П. Х. Акиева

СЕМАНТИКА ИНГУШСКОГО ОБРЯДА «ВЫВОДА НЕВЕСТЫ К РОДНИКУ»

Автор делает попытку семантического анализа одного из обрядов ингушского свадебного комплекса — «Вывод невесты к роднику». На базе археологических, языковых и мифологических данных определяются магически-знаковые смыслы используемых предметов и действий, совершаемых во время обряда.

Ключевые слова: символика, вода, земля, яйцо, игла, сакральное значение, женщина, рыба, плодородие.

P. H. Akieva

Semantics Ingush rite «Withdrawal the bride to the water»

This article attempts to semantic analysis of one of the Ingush wedding rites «Withdrawal bride to the water». On the basis of archaeological, linguistic and mythological data are defined by the magically-symbolic meanings, items used and actions performed during the ceremony.

Keywords: Symbolism, water, earth, egg, needle, sacred meaning, female, fish, fertility.

В обрядах жизненного перехода одним из ключевых, кульминационных является свадьба. Она характеризовалась чрезвычайно сложными, имеющими глубокие знаковые смыслы и довольно широко описанными ритуалами. Так, следует назвать работы Б. Далгата [8, 9], Ф. И. Кудусовой [18], М. М. Зязикова [12] в большинстве своем носящие фактологический, описательный характер.

Свадебный обряд можно рассматривать как с точки зрения совершаемых участниками фактических действий, так и с точки зрения их магически-знаковых смыслов. Свадебные ритуальные действия, правильно производящиеся над невестой и женихом, в первую очередь санкционировали положительный исход мероприятия — создание новой семьи, в которой главные герои выступали в новом статусе, с измененными культурными характеристиками. Фактически свадьба ритуально оформляет переход молодых людей в новый социальный статус: от девушки — к женщине/матери и от юноши — к мужчине/отцу.

Само ингушское метаобрядовое понятие «*ловзар*», переводимое как «игра», «игрище», свидетельствует о своеобразных символических формах поведения, бытовавших в ингушских обществах. Традиционно ингушская свадьба включает в себя несколько действий: действие в доме невесты, действие в доме жениха, процессия по пути из дома жениха в дом невесты. В таких обрядах

свадебного комплекса, как «*замеш*» («участники свадебного поезда»), «*ловзар*» — («состязание в танце, в песне и в остроте ума»), «*говраш хахкар*» («скачки»), «*нускал цIадоаладар*» («привод невесты в дом жениха»), «*нус гучаяккхар*» («первое неофициальное посещение своих родителей невестой»), «*нускал хи тIа даккхар*» («вывод невесты к роднику»), *«нус даьц1а йигар»* («официальное посещение невестой своих родителей»), «*нейц уст-ц1аьшка вахар*» («посещение зятем родни невесты») и др., наглядно выражают своеобразие и многокрасочность национальной формы, широту и глубину народной фантазии ингушей.

В этнографической литературе обычаи и обряды, связанные с желанием здорового и трудоспособного потомства, принято рассматривать как особый цикл, имевший одну лишь цель — обеспечение силы и престижа семьи. Осыпание молодой зернами пшеницы (современный ингушский вариант — конфетами и деньгами) при выходе из родного дома, а в доме жениха — угощение невесты медом, сажание маленького ребенка (обязательно мальчика) на руки и др., относятся к числу ритуальных действий, основной целью которых было рождение здорового потомства. К данному перечню следует отнести и действия, производимые во время обряда «вывода невесты к роднику» («*нускал хи тIа даккхар*»), пронизанного символикой включения невесты в женское общество, приобщения ее к женскому плодородному началу, носящему архаичные черты.

