

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 94(470)

К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ КУЛЬТАХ ЖИВОТНЫХ В МИФОЛОГО-РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ИНГУШЕЙ

© 2014 г. П.Х. Акиева

*Акиева Петимат Хасолтовна –
кандидат исторических наук,
Ингушский научно-исследовательский институт
гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева,
пр. И. Зязикова, 4, г. Магас, 386001.
E-mail: petim@yandex.ru.*

*Akiyeva Petimat Khasoltovna –
Candidate of Historical Sciences,
Ingush Scientific and Research Institute
for Human Sciences named after Ch.E. Akhriev,
I. Zyazikova Ave., 4, Magas, 386001.
E-mail: petim@yandex.ru.*

Проводится анализ реминисценций почитания животных на базе фольклорного, мифологического и религиозно-обрядового материала ингушей. Рассматривается символическое значение животных образов с проведением аналогий, имеющих универсальное значение, и этнокультурных параллелей с древнейшими культурами малоазийского мира. Кроме этого, основные культы животных, память о которых сохранилась в мифологии, фольклоре и традиционной культуре ингушей, открывают перспективы этногенетических и этнокультурных реконструкций, связанных с древними цивилизациями.

Ключевые слова: *культ животных, символика, пережитки тотемизма, перспективы этногенетических реконструкций, этнокультурные параллели.*

The article analyzes the reminiscences of honoring animals based on folklore, mythological and religious ritual material of Ingush. The paper deals with the symbolic meaning of images of animals giving the analogy with universal significance and ethno-cultural parallels with the ancient cultures of Asia Minor world. Moreover, basic animal cults, the memory of which is preserved in mythology, folklore and traditional culture of Ingush offer prospects of ethnogenetic, ethnocultural reconstructions related to ancient civilizations.

Keywords: *cult of animals, symbols, remnants of totemism, prospects of ethnogenetic reconstructions, ethnocultural parallels.*

В историческом и социокультурном бытии ингушей многое имеет древнюю традицию и связано родственными отношениями с другими народами, тем или иным образом оказавшимися на Кавказе. Учитывая «давнее и сугубо местное происхождение и развитие этнического ядра, которое в наши дни именуется ингушским народом, составляющим одно из слагаемых так называемого нахского этнического массива Кавказа» [1, с. 72], нами раскрывается наиболее важная часть древнего политеистического мировоззрения – культа животных. Под культом будем понимать «коллективное почитание какого-либо объек-

та, выраженное в совокупности различных мифолого-религиозных представлений и обрядов» [2]. В силу древности происхождения идей почитания животных анализ их реминисценций требует привлечения данных фольклора и мифологии ингушей, а также проведения аналогий, имеющих универсальное распространение. Данный взгляд позволит под новым углом раскрыть культурные ценности и нравственно-этические нормы ингушского народа.

Исторические, культурологические и этнографические описания ингушской культуры, традиций и обычаев этого народа были сдела-

ны Н. Грабовским [3, с. 106 – 126], Ч. Ахриевым [4], Б.К. Далгатом [5], Н. Яковлевым [6], А. Генко [7], М.М. Зязиковым [8] и др. Однако в данных исследованиях зоолатрия рассматривалась частично и только лишь в контексте общих культурологических работ. Поэтому тема нашей статьи вполне актуальна и содержит элементы новизны.

В ингушской среде отмечается наиболее распространенный пережиток тотемизма, выражающийся в названии групп людей по именам животных и птиц, в почтительном отношении к животному, запретах убивать избранное животное и употреблять его мясо в пищу [9, с. 33]. Наиболее четко такое отношение в ингушской традиции прослеживается к волку, медведю, оленю, барану, быку, козлу, рыбе, змее и др.

Культ волка (инг. – «борз») в ингушских представлениях символизирует обладание неким сверхзнанием и силой, позволяющими управлять. О силе и значимости культа волка говорится в ингушском космогоническом мифе, повествующем о том, как произошли солнце, луна и звезды. Он рассказывает о кузнеце, превратившемся в Солнце, «от удара волчьего молота» которого «сверкали молнии и весь мир содрогался от грома», а «зажженный в его кузнице огонь, освещал весь мир» [10, с. 14]. В ингушском фольклоре сохранилось сказание о волке как единственном существе, способном противостоять ветру светопреобразования [11].

