

СИМВОЛИКА ПРИОБЩЕНИЯ ИНГУШСКОЙ НЕВЕСТЫ К ДОМУ ЖЕНИХА

Символика приобщения невесты к новому дому начинается с ритуальных действий, призванных максимально благоприятно осуществить принятие человека в новое пространство. К числу таковых в традиционной ингушской культуре следует отнести положение на пороге нового дома у ног невесты веника, завернутого в коврик, который последняя должна отодвинуть на правую сторону, в современной вариации — осыпание невесты конфетами, деньгами и введение на кухню, кормление медом, держание ребенка и т.д.

«Невесте при выходе из повозки под ноги бросали куз (коврик) или веник, которые она должна была поднять и отложить в сторону» [Далгат 1929: 325]. Н. Яковлев отмечает, что «невеста должна была переступить через веник, положенный на циновку (половик из грубой ткани) на пороге, хотя переступать через веник у ингушей вообще не принято» [Яковлев 1996: 229]. В ингушских семьях веник и в настоящее время связан с многочисленными запретами: его нельзя передавать из рук в руки, а только бросив на землю, его нельзя ставить, тем более в угол, а также наступать и переступать через него. Веник активно применялся в ингушских народных способах лечения, направленных на изгнание или переселение болезней. Причем большую сакральность в ингушских представлениях этот предмет получает в моменты нахождения на границе либо в местах пересечения пространств (порог, угол, перекресток и т.д.). Поэтому использование веника в ритуале ввода невесты в дом жениха нельзя трактовать просто как приобщение к домашним работам. Веник, являясь предметом-медиатором, расположенным на пороге-рубеже своего и чужого пространства, поглощает все негативное и оберегает жилище. Перешагивание / откладывание веника на правую сторону также символично. Отметим, что правое, мужское, чистое (правая рука, правая нога)

выступает и как начальная точка совершения заговорно-заклинательного акта.

В культуре народов Кавказа «мужское связывается с правой стороной и верхом. Женское — с левой стороной и низом» [Карпов 2001: 9–19]. Таким образом, откладывание предмета-медиа-тора именно в правую сторону (мужскую) в доме жениха символизировало ее возвращение в настоящее, приобщение к предкам жениха, подчинение мужскому, верхнему началу.

Следующим действием, символизирующим приобщение невесты к новому дому, являлось вождение вокруг очага, который постепенно трансформировался во введение невесты на кухню («*нана-цла*»), где находилась печка и проводили обряд кормления медом и держания младенца. Кормление свекровью невесты медом, как и прежде, сопровождается словами «Будь мягка, как масло, и сладка, как мед» [Яковлев 1996: 229]. В данном случае смеем предположить, что первоначальное выражение включало в себя понятие молока / масла как символического эквивалента меда. Эти два вещества издревле считались напитками жизни.

Имеются многочисленные фольклорные свидетельства о чудесных свойствах как самого молока / меда, так и существ, его производящих. Например, в легенде описывается первый из семи раев, в котором «текут два источника: в одном холодная ключевая вода, во втором — молоко» [Антология 2006: 294]. Одни из главных персонажей народной сказки Пахтат и Махтат рождаются коровой и кобылой, причем Пахтат рожден «с солнцем и месяцем между ребрами», он может спускаться в «подземелье», закрытое на девять дверей (потусторонний свет. — П.А.), дружит с сыновьями Солнца, Месяца и Звезды [Антология 2003: 57–66]. В другом фольклорном сюжете брошенных умирать детей вскармливает своим молоком корова [Антология 2003: 79], в следующем новорожденный мальчик выживает благодаря тому, что у него «под мышкой было солнце, из одного пальца текла вода, из другого — молоко, из третьего — масло, из четвертого — мед» [Антология 2003: 272]. В сказке «Умная девушка» упоминается жеребая лошадь, у которой «с одной стороны стекал мед, а с другой — масло» [Антология 2004: 154]. Сакральность молока, его значимость в представлениях ингушей иллюстрируется, например, в «Илли о том, как строили башню»:

*Трижды землю поили молоком, трижды срывали грунт,
И только когда земля отказалась пить, положили пер-
вые камни...*

[Илли 1979: 226–233].

