

© 1990 г.

М. В. Кантария

ВСЕЛЕННАЯ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ВАЙНАХОВ И ОСЕТИН

Древние религии были связаны с определенными этническими общностями и составляли неотъемлемую часть культуры этих народов. Этнический характер ранних классовых религий совершенно отчетливо проявляется в способах их названия, как правило, связанных с именами этнических общностей, среди которых они распространены¹.

Возникшие на местной почве и сопровождавшие трудовую, семейную и общественную жизнь населения, этнические религии — или, как их называет Ю. И. Семенов, традиционно-ритуальные религии² — были насыщены обрядами и ритуалами, которые составляли часть бытового уклада древнего населения. Подобные бытовые обряды часто приурочивались к дням церковных праздников.

В этнографической действительности народов Кавказа традиционные этнические верования, разумеется, не могли сохраняться в своем первоначальном виде. По мере происходивших в обществе стадийных или формационных изменений они в определенной степени изменялись, а в некоторых случаях либо вовсе исчезали, либо подвергались значительному влиянию христианства и ислама. Однако процесс носил сложный двусторонний характер. Так, наряду с христианизацией местных культов имели место и случаи превращения христианских храмов в языческие молельни³.

В данной статье мы касаемся основ представлений вайнахов и осетин о строении Вселенной, которые проявлялись в разнообразных видах бытовой культуры.

Считается, что в основе космологических представлений лежит хозяйственная деятельность человека. В подобных взглядах отражается перенесенная в космологическую сферу реальная действительность, а цикличность обычаев отражает цикличность хозяйственных периодов⁴.

По представлениям вайнахов, Вселенная существует в трех сферах: одна — это собственно Земля со своими морями и реками, горами и равнинами. Это мир человека и животных. Вторая — небо, покрывающее землю в виде свода. В небе обитают божества, святые духи, солнце, луна, звезды. Третья — подземелье, потусторонний мир, обитель усопших. Жизнь в потустороннем мире, так же как и на небесах, представляется устроенной подобно земной. Исходя из этого, божества и усопшие живут как живые люди.

Однако у вайнахов существует и иная интерпретация представлений, согласно которой Вселенная делилась надвое: солнечный мир (*маьлхадуне* — мир света, счастья и благополучия) и потусторонний, подземный (*лел* — мир мрака, холода, возмездия, но и мудрости, неизвестной живущим в солнечном мире)⁵. Поскольку в представлениях вайнахов господствует троичная система, разделение Вселенной на три пласта представляется более близким к истине. Эта троичная система в противовес дуальной достаточно явственно прослеживается на разных пиктографических изображениях, в археологическом материале.

Подобные же представления существовали и у грузин. Им модель мира

представлялась следующим образом: вертикально расположены три мира — верхний, средний и нижний. Верхний был населен небожителями: божествами, птицами, небесными телами и фантастическими существами; средний — людьми, животными, растениями, нижний — мир усопших, глубинных вод, дэвов и драконов⁶.

Мир по-чечено-ингушски называется *мохк*, панкисские кистины также применяют это слово в несколько измененной форме — *моахк*, чисто нахского звучания. Земля, в значении всей Вселенной, называется *дуне*. В. Абаев связывает этот термин со словом аналогичного значения *дуне* в осетинском языке. Он отмечает, что этот термин с арабско-персидско-турецкого — *дуния* перенят сначала осетинами, а у последних заимствован ингушами⁷. Дуния, в смысле Мир, встречается и в диалектах грузинского языка. Надо полагать, что четкой грани между понятиями Мир и Вселенная у вайнахов не существовало и оба понятия обозначались одним и тем же термином — *мохк*.

Небо — *сигалие* (инг.), *стигил* (чечен.), *сигала* (панк. кист.), или свод Мира связывается с Землей через радугу. Радуга по-ингушски — *селаад* // *дала* (букв. божья дуга)⁸. Божество радуги Сели — Сета, она дочь божества Сели⁹.

По представлениям ингушей, вокруг земли вращается солнце — *малх*¹⁰, луна — *бутт*, звезды — *сиеда*. Творцом солнца, луны и утренней звезды (по-ингушски *сасетка*) является бог *Дала* // *Диела*, который считается главным богом вайнахского пантеона и в то же время нарицательным именем бога вообще¹¹. Эта мысль подтверждается формулой, произносимой во время засухи: «О создатель солнца и луны, творец утренней звезды Диела». В. Бардавелидзе связывает высшее божество вайнахов Дела, Дейла, Диали с широко распространенным в Грузии культом Дали. По ее мнению, это грузино-кавказское божество находит соответствие в шумерском и древневосточном божестве Дил-бат¹².