«Он храбр, как волк» (инг. – «Борз мо майра ва из»), – говорят ингуши. Наречение новорожденного именем Борз, равно как и Ча (медведь), Чаборз (медведь-волк), Сей (олень), Кер (коршун) и др. было широко распространено в Ингушетии. Некоторые ингушские фамилии носят имя волка, например Борзовы, Борзиевы. В фольклорной традиции образу молодца, удалца («кIант») сопутствуют эпитеты «волку подобный» («борз мо»), «рожденный в ночь, когда щенилась волчица» («берза кIаза яьча бус ваьв»), а сам волк считается священным зверем. Именем Берза Дог («Волчьё сердце») нарекается в нартском сказании мальчик, у которого «под мышкой было солнце, из одного пальца текла вода, из другого – молоко, из третьего – масло, из четвертого – мед». По поверьям ингушей, волк слышит и понимает человеческую речь. В мифах люди вели с ними беседы [12, с. 161 – 162] и

заключали договоры [10, с. 57]. При этом указано, что самое ценное – баранов – «бог создал для волков» [10, с. 54]. Волк, волчья стая в ингушской традиции олицетворяет единство и всеведение. Так, один из способов обнаружить вора состоял в сжигании волчьей жилы: считалось, что при ее сожжении тело грабителя также сожжется.

Мировая практика свидетельствует об универсальности культа волка. Образ воина-волка связан с представлениями об оборотничестве, имевшим обрядовой основой ритуал наряжения в волчью шкуру. «У северокавказских народов сохранилась вера в оборотней-людей, способных превращаться в волков: вайнахи называли их “елбыс” (“йилбаз”. – П.А.), адыги “удды”, карачаевцы и балкарцы “обур”. Считалось, что оборотнем мог стать человек, нарушивший общественные и религиозные нормы» [13]. «Нет в природе ни одного другого животного, кроме волка, – пишет Х. Бакаев, доказывая наличие в прошлом волко-людей (чеч.: «берз» – волк, «берзлой» – волки), – к названию которого чеченцы добавляли бы ставшее суффиксом древнейшее слово “лой”, означающее буквально “люди”» [14, с. 17]. Действительно в чеченском и ингушском языках применительно только к волку включен суффикс, используемый в отношении людей (инг.: ед.ч. волк – «борз»; мн.ч. волки – «берзлой»/«бертий»), как, например, «селий» (дагестанцы), «мохлой» (представители одноименного рода) и др.

Учитывая, что «население, относящееся к кавкасионскому типу, следует рассматривать как реликт древнейших племен Кавказа» [15, с. 206], что «ингуши сохранили все лингвистические особенности языка, присущие этому древнему этническому массиву» [1, с. 202], что фонетика, морфология, синтаксис и лексика ингушского языка дают многочисленные примеры родства с хуррито-урартским, хеттским и шумерскими языками [16, с. 50 – 51; 17; 18], считаем перспективным проведение этнокультурных параллелей. Так, у древних хеттов царь Хаттусили (или Хетесера), обращаясь к собранию – панкусу, призывает своих воинов-подданных «быть единым целым», как «волчья стая» [14, с. 15]. В этом же ряду «связей с древнейшим искусством хеттско-малоазиатского мира» [19, с. 20] стоят изображения ритуальной процессии в волчьих шкурах на кубке эпохи бронзы из Триалети II тыс. до н.э.

(территория Южной Грузии). «Связь волка с Загробным миром хорошо прослеживается, так бог Загробного мира у этрусков Аита носил на голове скальп волка... Нападение волка на скотину считалось выполнением божьей воли и расценивалось как наказание» [20, с. 231]. Яркий пример такого божьего наказания представлен в ингушском мифе «Почему волк крадет овец», в котором из-за несправедливости и нарушения данного человеком слова, «бог решил волку таскать овец» [10, с. 54 – 55].

Ингуши считали удачным и благополучным предзнаменованием увидеть волка, перебегающего дорогу [21]. Зубы и когти волка выполняли обережную функцию. Их носили обычно в специальном мешочке на шее [22], прятали под фундамент строящегося дома, либо подвешивали над люлькой [23].

Представления о сожигательстве человека с животным и влиянии последних на плодovitость женщины относятся к числу поздних трансформаций верований. В ингушском мифе «Проклятие сестры» повествуется о сожигательстве девушки с медведем, которая после освобождения своим братом прокляла последнего прекращением потомства [10, с. 63]. Ингуши-охотники говорят что, если снять шкуру с медведицы, то она выглядит, как женщина. При этом отмечали, что собака лает на медведя и на человека совсем одинаково и по-особому, не так как на других [24].