Известно широкое распространение представлений о символической связи пчелы с божеством женского пола [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 606], с потусторонним светом [Голан 1993: 175]. А. Голан пишет: «Мед мог ассоциироваться с богиней потому, что считался веществом одного рода с древесным соком, а последний, как можно полагать, представлялся молоком богини, воплощавшейся в дереве» [Голан 1993: 176]. Возможно, подобная символика равнозначности меда и молока (коровы и пчелы) как основных атрибутов женского божества бытовала и в ингушской среде. Значимость этого продукта подчеркивается и интересной этимологией этнонима «фяппи» (одно из ингушских обществ. — П.А.): «“Фяппи”, собственно, называется рой пчел, вышедший после первого, а также люди-переселенцы, идущие нестройною толпою» [Горепекин]. В представлениях ингушей улей с медом приравнивался к барану. Таким образом, слова свекрови своей невестке «будь мягка, как масло, и сладка, как мед» символизируют ее приобщение к женскому воспроизводящему началу, к плодородию.

Далее невесту выводили из кухни и прятали за занавеску в углу какой-нибудь комнаты (сегодня ограничиваются нахождением ее в углу), где каждый желающий мог, приподняв платок, оценить ее красоту. Продолжением празднования была трапеза за столом, которая в прошлом сопровождалась музыкой и танцами. Только «к концу третьего дня девушки вводят невесту в комнату жениха, которого все еще нет дома. Товарищ, у которого гостит жених, режет барана, жарит бараньи почки и относит в комнату, где ожидает невеста. Под звуки выстрелов в сопровождении молодежи жених направляется к дому родителей и вместе с невестой съедает приготовленное угощение. <...> Наутро молодой муж скрывается опять из дому и проводит у своего приятеля еще две-три недели» [Яковлев 1996: 230].

К концу недели со дня свадьбы (а сейчас на первый-третий день) невесту выводили к роднику (иногда это не практикуется).

«Недели через две отправляется она (невеста. — П.А.) в первый раз по воду. Ее сопровождают женщины родственницы и ребяташки. Когда она зачерпнет воды, в колодезь или источник бросают новую иглу и яйцо — “для матери воды и природы” (курсив мой. — П.А.), а женщины в это время приговаривают: “Пошли нам счастливой жизни” и другие пожелания» [Яковлев 1996: 229–230]. Объединение понятий «воды» и «природы» во время бросания яйца (символа плодородия) с иглой в воду показывает, что они мыслились как единое целое. «Символика данных действий имеет древнейшие корни, когда вода / природа / плодородие / земля были связаны с образом одного женского божества» [Акиева 2014: 173–180]. Обряд вывода невесты к роднику, являясь заключительным этапом в свадебном комплексе, символизировал приобщение молодой к статусу женщины.

Следующий элемент свадебной обрядности, который проходил примерно через месяц, — посещение новобрачной с новыми родственниками своего родительского дома. К такому событию со стороны жениха готовились подарки родителям, как и самой невестке, а принимающей стороной готовилось угощение для ближайших родственников. В первое посещение родительского дома замужняя дочь могла пробыть в нем в течение 7–10 дней. Если заключалась такая форма брака, как «сватовство и свадьба одновременно» (*«ехар-йигар цалдолаш»*), к которой прибегали в случае непрошедшего траура, сокращения расходов или при повторном браке женщины, то невесту увозили в дом жениха в день сватовства. В таком варианте свадьбу играли только в доме жениха, а в доме невесты устраивались проводы.

