ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ ИМ. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

Ильясов Леча Махмудович

Петроглифы Чечни как источник по истории материальной и духовной культуры населения Северного Кавказа (I тыс. до н.э. – вторая половина II тыс. н.э.)

Специальность 5.6.4 – этнология, антропология и этнография (исторические науки)

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Научный консультант
Арутюнов Сергей Александрович,
член-корреспондент РАН,
доктор исторических наук

Москва – 2024

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ……4

ГЛАВА 1. ПЕТРОГЛИФЫ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН……..……38

1.1. Историография и проблемы методологии исследования наскального искусства……38

1.2. Вопросы методики изучения петроглифов архитектурных сооружений……66

ГЛАВА 2. ТИПОЛОГИЯ И ХРОНОЛОГИЯ АРХИТЕКТУРНЫХ СООРУЖЕНИЙ ЧЕЧНИ……..……84

2.1. Типология древних и средневековых архитектурных сооружений Чечни……..84

2.2. Хронология древних и средневековых сооружений и проблемы датировки петроглифов Чечни……...119

ГЛАВА 3. САКРАЛЬНЫЙ МИР ДРЕВНЕГО НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА……141

3.1. Проблемы реконструкции религиозных представлений древнего населения Северного Кавказа (эпоха поздней бронзы – раннее средневековье)…… …141

3.2. Средневековые религиозные культы чеченцев: к проблеме преемственности духовных традиций……172

ГЛАВА 4. ПЕТРОГЛИФИКА КАВКАЗА…….…….205

4.1. Наскальное искусство и петроглифы архитектурных сооружений Кавказа……205

4.2. Типология и семантика наиболее распространенных петроглифов Чечни……229

ГЛАВА 5. САКРАЛЬНАЯ СИМВОЛИКА В ПРЕЕМСТВЕННОСТИ МАТЕРИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ЧЕЧЕНЦЕВ……..…299

5.1. Сакральная символика и древние изобразительные мотивы в материальной культуре чеченцев……..…….....299

5.2. Сакральная символика в духовной культуре чеченцев……..329

ЗАКЛЮЧЕНИЕ…… 346

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ…….353

ПРИЛОЖЕНИЕ…….402

Введение

Актуальность темы исследования. Петроглифы относятся к особой категории универсальных исторических источников, которые несут в себе информацию о материальной культуре, о духовных и религиозных воззрениях народов, о глубинных генетических связях между археологическими культурами различных эпох, о культурной и этнической преемственности в среде создавшего их населения.

Горная Чечня в культурном отношении представляет собой уникальную территорию. В ущельях по течениям рек Аргун, Шаро-Аргун, Фортанга, в окрестностях высокогорных озер Кезеной-Ам и Галанчож сохранились сотни памятников средневековой архитектуры: жилые и боевые башни, культовые и погребальные сооружения, на камни которых нанесены тысячи петроглифов. Единичные памятники наскального искусства находятся также в верховьях реки Аргун, в Галанчожской котловине и Ичкерии.

Петроглифы архитектурных сооружений наносились на арочные камни входных и оконных проемов, углы и стены средневековых построек. Эта традиция получила большое распространение на Центральном Кавказе (Чечня, Ингушетия, Северная Осетия), а также в Дагестане, где открыты многочисленные местонахождения наскальных рисунков, самые ранние из которых относятся к мезолиту.

В Чечне петроглифика архитектурных сооружений достигла наивысшего расцвета и в содержательном аспекте, и по искусству исполнения. При этом рисунки (символы) нанесены на камни средневековых построек (X-XVII вв.), но есть петроглифы и на сооружениях, которые по ряду признаков можно датировать I тыс. до н.э.

Необходимо учитывать, что изначально петроглифов, как и средневековых сооружений, было значительно больше, чем дошло до нашего времени, но в силу различных причин они не сохранились. Архитектурные сооружения разрушались в течение многих веков в результате войн, стихийных бедствий, строительства новых жилищ и культовых сооружений. В

последние годы процесс разрушения средневековых построек в Чечне в связи с ветхостью и воздействием природной стихии ускорился. Реставрационные работы нередко приводят к повреждению камней с петроглифами, а иногда даже к их утрате. На сегодняшний день общее количество петроглифов, которые бесследно и безвозвратно утрачены для науки и культуры, неизвестно, но, возможно, речь идет о сотнях рисунков на камнях.

В этих условиях введение в научный оборот всех выявленных на сегодняшний день петроглифов, которые представляют собой универсальный источник по истории материальной и духовной культуры народов Северного Кавказа, его мифологии, при отсутствии древних письменных источников, является актуальной задачей исследователей. Не менее важно, что на основе петроглифического материала, орнамента керамики и декора металлических изделий (скульптур, амулетов, украшений) можно выявить преемственность в развитии археологических культур на территории Чечни и Северного Кавказа в целом, определить духовные и культурные истоки мифологии, космогонии и системы нравственных ценностей населения региона.

Весь зафиксированный материал нуждается в новом и более глубоком осмыслении, в систематизации и классификации на основе семантики и функционального назначения. Научные работы, посвященные этим задачам, носят предварительный и ознакомительный характер и в целом не решают их. Необходимо дальнейшее исследование петроглифики Кавказа в целом в сравнительно-историческом, этнографическом и археологическом аспектах с привлечением материалов центральных районов, которые на сегодняшний день остаются малоизученными в силу ряда объективных и субъективных причин.

Кроме того, многие древние сакральные символы продолжают играть важную роль в культуре многих народов Кавказа, являясь ключом к пониманию сложного языка декоративно-прикладного искусства.

Степень научной разработанности проблемы.

Первые сообщения о материальной культуре и религиозных воззрениях народов Северного Кавказа в новое время мы находим в трудах ученых и путешественников XVIII в., которые оставили краткие, но интересные замечания о их быте, социальных традициях, одежде и вооружении[1].

Во второй половине XIX вв. начинается активное освоение края российскими учеными, путешественниками, царскими чиновниками, в задачи которых входило отражение экономического состояния края, географическое и военно-топографическое описание его районов. Наряду с этой информацией в их сочинениях встречаются заметки, касающиеся истории народов Северного Кавказа, их этнографии, записи отдельных жанров устного народного творчества[2].

Исследованиям духовной культуры вайнахов посвятил свои труды А.М. Шегрен, внесший большой вклад в изучение мифологии, религии и эпоса, одним из первых обративший внимание на синкретизм религиозных представлений чеченцев и ингушей, в которых самым чудесным образом переплелись языческие, христианские и мусульманские черты[3].

Огромная работа по записи местного фольклора, в том числе нартских сказаний, космогонии, этногенетических преданий была проведена Б. Далгатом[4] и Ч. Ахриевым[5], благодаря которым до нашего времени дошли уникальные образцы народной поэзии чеченцев и ингушей.

Научный интерес к петроглифам средневековых сооружений Чечни появляется во второй половине XIX в. и связан с деятельностью В.Ф. Миллера, основной целью которой были поиски следов христианства на

---

[1] Кавказ: европейские дневники XIII – XVIII вв. Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III.; Гильденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. СПб.: Петербургское Восток-ние, 2002.

[2] Дубровин, Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб.: Тип. Департамента уделов, 1887. Том 5.; Зиссерман А. Л. Двадцать пять лет на Кавказе. М.: Кучково поле, 2014.

[3] Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. №27-30.

[4] Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893.; Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004.

[5] Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Издание Кавказского Горского управления 1875. Вып. 8. С.1-40.

Северном Кавказе. В 1870 г. исследователь побывал в окрестностях озера Галанчож в Чечне и в Ассиновском ущелье Ингушетии, где описал отдельные памятники средневекового каменного зодчества вайнахов, а также христианскую церковь Тхаба-Ерды. Он обратил внимание на каменные кресты, которые стояли в большом количестве в горных ущельях Чечни, и служили, по его мнению, «немыми свидетелями некогда процветавшего здесь христианства». Ученый обнаружил две каменные плиты с петроглифами на башне в чеченском селении Хайбах. Одна из них представляла собой арочный камень входного проема, в центре которого нарисован крест, а под ним орнамент, оканчивающийся с обеих сторон спиралями. На другой были изображены три креста: большой - в центре и два поменьше – по бокам. Эта плита, как предположил ученый, «была взята с христианского памятника и употреблена как простой камень при построении башни». К следам былого христианства он также отнес почитание креста в самых разных формах, бытовавшее у вайнахов еще в начале XVIII в[6].

На самом деле крест как сакральный символ в качестве орнамента на керамике и декора металлических изделий, в том числе и на ритуальных предметах, был широко распространен на Северном Кавказе в эпоху поздней бронзы и раннего железа, и даже в раннем средневековье не всегда был связан с христианством. Каменные кресты впоследствии оказались большей частью антропоморфными надмогильными стелами на мусульманских погребениях, хотя некоторые из них (селения Гордали, Чехкаре) действительно были христианскими символами.

Выводы В.Ф. Миллера о христианском характере крестов на камнях боевой башни в селении Хайбах были обусловлены уровнем развития науки того времени, и в определенной степени целью его экспедиции на Северный Кавказ. Но его этнографические заметки и записи старинных легенд и преданий до сих пор представляют интерес для ученых. К тому же он был

[6] Миллер В.Ф. Терская область. Материалы по археологии Кавказа. М., 1888. Вып.1. С. 1 – 42.

одним из первых исследователей, который обратил внимание на возможное вторичное использование камней с петроглифами.

Горные районы Чечни во второй половине XIX в., даже после окончания Кавказской войны, оставались опасными не только для исследователей, которым требовалось какое-то количество времени, но и проезжавших через эти ущелья путешественников. О регулярной научно-исследовательской работе в этих местах не могло быть и речи, но следовавшие по Аргунскому ущелью в Шатойское и Евдокимовское укрепления русские офицеры и чиновники отмечали большое количество средневековых архитектурных сооружений с петроглифами, которые встречались на их пути[7].

Побывавший в начале XX в. в верховьях реки Гехи М. А. Иванов писал о петроглифах, обнаруженных им в Акки, на западе Чечни: «На лицевой стороне плиты высечены всевозможные фигуры, между которыми обращают на себя внимание: внизу три кисти рук, почти в натуральную величину, с расставленными пальцами, а на самом верху – человек; между этими изображениями несколько концентрических кругов, четырехлучевых звезд и еще целый ряд прямых линий и черточек, образующих столбики и квадраты с диагоналями»[8]. Исследователь также упоминает надпись на склепе возле укрепления Кирды, выполненную древнегреческим письмом.

В 20-х гг. XX в. австрийский этнограф Бруно Плечке совершил экспедиции в Майсту, Мелхисту и Шатойскую котловину и подробно описал памятники средневековой архитектуры этих районов, попутно выявив здесь большое количество петроглифов. Ученый обратил внимание на то, что рисунки нанесены большей частью на каменные арки входных проемов, реже на углы. После тщательного изучения петроглифики горной Чечни Бруно Плечке пришел к выводу о том, что композиции имеют глубокий смысл, а не являются случайным сочетанием различных символов. Это, по его мнению,

---

[7] Ипполитов, А.П. Этнографические очерки Аргунского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Выпуск 1.; Головинский П.И. Заметки о Чечне // Сборник сведений о Терской области. Владикавказ: Издание Терского областного статистического комитета, 1878. Кн.1. С.241-261.

[8] Иванов М.А. В горах между рр. Фортангой и Аргуном // Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества. Тифлис, 1904. № 1. Том 17. С.31-68.

подтверждается их аналогиями в культурах, расположенных далеко за пределами Кавказа. На основании опросов местных жителей исследователь предположил, что первоначально петроглифы были представлены в более обширных композициях, как, например, на стене жилой башни в селении Васеркел (рис. 3), а затем, в результате перестройки башен и вторичного использования камней с рисунками, были уложены в кладку без учета их первичных связей[9].

Наиболее распространенными символами в этом районе Чечни Бруно Плечке считал двойную спираль, а также свастику с прямоугольными и с закругленными концами. В качестве примера первой исследователь приводит композицию петроглифов на арочном камне дверного проема в селении Химой (рис. 133). Прямоугольная свастика на жилой башне в селении Шарой, которую упоминает Б. Плечке, была выявлена автором в процессе работы над диссертацией (рис. 300). Свастику с закругленными концами ученый обнаружил на руинах башни в селении Итум-Кале (рис.223), которое, по его мнению, когда-то было культурным центром горной Чечни, и, по словам местных жителей, было очень богато средневековыми постройками, камни которых были украшены многочисленными петроглифами. Ученый также упоминает триквестр на башне, недалеко от Итум-Кале, который имеет аналогии с рисунками на ногайских коврах и узором на ингушской вышивке в музее Владикавказа[10] (рис.160-161).

К числу наиболее распространенных петроглифов Чечни Бруно Плечке отнес также круг, особенно крест в круге, вариантом которого является изображение колеса со спиральными радиусами, которое ученый обнаружил на башне, недалеко от Итум-Кале, а также на надмогильном камне на кладбище селения (рис. 116; 118; 119). Широко представлены на башнях Чечни, по мнению исследователя, четырех- и шестилучевые розетки, заключенные в круг, реже в прямоугольник, а также крест, который он не

[9] Plaetschke Bruno. Die Tschetschenen. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter und co, 1929.
[10] Там же…S. 46.

связывает с прежним христианством чеченцев, а относит к доисторическим временам (рис.130; 151; 163;164; 168;169)[11].

Бруно Плечке обратил внимание на тщательную, почти филигранную гравировку символов, в отличие от антропоморфных и зооморфных фигур, которые он сравнивает с примитивными детскими рисунками. Среди последних он выделил изображение человека с огромными ладонями (по всей видимости, петроглиф на арочном камне окна жилой башни в селении Хаскали) (рис. 127), имеющее аналогии в кобанской бронзе и фаллические фигуры, связанные с культом плодородия. Исследователь не стал углубляться в изучение семантики петроглифов, ограничившись отдельными замечаниями и ссылками на аналогии в петроглифике Северной Европы. Но, несмотря на описательный характер работы, ученому удалось выделить основные типы петроглифов Чечни, в основном, имеющих отношение к астральной и солярной символике[12]. Вряд ли можно считать обоснованным мнение Бруно Плечке о более древнем характере многосоставных композиций петроглифов, так как, на самом деле, любая композиция ограничивается площадью одного камня, независимо от его размеров. Композиции, составленные из нескольких камней с петроглифами, являются результатом вторичного использования. Но, при этом, нельзя исключать, что люди, составлявшие их, имели представление о семантике сакральных символов и их композиций, создавая таким образом своего рода пиктографические записи, имевшие сакральный смысл.

В конце 20-х гг. XX в. выявлением и фиксацией петроглифов занимался М. Акбулатов, результаты деятельности которого не были опубликованы, но в работе В.И. Марковина и В.Б. Виноградова есть ссылки на его исследования[13].

---

[11] Plaetschke, Bruno. Die Tschetschenen…S. 39-41.

[12] Там же… S. 45-54.

[13] Виноградов В.Б. Тайны минувших времен. М.: Наука, 1966. С.87.

В 1958 г. вышла в свет монография М.Д. Чентиевой, в которой исследовательница предположила существование у чеченцев пиктографического письма на основе петроглифов[14].