В конце недели со дня свадьбы (а сейчас — и на первый, второй или третий день) проводится обряд выхода невесты за водой. «Молодая, дней через 5–15 в сопровождении девушек, идет за водой с гармоникой; у воды происходят угощения и танцы; с этого дня молодая начинает работать и понемногу привыкать к новой, супружеской жизни» [9, с.183]. Через неделю невесту в свадебном наряде под звуки гармошки вели к источнику в сопровождении молодых девушек и юношей. У родника — угощение и танцы. Невеста уже у источника, загадав желание, вытаскивала иголку из свадебного платья и втыкала в яйцо. Далее она разбивала яйцо о камень так, чтобы его унесло водой. Затем невеста, набрав воды в кувшин, шла домой. Эта вода, принесенная невестой, раздавалась всем желающим [ПМА].

Особенный интерес вызывают само место проведения ритуала и предметы, используемые в обряде выхода невесты за водой — игла, яйцо. То, что игла, прикрепленная в первый день в правую сторону подола свадебного платья, затем втыкалась в яйцо и в таком виде бросалась в воду, — отнюдь не случайные действия.

Яйцо как древнейший мировой символ плодородия является «олицетворением начинающейся жизни» [19, с. 167–169]. В космогоническом мифе ингушей говорится, что Земля «имеет вид яйца и стоит на доске, доска — на море, а море — на какой-то “темноте”. Если Бог захочет, то он умножит всю землю в яйце» [1, с. 19]. «Известно, что яйцо у вайнахов (ингушей — *П. А.*) в весьма отдаленном прошлом наделялось магической силой, было символом плодородия» [20, с. 75]. В этом смысле показательна информация о том, что «на месте случайно опрокинувшейся люльки надо было разбить яйцо», о трактовке увиденных во сне предметах — «яйцо, иглы, наперсток…», функционально относящихся к женщине, как предзнаменование «рождения девочки» [ПМА].

Раскалывание или протыкание яйца (так же как и использование в ингушской среде данного действия как способа избавления от болезни) — наследие архаичного жеста древних ритуалов мифологического устройства мира из хаоса.

Касательно иглы, прежде всего, отметим, что с эпохи «раннего железа» на Кавказе сформировался культ этого металла, и, соответственно, предметы, сделанные из железа, стали иметь сакральное значение [11, с. 9–15]. В то же время вполне уместно при-

вести сведения о том, что иглы в указанный исторический период играли определенную роль в погребальном ритуале. Такие факты имеют место в древностях кобанской культурно-исторической общности. Например, довольно часты находки бронзовых игл и булавок в кобанских погребениях «в области груди и пояса» [14], но наибольший интерес представляют иглы, найденные в области нижней челюсти. Из объяснений такого места расположения игл (например, простая забывчивость мастериц, использование их для закалывания одежды) следует согласиться с выводом С. Л. Дударева о том, что «столь необычное помещение иглы у подбородка погребенной имело некое сакральное значение» [11, с. 9–15].

Игла — широко распространенный атрибут символических действий, она выступает в ингушских обрядах как средство порчи, так и оберег. Иглы, воткнутые в одежду, защищали от всякого зла и нечистой силы: не только на свадебной одежде, но и в обычные дни ингушские женщины втыкали иголки/булавки в свою одежду, в одежду детей. Считалось, что иглы, воткнутые в дверные косяки, препятствовали проходу нечисти в дом [ПМА].

В древнейшую эпоху неолита иглы (из костей и рогов) не имели ушка, а были просто согнуты в одном конце таким образом, чтобы образовать подобие петли. На последующей стадии иглы были заменены на медные или бронзовые. Стоит отметить, что в Древнем Египте бронзовые иглы с ушком стали чем-то вроде разменной монеты, так как сделать их было крайне сложно. Подобные указанным кобанские бронзовые шилья и иглы встречаются в археологическом материале Пседахского могильника Ингушетии [15], Тлийского, Гатын-Калинского могильников, в Мцхетском и Триалетском могильниках Грузии [21], в Березовских могильниках, [16, с. 79–92], в могильниках у села Заюково в Кабардино-Балкарии [7] и др. Аналогичные «булавки были широко распространены в культурах Северного Кавказа с конца II тысячелетия до н. э. и доживают до VII века до н. э.» [17].