После свадьбы мужчиной, несущим ответственность за женщину, становился супруг. Сноха должна была соблюдать определенный этикет, соответствующий ее статусу. Нельзя было произносить имени свекра, свекрови, мужниных братьев и сестер и даже их тезок (использовались выражения, определяющие либо родственные связи: *«маър вош»* — брат мужа, *маър йиш* — сестра мужа, либо старшинство *«вокхагIвар»* — самый старший, либо придумывались новые имена). Нельзя было вставать позже новых родственников, делать замечания, задавать вопросы, находиться вровень, впереди или справа от мужа и др. «С раннего

утра до позднего вечера ингушка проводит время в непрерывных хозяйственных заботах: присматривает за скотиной, готовит пищу, шьет, а чаще всего чинит платье детям, мужу и прочим членам семьи. Даже полевые работы большей частью производятся женщинами» [Ахриев 2000: 180].

Однако такие тяжелые условия жизни не провоцировали «забитость физическую и нравственную» [Ахриев 2000: 182] ингушской женщины. И. Бларанберг, описывая ингушских женщин, отмечал, что они «маленькие, сильные и довольно хорошенькие. Молоденькие девушки в расцвете лет имеют веселый нрав, они предупредительны, резвы» [Бларанберг 1992: 212]. Интересен такой случай: когда была убита девушка, преградившая «путь мстителям, то совет старейшин посчитал, что месть свершилась, но так как была убита женщина, то свершилась вдвойне — родственники убитой получили право взять жизнь одного из мужчин, допустивших такой грех» [Газета 2006].

Изменялся и внешний облик замужней женщины. В первую очередь это касается волос. Покрытие / укрывание волос после замужества однозначно являлось знаком превращения девушки в женщину в физиологическом смысле. Сама форма рогатых головных уборов — женских головных уборов ингушек чугула и курхарса — подтверждают эту мысль. «Домы в них каменные, выстроены в горах, мужчины одеты по-черкасски, а женщины носят на головах что роги в пол-аршина» [Полиевктов 1937: 251]. Клапрот отмечал, что это оригинальные женские головные уборы составляют характерную черту кистинских, т.е. ингушских женщин [Клапрот 2005: 36]. Об этом же говорит Е.И. Крупнов, отмечая при этом время их «бытования XVII–XVIII веками» [Крупнов 1971: 99–102]. Л.П. Семенов, опираясь на археологические материалы Горной Ингушетии, увеличивает период ношения курхарсов вплоть до начала XIX в. [Семенов 1959: 197–219]. Он, а также другие ученые связывали ингушские курхарсы с фригийским колпаком, тем самым показывая связь предков ингушей с древними народами Месопотамии и Анатолии [Шиллинг 1935; Захаров 1934].

В советское время было высказано предположение о том, что термин курхарс мог означать «гребень (рог) Солнца» [Виногра-

дов 1985]. В слове курхарс первую часть «кур» можно рассматривать как «родовая земля» [Мальсагов 1996: 563], страна подземного царства [Акиев 1993], а вторую часть «харс», через его аналог «тарг», следует понимать как Властное Солнце (карающее и дарующее плодородие) [Акиева 2014: 179]. Рога в данном случае следует рассматривать как рога быка.

Принципиально важным является и прямая связь этого образа «с царской властью, грозой», с побеждающим и карающим «солнцем» [Гаврилов 2002: 243]. Таким образом, рога курхарса являются символическим отражением рогов царя / быка / производителя применительно к уровню семьи — символического отображения принадлежности женщины мужчине.

Отметим, что курхарсы изготавливались из ткани «пурпурного цвета» [Семенов 1996: 445]. Красный цвет заходящего Солнца в ингушской мифологии связывался с потусторонним светом. Таким образом, считаем, что ингушский курхарс пурпурного цвета являлся достоянием не только «богатых родов» [Крупнов 1971: 94], а, как справедливо предположила Е.Н. Студенецкая, атрибутом замужних ингушек [Студенецкая 1989: 59].