В 1965 г. А.А. Исламов описал петроглифы боевой башни некрополя Цой-Педе, обратив внимание, в первую очередь, на антропоморфную фигуру в верхней части западной стены, выложенную из осколков белого камня и напоминающую христианское распятие. Исследователь также подробно обрисовал композицию, состоящую из антропоморфной фигуры и человеческой ладони, в нижней части этой же стены, сюжет с кругами, разделенными горизонтальной линией, изображение мужчины и женщины, символизирующее, по его мнению, культ продолжения рода и крест с точками над входным проемом южной стены. В своей статье А.А. Исламов не затронул ни вопросов, связанных с семантикой петроглифов, ни проблем хронологии, ограничившись их подробных описанием[15].

В 1973 г. И.Д. Магомадовым были опубликованы результаты его археологической экспедиции в Шаройском районе, во время которой им было зафиксировано в окрестностях селений Шарой, Хакмадой, Химой и прилегающих хуторов более 60 каменных блоков с петроглифами. На основе их анализа исследователь разделил петроглифы Шаройского общества на несколько тематических групп: а) геометрические фигуры; б) космогонические знаки; в) буквообразные символы; г) изображения антропоморфных и зооморфных фигур; д) рисунки кистей рук; е) изображение кинжала; ж) группа, сочетающая различные типы петроглифов[16]. Однако исследователь никаким образом не обосновал свою классификацию, ограничившись лишь простым перечислением различных типов петроглифов.

---

[14] Чентиева М.Д. История чечено-ингушской письменности. Грозный: Чечено-Ингуш. кн. изд-во, 1958. С.12.

[15] Исламов А.А. К вопросу о средневековых погребальных сооружениях в верховьях реки Чанти-Аргуна // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы при Совете министров Чечено-Ингушской АССР. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1965.Т.VI.Вып.1. С.128– 154.

[16] Магомадов И.Д. Петроглифы общества Шарой // III Крупновские чтения: материалы международной научной конференции. Грозный, 1973. С.12-13.

В 1973 г. В.П. Кобычев в статье «Язык есть нем» систематизировал свои исследования петроглифики архитектурных сооружений Северного Кавказа. Ей предшествовала многолетняя работа по изучению традиций жилищного строительства на Северном Кавказе, выявление, фиксация и копирование петроглифов Чечни, Ингушетии и Северной Осетии. В первую очередь исследователь обратил внимание на то, что, в отличие от Закавказья, рисунки в центральных районах Кавказа наносились не на скалы, а камни жилых и боевых башен, храмов и склепов. По технике исполнения ученый разделил петроглифы на контурные и силуэтные и выделил несколько тематических групп (кресты, зооморфные и антропоморфные изображения, отпечатки рук, тамгообразные знаки), в которых, по его мнению, отразились отголоски древних космогонических верований в виде поклонения солнцу, луне и звездам, восходящие к глубокой древности. В петроглифах он видел также зачатки пиктографического письма народов Северного Кавказа[17]. Однако в силу различных причин В.П. Кобычеву не удалось завершить свою работу по изучению и систематизации петроглифов архитектурных сооружений. В архивах исследователя осталось большое количество чертежей средневековых построек, копий петроглифов из различных районов Центрального Кавказа, которые так и не получили научной оценки.

Большая работа по исследованию памятников средневековой архитектуры горной Чечни была проделана в 1957-1965 гг. В.И. Марковиным. Ученый провел мониторинг и паспортизацию древних поселений, башенных комплексов, святилищ и некрополей в верховьях реки Чанты-Аргун, озера Галанчож, высокогорного общества Чеберлой, ущелья Тазбичи. Им была определена предварительная датировка средневековых построек, проведена классификация средневековых башен по типу кровли, разделение жилых башен на жилые и полубоевые. Одновременно В.И. Марковиным было выявлено и зафиксировано множество петроглифов на исследуемых средневековых постройках. Итоги своей исследовательской

[17] Кобычев В.П. Язык есть нем // Советская этнография. М.: Наука, 1973. №4 (июль – август). С.149-159.

деятельности в горной Чечне ученый обобщил в статье «Памятники зодчества в горной Чечне. (по материалам исследований 1957-1965 гг.), вышедшей в сборнике «Северный Кавказ в древности и средние века» в 1980 г.[18]. Однако в этот период исследователь ограничился фиксацией и простым описанием петроглифов региона, не углубляясь в их семантику и функциональное назначение.

Впервые к символике архитектурных сооружений Чечни и Ингушетии В.И. Марковин обратился в 1978 г. в небольшой статье в журнале «Природа», в которой в первую очередь отметил, что чаще всего петроглифы встречаются на камнях башен, склепов, на надмогильных стелах, реже – на стенах мечетей. Исследователь разделил петроглифы региона на несколько групп, особо выделив рисунки крестов, которые, по его мнению, нельзя сопоставлять с христианской символикой, а можно отнести к универсальным оберегам, защищавшим башни от всего плохого. В числе рисунков на камнях архитектурных сооружений ученый также отметил геометрические начертания, солярные знаки (изображения Солнца в виде круга с точкой в центре, круга с завихрениями, спиралей), рисунки животных. Реже, по его мнению, встречаются антропоморфные фигуры, которые в сочетании изображениями животных и солярными знаками, должны были, осеняя жилье, способствовать плодородию, приносить благополучие, счастье. В.И. Марковин датировал петроглифы Чечено-Ингушетии XII -XVIII вв., опираясь на хронологию отдельных памятников народного каменного зодчества, указав на необходимость их более глубокого и системного исследования[19].

В 1988 г. В.И. Марковин выделил в петроглифике архитектурных сооружений Северного Кавказа семь групп петроглифов по тематике, семантике и стилистике изображения: «I –- начертания, напоминающие знаки письменности; II – изображения крестов, спиралей, триквестров, солярных символов, S – видных знаков, лабиринтов, «вавилонов» и проч.; III – рисунки

[18] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг.) // Северный Кавказ в древности и в средние века. М., 1980. С.184-271.

[19] Марковин В.И. Петроглифы Чечено-Ингушетии // Природа. 1978. №2. С. 54-56.

людей и животных; IV – изображения рук и ног; V – изображения предметов быта и вооружения; VI – тамгообразные знаки; VII – геометрические начертания (орнаментальные мотивы)». По мнению ученого, семантика рисунка на камне со временем затемняется, но «сопоставление фольклорных данных с этнографическими фактами может заставить «заговорить» и такой трудный для осмысления материал, как петроглифы», и «приоткрыть эту темную завесу над петроглифическим материалом, таящим в себе сокровенные мысли средневековых жителей Кавказа». Исследователем были обозначены актуальные проблемы изучения петроглифов архитектурных сооружений Северного Кавказа, а также некоторые методические принципы при исследовании их семантики и функционального назначения. Одним из основных недостатков исследований петроглифики региона он считал отсутствие аналитической работы, в которой бы использовался комплексный подход с привлечением фольклорных, этнографических и археологических данных[20].

Осенью 1999 г. чеченским археологом Русланом Арсанукаевым в различных районах Чечни были зафиксированы несколько десятков петроглифов, рисунки которых были опубликованы позднее в Париже без научных комментариев и пояснительных текстов[21] (рис.216 – 233).

Таким образом, несмотря на определенный интерес к петроглифам архитектурных сооружений Чечни в течение длительного времени, многие проблемы, связанные с их типологией, хронологией и функциональным назначением, остались нерешенными. Большинство научных исследований, посвященных петроглифам архитектурных сооружений Чечни, в основном, носят описательный характер, а попытки их классификации имеют под собой чаще всего формальную основу. Многие петроглифы в силу различных

[20] Марковин В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С.102-123.

[21] Арсанукаев Р.Д. Чеченские петроглифы. Париж, 2005.

причин остались вне поля зрения исследователей и были впервые введены в научный оборот автором.

Во второй половине XX в. в научных исследованиях преобладало мнение о том, что петроглифы встречаются главным образом в восточных районах Чечни, пограничных с Дагестаном и Северо-Восточной Грузией. Основываясь на этом предположении, во многих работах делался вывод о том, что в древности данный район населяла этническая общность, у которой были в ходу культовые символы, «унаследованные последующими разноплеменными насельниками означенной территории»[22].

Полевые исследования, проведенные автором в 2000-2014 гг., показали, что петроглифы характерны для всей территории горной Чечни[23]. Сакральная символика присутствует на многих средневековых постройках (боевых и жилых башнях, погребальных и культовых сооружениях), большинство из которых были построены до середины XVII в. Вновь выявленные в процессе полевых исследований композиции создают дополнительные возможности для объективной реконструкции религиозно-мифологических представлений не только средневекового населения Северного Кавказа, но и носителей кобанской культуры поздней бронзы и раннего железа.

Цель работы – ввести в научный оборот выявленные на сегодняшний день петроглифы горной Чечни, определить специфику петроглифов как источника по истории и материальной культуре населения Северного Кавказа, провести реконструкцию религиозных культов и системы материальных и духовных ценностей населения Чечни на основе комплексного анализа местной петроглифики.

Для достижения этих целей были поставлены следующие задачи:

1) выявить особенности средневековых петроглифов Чечни, их взаимосвязи с более древней и более поздней сакральной

[22] Голан А. Миф и символ. СПБ: Русслит, 1993.
[23] См. Приложение: карты 1, 2, 3, 4.

символикой региона, предложить новую интерпретацию отдельных петроглифов и сюжетных композиций;

2) дать датировку средневековых петроглифов Чечни на основе хронологии средневековых построек, на которые они были нанесены;
3) определить стилистическое своеобразие петроглифов различных эпох;
4) определить основные принципы сакрализации жилища как модели мироздания в мировоззрении древних племен, населявших Чечню, и роль петроглифов в этом процессе;
5) на основе содержательного потенциала петроглифических изображений реконструировать древние религиозные культы чеченцев, их мифологию, календарные и астрономические представления;
6) определить роль и функции петроглифических изображений в системе религиозных и магических культов населения Чечни в различные эпохи;
7) Выявить генетические связи между древней культовой символикой и знаковой системой современной чеченской культуры.

Территориальные рамки исследования. Ареал распространения чеченских петроглифов включает в себя горные районы Чечни: от озера Кезеной-Ам и Хойско-Макажойской котловины на востоке и до ущелья реки Фортанги на западе[24]. На этой территории сохранилось огромное количество каменных средневековых построек, на стены которых нанесены как отдельные петроглифы, так и сюжетные композиции.

Практически все средневековые памятники (башни, культовые постройки, погребальные сооружения) расположены в определенных

[24] См. Приложение: карта 1.

природно-ландшафтных зонах (котловинах), образуемых слиянием двух и более рек, или высокогорными озерами.

Хойско-Макажойская котловина находится на юго-востоке Чечни и граничит с западными районами Дагестана. Здесь сохранилось большое количество средневековых построек, большей частью руинизированных, раннемусульманских культовых сооружений и петроглифических изображений: свастики, триквестры, спирали, символика, связанная с культом охоты, земледельческими культами (рис.45-63; 115-126; 144-166;217-219). Например, в селении Харкарой обнаружены руины циклопических построек, которые можно датировать I тыс. до н.э. Здесь же В.П. Кобычевым была найдена огромная каменная плита с древней символикой, вероятнее всего, украшавшая когда-то входной проем древнего храма или жилища циклопического типа[25] (рис.115). В хронологическом отношении петроглифы, как и строения, на которые они нанесены, можно датировать наиболее древние – I тыс. до н.э., самые поздние – XVII в. н.э.

К западу от Хойско-Макажойской расположена Шаройская котловина, образуемая долиной реки Шаро-Аргун с множеством мелких притоков. На высоких мысах и естественных террасах горных склонов лежат руины средневековых селений, на стенах боевых и жилых башен которых сохранилось множество петроглифов: двойные спирали, кресты, свастики, триквестры, спиралевидные свастики, изображения рук, ног (рис.25-29; 108-114; 132-143; 184-192). Например, на каменном блоке из древней постройки в селении Жогалдой сохранилась композиция, изображающая человека с предметом во рту, напоминающим курительную трубку (по всей видимости, шамана), оленя со сброшенными рогами, ромб, ладонь и ступню (рис.25).

В селении Шарой среди руинизированных построек обнаружен камень, на котором изображен человек (по-видимому, охотник) с собакой (рис.179).

[25] Кобычев В.П. Язык есть нем. 1973. С.149-159.

Похожий петроглиф был найден Л.А. Перфильевой на боковом камне входного проема жилой башни ингушского селения Хамхи[26] (рис.276).

К западу от Шароя находится долина реки Дере-ахк (ущелье Тазбичи), где выявлено и зафиксировано огромное количество петроглифов различного типа: двойные спирали, свастики, кресты, антропоморфные символы, связанные с культом плодородия, охоты, космогоническая символика, изображения руки, всадника (рис.21-24;193-196).

Окно жилой башни селения Хаскали украшено петроглифом в виде человеческой фигуры с гипертрофированно большими растопыренными ладонями (рис.127). Подобные изображения встречаются на западноевропейской керамике I тыс. до н.э.

На камнях средневекового замка в селении Эткали сохранились рисунки, связанные с культом солнца, с культом предков и подземного мира, с культом плодородия (рис.208-210).

На камнях Талкалинской жилой башни изображены петроглифы в виде фантастических антропоморфных существ. На арочном камне входного проема – стилизованная фигура человека и две свастики (рис.96-101).

В селении Итум-Кале на правом берегу Аргуна находится Пакочский средневековый комплекс, состоящий из боевой башни, нескольких жилых башен и святилища. На их камнях также обнаружены петроглифы в виде свастики и двойной спирали (рис.87-89; 223-228). Различные древние изображения были выявлены В.И. Марковиным на камнях руинизированных средневековых построек в окрестностях селения, большинство из которых безвозвратно утрачено[27].

В нескольких километрах к северу от Итум-Кале расположено селение Кокадой, на окраине которого сохранилась средневековая жилая башня с изображением двойной спирали на западной стене, а также петроглиф в виде косого креста с внутренней стороны северной стены (рис.38; 216).

---

[26] Перфильева Л.А. Об особенностях употреблений средневековых петроглифов на Северном Кавказе. С.124-136.

[27] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг. С.184-271.

К северу от Дерской котловины, в селении Зумс средневековый архитектурный комплекс состоит из четырех жилых башен, стоящих в нижней части села, и одной жилой башни, стоящей на высоком холме среди более поздних построек. На стенах башен множество петроглифов различного вида: свастики, двойные спирали, кресты, спиралевидные свастики, а также короткая надпись, выполненная средневековым грузинским письмом (рис.30-37). В селении Эйнкале сохранился камень с рисунком, на котором изображены три горные вершины и восходящее солнце (рис.206). Можно отметить, что это единственный в своем роде рисунок на камне в виде пейзажа или карты в горах Чечни.