В пережиточных обычаях, относящихся к культу дикого барана, обнаруживается ряд черт, которые можно объяснить особенностями архаических представлений о животном, как о тотеме. Символика образа барана определялась древними воззрениями, когда это животное было еще диким. Дикий баран, так же как и олень и бык, был символически связан с небесной сферой.

В некоторых случаях культ священных животных выражался в том, что их не использовали в работе. Ч. Ахриев отмечал, что во вторник ингуши не работали, называя его «днем быков». В ингушском мифе «День быков», повествующем об устройстве мира, говорится: «Чтобы укрепить шатавшуюся туда-сюда Землю, бог образовал еще каменные горы. Эти горы с Землей держатся на рогах быка, а бык привязан к столбу». При этом условием такой работы быков было, «если люди не будут нас запрягать по вторникам на работы» [10, с. 22 – 23]. Рога быка можно наблюдать в древнеин-

гушском двурогом головном уборе женщин – курхарсе (первая часть «кур» означает земля/страна [25, с. 563 – 564] подземного царства, а «харс» – Властное Солнце, карающее и дарующее плодородие) [26, с. 174 – 176]. Бык во многих древних религиях рассматривался как символ культа солнечного божества, а следовательно, плодородия и жизни.

Анализ изображения образа оленя на поясных бляхах кобанской культуры позволили Б.А. Рыбакову говорить не только о небесной сущности оленя, но и связи его образа с идеей плодородия [27, с. 60]. Прикрепленные над дверями, крышами домов или в центре села конские черепа и оленьи рога служили оберегом от злых духов и символом счастья и плодородия. Изображение оленьих рогов было излюбленным элементом ингушского народного орнамента [28, с. 3 – 25]. К числу охранительной магии ингушей следует отнести и такие действия: «На то место, где упал ребенок, несколько раз плевали, громко приговаривая: “Тьфу! Тьфу! Тьфу! Пусть олень упадет, где ты упал!”» [29, с. 55]. Употребление мяса оленя в пищу продлевало красоту и способствовало здоровью. Чтобы дикое животное смогло возродиться, ингуши не разбивали его кости [22].

В ингушском нартском эпосе также широко представлен образ козла/барана. Так, в древнеингушском сказании о богатыре-богоборце Курко (инг. – Куркъа) повествуется о том, как недовольный в распределении благ (овец и тростника) нарт похищает их для людей у великого бога Ткъа. В мифе речь идет о периоде, когда баран-производитель (инг. – «ка») считался символом всякого блага [26, с. 59]. При этом обладатель всяческих благ Ткъа в мифе представлен в образе козла. В ингушском фольклоре богиня Села Сата – дочь грома Селы, идя на свидание, несет охпку соломы на брачное ложе [30, с. 80] и печет хлеб на трех угольках – звездах. Этимология ингушского названия треугольника, составленного из звезд «сати-божалъг», означает оплодотворенная Сата («Сати» (Сата) – имя богини, «божалъг» («бож») – козел) [31]. На месте убитого громом человека ингуши ставили крестообразный шест, который назывался Золотой Эртал (инг. – «Дошо Эртал»). Затем резали жертвенного белого барана и шкуру растягивали на шесте. И. Бланберг пишет: «Над захоронениями тех, кто был убит молнией, они (ингуши. – П.А.) ставят

столбы, на которых развешаны козьи шкуры с головами» [32, с. 220].

Вспомним древнейшее общеингушское божество Галь-Ерда, которым клянутся ингуши в договоре 1810 г. (инг. «Гал» – лось, производитель/осеменитель). В 1846 г. А.М. Шегрен пишет, что все ингуши, плоскостные и горные, «клянутся именем Галь-ерда... и приносят ему жертвы на Троицу (летнее солнцестояние. – П.А.) и Новый год (нюжд-уай) (зимнее солнцестояние. – П.А.)» [33]. В обращениях к нему ингуши использовали эпитет «золотой» [34, с. 349], а мужчины молились, прося «покровительства, детей и приплода скота» [35, с. 252].

Характерной особенностью усложнения образов священных животных стала постепенная потеря своих первоначальных черт и приобретение черт человеческих. Так, «полурыбу-получеловека представлял собой вавилонский бог Эа ... У народов Закавказья рыбободобного Еа изображали у кровати больного ребенка для защиты его от злых духов» [9, с. 162]. Ингушская богиня Мать вод – Хинана – «появлялась из вод ручья» в виде полуженщины с рыбьим хвостом, а «иногда представлялась в облике лягушки» [12, с. 27, 321].

