовало божественному предписанию Саты, которая похоронена должным образом (на родной земле и со всеми частями тела) и отправлялась в иной благодатный мир предков, в обратном случае душа человека оставалась в холодном и темном пространстве, т.е. в месте, где царит пустота/бездна.

Библиография

Акиев Х.А. К вопросу об этимологии Ассы, Яссы, Осы // Ингушетия на пороге нового тысячелетия: Тез. докл. науч.-практ. конф., 29 апреля 2000 г. Назрань, 2000.

Антология ингушского фольклора / Сост. И. А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1.

Антология ингушского фольклора / Сост. И. А. Дахкильгов. Нальчик, 2006. Т. 4.

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

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

Джамбеков О.А. О художественном времени в устно-поэтическом наследии чеченцев // Культура Чечни. История и современные проблемы. М., 2002.

Ингушский нартский эпос / Сост. А.И. Дахкильгов. Нальчик, 2012.

Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996.

Крупнов Е.И. К истории Ингушии // Вестник древней истории. 1939. № 2.

Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского народа: Сб. ст. и материалов о народной культуре. Саратов, 1997.

Точиева М.Б. Человек в ингушской народной философии // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-кавказских чтений. Этнология, история, археология, культурология. 2008–2009 гг. СПб., 2009.

Филипсон Г.И. Воспоминания. М., 1885.

Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1946. № 27–30.

Щербина Ф.А. История кубанского Казачьего войска. Краснодар, 1992. Т. 2.

Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 1998.