К северу от Итум-Кале находится Шатойская котловина, в которой расположен районный центр Шатой. Вокруг него на естественных террасах разбросаны более мелкие селения и отселки. До середины XIX в. здесь было огромное множество средневековых построек: боевые, жилые башни, святилища. Во время строительства крепости Шатой практически все они были разобраны местными жителями и проданы представителям царской администрации в виде строительного материала. То же самое произошло во время строительства Евдокимовской (район Итум-Кале) и Воздвиженской (у входа в Аргунское ущелье) крепостей. В конце XIX в. на левом берегу Чанты-Аргуна стояли две боевые башни, зафиксированные А.П. Ипполитовым. На стене одной из них был петроглиф в виде двойной спирали.[28]

К югу от Итум - Калинской котловины находится Хачаройское ущелье или ущелье Ведучи. Здесь можно увидеть в большом количестве руины древних построек, в том числе и боевую башню у селения Гамхи. До депортации местного населения в 1944 г. в ущелье реки Хачарой-ахк было несколько башенных комплексов, которые были взорваны войсками НКВД. Среди руинизированных построек обнаружен камень с петроглифом в виде

[28] Ипполитов А.П. Этнографические очерки Аргунского округа / А.П. Ипполитов // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. 1.

изображения, напоминающего летательный аппарат, а также петроглиф в виде свастики (рис.6). К югу от селения Гамхи находится заброшенное селение Колхада, где автором выявлена жилая башня позднекобанской эпохи, построенная из мегалитов, и петроглиф того же времени кобанской стилистики (рис.44).

К юго-западу от Хачаройского ущелья расположена территория чеченского общества Хилдехарой. В ущелье реки Цийлахойн Эрк лежат руины селений Цийлахо, Саканахо, Хянга, Керисте, Пкиера, Люнги, где сохранились средневековые боевые и жилые башни с петроглифами.

Центром духовной жизни Мелхисты в верховьях реки Аргун в средние века было селение Цой-Педе, к которому примыкает склеповый могильник, а в центре стоит боевая башня с каменной стеной. На ее камнях множество различных петроглифов: изображения человеческих фигур, крест в круге, буквенные начертания (рис.173-177). В селении Комалхи обнаружена огромная плоская сланцевая плита с гравированными изображениями человеческих ладоней и оленей в кобанском стиле (рис.251).

К северу от Цой-Педе, на самой вершине хребта Кюре-лам, расположено башенное селение Коротах. На его восточной окраине находится башенный комплекс (боевая и жилая башня, высокая каменная стена, примыкающая к ним). Здесь выявлены петроглифы на камнях жилых башен (изображение трезубца, стилизованной человеческой руки), а также две каменные плиты с петроглифами на территории кладбища (рис.41-43; 252-255). К югу от селения стоят две жилые башни, на стене одной из них – петроглиф в виде двойной спирали.

Много средневековых башенных построек и в селениях Тертие, Меши, Икалчу, Бенийст. На башнях и склепах в Мелхисте сохранилось большое количество петроглифов: кресты, двойные спирали, свастикообразные символы (рис.102-104).

К северо-востоку от Мелхисты находится территория чеченского общества Кей, на которой находятся руины средневековых селений Верхний и

Нижний Кей, Авлах, Корах, стены которых сохранили большое количество рисунков на камнях (рис.221-222).

Немало рисунков, выгравированных на камнях архитектурных сооружений в Майсте, на границе с Грузией. На камнях жилой башни в селении Васеркел в западной части утеса размещен целый ряд камней с петроглифами, которые были зафиксированы австрийским этнографом Бруно Плечке[29]. Эти камни отличаются по цвету и технике обработки от других камней башни и, вероятно, перенесены не только из другой, более древней постройки, но и другой местности (рис.3).

К юго-востоку от крепости Васеркел, на вершине Тебулосского хребта находится селение Ца-Кале, которое представляет собой оборонительный комплекс замкового типа. На камнях средневековых сооружений Ца-Кале можно увидеть многочисленные рисунки в виде солярных символов, антропоморфных фигур, изображений одинарных и двойных спиралей, человеческих ладоней (рис.167-172).

Автором выявлены петроглифы и на стене одной из жилых башен в селении Пуога на восточном склоне Майстинского хребта (рис.90-95). К югу от Пуога расположено селение Нижний Туга, состоящее из двух боевых и четырех жилых башен. На камень одной боевой башни нанесен петроглиф в виде косых крестов, кругов и стилизованной антропоморфной фигуры. На арке оконного проема жилой башни – петроглиф в виде звездочки.

К северу от Майсты и к северо-востоку от Мелхисты находится Терлойская котловина. На восточной ее окраине, на крутом склоне вдоль левого берега Аргуна было расположено укрепление Кирда бавнаш, состоявшее из трех боевых башен. Исследователь М.А. Иванов, путешествовавший здесь во второй половине XIX в., писал о надписи,

[29] Plaetschke Bruno. Die Tschetschenen…

выполненной древнегреческими буквами на камнях склепа, стоявшего недалеко от комплекса.[30]

Территорию Терлойского общества пересекают три небольшие, но быстрые горные речки: Бара, Геши-ахк и Бавлой-Ахк, по имени трех тейпов, живших вниз по течению этих рек и входивших в общество Терлой. На камнях сторожевой башни селения Шунди – петроглифы в виде двойных спиралей самого различного типа, в том числе и напоминающие по стилистике орнамент на керамике раннебронзовой эпохи Закавказья и Северного Кавказа (рис.197-205).

В селении Элди-Пха на правом берегу речки Бара, в нижней части склона – руины мечети и стены отдельных построек, на камне одной из которых был обнаружен петроглиф в виде двух человеческих ладоней (рис.207).

На камнях Моцаройского средневекового замка изображены петроглифы в виде креста, свастики и спирали (рис.64-67).

На стены жилых башен средневекового селения Ошни нанесены петроглифы в виде двойных спиралей, розеток, креста в круге. На арочном камне входного проема средневековой жилой башни автором выявлена сюжетная композиция, связанная с культом охоты (рис.75). На древнем кладбище селения обнаружены надмогильные стелы с петроглифами: триквестрами, стилизованными человеческими фигурами с луками и стрелами (рис.75-86).

Средневековые башенные постройки есть и в селениях Гурой, Бара, Гимрой. На стенах жилой башни в Гурой – петроглифы в виде свастик с закругленными концами, двойных спиралей, крестов, человеческих ладоней (рис.7-18).

К юго-западу от Терлойской котловины находится горная область Акки, где сохранились руины заброшенных селений Акки, Зенгали, Бици,

[30] Иванов М.А. В горах между рр. Фортангой и Аргуном // Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества. Тифлис, 1904. № 1. Т. 17. С.31-68.

Керети, Воуги, Итир-кале, Кежвинчу, Ердичу, Газани, Хахальги, Орзум-кале, Тишли. По информации В.И. Марковина, на стене одной из жилых башен селения Зенгали им было обнаружено изображение свастики[31]. Руины каменных сооружений с древней символикой были выявлены в средневековых селениях Керети, Бици, Мизиркала.

К востоку от Акки находится историческая область Нашх, которая в Средневековье была очень густо заселена, о чем напоминают руины древних селений Моцарх, Чармах, Хайбах, Тийст, Хилах, Могуст, Хижигхо, а также многочисленных хуторов и отселков. На камне мечети в селении Моцарх, которая была перестроена из средневековой жилой башни, выгравирована сцена охоты, типологически напоминающая охотничий сюжет из селения Ошни со спиралью, символизирующей путь в иной мир. Только Моцархойский охотник целится в оленя копьем, что может свидетельствовать о большей древности композиции. В селении Хайбах сохранилась боевая башня XVII в. с пирамидально-ступенчатой кровлей, на стене которой изображен петроглиф в виде креста, зафиксированный во второй половине XIX в. В. Миллером[32].

К северу от Акки и к северо-западу от Нашха находилось чеченское общество Ялхарой. Многочисленные руины боевых и жилых башен сохранились в селениях Басарача Ялхара, Хевхерча Ялхара, Амка. В этом районе обнаружено большое количество пещерных захоронений, а также древние наскальные рисунки, нарисованные белой минеральной краской, изображающие сцены охоты на оленя. Здесь также находится каменное изваяние богини плодородия Тушоли в человеческий рост[33].

Согласно историческим источникам, именно на территории Галанчожской котловины вели миссионерскую деятельность христианские

---

[31] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг.). С.184-271.

[32] Миллер В.Ф. Терская область: археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Московского археологического общества. 1988. Вып. 1.

[33] Каменная летопись страны вайнахов. Москва: Русская книга, 1994.

проповедники из Западной Европы. На огромном угловом камне циклопической башни в селении Терхи автором был обнаружен петроглиф в виде языческого символа, православного креста и мусульманской восьмиконечной звезды (рис.107). Недалеко от селения на крутом скальном обрыве расположены руины средневековых сооружений, композиция из наскальных рисунков и грот со следами многочисленных кострищ, составлявший единый культовый комплекс с ними (рис.237).

Башенное селение Цеча-Ахк состоит из архитектурных сооружений разного времени, древнейшие из которых (так называемые циклопические постройки) датируются I тыс. до н.э. и возведены из огромных, грубо обработанных каменных глыб. Здесь также сохранились башни аланской эпохи (о чем свидетельствуют археологические материалы), средневековые боевые и жилые башни. На арочном камне оконного проема жилой башни, которая является частью замкового комплекса, нанесена композиция из свастики с закругленными концами, креста и концентрических кругов (рис. 294).

Что касается восточных районов Чечни – Ичкерии, то памятники средневековой архитектуры в регионе отсутствуют. Это связано с тем, что здесь не было основного строительного материала – камня, и поэтому жители, за редким исключением, строили деревянные башни, которые до нашего времени не сохранились. Каменная боевая башня стояла у селения Харачой Веденского района. В XIX в. были проведены археологические раскопки рядом с ней и выявлены артефакты XIV-XV вв., а к востоку от башни было обнаружено аланское поселение.

В то же время в Ичкерии сохранились наскальные рисунки разного времени (рис. 238, 239, 240), древняя символика на стенах старых мусульманских мечетей и надмогильных стелах – чуртах (рис.250), а также в орнаменте ковров и декоре изделий из дерева и металла.

Хронологические рамки исследования – период с I тыс. до н.э. по XVIII в. н.э. В исследовании будут рассматриваться орнамент керамики и

декор металлических изделий эпохи бронзы (III – I тыс. до н.э.), изображения на чеченских надмогильных стелах XVIII – первой половины XX вв., которые имеют аналогии в средневековой петроглифике.

Датировка петроглифов Чечни является достаточно сложной задачей несмотря на то, что речь идет об отдельных символах или их композициях, нанесенных на камни архитектурных сооружений, имеющих определенную хронологию, в том числе основанную на датах, полученных методом радиоуглеродного анализа. Прежде всего это связано с вторичным использованием камней с петроглифами при строительстве новых сооружений не только в позднесредневековую эпоху, но и в наше время.

Большинство средневековых построек в горной Чечне датируется XII-XVII вв., что подтверждается данными радиоуглеродного анализа деревянных деталей отдельных боевых башен в Чечне[34] и Ингушетии[35].

Петроглифы обнаружены также на циклопических сооружениях, которые по технике строительства и археологическим материалам можно датировать I тыс. до н.э.[36], что подтверждается типами оружия, запечатленного в композициях.

Многие символы, выявленные в петроглифике Кавказа, были известны людям уже в эпоху палеолита, в эпоху энеолита их начинают наносить в виде орнамента на керамические, а чуть позднее и на бронзовые изделия. При этом петроглифы на камнях средневековых сооружений сохраняют удивительное графическое и стилистическое сходство с древнейшей символикой. Например, на изделиях эпохи средней бронзы Северного Кавказа (II тыс. до н.э.) встречается орнамент в виде двойных спиралей и ромбов,[37] которые позже

---

[34] Исаев С.Х. Датировка памятников археологии и архитектуры горной Чечни методом радиоуглеродного анализа // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2019. № 4 (47). С.67-71.

[35] Гадиев У.Б., Мацковский В.В. Датировки памятников архитектуры горной Ингушетии методом радиоуглеродного анализа // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения»: материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018. С.429-431.

[36] Мужухоев М.Б., Бекбузаров Х.Т. Циклопические постройки у селений Карт и Дошхакле в горной Ингушетии // Новые памятники эпохи бронзы в Чечено-Ингушетии. Грозный, 1982. С. 47 – 61.

[37] Марковин В.И. Северокавказская культурно-историческая общность // Археология бронзы Кавказа и Средней Азии. Ранняя и средняя бронза Кавказа. Москва: Наука, 1994. С.254-286.

обнаруживаются на бронзовых украшениях кобанской эпохи, а затем в том же виде мы находим их на камнях средневековых построек XII-XVII вв. (рис.126; 131; 136-138). Однако это не является основанием для отнесения этих символов к одному временному периоду, хотя метод поиска аналогий между твердо датированными типологическим методом металлическими изделиями эпохи бронзы и отдельными сюжетами наскальных изображений использовался археологами для датировки последних.[38]

В этом отношении археологическое членение петроглифов на эпохи и века представляет большие трудности, и часто обнаруживаемый в соседних погребениях или на бытовых памятниках материал не открывает завесы над тайной времени их происхождения.[39]

Объект исследования – петроглифы Чечни в их хронологическом и пространственном континууме.

Предмет данного исследования – материальная и духовная культура древнего и средневекового населения Северного Кавказа через призму семантики петроглифов, запечатленных на средневековых постройках Чечни.

Методология и методы исследования. Методологической основой исследования является совокупность общеисторических, этнографических и археологических методов исследования, использование которых определяется характером изучаемого материала. Основные методологические принципы – метод историзма и системный подход.

Характер материала предполагает также обращение к сравнительно-историческому, сравнительно-типологическому, структурно-семиотическому, формально-типологическому методам исследования.

---

[38] Цыбиктаров В.А. Петроглифы Забайкалья. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2011.

[39] Марковин В.И. Наскальные изображения предгорий Дагестана…

Сравнительно-исторический метод: сопоставлены события в сфере материальной и духовной культуры на территории Северного Кавказа в определенный период времени в процессе их исторического развития.

Сравнительно-типологический метод: были привлечены материалы из культур различных регионов мира для интерпретации семантики изобразительного материала.

Структурно-семиотический метод помогает выявить внутренние законы развития петроглифических изображений, сюжетных композиций как целостных систем.

Кроме того, в начале диссертации рассматриваются проблемы методологии и историографии изучения древнейшего наскального искусства, в том числе пещерной живописи верхнего палеолита, так как именно в это время рождаются многие символы, получившие широкое распространение в петроглифике архитектурных сооружений. При этом изучение наскального искусства имеет вековые традиции, что позволило подобрать хотя бы какие-то ключи к постижению смысла и назначения древнейших изображений, а исследования петроглифики архитектурных сооружений так и не оформились в отдельный раздел науки о петроглифах.

Терминология. Петроглифами в научной литературе называются любые виды рисунков на камне, независимо от размера, формата и техники выполнения, то есть изображения на скальных массивах, на отдельных каменных глыбах, на камнях архитектурных сооружений, как выгравированные, выбитые, протертые, так и нарисованные краской[40] .