Ингушское понятие «*мах*» — игла и его производные от первичной идеи «петли/связи/узла» — «шод» созвучны с ингушским термином «сватовство» — «*мах бе*», где «*бе*» означает «делать», а «*мах*» — «торговля/стоимость». Учитывая дороговизну и использование этого предмета в качестве разменной монеты, можем предположить, что свое значение, связанное с торговлей, термин «*мах*» получил в более позднее время. Использование термина «*мах*» в старинном устойчивом выражении «*мах болаш къонах ва*» (инг.: «значимый/великий человек», встречается, в первую очередь, в отношении человека, который обязательно держит свое слово) [ПМА] показывает статус, придававшийся слову, скрепляющему/связывающему союз. Этот пример иллюстрирует ингушское понимание сватовства — «*мах бе*» — не как торговли/стоимости, а, в первую очередь, как договора, связывающего стороны, точно так же, как с помощью иголки происходит соединение, скрепление материала. Сакральность расположения игл у подбородка в кобанских захоронениях, отмеченная С. Л. Дударевым, заключена в представлениях предков ингушей об игле как о предмете, могущем связать душу: так «петля/узел» — «*шод*» (где «д» — классный показатель) является однокорневым с ингушским термином — «*са*» — душа.

В свете анализа символики обряда примечательны слова, произносимые во время нахождения невесты у родника, упоминаемые в очерке Н. Яковлева об ингушах. «Недели через две отправляется она (невеста — *П. А.*) в первый раз по воду. Ее сопровождают женщины-родственницы и ребятишки. Когда она зачерпнет воды, в колодезь или источник бросают новую иглу и яйцо — «*для матери воды и природы*» (курсив *П. А.*), а женщины в это время приговаривают: «“Пошли нам счастливой жизни” и другие пожелания» [24, с. 229–230].

Вода («*хий*») в представлениях ингушей имела пограничное существование — как в мире мертвых, так и в мире живых — и в силу этого обладала оживляющими и омертвляющими свойствами. Недаром после захоронения участники процессии, не заходя во двор дома, вымывали с рук смерть, вымывали смерть с дома/полов, особенно в комнате покойника. Вода, оставшаяся после обмывания покойника, новорожденного или невесты выливалась в «укромное нехоженое место», как правило, на границе своего и чужого пространства («у ограды подальше от порога дома») [ПМА]. Считалось, что «нечистая сила может проникнуть в воду, поэтому нередко ее выливали из всех сосудов и переворачивали их вверх дном, чтобы душа покойного не задержалась» [ПМА]. При этом обязательным условием при выливании воды за порог было отсутствие брызг, так как они могли разозлить внешние силы и навлечь беду [ПМА].

Представление предков ингушей о водяных источниках как мест перехода из реального мира в потусторонний как нельзя лучше иллюстрируют космогонические мифы. Так, Б. К. Далгат приводит ингушский миф, в котором говорится: «Солнце утром выходит из моря и вечером вновь в него погружается; когда оно поднимается на горизонт, то от него отделяется что-то черное; это, говорит народ, море сливается с солнца» [1, с. 16]. В другом мифе солнце днем освещает этот свет, а ночью — загробный мир, при этом «на закате оно погружается в море» [1, с. 25]. С водой, как думали наши предки, было связано не только подземное царство, но и несметные богатства. Так, герои «некоторых сказаний… идут за добычей в море» [2, с. 169].