Вселенная имеет четыре стороны. Солнце начинает свой ежедневный путь, по мнению местных жителей, с восточного края Вселенной, называемого *малх-боал*, т. е. место восхода солнца. С достижением западного края солнце заканчивает свой дневной путь. Запад по-ингушски — *малхбузие*, означает полноту солнца. Как видим, термины — восток и запад — связываются со зримым перемещением солнца, с наглядной семантикой: путь солнца от одного края до другого.

Согласно распространенному по всей Ингушетии и Чечне преданию, солнце имеет два места обитания. Одно находится на одном краю Мира, другое — на противоположном. При движении солнца с каждым днем постепенно придвигается от одного края к другому и по достижении его наступает равноденствие. Солнце остается на этом месте три дня у своей матери Азу. Эти дни определялись также посредством ориентиров, разных для разных населенных пунктов. Так, для с. Бейни таким местом служит гора Докхоу. Старики смотрели на луч солнца, падающий на Докхоу, наблюдая с крайнего угла башни и говорили: теперь три дня и три ночи сравняются, солнце у своей матери отдохнет. В Лейлаг считают: когда солнце подойдет к точке, после которой станет возвращаться, наступит самый короткий день. С 22 марта начиналась настоящая весна, а с 22 сентября уже ожидалось похолодание.

Большое значение у вайнахов имел культ солнца. М. Ужахов считает, что название солнца (*малх*) и его диалектные формы восходят к древнеиранскому названию бога солнца *мирх* (*митра* в греческой огласовке). Однако исконно вайнахским названием Бога солнца, по его мнению, является *тхъа*, близкое к адыгскому *тхъэ*¹³. Думали, что солнце освещает два мира: днем — реальный, ночью — мир теней. Местные жители полагали, что когда у нас лето, в потустороннем мире — зима и т. д.¹⁴

Этот материал также свидетельствует о наличии дуальной структуры Вселенной.

Согласно нахской мифологии, солнце и луна — братья¹⁵. По отцу они родные, матери же у них разные: мать солнца — Азу, мать луны — Кинч. Имя

отца в народных преданиях не сохранилось. У солнца и луны есть сестра — Мож. Она враждует со своими родственниками, преследует их, а когда наступает, наступает затмение солнца или луны.

Содержащиеся в ингушских сказаниях мотивы борьбы между светилами-братьями и их сестрами в мифологии общеизвестны. Они отражают конфликты между дуалистическими началами. Для космологической же мифологии тем более характерна символическая борьба между светом и мраком, между добром и злом, вообще борьба между противоположными началами; характерно также противопоставление мужского и женского начал. К. Маркс отмечал, что идея борьбы общераспространенных противоположностей приобретала важнейшее значение на Востоке, особенно в философии иранского дуализма и индийского пантеизма ¹⁶.

У вайнахов нет собственного оформленного календаря. Они не имели и своего независимого летосчисления. Поэтому можно говорить только о ранних формах счета времени, без которых вообще хозяйственную деятельность вести было бы невозможно, не говоря уже о религиозно-бытовом обиходе, где эти формы регулируют быт, увязывая его с определенной системой времени, подчиняют как практические, так и идеологические аспекты жизни условиям времени и пространства. Связывая требования быта с сезонами, вайнахи составляли свой народный, построенный на обычаях и обрядах календарь, который в конечном итоге следует считать аграрным.

Год (ингушск. шу) состоит из четырех периодов: А — зима, б'ясти — весна, ахкие — лето, гуйра — осень. М. Ужахов считает, что такое деление года соответствует старым вайнахским представлениям. Основание для подобного утверждения дает ему найденная при археологических раскопках бронзовая упряжь, на которой изображены связанные между собой четыре спирали. Исследователь трактует их как знак, отражающий четыре времени года или четыре фазы солнца. Это позволяет выдвинуть предположение, что абorigенному населению Кавказа еще в бронзовом веке было известно деление года на четыре части (четыре фазы солнца или четыре времени года) ¹⁷.