В отличие от знаков и символов на зданиях (культовых постройках, жилищах, фортификационных и погребальных сооружениях) древние рисунки на камнях природного характера относятся к сфере наскального искусства, а нарисованные краской петроглифы называются росписями и писаницами[41].

[40] Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне. Мир наскального искусства России. М.: «Алетейа», 2005.
[41] Дэвлет Е.Г. Памятники наскального искусства. М.: Научный мир, 2002.

Петроглиф, рисунок которого имеет сплошную заливку контура, независимо от способа заливки (пятно охры или углубление на поверхности скалы), называется силуэтным. Рисунок, очерченный линией, называется контурным, а состоящий из одних линий – линейным[42]. Композиция – это расположение изображений в определенном порядке, которое наполняет их новым смыслом, не вытекающим из семантики отдельного символа. Сюжет – это содержание композиции.

В качестве синонимов к петроглифам используются понятия «знак» и «символ» в различных значениях. К. Юнг считал, что «знак всегда меньше, нежели понятие, которое он представляет, в то время как символ всегда больше, чем его непосредственный очевидный смысл»[43]. Символ – это в широком смысле понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать (в контексте социокультурных аксиологических шкал) идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственно-телесного бытия. Символ не есть только наименование какой-либо отдельной частности, он схватывает связь этой частности со множеством других, подчиняя эту связь одному закону, единому принципу, подведя их к некоторой единой универсалии. Символ - самостоятельное, обладающее собственной ценностью обнаружение реальности, в смысле и силе которой он, в отличие от знака, участвует[44]. Символ представляет собой абстрактный конструкт различных аспектов реальности[45]. Сакральные символы – это символы, имеющие отношение к сфере божественного, священного, трансцендентного, мистического.

Источники. Основные источники – это петроглифы, осмотренные лично мною и зафиксированные фотографическим методом и выполненными копиями. Из-за сложности доступа к петроглифам (многие из которых

[42] Формозов А.А. Наскальные изображения и их изучение. М.: Наука, 1987.С.23.
[43] Юнг К.Г. Архетип и символ. сост. А.М. Руткевич; Рос. акад. наук, Институт философии. М.: Канон +, 2018.
[44] Всемирная энциклопедия. Философия. М.: АСТ, 2001. С.919.
[45] Bednarik Robert G. Lower and middle paleolithic origins of semiotics // структурно- семиотические исследования в археологии. Донецк, 2006. Т.3. С. 89 – 106.

находятся на высоте от трех до пятнадцати метров) и ветхости средневековых построек сделать микалентные копии оказалось невозможным. Копии были выполнены автором методом копирования на полиэтиленовую пленку черным фломастером, во многих случаях с использованием альпинистского снаряжения. Для фиксации петроглифов и их копирования автору пришлось совершить несколько десятков экспедиций в горные районы Чечни, в том числе в труднодоступное высокогорье в пешем порядке.

С конца 80-х гг. XX в. и до начала XXI в. полевые исследования в горной зоне Чечни были затруднены из-за перманентных боевых действий. С начала 2000-х гг. даже простое передвижение в горах без специального пропуска было запрещено. Однако, несмотря на все эти трудности, с 1998 г. по сегодняшний день, особенно интенсивно во время экспедиций 2012-2014 гг. в горных районах Чечни, нами проводились и проводятся исследования средневековых архитектурных сооружений и петроглифики Чечни. Большая часть петроглифов была впервые опубликована автором в монографии «Петроглифы Чечни»[46]. В последующие годы автором были выявлены новые петроглифы, в том числе и на камнях архитектурных сооружений эпохи поздней бронзы и раннего железа, что требует дополнительного научного осмысления. В результате многолетних экспедиций автором было выявлено более 1000 петроглифов на древних постройках, и в виде отдельных символов и знаков, и в виде сюжетных композиций.

Автором были обследованы также отдельные средневековые архитектурные памятники с петроглифами Ингушетии и Северной Осетии.

В исследовании используются материалы из статей В.И. Марковина «Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг.)[47], «К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа», из статьи В.П. Кобычева «Язык есть нем»[48],

[46] Ильясов Л. Петроглифы Чечни. Грозный: Изд-во Чеченского гос. ун-та, 2014.
[47] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг…; К методике изучения смыслового содержания…
[48] Кобычев В.П. Язык есть нем…

а также зарисовки из книги археолога Р. Арсанукаева «Чеченские петроглифы»[49], которым были сделаны рисунки 36 петроглифов в Хойско-Макажойской котловине и окрестностях озера Галанчож.

В работе используются фотографии петроглифов, выполненные автором в процессе работы над диссертацией, а также этнографические и фольклорные материалы из публикаций чеченского и ингушского фольклора[50], из работ С.А. Хасиева[51] и З.М. Мадаевой[52], а также труды исследователей XIX – первой половины XX вв. об устном народном творчестве и религиозных представлениях народов Северного Кавказа[53].

Научная новизна диссертации:

1. Диссертация является аналитическим исследованием средневековых петроглифов Чечни как источника по истории материальной и духовной культуры населения Северного Кавказа.
2. Петроглифы рассматриваются в этнографическом, историческом, археологическом, культурологическом аспектах, что позволяет наиболее объективно определить семантику древних изображений, закономерности их развития как культурного и эстетического феномена.
3. В работе исследуются исторические связи петроглифических изображений Средневековья с орнаментом керамики, бронзовыми скульптурами, амулетами различных археологических культур, существовавших на территории Северного Кавказа с глубокой древности, начиная с эпохи ранней бронзы.

[49] Арсанукаев Р.Д. Чеченские петроглифы. 2005.

[50] Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М.: Наука, 1983.; Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей. – Москва: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1986. – 526 с.; Чеченский фольклор. Грозный: Чечено-Ингушское издат.-полиграф. объединение «Книга», 1991.; Чеченский фольклор. М., 2009.

[51] Хасиев СА. К традиционному отсчету времени у вайнахов // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981. С. 7-22.;

[52] Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. Грозный: «Книга», 1990.; Её же. Вайнахская мифология. С.108-117.

[53] См. Список литературы: Источники.

4. Петроглифы рассматриваются в тесной взаимосвязи с эволюцией средневековой архитектуры горной Чечни.
5. Реконструированы основы религиозного мировоззрения древних племен, населявших территорию Северного Кавказа в эпоху поздней бронзы и раннего железа.
6. В научный оборот введены новые петроглифы различных районов Чечни, в том числе и имеющие определяющее значение для реконструкции религиозных представлений древнего населения региона.

Практическая значимость работы. Результаты исследования могут быть использованы при изучении проблем, связанных с семантикой, хронологией и функциональным назначением средневековых петроглифов Чечни и соседних регионов.

Выводы диссертационного исследования могут помочь в подготовке монографических исследований по проблемам реконструкции религиозных представлений древнего населения региона, по вопросам археологии, истории духовной и материальной культуры народов Северного Кавказа.

Копии изображений петроглифов средневековых архитектурных сооружений горной Чечни могут использоваться при соответствующей обработке в различных экспозициях Национального музея Чеченской Республики.

Положения, выносимые на защиту:

1. Петроглифы архитектурных сооружений являются особым культурным феноменом, связанным с народным каменным зодчеством и имеющим свои каноны изображения и сакрального содержания.
2. Петроглифы архитектурных сооружений являются частью единой сакральной системы древнего мира (так называемого сакрального

комплекса), наряду с погребальной обрядностью, декором оружия, орнаментом керамики и металлических изделий.

3. Рисунки на камнях средневековых сооружений Чечни обнаруживают стилистические параллели с мелкой скульптурой и орнаментом древних археологических культур Кавказа эпохи поздней бронзы и раннего железа, открывая новые грани горизонтальных и вертикальных культурных связей на территории региона.
4. Петроглифы Чечни проливают свет не только на религиозные воззрения средневекового населения Северного Кавказа, но и на религиозно-мифологические представления носителей культуры поздней бронзы и раннего железа, так называемой кобанской археологической культуры.
5. В семантическом отношении петроглифы архитектурных сооружений Чечни чаще всего можно трактовать как обереги, защищающие постройку и ее жителей от всего дурного или как молитвы, обращенные к божествам, о покровительстве, богатом урожае, здоровье и благополучии близких.
6. В некоторых композициях петроглифов Чечни запечатлены обряды охотничьей магии, которые, по представлениям древних, должны были способствовать удачной охоте и воспроизводству диких животных, которые служили объектом охоты.
7. В петроглифах Чечни представлены космогонические мифы древнего населения Кавказа, пространственно-временные представления и вневременные ценностные категории.
8. Сакральный смысл петроглифов нашел отражение в народной культуре последующего времени: в ритуальной обрядности, декоративно-прикладном искусстве и устном народном творчестве чеченцев и других народов Северного Кавказа.

Апробация работы. Основные концептуальные положения исследования были отражены в монографиях:

1. Тени вечности: чеченцы: архитектура, история, духовные традиции / Л. Ильясов Москва: Пантори, 2004. - 383 с. - ISBN 5-9128-0013-9.
2. Культура чеченского народа: история и современность / Леча Ильясов, Москва: Полиграфические мастерские, 2009 - 263 с.-ISBN 978-5-904549-01-5.
3. Петроглифы Чечни / Л. Ильясов. Грозный: Изд-во Чеченского гос. ун-та, 2014. – 335 с. (Серия: Научная библиотека Чеченского государственного университета). - ISBN 978-5-91127-137-4.
4. Къонахалла = Quonahalla: чеченский этический кодекс / авторская версия, составление и вступительная статья Леча Ильясов. - Изд. 5-е, доп. Москва: [б. и.], 2020 - 263 с. - ISBN 978-5-906053-19-0.
5. Тени вечности: чеченцы: материальная культура, история, духовные традиции; отв. ред. С.А. Арутюнов / Ильясов Л. М.; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук. - Изд. 2-е, испр. и доп. Москва, 2021 – 454 с. - ISBN 978-5-906053-18-3.
6. Тени вечности. Чеченцы: материальная культура, история, духовные традиции; отв. ред. С.А. Арутюнов / Ильясов Л. М.; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук. - Изд. 3-е, испр. и доп. Москва: Ильясов Л. М., 2022 - 454 с.- ISBN 978-5-906053-21-3.
7. The diversity of the Chechen culture: from historical roots to the present / Lecha Ilyasov; [transl.: Tatiana Butkova] [Moscow]: Полиграфические мастерские, cop. 2009 - 263 с. - ISBN 978-5-904549-02-2.

В статьях в рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК при Министерстве науки и высшего образования РФ:

1. Ильясов Л.М. Крест как сакральный символ в петроглифике Чечни // Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. 2023. № 4. С.113 – 126. ISSN: 1998-5037.
2. Ильясов Л.М. Религиозные представления племен – носителей кобанской археологической культуры в свете данных петроглифики // Вестник антропологии. 2024. №1. С.127 – 137. ISSN: 2311-0546.
3. Ильясов Л.М. Отражение сакральной символики в фольклоре и танцевальной культуре чеченцев // Genesis: исторические исследования. 2024. № 4. С.23-31. ISSN: 2409-868X.
4. Ильясов Л.М. К вопросу о методике исследования петроглифов средневековых архитектурных сооружений Северного Кавказа // Genesis: исторические исследования. 2024. № 5. С. 1-10. ISSN: 2409-868X.
5. Ильясов Л.М. Проблемы хронологии и эволюции средневековых архитектурных сооружений горной Чечни // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2024. №1 (64). С.24 – 31. - ISSN: 2076-2348.
6. Ильясов Л.М. Об особенностях средневековых боевых башен горной Чечни // Исторический бюллетень. 2022. Том 5. №6. С.30 – 34. ISSN: 2658-5685.
7. Ильясов Л.М. К вопросу об идейно-стилистическом своеобразии нартского эпоса чеченцев // Исторический бюллетень. 2022. Том. 5. №1. С.12 – 18. ISSN: 2658-5685.
8. Ильясов Л.М. К вопросу о трансформации погребальной обрядности на Северном Кавказе (энеолит, ранняя бронза) // Исторический бюллетень. 2022. Том 5. №1. С.108 – 114. ISSN: 2658-5685.
9. Ильясов Л.М. Традиционные ремесла и декоративно – прикладное искусство чеченцев: истоки, традиции, орнамент // Исторический бюллетень. 2022. Том 5. №2. С.73 – 79. ISSN: 2658-5685.
10. Ильясов Л.М. К вопросу об особенностях погребальной обрядности кобанской археологической культуры // Исторический бюллетень. 2022. Том 5. №4. С.147 – 152. ISSN: 2658-5685.

11. Ильясов Л.М. К вопросу о семантике изображения руки в петроглифике Чечни // Исторический бюллетень. 2023. Том 6. №1. С.172 – 175. ISSN: 2658-5685.
12. Ильясов Л.М. К вопросу о семантических и функциональных особенностях петроглифов Чечни // Исторический бюллетень. 2021. Том 4. №1. С.120 – 125. ISSN: 2658-5685.
13. Ильясов Л.М. К проблеме хронологии петроглифов Чечни // Исторический бюллетень. 2021. Том 4. №1. С.157- 161. ISSN: 2226-8596.
14. Ильясов Л.М. Древние и средневековые культовые сооружения Чечни // Вопросы национальных и федеративных отношений». 2021. Том 11. № 3 (72). С.762 – 770. ISSN: 2226-8596.
15. Ильясов Л.М. Религиозные традиции чеченцев в древности и в средние века // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2021. Том 11. № 4 (73). С.1039 – 1048. ISSN: 2226-8596.
16. Ильясов Л.М. К проблеме аналогий средневековых петроглифов Чечни // Вопросы национальных и федеративных отношений». 2021. Том 11. № 5 (74). С.1485 – 1493. ISSN: 2226-8596.
17. Ильясов Л.М. К вопросу о трансформации средневековых жилых сооружений с элементами фортификации горной Чечни // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2022. Том 12. № 11 (92). С.4122 – 4129. ISSN: 2226-8596.
18. Ильясов Л.М. К вопросу о взаимосвязи архитектурных и религиозных традиций в средневековом народном зодчестве Чечни // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2022. Том 12. № 1 (82). С.61 – 69. ISSN: 2226-8596.
19. Ильясов Л.М. Чеченское оружие: история, традиции, петроглифика // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2022. Том 12. № 2(83). С.363 – 376. ISSN: 2226-8596.

20. Ильясов Л.М. К вопросу о специфике погребальной обрядности северокавказской археологической культуры средней бронзы» // Власть Истории – История Власти. 2022. № 41. С.80 – 91. ISSN: 20-72-3091.

Основные идеи, положения и выводы диссертационного исследования излагались на международных и всероссийских научных и научно-практических конференциях:

Всероссийская научная конференция «Чеченская Республика и чеченцы. История и современность. Москва. 19-20 апреля 2006 г.; ASN 15th Annual Convention. 15-17 April 2010. New York, 2010.; I Международный конгресс «Пространство этноса в современном мире». Грозный, 29-31 октября 2014 г.; XIV Конгресс антропологов и этнологов России, Томск, 6-9 июля 2021 г; II Международная научно-практическая конференция «Кавказ на стыке Европы и Азии: проблемы сохранения историко-культурного и природного наследия». Грозный, 17-19 июля 2021 г.; III Международная научно-практическая конференция «Кавказ на стыке Европы и Азии: проблемы сохранения историко-культурного и природного наследия». Грозный, 15-17 июля 2022; XLVI ЛАВРОВСКИЕ (СРЕДНЕАЗИАТСКО-КАВКАЗСКИЕ) ЧТЕНИЯ. Санкт-Петербург, 15 – 17 мая 2023 г.; XLVII ЛАВРОВСКИЕ (СРЕДНЕАЗИАТСКО-КАВКАЗСКИЕ) ЧТЕНИЯ. Санкт-Петербург, 13 – 15 мая 2024 г.