«Во многих сказках чудовище (иногда змей) обитает в водоеме: в море, озере или источнике. В других версиях им является змей или дракон, который захватывает источник в свои руки и дает пользоваться лишь при условии получения человеческой жертвы, – пишет Д.Д. Фрезер, – было бы, вероятно, ошибкой видеть в их сказках простую выдумку» [36, с. 160]. Так, водяные источники мыслились предками ингушей как места перехода из реального мира в потусторонний. «Божество “низа” – это мифический змей, – пишет А. Голан, – поскольку его сферой были не только земля, но и земные воды, в древней мифологии нередко змея и рыба отождествлялись» [37, с. 77].

В религиях народов различных континентов можно найти некое начало в образе рыбы/змея, обитавшем в первичном океане. Именно рыба упоминается в числе первообразов в ингушском космогоническом мифе: «В те времена на свете ничего не было, кроме неба и моря. В небе летал орел, а в воде плавала рыба... они вели между собой беседы», и лишь потом орел увидел, как «посреди моря появилась земля» [10, с. 48].

В «шумерском письме иероглиф “рыба” выражал понятие “плодородие” и “размножение,”... на резных камнях Дагестана и Чечни встречаются изображения рыб. Они есть и на ритуальных предметах кобанской культуры эпохи бронзы в (современной территории. – П.А.) Северной Осетии» [37, с. 167 – 169]. Этой же смысловой наполненностью – плодородием – обладало устойчивое ингушское выражение, являющееся в прошлом ингушей критерием женской красоты: «Красива, как рыба» и «Как рыба с красивой фигурой» (инг.: «Чкъаъра мо хоза я» и «Чкъаъра мо хоза деГ долаш я»). В этом же ключе, как варианте родовспоможения, следует рассматривать окуривание углов комнаты рыбьими костями [38].

Одним из древнейших символов, известных человечеству, репрезентирующих бесконечность и цикличность природы, чередования жизни и смерти, является знак уробоса – свернувшийся в кольцо змей, кусающий себя за хвост [39, с. 61]. Аналогом символа уробоса – свастики – пропитана вся материальная культура ингушей. Такими качествами обладает змееобразное существо из ингушского нартского эпоса Сармак (дракон). Пожирающий Солнце Сармак обитает, как правило, в озере и имеет возможность подниматься в небо: «Огромный сармак преследует Солнце с того дня, как бог пустил его по небу» [10, с. 43, 17]. В нартском сказании «Как Солса победил Сартала», царь Сартал – Сармак, который «днем имел человеческий облик, а ночью... облик дракона» [12, с. 27 – 30].

Змея фигурирует на Кавказе и у других народов мира как покровитель дома и носитель добра. Приписываемыми змее магическими целебными свойствами объяснялись такие действия, как протираание рук змеиной шкурой. Так, например, полевой материал свидетельствует, что проглотив особую змею Баишк, сын Бузурта из рода Мохлой приобрел дар врачевания [40].

В ингушском нартском эпосе широко представлен образ «ешап» – антропоморфное чудовище (частью бесполое, частью женского пола), охраняющее вход в Эл (инг. «Ел» – потусторонний мир) имеет девять глаз, девять рук и ног, из его пасти торчат клыки; у него огромное тело, обросшее длинными космами, облепленное вшами. По данным У.Б. Далгат, «первоначальное значение» слова «вишп» было «дракон, летящий змей» [41, с. 414]. В

ингушских сказках «ешап» предстает в виде «старухи» и «колдуньи», сосущей кровь людей и имеющей «сияние». В 1875 г. Ч. Ахриев, фиксирует нартское сказание, в котором упоминается «Ешпор (бог жертв)», который встречает нартов на том свете и обладает способностью снимать скудость или даровать благодать. Именно Ешпаш является хранительницей благодати – наперстка, иглы и ножниц, водяной мельницы, а также семян злаковых культур [12]. На древнегрузинском языке «вишапи» – значит рыба, а на древнеармянском языке «вешап» – девятиглавое, девятиногое и девятирукое существо, охраняющее вход в царство мертвых [42, с. 69 – 70]. «В Закавказье этнографически зафиксировано существование в прошлом веры в демонов, называвшихся у армян вишап, у грузин – вешапи. Они представлялись в образе быка, рыбы, но чаще всего – змеи. Вишапы связывались с земными водами. Им приписывалась способность вызывать грозу, бурю, подниматься в небо и спускаться на землю (или, чаще, в озеро) [38, с. 82].