Ученые считают, что год у ингушей и чеченцев начинался с первых чисел января. Новогодние праздники продолжались три дня и отмечались многолюдным торжеством, посвященным, по мнению Б. Алборова, главному божеству — Гальерды ¹⁸. По С. Хасиеву, годовые периоды вообще начинались с равноденствий ¹⁹. Существование обозначающих новый год терминов (по-ингушски и кистински — *ценишо*, по-чеченски — *керлашо*) свидетельствует о том, что летосчисление и его цикличность вообще осознавались и находились в поле зрения этих народов.

Новый год начинался также и весной. Высказанные в литературе соображения по этому вопросу подтверждаются и этнографическими материалами ²⁰. Весенний новый год связывался с новым хозяйственным периодом, пробуждением сил природы и, конечно, с культом плодородия. Многие народы начинали новый год в соответствии с хозяйственными сезонами, например по грузинскому языческому календарю новый год приходился на август. Н. А. Брегадзе связывает это явление с севом безостой пшеницы ²¹.

Ингуши, наблюдая за солнцем и луной, определяли и времена года. Почти в каждом селе были свои ориентиры — скалы или вершины, на которые падал солнечный луч в то или иное время или же ложилась тень. Например, весной первые восходящие лучи солнца освещали с. Бейни, тогда и начинались полевые работы. Установление времени происходило и по длине теней. Например, в Ассинском ущелье ориентиром была Черная гора (по-ингушски — Аржлоам). Наблюдения производили с самой крайней башни с. Даккал. Жители с. Пемет и Джарнаха считали определяющим пунктом с. Бейни, где имелось небольшое ущелье, расположенное справа от Саниба. Летом самым длинным считался день, когда солнце прямо светило на Метлоам. Таких примеров можно привести множество. Это означает, что у здешних жителей была выработана определен-

ная система отсчета времени, которая опиралась на вращение солнца вокруг земли.

С. Хасиев показал, что по длине отбрасываемой солнцем тени вайнахи исчисляли время и таким путем определяли воображаемый круговорот солнца²². Подобные же способы имелись почти у всех народов Кавказа. Например, у хевсуров отсчет времени года производился посредством каменных столбов, воздвигнутых на расположенных к востоку от сел горных вершинах, так называемых «солнечных гнездах». По мере первого попадания, а затем постепенного перемещения на следующие столбы солнечных лучей определялись месяц, сезон, начало и конец года, а также важнейшие дни хозяйственной деятельности²³.

В Дагестане, в лакской деревне Балхар, мы видели основанный на каменных столбах астрономический календарь *чви* или *чой* (воздвигнутые на востоке или на западе от села каменные конусы). Восход солнца со стороны первого восточного *чви* являлся признаком наступления весны. На этой горе устраивался большой весенний праздник, определялся срок начала пахоты. Через месяц солнце восходило со стороны следующего *чви* и т. д., а когда восход достигал пятого *чви*, то женщины возносили молитвы о ниспослании дождя. Подобный же календарь существовал в Сванети, Месхет-Джавахети и Шавшет-Кларджети. Аналогичные способы времяисчисления существовали в Балкарии и Карачае²⁴.

Солнечные столбы-указатели в Тушети называли *милиона*²⁵. Милиона представляет собой небольшой каменный столб сухой кладки. Перед сел. Парсма, с восточной стороны возвышается гора Татиа, на Татиа стоит пара *милиона*. В феврале между ними восходит солнце. Гора Макратели («Ножницы») также попадает в свет восходящего солнца и тут также стоит милиона. Когда солнце освещает его с одного бока, наступает, по наблюдениям местных жителей, период равноденствия, приходящийся на 9 и 10 декабря. 15 декабря начинается движение в сторону лета. Когда наступит Рождество, солнце подымется над водой (р. Алазани). Издали кажется, что слились г. Макратела и Адама. На Адама — два утеса, со стороны которых в новый год взойдет солнце, а в Крещение солнце показывается со стороны мелких утесов²⁶.

Сколько лун уходило, столько месяцев отсчиталось зарубками на специальном бруске, называемом *турс гадж*. 18 ноября приходил *джорбай* — праздник св. Георгия, после чего начинался перегон скота. С этой недели на бруске еженедельно делали 21 зарубку. На 22-й неделе должен был наступить окот. С этой датой связывалось вычисление и других дней.

По Б. Алборову, ингуши в месяце ганцхой справляли праздник Гал'ерди.