Стихии воды и земли связывались в ингушском архаическом мировоззрении с женским естеством, с их способностью создавать жизнь, тем самым нести как благодать, так и потенциальную опасность. Последняя выражалась в связи женского образа с нижним, темным, земным, рождающим, а следовательно, с нечистым, негативным в контексте открывающихся границ между этим и потусторонним миром. Именно поэтому женщина является «сакральной по отношению ко всем взрослым мужчинам; если она беременна, то становится сакральной и по отношению к другим женщинам клана…» [3, с. 17]. Именно поэтому ингушки о роженице говорили, что одна нога ее находится на земле, а другой ногой она стоит в могиле. Именно поэтому сказочный персонаж Ешап — антропоморфное чудовище женского пола («старуха» и «колдунья», сосущая кровь людей и имеющая «сияние») [2, с. 58–60], которая охраняет вход в потусторонний мир «Эл» — «*Іел*», представлена обладательницей благодатного времени — водяной мельницы, иглы, ножниц, наперстка, а также злаковых культур [2, с. 130].

В ее власти — подземные богатства, располагающиеся за медной дверью, священная река, вытекающая на поверхность земли, вода, которая способна оживлять мертвых. «По звучанию, а в ряде случаев и по функции, ингушское “ешап” сродни грузинскому “гвелвешап” (“гвел” — змея), армянскому вишап, абхазскому “агулшьяп”» [2, с. 57]. По данным У. А. Далгат, «первоначальное значение» этого слова было «дракон, летящий змей» [10, с. 414]. В VI в. до н.э. в Урарту было принято ставить у водных источников статуи в виде змеи, дракона, чудовища, рыбы, которые назывались вишапами и менгирами. Мидийские цари считали своим первопредком вишапа (ешапа, яшапа) [22, с. 253, 256].

В религиях народов различных континентов можно найти некое «начало, в образе рыбы/змея, обитавшем в первичном океане» [6, с. 29]. Интереснейший материал для размышления дает нам космогонический миф «Орел и рыба», где в числе первообразов, населяющих мир, по представлениям ингушей, являются орел и рыба: «В те времена на свете ничего не было, кроме неба и моря. В небе летал орел, а в воде плавала рыба» [1, с. 48].

«Во многих сказках чудовище (иногда змей) обитает в водоеме: в море, озере или в источнике. В других версиях им является змей или дракон, который захватывает источник в свои руки и дает пользоваться лишь при условии получения человеческой жертвы, — пишет Д. Д. Фрезер и продолжает, — было бы, вероятно, ошибкой видеть в их сказках простую выдумку» [23, с. 160]. Такими характеристиками обладает змееобразное существо из ингушского нартского эпоса — Сармак (дракон). Пожирающий Солнце Сармак обитает, как правило, в озере [1, с. 43] и имеет возможность подниматься в небо: «Огромный сармак преследует Солнце, *с того дня, как бог пустил его по небу* (курсив — *П. А.*)» [1, с. 17]. В нартском сказании «Как Солса победил Сартала» царь Сартал имеет второе имя — Сармак. «Он днем имел человеческий облик, а ночью… облик дракона» [2, с. 27–30].

Одним из древнейших символов, известных человечеству, репрезентирующих бесконечность и цикличность природы, чередования жизни и смерти, является знак уробоса — свернувшегося в кольцо змея, кусающего себя за хвост. Аналогом символа уробоса — свастикой — пропитана вся материальная культура ингушей.

«Божество “низа” — это мифический змей, — пишет А. Голан, — поскольку его сферой были не только земля, но и земные воды, в древней мифологии нередко змея и рыба отождествлялись» [5, с. 77]. Он же отмечает, что в «шумерском письме иероглиф “рыба” выражал понятие “плодородие” и “размножение”, …на резных камнях Дагестана и Чечни встречаются изображения рыб. Они есть и на ритуальных предметах кобанской культуры эпохи бронзы в (современной территории — *П. А.*) Северной Осетии» [5, с. 167–169]. Ингушская богиня Мать вод — Хи-нана — «появлялась из вод ручья» [2, с. 27], «иногда представлялась в облике лягушки» [2, с. 321] или с рыбьим хвостом [13, с. 7]. В этом смысловом ряду стоит устойчивое старинное ингушское выражение, являющееся критерием женской красоты: «*Чкъаьра мо хоза*» — «Красива, как рыба» [ПМА].