Структура исследования. Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения и приложения с иллюстративным материалом.

В первой главе рассматриваются проблемы методологии исследования наскального искусства и вопросы методики изучения петроглифов архитектурных сооружений.

Во второй главе исследуются проблемы типологии и хронологии средневековых архитектурных сооружений горной Чечни и датировки

петроглифов, способы сакрализации архитектурного пространства на Северном Кавказе.

Третья глава посвящена вопросам изучения сакрального мира древнего населения региона: религиозные представления населения Северного Кавказа кобанской эпохи и средневековые религиозные культы чеченцев.

В четвертой главе изучаются историография исследования петроглифики Кавказа, типология и семантика наиболее распространенных петроглифов Чечни.

В пятой главе рассматриваются вопросы материальной культуры чеченцев и отражение древней символики в ее орнаментальных традициях, а также в фольклоре: мифологии и эпосе.

В заключении подводятся общие итоги работы.

В приложении представлен иллюстративный материал по всем разделам диссертации.

Глава 1. Петроглифы как исторический и культурный феномен

1.1. Историография и проблемы методологии исследования наскального искусства

Наскальные рисунки как вид изобразительной деятельности вместе с малым или мобильным искусством и пещерной живописью составляют основу первобытного искусства, своеобразную летопись эволюции духовного мира людей, их религиозных и космогонических представлений, и в определенной степени отражают их хозяйственную деятельность. В археологических материалах верхнепалеолитических пещер в большинстве случаев очень сложно выделить хозяйственно-бытовые предметы, связанные с трудовой деятельностью древнего человека, и символические, отражающие религиозно-магическую практику, что определяется неразделенностью их в его сознании[54].

Научный интерес к наскальным рисункам формировался в течение длительного времени, так как первоначально исследователи не рассматривали их как исторический источник, а относились к ним как к «загадочным знакам» далеких времен. Если самые ранние упоминания о петроглифах относятся к I тыс. до н.э., то изучение их начинается только во второй половине XVIII в.[55]. Наука о петроглифах (исследование хронологии, стилистики, семантики рисунков на камне) окончательно сложилась только в первой половине XX в.[56], и ее формирование было связано с открытием палеолитического искусства.

Находка графом Саутуолой наскальных рисунков в пещере Альтамира в Испании в 1879 г. могла бы стать началом новой эры в эволюции

---

[54] Житенев В.С. Капова пещера - верхнепалеолитическое пещерное святилище с настенными изображениями: специальность 07.00.06 «Археология»: диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. М., 2017. С.12.

[55] Дэвлет Е.Г. Альтамира: у истоков искусства. М.: «Алетейа», 2014. С.216 - 220.

[56] Марсадолов Л.С. Мегалитические и петроглифические объекты как археологические памятники и источники информации // Роль вещественных источников в информационном обеспечении исторической науки. М., 2020. С.392.

представлений о «доистории» человечества. Однако научное сообщество, ввергнутое в шок совершенным искусством «пещерного человека», отказалось признать их аутентичность и хронологическую привязку к палеолиту. Прежде всего это было связано с эволюционистскими взглядами ведущих археологов Франции (Г. де Мортилье, Э. Картальяк), которые были абсолютно уверены в том, что палеолитический человек не был способен на создание таких высокохудожественных произведений ни по уровню сознания, ни по уровню духовного развития, так как, по их мнению, он не обладал ни эстетическим, ни религиозным чувством[57].

Дискуссии о датировке росписей Альтамиры продолжались в течение нескольких десятков лет. На них не повлияли результаты раскопок Эдуарда Ларте и Генри Кристи в пещерах Перигора, во время которых были обнаружены предметы малого или мобильного искусства в виде гравированных пластинок, оленьего рога, пластинки из слоновой кости с изображением мамонта, отнесенные к верхнему палеолиту. И только находка французскими археологами Д. Пейрони, Л. Капитаном и А. Брейлем 8 сентября 1901 г. обширной галереи гравированных рисунков в пещере Комбарелль, а затем в пещере Фон-де-Гом изображений животных, имевших стилистическую близость к живописи Альтамиры, буквально вынудила ученых признать возможность и достоверность существования палеолитического искусства[58]. Открытие древнейших наскальных изображений в пещерах Нио, Бернифаль, Ла Грез, Гаргас, Бедейяк, Портель, Лоссель во Франции и Хорнос де ла Пенья, Сантиан, Пиндаль, Ла Пасьега в Испании способствовало завершению дискуссии о палеолитическом происхождении древнего «пещерного искусства» Западной Европы[59].

Однако это не только не остановило многолетние научные споры, но и послужило мощным импульсом к возникновению новых дискуссий в ученом

[57] Боас Ф. Ум первобытного человека // Franz Boas. The Mind of primitive man. M.: URSS, 2018. С.98.
[58] Окладников А.П. Утро искусства. Л.: Искусство, 1967. С.19.
[59] Абрамова З.А. Анри Брейль (1877-1961) и относительная хронология палеолитического искусства //Первобытное искусство. Новосибирск: Наука, 1971. С.22.

мире Европы об истоках и функциональном назначении палеолитического искусства, которые продолжаются до настоящего времени[60]. Именно в этих дискуссиях и сформировались методология и методика исследования наскального искусства, различные подходы к его интерпретации.

Существует большое количество теорий происхождения искусства: теократическая, метафизическая, теория художественного инстинкта, эротическая, теория игры, теория «иллюзии или обмана», теория подражания, лингвистическая, мелодическая, идеократическая, географическая[61]. Одни из них считали искусство Божественным даром, другие – порождением таких качеств человека, как любознательность, врожденная любовь к прекрасному, третьи видели в нем выражение человеком своих эмоций через подражание или игру, желание защитить себя от непонятных и враждебных ему сил природы, ученые - материалисты полагали, что это – творение человеческого разума или результат совместной социально-трудовой деятельности людей.

Одна из первых теорий происхождения искусства, выдвинутая археологами, была основана на наблюдениях исследователей палеолитических пещер (Э. Картальяка, А. Брейля, Алькальде дель Рио), согласно которым, наиболее древними являются рисунки, нанесенные пальцем на мягкую глину. Сторонники этой теории считали, что классические изображения животных в палеолите восходят к геометрии двух или трех параллельных линий (так называемых «макарон»), нанесенных пальцами, а позднее зубчатым инструментом на глину или скалу в подражание действиям пещерного медведя, следы когтей которого (гриффады) обнаружены на стенах тех же пещер. Гриффады, символизировавшие деятельность множества опасных для человека хищников, образовывали хаотическую, криволинейную паутину, которая воспринималась древними охотниками как магическая и вызывала ответные действия, принявшие со временем ритуальный характер. Классические образцы «макарон», относящиеся к раннему ориньяку

[60] Шер Я.А. Спорные вопросы изучения первобытного искусства // Археология, этнография и антропология Евразии. №2 (18). 2004. С.36 – 52.
[61] Чеботарев С.Н. Возникновение искусства. Л.: Издание автора, 1930. С.9 – 95.

(начальному этапу верхнего палеолита), и образующие определенные композиции из раздельных линий, обнаружены в пещерах Хорнос де ла Пенья, Альтамира и Гаргас.

Размышляя об истоках творчества древнего человека, А. Брейль писал: «Плоскостное изобразительное искусство…вероятно, началось с некоторых видов следов, оставляемых рукой…с восприятия линий, проведенных пальцами либо на глине, либо, при возникновении такого обычая, теми же пальцами, окрашенными глиной или краской, на скальной поверхности, с линий, первоначально спорадических, а затем преднамеренно прочерченных; их игра, первично случайная, затем уже осознанная, создала двухмерные силуэт»[62].

Идея возникновения искусства из случайной, ничем не мотивированной и бессмысленной игры линий в раннеориньякский период, когда древний человек уже имел огромный опыт сознательного изготовления орудий труда самых различных форм, была подвергнута критике в советской археологической литературе.

По мнению А.Д. Столяра, «передача абриса зверя двойной полосой в начале палеолита была не правилом, а редчайшим местным исключением», что подтверждается отсутствием переноса многолинейной полосы в сферу контурного изображения. Техника параллельных линий могла оказать влияние только на зарождение такого вида палеолитического искусства, как орнаментальные композиции, так как уже в прямых линиях, параллельных друг другу, был заложен определенный ритм[63].

Наряду с теорией «макарон» широкую поддержку ученых (археологов, искусствоведов) получило предположение о том, что элементом, послужившим импульсом к возникновению древней живописи, является преднамеренно полученное пятно, повторяющее очертания кисти.

---

[62] Гущин А.С. Происхождение искусства. Л.: Искусство, 1937. С.42.

[63] Столяр А.Я. Происхождение изобразительного искусства. М.: Искусство, 1985. С.46 – 50.

Эта гипотеза была поддержана как французскими, так и советскими учеными. Известный искусствовед А.С. Гущин считал, что в этих рисунках отражены не просто механические отпечатки руки, а ее изображение, один «из древнейших образов, которые человек создает в формах пространственного искусства» как особо важный для него в осознанной им действительности. Рука играет главную роль в охоте (деятельности, дающей ему пропитание), как и ее объект – дикий зверь. Эти два образа становятся, по мнению ученого, главными в изобразительной деятельности древнего человека[64].

Отпечатки рук были выявлены во многих палеолитических пещерах Франции и Испании (Альтамира, Гаргас, Кастильо). По технике выполнения изображения рук были позитивными и негативными: первые получались в результате оттиска ладони, на которую предварительно была нанесена краска; вторые – в результате обрамления кисти с боков и сверху пятном краски, обычно охры или черной краски.

По мнению А.Д. Столяра, в основе обоих методов лежит применение «трафарета», то есть реальной руки человека «во всей ее чувственной непосредственности», что не требовало эстетического обобщения и создания абстрактного образа «руки». Такого рода механическое действие не могло послужить импульсом для возникновения палеолитического творчества несмотря на то, что хронологически изображения рук относятся к начальному этапу верхнего палеолита, то есть раннеориньякскому периоду. Как полагает исследователь, «силуэтные эстампы отдельных рук и раннеориньякский контурный рисунок «зверя вообще» резко различаются как явления разной, генетически не связанной природы – не только по сюжетам, но и еще в большей степени по уровню обобщения и соответствующим ему принципам техники. По всем показателям стереотипный оттиск не мог дать начало

[64] Гущин А.С. Там же, С.48.

основному стволу верхнепалеолитического искусства – его могучему анимализму»[65].

Исследователем палеолитического искусства, французским археологом – любителем Ж.Б. де Пертом была предложена идея о выделении древнейшим человеком из числа других природных объектов фигур, напоминавших ему животных, затем обработке и доведении их до эталонных форм, соответствующих его представлениям, что послужило первоначальной ступенью для его перехода к самостоятельному творчеству. Зооморфные и антропоморфные камни, созданные игрой природы, сначала стали для него первыми идолами для проведения ритуальных действий, а затем образцами для подражания в создании предметов искусства[66].

Эта гипотеза зарождения древнего искусства рассматривает становление творчества как стихийный, созерцательный и индивидуальный процесс, чему противоречит коллективный характер палеолитического творчества. Об этом свидетельствуют узкая ограниченность круга образов древнего искусства и строгое единообразие изобразительных формул, которым свойственна определенная норма, понятная всем и обязательная для всех. Творческой единицей в палеолитическом искусстве был коллектив и череда сменяющихся поколений, в недрах которой оно развивалось и совершенствовалось и смыслом которого было служение интересам общества, а не выражение эмоциональных и эстетических переживаний отдельного человека[67].

В отечественной литературе в последние десятилетия получила также распространение предложенная А.Д. Столяром гипотеза «натурального макета», которая возводит первые изобразительные опыты человека к созданию фигур животных с целью имитации процесса охоты. По мнению

---

[65] Столяр А.Д. О «гипотезе руки» как традиционном объяснении происхождения палеолитического искусства // Первобытное искусство. Новосибирск: Наука (Сибирское отделение), 1976. С. 1976.

[66] Шер Я.А. Доистория искусства. Происхождение и начальная эволюция. М.: Издательский Дом ЯСК, 2017. С.29

[67] Мириманов В.Б. Первобытное и традиционное искусство. Москва: Искусство. Серия «Малая история искусств». 1973.

ученого, этот процесс был длительным и многоступенчатым: «1-я ступень – увенчивание звериной головой естественной «фигуры»; 2-я ступень – преднамеренное создание из камней искусственной основы для натурального символа; 3-я ступень – грубая лепка подсобной основы из глины в виде «холмиков» с выделенной столбообразной шеей; 4-я ступень – достаточно выразительная лепка «безголового» тела зверя, накрывавшегося этой шкурой и завершавшегося умело скрепленной с ним головой»[68].

Однако теория «натурального макета» как первоосновы искусства имеет ту же типологическую основу, что и гипотеза Ж.-Б. де Перта, так как предполагает использование человеком в ритуальных целях природных форм, которые постепенно в процессе обработки преобразуются им, приближаясь к естественным формам, что в конце концов приводит его к самостоятельному акту творения образа. Вероятно, сходство этих двух гипотез является причиной того, что некоторые ученые путают их в своих исследованиях[69].

Несмотря на почти вековую дискуссию, ни одна из вышеперечисленных гипотез о происхождении древнего искусства не стала преобладающей в исторической науке. Поэтому сегодня остается актуальным вопрос: «Может быть, самая большая загадка – почему наскальное искусство, появившись около 30 тыс. лет назад, столь совершенно? Практически отсутствуют данные, по которым можно было бы проследить этапы становления художественного творчества, а простые линейные схемы, демонстрирующие развитие ранних форм искусства от простых к более сложным, как правило не подтверждаются»[70].

В советской археологии расцвет палеолитического искусства связывали со значительным прогрессивным развитием производительных сил той эпохи, большими успехами в развитии хозяйства, технологий

[68] Столяр А.Я. Происхождение изобразительного искусства…С.202.
[69] Кирьяк М.А. Древнее искусство севера Дальнего Востока как исторический источник. Магадан, 2000.; Сериков Ю.Б. Очерки по первобытному искусству Урала. Нижний Тагил, 2014.
[70] Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне. Мир наскального искусства России. М.: «Алетейа», 2005. С.15.

производства орудий труда, в том числе для обработки камня, дерева и кости, а также с усложнением социальной жизни[71].