В это время солнце отправляется в свое зимнее обиталище. Проводы солнца в «зимний» или «летний» дом сопровождалась жертвоприношениями и праздновались торжественно, посвящались культам Маг-Ерды и Гал'ерды. Моления в честь этого божества проводил жрец — *цлай сиг* (впрочем, как и все другие праздники), обратившись лицом к солнцу, подняв руки над головой, жрец молил Гал'ерды о благополучии и удачном окоте, а также избавлении людей от бедности и болезней, градобития и удара молнии, ветра и лишения свободы. Проанализировав эти обряды, З. Мадаева заключает, что здесь особенно явно видно видна связь данного божества со скотоводческим бытом вайнахов. Подобное заключение подтверждается и тем, что само имя божества имеет отношение к скоту, ибо «гал» в древнеперсидском, осетинском, а также даргинском языках переводится как вол²⁷.

В связи с этим привлекает внимание несколько обстоятельств. 1. Связь ингушского Гал'ерды со стихией: грозой, градом, ветрами. Совместно с Мятсели он управляет атмосферными явлениями, а значит, воздействует на урожайность. 2. К Гал'ерды обращаются с просьбами об избавлении от болезней. 3. Это божество связано с культом быка и его почитанием. Как известно, культ быка был распространен по всему Кавказу в Грузии, Осетии, Армении, Кабарде, Адыгее и т. д. Культ быка связывался с началом земледельческих работ, на что указывают богатый археологический и этнографический материалы, а также фольклор, где бык выступает как тяговая сила и объект культа.

По вайнахским поверьям, земля держится на рогах огромного быка и когда он крутит головой — происходят землетрясения²⁸. Значит, бык — гал, с одной стороны, воплощается в божество Гал'ерды, обитающее на небесах, с другой — бык поддерживает землю своими рогами и находится в подземелье, т. е. в царстве мертвых. Таким образом, в системе представлений местного населения прослеживается идея единства Вселенной: земная жизнь управляется, с одной стороны, миром усопших, с другой — верхним. В этой системе земля всегда находится в центре (между подземным миром и небесным сводом).

Интересна в связи с этим идея В. Евсюкова. Он отмечает, что если по преданию опорой земли служит тот или иной зверь, то, значит, еще раньше сама земля представлялась в облике этого зверя²⁹. Зооморфная модель мира признается наиболее древней. В виде пережитков она сохранилась лишь в наиболее архаичных мифологических системах. Таким образом, Гал'ерды — это хтоническое божество, возникшее из недр земли. Оно олицетворяет собой земные силы, земную природу и поэтому является главным божеством вайнахов.

В свою очередь, по представлению местных жителей, Вселенная делится на две основные части: «животный мир», куда входит собственно человек и вообще все, что дышит, что «имеет душу», и растительный мир. Здесь просматривается бинарное сопоставление всех сил Вселенной по оси живое — неживое, т. е. активное — пассивное. Класс живых существ разделяется на два подкласса — класс диких животных и класс человекоподобных существ, куда, по представлениям местных жителей, входят и божества, и домашние животные. В свете сказанного понятным становится мышление местного жителя — почему волк в одном случае просто волк, в другом он Туты, покровитель волков и сам волк. То же самое можно сказать и про быка. Бык — животное, тягловая сила, бык — пахарь, совершающий сакральное действие, бык — божество, бык — жертвенное животное. Таким путем человек одно и то же существо представлял в разных ипостасях. Бинарная классификация всего живого — характерная особенность древнейшей индоевропейской культуры, проявляется во всех архаичных индоевропейских системах³⁰. Подобные понятия существовали и у картвельских племен. К сказанному следует добавить, что мир богов в представлении человека был сконструирован наподобие собственного микромира обитания и божество мыслилось как человекоподобное существо, наделенное кроме собственно сверхъестественных свойств теми же качествами, что и обыкновенные смертные. Таким образом, это антропоморфное, бессмертное существо. Представление о зооморфной природе божества не нарушает указанную схему. М. Макалатия связывает этот феномен с тотемистическими представлениями³¹.

Домашние животные, входящие в класс живых существ, наделены уже другими атрибутами: в противовес человеческому миру животный мир бессловесен, неразумен; четвероногие противопоставляются двуногому человеку.

В итоге можно воспроизвести такую схему мышления: человек — земной, смертный, говорящий, разумный, двуногий; божество — неземное (небесное), бессмертное, говорящее, разумное, двуногое; животное — земное, смертное, неговорящее, неразумное, четвероногое.