Объединение понятий воды и природы во время бросания яйца с иглой в воду показывает, что оба они мыслились как единое целое. Анализ фактов дал основание многим исследователям сделать вывод о наличии у племен раннеземледельческих культур представлений о Великой Богине — «прародительнице и властительнице всей живой природы, подательнице плодородия, хозяйке небесных вод» [5, с. 169; 25, с. 152]. Смеем предположить, что символика данных действий имеет древнейшие корни, когда вода/природа/плодородие/земля были связаны с образом одного женского божества. Использование в обряде таких предметов-медиаторов, как яйцо, символа плодородия, и иглы как связующего элемента, создавало связь женщины с этим божеством.

Женщина как воплощение «низа» связывалась с образом рыбы, со стихиями воды и земли с их свойствами создавать жизнь. Обряд вывода невесты к роднику, являясь заключительным этапом в свадебном комплексе, символизировал приобщение молодой к статусу женщины. Его символика выводит прямую связь мира живых и мира мертвых, иллюстрирует древнейшие представления ингушей о воде как потусторонней субстанции, о предмете-медиаторе — игле, способной связывать и аккумулировать зло (так же, как и поглощать и передавать его), и о яйце как символе плодородия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1.
2. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4.

3. *Арнольд ван Геннеп.* Обряды перехода. М., 1999.
4. *Виноградов В.Б.* Место египетских амулетов в религиозно-магической символике кавказцев // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1968. С. 39–54. Т. 2.
5. *Голан А.* Миф и символ. М. 1993.
6. *Горбовский А.* Загадки древнейшей истории. М., 1971.
7. *Гриневич К. Э.* Новые данные по археологии Кабарды // Материалы и исследования по археологии СССР. 1951. № 23. С. 125–139.
8. *Далгат Б.* Материалы по обычному праву ингушей //Известия Ингушского научно-исследовательского института. Владикавказ, 1930.
9. *Далгат Б.* Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1982–1894 гг. М., 2008.
10. *Далгат У. Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.
11. *Дударев С. Л.* К вопросу о пережитках дополитеистических верований на Северном Кавказе в XX — начале XXI в.: Материалы 17-й Всероссийской межвузовской конференции Армавирского государственного педагогического университета. Армавир, 2010.
12. *Зязиков М. М.* На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX — начале XX вв. М., 2011.
13. Ингушский нартский эпос / Сост. И. А. Дахкильгов. Нальчик, 2012.
14. *Козенкова В. И.* Кобанская культура. Западный вариант //САИ. М., 1989. Вып. 2–5. Т. 3.
15. *Козенкова В. И.* Пседахский могильник кобанской культуры (по раскопкам 1976–1977 гг.) // Новое в археологии Северного Кавказа. М., 1986. С. 134–158.
16. *Крупнов Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.
17. *Кудрявцев А. А., Прокопенко Ю. А., Черкасов В. Н.* Итоги изучения кургана № 2 могильника Татарского городища // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: VI «Минаевские чтения» по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа: Тезисы докладов межрегиональной научной конференции. Ставрополь, 2003.
18. *Кудусова-Долакова Ф. И.* Семья и семейный быт ингушей (конец XIX — начало XX в.). Ростов н/Д, 2005.
19. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1980.
20. *Танкиев А. Х.* Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997.
21. *Техов Б. В.* Центральный Кавказ в XVI–X вв до н. э. М. 1977. //http://budetinteresno.info/kraeved/skif_content.htm. Дата обращения 15.10.2013.
22. *Темкин Э. Н., Эрман В. З.* Мифы Древней Индии. М., 1985.
23. *Фрезер Д. Д.* Золотая ветвь. М., 1998.
24. *Яковлев Н.* Ингуши //Ингуши: Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А. Х. Танкиев. Саратов, 1996. С. 229–230.
25. *Gimbutas M.* The gods and goddesses of Old Europe. Los Angeles, 1974.