Еще один ракурс, совершенно укладывающийся в общую канву нашего изложения о глубокой символичности курхарса, прослеживается в некоем «возвышении» носительниц данного убора. Курхарсы высотой «в пол-аршина» возвышали ингушку, и, следуя аналогии деревянных ходуль горянок высшего сословия и короны на голове русской невесты, предложенной Е.Н. Студенецкой [Студенецкая 1989: 111], определяли благородное происхождение носительниц данного головного убора. Отличительной особенностью, иллюстрирующей социальное положение ингушки, был не только головной убор — курхарс, но и цвет шаровар, благодаря которым «различали статус женщин» [Клапрот 2005: 55]: молодые женщины носили красные штаны, замужние пожилые — голубые, а девочки — белые» [Студенецкая 1989: 43].

Итак, зримое приобщение невесты к новому пространству и приобретение свойств нового статуса начинались с обрядов, проводимых в пространстве жениха. Общая тональность свадебных действий была призвана создать благоприятные условия

для придания объекту характеристик нового статуса — женщины / матери. Символическое принятие начиналось с обряда вожделения невесты вокруг очага по часовой стрелке (женской) в доме жениха, при котором происходило знакомство с предками этой стороны, владельцами благодати. Свадьба как переход девушки во власть мужа символически знаменовала собой овладение кошой (волосами) невесты. Покрытие / укрывание волос после замужества являлось маркером превращения девушки в женщину. Особенностью, иллюстрирующей статус замужней женщины-ингушки, были головной убор — курхарс (поздний вариант — чугул) и красные шаровары. Учитывая, что головной убор издревле являлся одним из основных атрибутов, определяющих специфику человека, его носившего, считаем, что красные курхарсы были предметом одежды замужних ингушек и символизировали приобщение к земному / нижнему / подземному. Красный цвет курхарсов и штанов замужней женщины символизировал зависимость их души от властного возрождающегося и умирающего солнца.

Библиография

Акиева П.Х. Семантика ингушского обряда «вывода невесты к роднику» // Известия российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Аспирантские тетради. 2014. № 164.

Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014.

Акиев Х.А. Символика плодородия в духовной культуре вайнахов // Костры на башнях (газета). 1993. 27 мая.

Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 2.

Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2004. Т. 3.

Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4.

Ахриев Ч. Избранное / Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000.

Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь. 1992. 240 с.

Виноградов В.Б., Абдулвахабова Б.Б.-А., Чакхив Д.Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе курхарс) // СЭ. 1985. № 3.

Гаврилов Д.А., Наговицын А.Е. Боги славян. Язычество. Традиция. 2002.

Сердало (газета). 2006. 22 июля.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 1–2.

Голан А. Миф и символ. М., 1993.

Горепекин Ф.И. Краткие сведения о народе «ингуш» // ГАИМК. Кабинет Н.Я. Марра № 19 (рукопись).

Далгат Б.К. Материалы по обычному праву ингушей. Владикавказ, 1929.

Захаров А.А. Ингушская богиня Тушоли // Известия ИНИИК. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2.

Илли о том, как строили башню // Героико-эпические песни чеченцев и ингушей / Отв. ред. Р.С. Ахматова. Грозный, 1979.

Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

Кларот Ю. Путешествие на Кавказ и в Грузию предпринятое в 1807 и 1808 годах. Извлечения / Пер. с нем. Б.Д. Газиков // Архивный вестник ГАС РИ. Назрань, 2005. Вып. II.

Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971.

Мальсагов Д.Д. О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве» // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996.

Полиевктов М. Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений (1615–1640 гг.). Тбилиси, 1937.

Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия Научно-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Сер. История. Грозный, 1959. Т. I. Вып. 1.

Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М., 1989.

Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей // ИНИИК. Орджоникидзе; Грозный, 1935. Т. 4.

Яковлев Н. Ингуши // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996.

Список сокращений

ГАИМК — Государственная академия истории материальной культуры

ГАС РИ — Государственная архивная служба Республики Ингушетия

ИНИИК — Известия научно-исследовательского Института краеведения (Сухум)