Если на основе этой схемы составить уравнение и в нем сократить однородные члены, то увидим, что все идентичные члены класса человека будут сокращены, ибо они повторяются в классах божеств или животных. Класс человека таким путем как бы растворяется между классами божеств и животных. Человек как бы является промежуточным, звеном, осуществляющим связь между божественным и животным мирами. Эта связь реализуется путем жертвоприношений — причащение кровью и плотью и обожествление некоторых животных, земных, смертных, неговорящих, неразумных, четвероногих. Посредством разных магических манипуляций некоторые из них человеком превращаются в объект культа, поклонения и становятся, таким образом, бессмертными, а в некоторых случаях (в мифологических текстах, в нартовских сказаниях) даже разумными и говорящими существами.

На плодородие непосредственно влияли, по представлению осетин, души умерших. Поэтому календарь земледельческих празднеств перенасыщен днями поминания предков. Таким образом, устанавливается зависимость плодов земли от загробного мира. Известно, что, по представлениям многих народов (в том числе и кавказских), души умерших управляют жизнью и делами оставшихся «на этом свете» своих близких и родственников, влияя на их судьбы. Много дней посвящается поминовению умерших с целью задобрить их, так как они могли и принести благо, и навлечь беду. От воли умерших зависит и качество урожая. Ведь они покоятся в той земле, в которую засевают зерно. Смерть осетин представляет, как иную форму жизни, а покойника, как человека в ином состоянии, в ином мире. В этом пласте начинается и загробный мир. Находящийся там умерший содействует произрастанию всякой растительности, следовательно, он может воздействовать на урожай. Эти же воззрения породили у чеченцев и ингушей обычай графически отображать умерших. В Чечено-Ингушетии сохранились петроглифы разного характера, среди которых встречаются фигуры людей. Встречаются и эротические сцены, и одиночные изображения людей иногда лежащих, мертвых. Рисунки такого характера, как и композиции с животными, должны были, как предполагает В. Марковин, способствовать плодородию, приносить благополучие. Изображение умерших не составляет исключения, основываясь на той мотивировке, что души мертвых помогают живущим³². В этнографической действительности осетин сохранилось много ценного для реконструкции древнейших представлений о строении Вселенной. В соответствии с архаическими мифологическими воззрениями, в том числе и индоевропейскими, Вселенная представляется в виде некоей вертикально направленной системы, воплощающей универсальную схему «Мирового дерева», в качестве образа строения Мира. Доказано, что модель Мира, отраженная в подобных мифологических представлениях, является некоторой культурной универсалией, поскольку она засвидетельствована в основных мифологических традициях самых различных культур на обширной территории Евразии и Нового Света³³. Хотя существует и мнение, по которому древо жизни — библейское представление³⁴.

На самом нижнем ряду Мирового дерева расположен загробный мир, который, по логике единства Мира, является составной органической частью структуры Вселенной, вследствие чего культ предков так же распространен, как и культ божеств. Вселенная, по представлениям осетин, состоит из следующих частей: земля, на которой живут нарты и другие люди, небо — местопребывание богов, небожителей; водное пространство, подземелье — обиталище демонических существ (бесов, чертей, злых духов) и загробный мир³⁵. Подобное вертикальное членение отражено в фольклорных сюжетах — в нартских сказаниях, где земля помещена в центре Вселенной, живущие же на ней люди могут проникнуть во все ее части³⁶ (вспомним, что нарты путешествуют в «страну мертвых»). С другой стороны, мир живых — это мир жизни, рождения, размножения, оплодотворения, мир реальный, противопоставляющийся миру смерти — мрака, беспорядка и также небесному фантастическому хаосу.

У многих древних народов просматривается пятичленная система в представлениях. Это касается и скифов. В индийской традиции эта пендата сопоставляется с другими пятичленными классификациями. Пятичленный ряд кодирует и пространственную структуру. Все это указывает на глубокую древность и широкое распространение, как предполагает Д. Раевский, этих взглядов у индоевропейцев и позволяет считать исторически вполне вероятным ее бытование и в скифской среде³⁷. Однако длительная история послескифской эпохи должна была существенно трансформировать эти представления.