REFERENCES

1. Antologija ingushskogo fol'klora. T.1. Nal'chik, 2003.
2. Antologija ingushskogo fol'klora. T.4. Nal'chik, 2006.
3. Arnol'd van Gennep. Obrjady perehoda. M., 1999.
4. *Vinogradov V. B.* Mesto egipetskih amuletov v religiozno-magicheskoj simvolike kavkaztsev //Arheologo-jetnograficheskij sbornik. T. 2. Groznyj, 1968. S. 39–54.
5. *Golan A.* Mif i simvol. M., 1993.
6. *Gorbovskij A.* Zagadki drevnejshej istorii. M., 1971.
7. *Grinevich K. E.* Novye dannye po arheologii Kabardy // Materialy i issledovanija po arheologii SSSR. 1951. № 23. S. 125–139.
8. *Dalgat B.* Materialy po obychnomu pravu ingushej //Izvestija Ingushskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta. Vladikavkaz, 1930.

9. *Dalgat B.* Rodovoj byt i obychnoe pravo chechentsev i ingushej. Issledovanija i materialy 1982–1894 gg. M., 2008.
10. *Dalgat U. B.* Geroicheskij epos chechentsev i ingushej. M., 1972.
11. *Dudarev S. L.* K voprosu o perezhitkah dopoliteisticheskih verovanij na Severnom Kavkaze v XX — nachale XXI v.: Materialy 17-j Vserossijskoj mezhvuzovskoj konferentsii Armavirskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Armavir, 2010.
12. *Zjazikov M. M.* Na rubezhe stoletij. Ingushetija v kontse XIX — nachale XX vv. M., 2011.
13. Ingushskij nartskij epos /Sost. I. A. Dahkil'gov. Nal'chik, 2012.
14. *Kozenkova V. I.* Kobanskaja kul'tura. Zapadnyj variant //SAI. Vyp. 2–5. T. 3. M., 1989.
15. *Kozenkova V. I.* Psedahskij mogil'nik kobanskoj kul'tury (po raskopkam 1976–1977 gg.) //Novoe v arheologii Severnogo Kavkaza. M., 1986. S. 134–158.
16. *Krupnov E. I.* Drevnjaja istorija Severnogo Kavkaza. M., 1960.
17. *Kudrjaucev A. A., Prokopenko Ju. A., Cherkasov V. N.* Itogi izuchenija kurgana №2 mogil'nika Tatarskogo gorodishcha // Severnyj Kavkaz i kochevoj mir stepej Evrazii: VI «Minaevskie chtenija» po arheologii, etnografii i kraevedeniju Severnogo Kavkaza: Tezisy dokladov mezhregional'noj nauchnoj konferentsii. Stavropol', 2003.
18. *Kudusova-Dolakova F. I.* Sem'ja i semejnyj byt ingushej (konets XIX — nachalo XX v.). Rostov n/D, 2005.
19. *Rybakov B. A.* Jazychestvo drevnih slavjan. M., 1980.
20. *Tankiev A. H.* Duhovnye bashni ingushskogo naroda. Saratov, 1997.
21. *Tehov B. V.* Tsentral'nyj Kavkaz v XVI–X vv do n. e. M. 1977. //http://budetinteresno.info/kraeved/skif_content.htm. Data obrawenija 15.10.2013.
22. *Temkin E. N., Erman V. Z.* Mify Drevnej Indii. M., 1985.
23. *Frezer D. D.* Zolotaja vetv'. M., 1998.
24. *Jakovlev N.* Ingushi //Ingushi: Sbornik statej i ocherkov po istorii i kul'ture ingushskogo naroda. Sost. A.H. Tankiev. Saratov, 1996. S. 229–230.
25. *Gimbutas M.* The gods and goddesses of Old Europe. Los Angeles, 1974.