В чем-то перекликаются с идеей А. Брейля размышления об истоках палеолитического искусства известного российского исследователя Я.А. Шера, который пишет: «Расширение знаковых функций в поведении людей верхнего палеолита произошло «мгновенно» по сравнению с темпами предшествующей эволюции и охватило все сферы жизни. Осознанный труд тоже приобретает знаковый характер, особенно при обучении подрастающего поколения. Но пробудившаяся к жизни вместе с языком аналитическая мысль, выраженная в словах, была не единственной формой проявления интеллекта. Наряду с мыслью в сознании действуют более или менее развитые психические образы. В отличие от словесной информации, образная локализуется преимущественно в правом полушарии, причем между полушариями происходит постоянный обмен. Поскольку нарастание количества осмысленных знаков и образов шло ускоренным темпом, довольно скоро должен был наступить «барьер памяти». Природные возможности запоминания знаков и образов не были безграничными. Дальнейшее развитие внешнего канала передачи информации было невозможно без дополнительных носителей знаков…Первыми подобными средствами «внешней памяти» для абстрактных понятий, вероятно, были системы штрихов и зарубки, обнаруженные на некоторых палеолитических предметах. Из них или параллельно с ними могли формироваться более сложные знаки типа «клавиформ» и «тектиформ». Образы животных для хранения передачи информации начинают использовать люди, обладающие «правополушарным» мышлением и художественными способностями»[72]. Ученый приходит к выводу о том, что главную роль в создании первобытного искусства сыграли люди, обладавшие образным мышлением, «яркие личности», в моменты

[71] Окладников А.П. Итоги и узловые проблемы изучения палеолита в СССР за 40 лет / А.П. Окладников // Советская археология. 1957. №4. С.21.
[72] Шер Я.А. К вопросу об истоках первобытного искусства // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. М., 1990. С. 10 -12.

крайнего психического напряжения в суровых условиях постледниковой эпохи.

Одной из первых теорий, объяснявших функции и смысл творчества древнейших охотников, была доктрина «чистого искусства», в основу которой легли суждения Э. Ларте, воспринимавшего произведения палеолитического искусства как обычное проявление врожденных художественных склонностей у охотников, жизнь которых, по его мнению, была легкой и беззаботной. Эти идеи были поддержаны британским археологом и этнографом Д. Леббоком, который считал, что палеолитическое искусство не обладало ни исторической значимостью, ни существенным общественным смыслом, а было обусловлено индивидуальными интересами творческой личности[73].

Одни исследователи искали рациональную основу в творчестве палеолитического человека, пытаясь обнаружить в нем архаические счетные операции или зачатки пиктографического письма (Буше де Перт, Э. Ларте, Э. Пьетт), другие находили в нем мистический смысл[74].

Так называемая «магическая» концепция функционального назначения палеолитического искусства получила широкое распространение среди европейских исследователей конца XIX – начала XX вв. Французский ученый С. Рейнак, еще ранее выдвинувший идею о тотемическом характере мелкой пластики палеолита, основываясь на исследованиях Д. Фрезера и Б. Спенсера о магико-тотемических церемониях племен Центральной Австралии, пришел к выводу о магической сущности палеолитического искусства вообще. В отличие от своих предшественников, которые видели причины древних магических ритуалов в страхе людей перед неуправляемыми силами природы, исследователь полагал, что церемонии, которые проводили жители пещер

[73]Леббок Д. Доисторические времена, или первобытная эпоха человечества. пер. с 3-го англ. изд. под ред. И с предисл. Д. Н. Анучина. Изд. 2-е, испр. М.: URSS, 2011. 491 с.

[74] Рогинский Я.Я. Об истоках возникновения искусства. М.: Изд-во МГУ, 1982. С.17.

перед изображениями животных, должны были способствовать увеличению численности стад бизонов, лошадей, оленей и приносить удачу в охоте[75].

В основу интерпретаций изображений охотничьей наскальной живописи легло понятие симпатической магии, которая относится к возможности передачи желания убить дичь со стороны охотника силам, которые он не контролирует. Изображение животных рассматривалось как средство коммуникации с окружающей средой или манипулирования ею. Симпатическая магия связана с такими понятиями, как анимизм и тотемизм, которые первоначально были ключевыми терминами в теориях, объясняющих феномены религии и общества. В системе Э.Б. Тайлора анимизм представляет собой первую и первоначальную стадию человеческой религиозности, из которого развиваются все религии. В системе Э. Дюркгейма тотемизм является феноменом, посредством которого переживается и выражается изначальная социальная солидарность, первоидеей, которая объединяет древнее общество. Даже если тотемизм представляет собой нечто религиозное, его происхождение и последствия понимались Э. Дюркгеймом как откровенно социальные. Эти две теории были созданы практически параллельно в возникших в рамках общей эволюционистский системы координат XIX в.

Анимизм относится к вере в то, что каждая живая единица имеет дух, и потенциально каждая материальная вещь может быть одушевлена духом. Анимизм на более поздней стадии включает в себя попытки человека контролировать и манипулировать духами в угоду своей собственной воле. По мнению Э.Б. Тайлора, к анимизму восходят более развитые типы религий: политеистические и монотеистические системы верований. В своей работе «Первобытная культура» ученый писал: «При исследовании пути, пройденного анимистической мыслью от одной исторической ступени до другой, для нас являются одинаково поучительными и ее громадная

[75] Рейнак С. Аполлон Всеобщ. история пластич. искусств. Лекции, чит. в Высш. школе при Лувре. Чл. Ин-та, проф. Высш. школы при Лувре Авториз. пер. с франц. И. Г. Самсоновой. Под ред. Н. В. Самсонова. - 2-е изд., без перемен. М.: "Современные проблемы", Н. А. Столляр, 1924. VIII, С.6.

изменчивость, и ее прочная устойчивость. Дикарский анимизм – как в том, чем он обладает, так и в том, что ему недостает, - представляет собой, по-видимому, первоначальную систему, с которой начался многовековой курс воспитания мира»[76].

Дж. Фрэзер развил идеи Э.Б. Тайлора и определил эволюционные стадии в человеческом познании из первоначального состояния магии к религии, а от религии к науке. Ученый предложил свою концепцию симпатической магии, которая заключалась в практике воздействия на изображение или объект, который необходимо контролировать. Дж. Фрэзер считал, что «магия – там, где она встречается в чистом виде, – предполагает, что одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим без вмешательства духовного или личного агента…У мага нет сомнения в том, что одни и те же причины всегда будут порождать одни и те же следствия, что совершение нужного обряда, сопровождаемое определенными заклинаниями, неизбежно приведет к желаемому результату, если только колдовство не будет сведено на нет более сильными чарами другого колдуна. Маг не упрашивает высшую силу, не ищет благорасположения переменчивого и своевольного сверхъестественного существа, не унижается перед грозным божеством. Но власть его, сколь бы великой он ее ни считал, никоим образом не является властью произвольной, безграничной. Он располагает ею лишь постольку, поскольку следует правилам своего искусства или природным законам, как он их понимает»[77]. Ученый полагал, что в основу магии заложены те же принципы, что и в основу науки: строгая логическая связь между предметами и явлениями. Религия, по мнению Дж. Фрэзера, это вера в существование Высших сил, которые управляют природой и человеком. Религиозный человек убежден, что праведной жизнью, добрыми делами и определенными ритуалами можно умилостивить Высшие силы и изменить ход вещей. Колдун,

[76] Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Исследования развития мифологии, философии, религии, искусства и обычаев. Пер. с англ. Д.А. Коропчевского. М.: Академический проект, 2021. С.538. (627 с.)

[77] Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2020. С.65.

совершая магический обряд, уверен в том, что он может заставить духов выполнить его желания: послать хорошую погоду, принести удачу в охоте. Но он не пытается изменить судьбу или законы природы, так как равновесие в ней поддерживается стабильностью законов, которые ею управляют, и духи стоят на страже этих законов[78].

Популярность концепции магии Дж. Фрэзера объясняется тем, что ему удалось уловить принципиальное различие двух типов верований и двух типов обрядов: в первом случае объектом воздействия (молитвы, жертвоприношения) являются сверхъестественные силы, способные влиять на события и жизнь людей; во втором – обряды направлены непосредственно на материальный предмет. Но Дж. Фрэзер допускал серьезную терминологическую ошибку, когда называл религией только первый тип верований, тогда как магические обряды носят не менее религиозный характер, так как связаны с верой человека в возможность воздействовать сверхъестественным образом на материальные предметы[79].

Религиозная вера оформляет и усиливает все ценностно-значимые ментальные установки (уважение к традиции, гармоничное мироощущение, личная доблесть и уверенность в борьбе с житейскими невзгодами, мужество перед лицом к смерти). Магия основывается на вере в эффективность готовых ритуальных актов и стандартных верований, оформленных определенной практической и ментальной техникой при условии точного воспроизведения колдовской формулы, безукоризненного соблюдения табу и церемоний обряда[80].

Вопрос об отношении магии к религии до сегодняшнего дня остается предметом дискуссии, и некоторые исследователи для обозначения верований

---

[78] Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2020.

[79] Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Издательство политической литературы, 1990. С.413-414.

[80] Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Академический проект, 2024. С.91-96.

архаических, в том числе и палеолитических обществ, используют термин «магико-религиозный»[81].

Магическая теория получила дальнейшее развитие в трудах Г. Кюна, который во многом опирался на работы Л. Леви-Брюля о «магической или мифологической» стадии мышления человека, предшествовавшей религиозным представлениям. Подобное мышление, по его мнению, было несовместимо с логическим, рациональным познанием мира, что и отразилось в палеолитическом творчестве[82].

Выдающийся археолог и исследователь первобытной живописи Анри Брейль считал, что существует определенная связь между охотой на крупных зверей и расцветом палеолитического искусства. Древняя живопись появляется в равнинных районах, где люди могли видеть полностью фигуру животного, бывшего объектом охоты, и запомнить ее. Кроме того, в распоряжении охотников должен был быть свет для освещения пещер во время нанесения на их стены фигур, которые сохранила их память, обогащенная «динамическими впечатлениями, глубокими и прочными». В регионах, где мощная растительность скрывала от глаз человека добычу, подобных изображений нет. При этом круг сюжетов древнего искусства, по мнению исследователя, ограничен только образами животных, которые были объектами охоты в ту эпоху, что объясняет их изображение первобытными людьми магической ритуальностью[83].

Концепция первобытного искусства А. Брейля была подвергнута критике французским и американским исследователем Максом Рафаэлем, который, обнаружив пространственную связь между изображениями животных в пещерах, предположил в ней определенные смысловые закономерности. Исследователь выделил в палеолитическом искусстве

---

[81] Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический проект, 2021. С.31.

[82] Леви-Брюль Люсьен. Первобытное мышление. [пер. с фр. Б.И. Шаревской]. М.: Академический проспект, 2022.

[83] Брейль А. Запад – родина великого наскального искусства // Первобытное искусство. Новосибирск: Наука, 1971. С.41-43.

существование бинарной оппозиции «женский знак – мужской знак», связав их с изображениями животных, а также с противопоставлением понятий «жизни» и «смерти». В своих работах он также рассматривал проблемы, связанные с происхождением сюжетов древнего искусства: являются ли они отражением реального животного мира той эпохи, символами охотничьей магии или символами-тотемами отдельных социальных групп[84].

Идеи М. Рафаэля о структурном характере древнего искусства были позднее разработаны в трудах А. Ламинь-Эмпрер, которая подвергла критике метод А. Брейля и предложила рассматривать изображения на стенах пещер как композиции, в которых можно выделить постоянно повторяющиеся смысловые связи, отражающие социальные отношения в древнем обществе. По мнению А. Ламинь-Эмпрер, палимпсесты не были случайными наложениями рисунков, а представляли стилистически однородные композиционные сочетания, которые повторялись с определенной частотой: лошадь и бизон, женщина и бизон, а также лошадь, бизон и женщина, лошади и быки, мамонты и быки, лошади и кошачьи хищники. Исследовательница не предлагала полностью отказаться от этнографических реконструкций, но выступала за применение в палеоэтнологии более универсальных схем. В отличие от М. Рафаэля, который рассматривал структуру палеолитического искусства как отражение тотемических представлений, А. Ламинь-Эмпрер видела в ней сексуальный символизм, а в изображениях некоторых животных – женские и мужские символы[85].

Магическая концепция происхождения первобытного искусства была подвергнута критике и А. Леруа-Гураном, который выступил против использования современных этнографических материалов при исследовании религиозных представлений палеолитических охотников. Ученый писал: «Доисторический человек с необыкновенной легкостью переодет в рогатого

---

[84] Шер Я.А. Доистория искусства. Происхождение и начальная эволюция. М.: Издательский Дом ЯСК, 2017. С.40.

[85] Бледнова Н.С. Проблемы изучения искусства верхнего палеолита Западной Европы во Франции: специальность 07.00.06 «Археология»: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Кемеровский государственный университет. Кемерово, 2000. С.87.

колдуна и занимается в пещерах мимическими подражаниями охоте, покрывает стены рисунками беременных кобыл и заколдованных бизонов, соединенных в пары людей и зверей, хижин, бумерангов, гарпунов, ловушек и обиталищ духов…Иного не могла дать сравнительная этнография». А. Леруа-Гуран не согласился и с тотемическим объяснением магической теории, справедливо полагая, что преобладание в палеолитической живописи изображений бизона, лошади и козла в таком случае должно означать, что все общины Западной Европы делились на три одноименных клана. Исследователь пришел к выводу о том, что пространственное расположение изображений животных на стенах пещер не является случайным, а образует композиции, имеющие определенное смысловое значение. Он также предположил, что произведения древнейшей живописи могут отражать ранние мифологические представления об окружающем мире, в том числе социальные и коммуникативные связи людей палеолита, выраженные через знаки и символы[86].

Мифологическая концепция Леруа-Гурана была встречена его коллегами неоднозначно. Гипотеза о символизме мировоззрения древнего человека и его дуальности (разделения на женские и мужские символы) не получила всеобщей поддержки в советской археологии и этнологии. Известный советский исследователь древних форм религии С.А. Токарев отметил чрезмерную увлеченность А. Леруа-Гурана идеями З. Фрейда, А.Д. Столяр – размытость понятия «стиль» в его стилистической периодизации, а Я.А. Шер назвал предположения французского ученого такими же неаргументированными, как и этнографические сравнения различных культур, которые тот критиковал. Данные радиоуглеродного анализа показали, что рисунки, отнесенные А. Леруа-Гураном к одному стилю и, соответственно, к одной эпохе, на самом деле разделяют тысячи лет. Многие структурные композиции, выделенные французским ученым, оказались случайными наслоениями изображений, относящихся к разному времени, что в

[86] Леруа-Гуран А. Религия доистории // Первобытное искусство. Новосибирск: Наука, 1971. С. 85.

определенной степени ослабило позиции мифологической теории функционального назначения палеолитического искусства[87].