Вертикальное структурное членение в последующие эпохи у осетин преобразуется в троичную систему и получается верхний мир, средний мир и нижний мир (ср. груз.). Подобные структуры выделяет И. К. Сургуладзе, рассмотревший интереснейший материал³⁸. По этой схеме верхний мир — место обитания

божеств — это космосмир, средний мир — земля, с его обитателями, а нижний мир — подземелье или подземное море — мир смерти.

Рассмотрев в сопоставлении представления вайнахов и осетин, приходим к заключению, что их мировоззрение стоит приблизительно на одном и том же уровне. У изучаемых этносов существует понятие о цельности и единстве мироздания. Это краеугольный камень всех местных представлений и понятий. Идеей единства руководствуются при счислении времени, построении космологических схем. С ней связаны представления о цикличности и круговороте всех явлений, в том числе главным феномене — рождение — смерть — рождение. Без рождения не может быть смерти, а без смерти нет рождения. В этом постоянном круговороте и проявляется жизнь во всем своем многообразии, будь то мир животный или растительный. Мир безграничен в своем многообразии и един в своем проявлении, и в этом заключается отношение мышления к бытию. Явления природы на этом уровне развития осмысливаются не изолированно друг от друга, а во взаимной связи. В этом заключается рациональная сущность познания мира, который порой переплетается с многообразными представлениями иррационального порядка.

Примечания

- ¹ Семенов Ю. И. Эволюция религии: смена общественно-экономических формаций и культурная преемственность // Этнографические исследования развития культуры. М., 1985. С. 226.
- ² Там же. С. 227.
- ³ Бараниченко Н. Н., Виноградов В. Б. Христианизация как фактор социально-политической истории Чечено-Ингушетии в XVI—XVIII вв. // Археология и вопросы социальной истории Северного Кавказа. Грозный, 1984. С. 13.
- ⁴ Тан-Богораз В. Г. К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений // Этнография. 1930. № 2. С. 34.
- ⁵ Ужахов М. Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный, 1979. С. 14.
- ⁶ Сургуладзе И. К. Эмпирическая космогония народов Кавказа // Мацне. Серия истории, археологии, этнографии и истории искусства. 1984. № 4. С. 139 (на груз. яз.).
- ⁷ Абаев В. И. Осетино-вайнахские лексические параллели // Изв. Чечено-Ингушского НИИ. Грозный, 1959. Т. 1. Вып. 2. С. 117.
- ⁸ Алироев И. Ю. К вопросу о роли древнейшей религии вайнахов в пропаганде научного атеизма // Изв. Чечено-Ингушского НИИ. Грозный, 1972. Т. 1. Вып. 1.
- ⁹ Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 181.
- ¹⁰ Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды» // Изв. НИИ краеведения. Владикавказ, 1928. Вып. 1. С. 354.
- ¹¹ Бардавелидзе В. В. Образцы грузинского (сванского) обрядового графического искусства. Тбилиси, 1960. С. 28, 86 (на груз. яз.).
- ¹² Мужухоев М. В. Исследование средневековых культовых памятников Чечено-Ингушетии // Памятники эпохи раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии. Грозный, 1981. С. 66—70; его же. Средневековая материальная культура горной Ингушетии. Грозный, 1977. С. 101; его же. Из истории язычества вайнахов (пантеон божеств в позднем средневековье // Сов. этнография, 1985. № 2. С. 100.
- ¹³ Ужахов М. Р. Указ. раб. С. 21, 24.
- ¹⁴ Хасиев С. М. К традиционному отсчету времени у вайнахов // Этнография и вопросы религиозных воззрений у чеченцев и ингушей. Грозный, 1981. С. 16.
- ¹⁵ Исламов А. М. К вопросу первобытно-религиозных представлений у предков вайнахов // Изв. Чечено-Ингушского НИИ. Т. 9. Ч. 1. Вып. 1. С. 56.
- ¹⁶ Архив Маркса и Энгельса. 1938. Т. 5. С. 218.
- ¹⁷ Ужахов М. Р. Указ. раб. С. 68, 69.
- ¹⁸ Алборов Б. Указ. раб. С. 354.
- ¹⁹ Хасиев С. М. Указ. раб.
- ²⁰ Хасиев С. М. Календарный год у вайнахов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1972 г. Ч. 1. М., 1974. С. 205.
- ²¹ Брегадзе Н. А. О зерновых культурах в Рача-Лечхуми // Вестн. общественных наук АН ГССР. 1960. № 3. С. 73 (на груз. яз.).
- ²² Хасиев С. Г. К традиционному отсчету времени. С. 19.
- ²³ Бедукадзе С. И. Народная система счисления времени и ее отражение в «Витязе в тигровой шкуре» // Шота Руставели. Витязь в тигровой шкуре. Тбилиси, 1968. С. 102 (на груз. яз.).
- ²⁴ Шаманов И. М. Народный календарь карачаевцев // Тр. Карачаево-Черкесского НИИ. Черкесск, 1974. Вып. 7. С. 315.