Таким образом, фрагментарный анализ основных культов животных, память о которых сохранилась в мифологии, фольклоре и традиционной культуре ингушей, показал, что они содержат рудименты архетипических представлений древнеингушских племен и открывают перспективы этногенетических и этнокультурных реконструкций, связанных с древнейшими цивилизациями.

Литература

1. Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971.
2. Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): автореф. дис. ... д-ра ист. наук // URL: <http://dissercat.com/content/zhivotnye-v-traditsionnom> (дата обращения: 04.01.2014).
3. Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Ингуши: сб. ст. и очерков по истории и культуре ингушского народа / сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996.
4. Ахриев Ч. Избранное / сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000.
5. Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1982 – 1994 гг. М., 2008.
6. Яковлев Н. Ингуши // Ингуши...
7. Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. 5. Л., 1930.
8. Зязиков М.М. На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX – начале XX века. М., 2011.
9. Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972.
10. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1.
11. Полевые материалы автора (ПМА). Информатор Албогачиева Айшет Муратовна (1967 г.р.), с. Эжакево, РИ.
12. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4.
13. Текеева Л. Образ волка в традиционной культуре карачаевцев и балкарцев // URL: <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/> (дата обращения: 10.09.2013).
14. Бакаев Х. Тайна Жеро-Канта. Варшава, 2013.
15. Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа. М., 1974.
16. Браун И., Климов Г. Об историческом взаимоотношении урартского и иберийско-кавказских языков // Тез. докл. АН Груз. ССР. Тбилиси, 1954.
17. Церетели Г.В. К вопросу об отношении урартского языка к иберийско-кавказской группе языков. Тбилиси, 1953.
18. Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков. Грозный, 1963.
19. Меликишвили Г.А. Возникновение Хеттского царства и проблема древнейшего населения Закавказья и Малой Азии // Вестн. древней истории. 1965. № 1.
20. Наговицын Д.А., Гаврилов А.Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М., 2002.
21. См.: Мозоль Е.В. Сравнительный анализ культов волка и медведя в древнерусской языческой традиции // Изв. РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. № 63 – 1. С. 211. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/sravnitelnyu-analiz-kultov-volka-i-medvedya-v-drevnerusskoy-yazycheskoy-traditsii> (дата обращения: 09.02.2013).
22. ПМА. Информатор Евлоева Совдат Магомедовна (1939 г.р.), с. Инарки, РИ.
23. ПМА. Информатор Дзаурова Радимхан Магомедовна (1948 г.р.), с.п. Насыр-Корт, РИ.
24. ПМА. Информатор Дзейтов Ахмед Алиевич (1962 г.р.), с.п. Орджоникидзевское, РИ.
25. Мальсагов Д.Д. О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве» // Ингуши...
26. Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014.

27. Рыбаков Б.А. Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976.
28. Акиева Х.М. Прикладное искусство чеченцев и ингушей (XIX – начало XX вв.) Грозный, 1984.
29. Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997.
30. История Ингушетии / отв. ред. Н.Д. Кодзоев. Ростов н/Д, 2012.
31. Акиев Х.А. Клеточный орнамент в системе языческого мировоззрения вайнахов // Искусство народных промыслов Северного Кавказа: тез. докл. на региональной науч.-практ. конф. Нальчик, 16 – 19 октября 1989 г.
32. Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992.
33. Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников // Кавказ. 1846. № 27 – 30.
34. Алборов Б.А. Ингушское «Галь-Ерды» и осетинское «Аларды» // Известия ИНИИК. Т. 1. Владикавказ, 1928.
35. Головинский П.И. Заметки о Чечне и чеченцах // Сборник сведений о Терской области (ССТО). Владикавказ, 1878. Вып. 1.
36. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1998.
37. Голан А. Миф и символ. М., 1993.
38. Цит. по: Хасбулатова З.И. Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом. URL: <http://www.chechen.org/index.php?newsid=72> (дата обращения: 03.02.2014).
39. Murphy D. Jesus Didn't Exist! The Bible Tells Me So. Lulu.com. 2006.
40. ПМА. Дударов Абдул Мажит Муратович (1962 г.р.), с. Кантышево, РИ.
41. Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.
42. 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.

Поступила в редакцию

7 марта 2014 г.