Дискуссии об изначальном предназначении древнего изобразительного искусства продолжаются больше века. По мнению И. Фуглестведт, теоретические основы учений Э.Б. Тайлора, Дж. Фрейзера и Л. Леви-Брюля несовместимы с сегодняшними знаниями о человеке, особенно, когда речь идет о «дорациональном» подходе к системам человеческих верований. Они представляют одностороннюю и потому обедненную картину уровня мышления древних людей, которые обладали более глубокими знаниями о человеческой природе, богатой, разнообразной и сложной религиозной жизнью, и более высоким уровнем абстрактного мышления. Исследовательница считает, что понятия «анимизм» и «симпатическая магия» являются слишком общими, но нельзя отрицать, что Э.Б. Тайлор и Дж. Фрезер выявили некоторые важные черты существующих практик в древних обществах. Именно поэтому, по ее мнению, концепция анимизма сохранилась в антропологических исследованиях, а ее содержание было расширено и модифицировано. В новой концепции анимизма «одушевленное животное» играет центральную роль. У животных есть душа, и это придает им статус субъектов, несущих намерение и волю. Первобытным человеком животное сообщество воспринимается по аналогии с его собственным человеческим социумом, а животное как социальная личность. Общества, в которых, в основном, доминируют эгалитарные структуры, характеризуются сотрудничеством в охоте и разделом мяса крупной дичи. Однако это сотрудничество не воспринимается исключительно как человеческое предприятие - действительное участие в этом принимает социальное существо, которым является животное, решившее отдать себя человеческому сообществу по своей собственной воле и интересам. Таким образом, в анимистических системах верований существует твердая вера в то, что

[87] Шер Я.А. Доистория искусства. Происхождение и начальная эволюция. М.: Издательский Дом ЯСК, 2017. С.42.

жизненные силы конечны, и что совместное сотрудничество между животными и людьми очень важно, так как эти жизненные силы должны постоянно поддерживаться. Созидательные жизненные силы сохраняются как следствие успешных процессов постоянного «отдавания» и «принятия» материи и духа (обмена) между двумя сообществами. Человеческая сторона взаимности заключается в правильном проведении жертвоприношения после удачной охоты. Это включает в себя правильную обработку костей животных, чтобы угодить животному духу и обеспечить добрую волю со стороны будущих животных. Неотъемлемым элементом этого акта является разделение мяса между человеческими особями. Другими словами, строгое обязательство делиться предохраняет от риска не получить ничего взамен от животного сообщества. Группы, которые можно классифицировать как представляющие анимистическую систему верований, по мнению исследовательницы, существуют на разных континентах и типичны для охотников-собирателей и оленеводов в северном полушарии. Они являются обществами, в которых крупным животным придается высокий статус в системах верований и выживания, и где религиозность в значительной степени выражена через шаманские практики. Они верят, что материальный мир, включающий в себя камни, горы, деревья и природные силы, такие как ветер и волны, может быть наполнен духами, прислушиваясь к которым и слушая, что они говорят, можно достичь гармонии с этой персонифицированной мировой волей[88].

Таким образом, в современной науке о наскальном искусстве наблюдается тенденция возвращения к некоторым концептам магической теории в обновленном виде, в соответствии с современными знаниями о первобытном человеке. Концепция И. Фуглестведт в определенной степени пересекается с идеями А.П. Окладникова, который писал о том, что древнему человеку «нужно было магическими способами обеспечить обильную добычу, заставить зверя пойти добровольно навстречу желаниям и воле охотника,

[88] Fuglestvedt Ingrid. Animals, Churingas and Rock Art in Mesolithic Northern Scandinavia // Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in Northern Europe. Oxford and Oakvill: Oxbow Books. 2010. pp. 23-34.

стать его жертвой, накормить своей жертвенной плотью и кровью голодных, алчущих пищи людей. Не менее важно было заглянуть в завтрашний день, грозивший муками голода и даже голодной смертью, обеспечить плодородие зверей…и воспроизвести, увеличить с помощью священных ритуалов не только число зверей, но и силы самой общины людей, противостоящей силам природы и враждебным человеческим группам»[89].

В последние десятилетия стала очень популярной гипотеза о создании произведений наскального искусства людьми в состоянии «измененного сознания», то есть в экстатическом состоянии в момент «общения с духами»[90]. Она может иметь под собой серьезные основания, учитывая, что многие сакральные ритуалы проводились и проводятся шаманами (жрецами) в состоянии транса.

Некоторые исследователи наскального искусства предполагают существование в древности специальных комплексов для хранения и передачи сакральной и социально значимой информации, которые могли состоять из декора металлических изделий, наскальных рисунков и обряда погребений, включая погребальный инвентарь, и использовались для проведения различных ритуалов, включая инициации, похороны и поминки.

П. Скоглунд полагает, что при интерпретации наскального искусства Скандинавии нужно использовать нарративный потенциал подобных сакральных комплексов, которые могут включать также мифы и древние письменные источники. Декор металлических изделий бронзового века, которые встречаются в погребениях того же времени, повествует о кораблях и движении солнца. Корабли на металлических бритвах встречаются не изолированно, а с другими фигурами, такими как лошади, птицы, змеи и символы солнца. Каждая бритва рассказывает только определенную последовательность повествования, но изображения на бритвах

[89] Окладников, А.П. Петроглифы Центральной Азии. Л.: Наука, 1980. С.97.

[90] Janik L. In Search of the Origins of Shamanism: Prehistoric Rock Art and the Religion of Northern Peoples // World of Rock Art. Moscow: 2005.; Whitley, D.S. Cave paintings and the human spirit. The origin of creativity and belief / D.S. Whitley. NY, 2008.

накладываются друг на друга, и, связав их вместе, можно реконструировать описание ежедневного путешествия солнца. Основной сюжет мифа заключается в том, что солнце утром и вечером втягивается в земной мир и выходит из него на различных кораблях с помощью рыб, птиц и змей. В полдень только лошадь тянет солнце, а ночью его перевозят под землю на корабле. Подобный сюжет встречается и в наскальных рисунках, а также на каменных плитах, вмонтированных в могилы. В тех случаях, когда рядом с могилами, в которых найдены декорированные металлические бритвы, находятся наскальные рисунки, имеющие отношение к этому сюжету или к погребенным, можно говорить о проведении в местах похоронных ритуалов. Эти ритуалы должны были повествовать о том, что умерший, побеждая животное или связываясь с ним, попадает в мифологический мир, где корабли или животные, такие как лошадь и змея, помогают солнцу перемещаться по земле[91].

По мнению Я.А. Шера, пещерная живопись, орнамент на глиняных сосудах, петроглифы, монументальные памятники «входят в единое информационное поле культуры, расчлененное на части с размытыми и частично пересекающимися границами»[92].

Ричард Брэдли, сравнивая декор металлических изделий бронзового века Скандинавии с наскальными рисунками того же времени, приходит к выводу о их различной функциональности даже при совпадении некоторых образов и сюжетов. В первом случае речь идет о небольшой площади металлического изделия (бронзовой бритвы), которая позволяет запечатлеть в самом кратком и сжатом виде основную суть мифа или сакральной информации. Во втором – простор скальной поверхности, позволяющей подробно передать не только сюжет, но и его эмоциональное содержание.

[91] Skoglund Peter. Cosmology and Performance: narrative perspectives on Scandinavian rock art // Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in Northern Europe. Oxford and Oakvill: Oxbow Books. 2010. pp. 127-138.

[92] Шер Я.А. Первобытное искусство: факты, гипотезы, методы и теория // Археология, этнография и антропология Евразии. Проблемы изучения первобытного искусства. Материалы дискуссии. Специальный номер. 2004. С. 10.

Некоторые рисунки на металлических изделиях являются реалистичными, изображения лодок и животных могут быть крайне схематичными. Они очень маленькие, изображаются на металлической поверхности поодиночке или в ограниченном количестве, хотя изображения кораблей иногда появляются в паре. Наскальные рисунки содержат некоторые из тех же элементов, в частности, рисунки кораблей, животных, морских существ и солнца, но они отображаются в совершенно другом масштабе. Причем эти элементы могут повторяться много раз, так что на украшенных скальных обнажениях появляются целые флотилии. Для сравнения, большинство лодок на бронзовых бритвах показаны только один раз. Наскальные рисунки могут быть обширными и находиться в доступных местах, где их одновременно могли просмотреть значительное количество людей. Во многих случаях зрителю необходимо было перемещаться по декорированной поверхности, чтобы оценить все многообразие рисунков. В отличие от декорированных металлических изделий, многие из этих изображений могли быть обновлены или изменены на последующих этапах. Рисунки на бритвах изображают движение солнца по небу днем и под морем ночью. В разные моменты своего путешествия ему помогают различные существа: солнечные кони, рыба и змея. Дневные корабли пересекают небо слева направо, в то время как ночные корабли движутся под водой справа налево. На некоторых рисунках солнце изображено в том виде, в каком оно переносится с одного вида судна к другому. Только в тех случаях, когда дневной корабль работает в паре с ночным кораблем, можно обобщить всю последовательность событий на одном объекте. Некоторые элементы наскальных композиций действительно напоминают образы, связанные с металлическими изделиями. Это могут быть рисунки солнца, «дневные корабли» и «ночные корабли», а иногда рисунки животных. Не все изображения относятся к солнечной космологии, запечатленной в бронзовых изделиях, а корабли редко встречаются в районах, где представлены подошвы ног, повозки и колесные кресты (они интерпретируются как символы солнца). Бронзовые бритвы, которые часто

находят в могилах, возможно, были связаны с обрядами инициации подростков. Рядом с наскальными рисунками проводились публичные ритуалы - явление, сильно отличающееся от ограниченного распространения изображений на декорированных артефактах. Они, вероятно, служили различным целям, от церемоний, обращенных к солнцу, до обрядов инициации, от кремационных костров до мемориалов, куда помещались останки умерших. Такие события должны были оказывать сильное эмоциональное воздействие. Зажжение костров и треск скалы усиливали драматизм происходящего, и все эти элементы запечатлевались в человеческой памяти на долгое время. Огромное разнообразие изображений и действий, связанных с этими местами, должны были затруднять навязывание единого набора верований, и, возможно, именно поэтому наскальное искусство Южной Скандинавии было более разнообразным, чем рисунки на металлических изделиях позднебронзового века. Опираясь на работу когнитивного антрополога Харви Уатхауса, Р. Брэдли приходит к выводу о том, что в прошлом декор металлических изделий и петроглифы могли быть связаны с двумя способами выражения и передачи религиозных верований, один из которых был назван ученым «доктринальным», другой – «образным». Доктринальный способ передачи религиозной информации отличается краткостью и логичностью, образный способ обладает возможностью оказывать сильнейшее эстетическое и эмоциональное воздействие на человека, запечатлевая в его памяти глубоко и надолго религиозные переживания, вызванные наскальными рисунками и сопровождающими их ритуалами[93].

По мнению Д.Г. Савинова, функциональное назначение петроглифов неразрывно связано с миром духовных ценностей своего времени, поэтому совершенно бессмысленно исследовать их семантику вне исторического процесса. На основе изучения петроглифов Центральной Азии и Южной

[93]Bradley Richard. Mixed media, mixed religious transmission in Bronze Age Scandinavia // Picturing the Bronze Age. Oxford: Oxbow books, 2015. pp. 37 – 46.

Сибири ученый пришел к выводу о существовании четырех стадий в смысловом содержании и функциональном назначении наскального искусства, которые применимы и для петроглифики других регионов.

Самая древняя стадия – *тотемическая*: человек воспринимает себя и изображаемых им животных как единое целое, впрочем, как и весь окружающий мир. Для этой стадии характерны контурные крупные изображения в виде отдельно стоящих или верениц идущих друг за другом животных, а также их отдельных частей (туловище, голова), которые, как полагает Д.Г. Савинов, имели отношение к проведению тотемических праздников и разного рода ритуалов, связанных с ними. Этот период завершается на ступени перехода от эпохи камня к эпохе бронзы, когда в недрах первобытного сознания формируется мифологическая система, получившая отражение в наскальном искусстве.

Мифологическая стадия характеризуется многофигурными композициями изображений животных и людей, которые сопровождаются сценами, связанными с идеями реинкарнации и жертвоприношения. Главную роль в этих композициях начинает играть человек (воин, охотник), а все ритуалы носят генеалогическую окраску. Расцвет мифологического направления в наскальном искусстве Центральной Азии и Южной Сибири, по мнению ученого, относится к эпохе бронзы.

Для эпической стадии наскального искусства Центральной Азии и Южной Сибири характерны повествовательные композиции, в которых преобладают батальные сцены, изображения рыцарей-всадников в полном защитном вооружении, пеших воинов, сцены героической охоты, а также появляются тамгообразные знаки. Д.Г. Савинов считает, что главным назначением этих петроглифов было социально-коммуникативное и их содержание было тождественно героическому эпосу того времени.

Для четвертой стадии, которую исследователь условно назвал *палеоэтнографической*, свойственно изображение бытовых сюжетов (юрты и

сцены перекочевок, богатые женские одеяния, шаманы и шаманская атрибутика, родовые знаки-тамги).

При этом между стадиями нет резко очерченных границ: «основополагающие идеи долго сохраняют свое значение», а в переходные периоды старое и новое в семантике петроглифов сосуществует[94].

Парадигмы развития наскального искусства, предложенные Д.Г. Савиновым для Центральной Азии и Южной Сибири, можно использовать для исследования и интерпретации петроглифики и других регионов мира. Действительно, для древних петроглифических систем различных областей земного шара характерна эволюция изобразительной стилистики и семантики от религиозно-символической к бытовой и повествовательной.

О необходимости рассматривать произведения наскального искусства в историческом контексте пишет и П. Скоглунд, так как во многих случаях изменения ее сюжетов и образов связаны с социальными изменениями или различными историческими эпохами. Что касается наскального искусства Швеции эпохи бронзы и раннего железа, то, по мнению ученого, есть основания предполагать его использование для реализации ряда социальных стратегий, функции которых различались в зависимости от времени и места. В одних случаях наскальные рисунки играют интегративную роль, объединяя членов общества, которые изображаются нагими для того, чтобы подчеркнуть их равенство, на фоне атрибутов, понятных и доступных всем (топоров), которые играют в этих композициях ритуальную роль. В других случаях рисунки подчеркивают социальную дифференциацию общества, выделяя родоплеменную знать с помощью одежды, свойственной аристократическим слоям (шляпы), рядом с мечами, которые являются индивидуальным боевым оружием. Существенным изменением по сравнению с более ранним периодом является конструирование нового типа социальной идентичности,

[94] Савинов Д.Г. Парадигмы развития наскального искусства // Homo Eurasicus. У врат искусства. Сборник трудов международной конференции. СПб.: Астерион, 2009. С. 86-94.

обозначенной в текстилях и военной идентичности, обозначенной мечом. Внешний вид воина и всадников позднего бронзового века довольно сильно отличается от стилизованных изображений людей с топорами, датируемых ранним бронзовым веком. В первом случае показаны и выделены индивидуальные навыки и качества как важная составляющая изображений. Та же логика присутствует в изображениях кораблей с экипажами, где образы отдельных людей указывают на их высокий социальный статус. Однако, по мнению исследователя, нужно учитывать смысловую многослойность наскальных рисунков, которые помимо отсылок к социальной реальности, указывают на мифы и легенды, известные в древнем обществе[95].