- ²⁵ Утургаидзе Т. Одно латинское слово в греческой форме в тушинском диалекте грузинского языка // *Мацне. Серия языка и литературы*. 1964. № 4. С. 4 (на груз. яз.).
- ²⁶ Кантария М. В. Народные способы счисления времени в Чечено-Ингушетии // *Мацне. Серия истории, археологии, этнографии и истории искусства*. Тбилиси, 1977. № 4 (на груз. яз.).
- ²⁷ Мадаева З. А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связи с хозяйственным бытом (XIX — начало XX в.) // *Хозяйство и хозяйственный быт народов Чечено-Ингушетии*. Грозный, 1983. С. 31.
- ²⁸ Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 годах. Грозный, 1963. С. 24.
- ²⁹ Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988. С. 71.
- ³⁰ Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1985. Т. 2. С. 468.
- ³¹ Макалатия М. Н. Крупнорогатое скотоводство в горной части Восточной Грузии. Тбилиси, 1985 (на груз. яз.).
- ³² Марковин В. И. Петроглифы Чечено-Ингушетии // *Природа*. 1978. № 2.
- ³³ Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Указ. раб. С. 485.
- ³⁴ Бериашвили М. Т. Дерево жизни // *Кавказ в системе палеометаллических культур Евразии*. Тбилиси, 1987. С. 248.
- ³⁵ Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984. С. 86.
- ³⁶ Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Указ. раб. С. 91.
- ³⁷ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.
- ³⁸ Сургуладзе И. К. Астральная символика в грузинском народном орнаменте. Тбилиси, 1986. С. 170 (на груз. яз.).

© 1990 г.

Б. Ширендыб из жизни аянчинов

I

С глубокого средневековья вплоть до победы Народной революции перевозка грузов по Монголии и за ее пределы, в основном в Китай и Россию, осуществлялась исключительно вьючным транспортом. Для перевозки вьюков использовались лошади, быки и верблюды. На лошадях и быках груз везли на расстояние от 50 до 300 км только летом и осенью. Как известно, лошадь — основное верховое животное в Монголии. Однако в городах, монастырях, княжеских и зажиточных аратских хозяйствах лошадей запрягали в пассажирские экипажи и грузовые повозки. И лишь в отдельных случаях на лошадях везли небольшие вьюки от 65 до 80 кг. Описание таких экипажей встречается изредка в работах путешественников и ученых. Так, А. М. Позднеев сообщил в одном из своих экспедиционных отчетов, что он и его спутники видели необыкновенную картину передвижения одного из влиятельных князей Цэцэн ханского аймака Ховчин Жонон бэйсе, ехавшего в Ургу (ныне Улан-Батор) на праздник «Долоон хошуу наадам»¹. Князь ехал в громадной китайской двухколесной карете с двумя дверями и четырьмя окнами. За князем в нарядно убранных повозках ехали его чиновники с женами и детьми. Невдалеке от княжеской кареты двигались дворяне с женами и детьми, кто в повозках, кто верхом на лошадях. За всей этой свитой следовали верхом на лошадях и верблюдах личные борцы и лучники князя, намеревавшиеся принять участие в *наадаме* — старинных «олимпийских» состязаниях монголов. Автор этих строк также имел возможность видеть в 1920 г. подобную же картину поездки князя Далай Чойнхор вана Цэдэнсоднома с семьей и приближенными из Сайн-Нойонханского аймака в район озера Хух-Нур (ныне сомон Шинэ-Идэр Хубсугульского аймака). При обычных кочевках, а также для перевозки грузов в летние месяцы в основном в горных районах использовали волов-яков и хайнаков (гибрид яка и монгольской коровы). Их запрягали в двухколесную арбу. И сама арба и колеса были деревянными. На одной такой арбе в среднем возили до 15 пудов груза. Волы, запряженные в арбы, проходили в течение