В российской науке наблюдаются попытки объединить или, по крайней мере, примирить магическую и мифологическую концепции древнего наскального искусства. По мнению исследователей, магия и миф – это разные хронологические стадии наскального искусства, которые в переходный период могут сосуществовать в течение длительного времени[96]. Миф был синкретической формой познания мира, а магия - воплощением этой картины мира на практике, стремлением сохранить соответствие реального и ментального образа существования, которые без подобного вмешательства могли бы прийти в состояние конфликта[97]. При этом мифология не только не сводится к удовлетворению любопытства древних людей, но ее познавательный пафос подчинен гармонизирующей и упорядочивающей целенаправленности, ориентирован на целостный подход к миру. Основной смысл мифологии составляет превращение хаоса в космос, изначально содержащий ценностный этический аспект[98].

---

[95] Skoglund Peter. Rock art as history - representations of human images from an historical perspective // Picturing the Bronze Age. Oxford: Oxbow books, 2015. pp. 154 – 164.

[96] Савинов Д.Г. Парадигмы развития наскального искусства // Homo Eurasicus. У врат искусства. Сборник трудов международной конференции. СПб.: Астерион, 2009. С. 87-89.

[97] Ларичев В.Е. «Искусство» эпохи мустье – предтеча раннего этапа верхнего палеолита Европы и Сибири (К проблеме появления у homo eurasicus стимула к началу занятия «художественным творчеством») // Homo Eurasicus е врат искусства: сборник трудов международной конференции. СПб.: Астерион, 2009. С. 184.

[98] Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С.169.

При трактовке смысла, заложенного в наскальных изображениях, нужно прежде всего исходить из понимания первобытного искусства как творчества, отражающего религиозно-мифологические представления древних людей, учитывая его синкретический характер[99]. Но если говорить об отношении религии (магии) к мифологии в наскальном искусстве, то оно отражается не в семантических или хронологических различиях, а в том, что магико-религиозная сущность древних изображений выражалась древним человеком через мифологическое оформление, то есть через язык мифа[100]. Наскальное искусство – это выраженное в рисунке и скульптуре религиозно-мифологическое мировоззрение древнего человека, в котором миф является наиболее ранней формой мышления, первоначальной формой осознания мира, отражающей коренные проблемы мироздания[101].

Таким образом, исходя из вышесказанного можно сделать вывод о том, что в функции наскального искусства входили:

1) сохранение и передача религиозных, в том числе и космогонических представлений;
2) стабилизация и сохранение социальных отношений, в которых наскальные рисунки могли играть интегративную и дифференцирующую роль;
3) функции сакрального комплекса (святилища) для проведения религиозных и социально значимых ритуалов (инициаций, погребений, поминок, религиозных праздников), наряду с декорированными металлическими изделиями, погребениями и письменными текстами;
4) фиксация и сохранение магических обрядов, и место для их проведения;

---

[99] Кузьмина Л.А. Ритуально-магическая гипотеза возникновения наскального искусства // Homo Eurasicus. У врат искусства: сборник трудов международной конференции. СПб.: Астерион, 2009. С. 191.

[100] Skoglund Peter. Cosmology and Performance: narrative perspectives on Scandinavian rock art // Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in Northern Europe. Oxford and Oakvill: Oxbow Books. 2010. pp. 127-138.

[101] Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне. Мир наскального искусства России. М.: «Алетейа», 2005.

5) закодированная в форме мифа летопись происхождения и жизни родового сообщества, наиболее ярких эпизодов в его истории, связанных с подвигами героев.

При интерпретации произведений наскального искусства выявление этих функций и правильное использование их нарратива может послужить ключом к их пониманию.

Не менее важное значение для прочтения петроглифов и их композиций имеет возможность типологического сравнения сакральной символики, имеющей одинаковое графическое оформление в различных регионах мира не только в наскальном искусстве, но и в декоре металлических изделий и орнаменте керамики. Сравнительно-типологический метод активно используется в исторической науке при изучении наскальных рисунков, но некоторые исследователи считают его неэффективным, а результаты его применения не совсем достоверными из-за несовпадения семантики сакральных символов в разных культурных областях мира.

Однако исследования европейского наскального искусства последних десятилетий указывают на широкие функционально-семантические параллели в использовании сакральной символики в культурах Евразии от Енисея до Рейна, от Скандинавского полуострова до Альп и Средней Азии. Сходство между альпийскими и южноскандинавскими традициями наскального искусства бронзовой эпохи в одних случаях отражают наличие в них универсальных архетипов (простые антропоморфные и зооморфные образы, геометрические символы), в других – результаты культурных контактов на больших расстояниях (определенные типы оружия, колесницы, «солнечные лодки», диски и розы со свастикой). Кроме того, во многих случаях эти культурные совпадения можно объяснить общностью происхождения на основе индоевропейских ценностей[102].

[102] Sansoni Umberto. Alpine and Scandinavian rock art in the Bronze Age: a common cultural matrix un a web of continental influences // Picturing the Bronze Age. Oxford: Oxbow books, 2015. pp. 129 – 139.

Наскальное искусство может быть источником выявления различных аспектов общественного устройства, родовых верований, обычаев и ритуалов. Смысловая значимость отдельных образов и композиций, как и их информативность, зависит от масштабов вложенного в них содержания. Но даже в этом случае, как полагают исследователи, «идентификация сущности образа и смысла любого специфического доисторического мотива всегда будет гипотетической, поскольку отсутствуют письменные источники, которые могли бы подтвердить ее». Таким образом, интерпретация древних изображений основывается на субъективных суждениях, но в пределах объективных фактов[103]. Кроме того, есть различные способы объективации такого рода информации, которые делают ее более достоверной. Это и выявление связи изображений с ритуальной деятельностью, а также обнаружение универсальных сюжетов и мотивов, характерных для наскального искусства многих регионов мира: мотив «космической охоты», космогонические мифы, мотив жертвоприношения и торжества победы, сюжеты, связанные с сакральными культами с «узнаваемыми» стилистическими приемами изображения представителей верхнего мира, в том числе и языческих божеств.

Петроглифика Чечни обнаруживает множественные параллели с сакральной символикой наскального искусства различных регионов мира, которые можно объяснить общностью архетипов, древними миграциями, культурными и торговыми контактами. Исследователи предполагают обмен металлическими изделиями и технологиями между носителями кобанской культуры Кавказа, которая является субстратной для многих северокавказских народов и носителями гальштаттской культуры Западной Европы[104].

В этом отношении Кавказ является уникальным в географическом отношении регионом, через который проходили кратчайшие пути из

---

[103] Франкфор А.-П., Якобсон Э. Подходы к изучению петроглифов Северной, Центральной и Средней Азии // Археология, этнография и антропология Евразии. №2 (18). 2004. С.53 – 78.

[104] Козенкова В.И. Культурно – исторические процессы на Северном Кавказе в эпоху поздней бронзы и в раннем железном веке (Узловые проблемы происхождения и развития кобанской культуры). М., 1996.

Восточной Европы в Переднюю Азию. Древние народы, которые шли через Кавказ с юга на север и обратно, не только испытывали влияние самобытной культуры его населения, но и сами приносили сюда новые технологии, металлические изделия, украшения и сакральную символику, которая была отражением их религиозно-мифологических представлений.

1.2. Вопросы методики изучения петроглифов архитектурных сооружений

Петроглифами в научной литературе называются любые виды рисунков на камне, независимо от размера, формата и техники выполнения, то есть изображения на скальных массивах, на отдельных каменных глыбах, на камнях архитектурных сооружений, как выгравированные, выбитые, протертые, так и нарисованные краской[105].

В отличие от знаков и символов на зданиях (культовых постройках, жилищах, фортификационных и погребальных сооружениях) древние рисунки на камнях природного характера относятся к сфере наскального искусства, а нарисованные краской петроглифы называются росписями и писаницами[106].

Основные подходы к изучению петроглифов связаны с определением их функций, о которых мы писали выше: религиозно-мифологических, социальных, магических (ритуальных), генеалогических (история рода, племени). Выбор приоритетных функций рисунков на камнях определяет и традиционные стратегии интерпретаций их семантики, которые опираются, в основном, на этнологию и мифологию.

Поиски наиболее эффективных подходов к интерпретации семантики наскальных рисунков продолжаются уже почти двести лет, но ничего нового, кроме этнографического метода, исследователи на сегодняшний день предложить не могут. Привлечение материалов, связанных с шаманизмом, практически не изменило ситуацию в этой сфере[107].

При определении стратегии интерпретации сюжетов наскального искусства возникает огромное количество вопросов, на которые современная наука пока не может дать точного ответа. Один из основных вопросов, которые волнуют исследователей еще с середины XX в. – правомерно ли использование современных этнографических материалов для интерпретации

---

[105]Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне. Мир наскального искусства России. М.: «Алетейа», 2005. С.5.
[106] Дэвлет Е.Г. Памятники наскального искусства. М.: Научный мир, 2002. С.14.
[107] Франкфор А.-П., Якобсон Э. Подходы к изучению петроглифов Северной, Центральной и Средней Азии // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. №2. С.68.

семантики рисунков, нарисованных тысячи лет назад? Не менее актуальным остается вопрос о возможности привлечения индоевропейской мифологии для объяснения смыслов наскальных изображений регионов с неиндоевропейским населением. Среди исследователей также нет единого мнения о правомерности использования метода аналогии при интерпретации древних рисунков, так как в течение тысячелетий сакральные символы могли изменить свою семантику и функциональное назначение, сохраняя внешнее оформление[108].

В интерпретации семантики петроглифов, по мнению Д.Г. Савинова, главную роль должны играть специально выделенные парадигмы, определяющие целеполагание, содержание и назначение рисунков на камнях, включающие «характерную для данной исторической эпохи систему ценностей, отраженную в памятниках изобразительного искусства, образах/композициях, понятную как создателям, так и восприемникам этих изображений». В истории наскального искусства можно выделить, как полагает исследователь, четыре сменяющих друг друга парадигмы: условно-тотемическую, мифологическую, эпическую и палеоэтнографическую, развивающиеся в двух последовательных направлениях: культово-генеалогическом и социокультурном. Смысл и функциональное назначение петроглифической композиции определяется, исходя из предполагаемой семантики составляющих ее фигур. Выборочное рассмотрение семантики отдельных петроглифов, так же важно для правильного понимания их смысла, как и изучение контекста и композиции, которую они составляют. Именно в композиции можно понять и объективно интерпретировать содержание петроглифов, семантика которых дополняется и усложняется благодаря их связям внутри композиции[109].

Большое значение имеет определение стиля петроглифов, благодаря которому можно обозначить хронологию и принадлежность рисунка к какой-

[108]Франкфор А.-П., Якобсон Э. Там же…С.68 – 69.

[109] Савинов Д.Г. На пути раскрытия содержания памятников наскального искусства. С.238-248.

либо археологической эпохе. Согласно определению Е.А. Окладниковой, «стилистические особенности характеристики памятников наскального искусства включают в себя множество взаимосвязанных элементов, которые обладают содержательной или тематической, идеологической значимостью и композиционным единством... По сути дела, стилистика памятников наскального искусства – способ, характер изложения мыслей, которые овладевали древним художником в момент создания им произведения искусства»[110].

Не менее важным является выделение в петроглифических композициях изобразительных мифологем, поиск и правильное прочтение которых остается наиболее результативным путем раскрытия содержания петроглифических памятников. В этом отношении особое место занимают идеограммы, то есть «закодированные» самими авторами изображения (различного рода солярные символы; геометрические, в том числе криволинейные фигуры; «лабиринты»), которые, начиная с эпохи палеолита, существуют параллельно с реалистическими, имеют самостоятельное значение и не являются ни в коей мере результатом какой-то схематизации[111].

К петроглифам архитектурных сооружений долгое время относились в лучшем случае как к части декора, предполагая, что в определенных случаях он может иметь культовый характер. Чаще всего рисунки на камнях древних построек изучались как явление, не имеющее самостоятельного культурного значения, даже в таких регионах, как Северный Кавказ, где их было очень много[112].

Хотя научный интерес к петроглифам архитектурных сооружений Северного Кавказа появляется уже в 30-х гг. XX в[113]., первой работой, в которой были предложены какие-то методические принципы их исследования,

---

[110] Окладникова Е.А. Стилистика наскального искусства неолита и бронзового века юга Сибири и процесс формирования культурных мифов // Homo Eurasicus в глубинах и пространствах истории. К 100-летию со дня рождения А.П. Окладникова. СПб.: Астерион, 2008. С.166-175.

[111] Савинов Д.Г. Там же, С.238-248.

[112] Кобычев В.П. Язык есть нем // Советская этнография. М.: Наука, 1973. №4 (июль – август). С.149-159.

[113] Башкиров А.С. Петрографика Аварии // Труды РАНИОН. Т.5. С.126 – 133.

была статья В.И. Марковина, вышедшая в 1988 г. Эти рекомендации заключались в следующем:

1) петроглифы должны изучаться вместе с сооружениями, на которые они нанесены, как единый культурный комплекс;
2) семантика петроглифов и их композиций может зависеть от типа объекта, на которые они нанесены (святилище, храм, мечеть, боевые и жилые башни, погребальные сооружения);
3) важную роль при исследовании петроглифов играют условия их фиксации (ориентация по странам света), которые могут указывать на мусульманский или христианский их характер;
4) семантика петроглифов может зависеть от положения, в котором расположен камень с изображениями в стене: правильное, боком или вверх ногами;
5) действие в композиции, направленное в правую сторону, может означать нечто благоприятное;
6) определенное значение имеет количество символов в композиции;
7) расположение антропоморфной или зооморфной фигуры в композиции в перевернутом виде может означать их смерть.

По мнению В.И. Марковина, петроглифы могут быть отражением календарного цикла, связанного с сельскохозяйственными работами. Природные ритмы, органически связанные с сельским хозяйством, обставлялись ритуальными действиями и молениями, уходящими в древнейшие периоды язычества, что было обусловлено синкретической формой религиозных верований вайнахов и осетин, состоявших из смешения старых, языческих норм и канонов христианства и ислама. Хотя набор символов, встречающихся в петроглифике архитектурных сооружений невелик, они составляют определенные композиции и далеко не так примитивны, как это кажется на первый взгляд. Если же относиться к ним, как к символам, отражающим вполне осознанные понятия и вещи, то ограниченность их числа может послужить дополнительным инструментом к

их прочтению. Таким образом, по мнению исследователя, петроглифы представляют вполне определенные системы символов, отражающие мир духовной культуры народов Северного Кавказа[114].

В.И. Марковиным были разработаны принципы методики изучения петроглифики архитектурных сооружений Северного Кавказа как особого культурного феномена, отличного от наскального искусства, однако они носят общий характер, и не всегда применимы к петроглифам архитектурных сооружений Чечни. Ориентация культовых сооружений по странам света действительно является важной для канонических религий, особенно таких как ислам и христианство. В средневековом народном зодчестве горцев Северного Кавказа жилые, боевые и культовые сооружения располагались в большинстве случаев стенами по сторонам света, но при этом ориентация фасадов не имела строгой регламентации. Фасады боевых башен устраивали, исходя из стратегических оборонительных соображений. Фасады жилых башен, как показывает сравнение некоторых средневековых построек горной Чечни, большей частью обращены на юг, что, по всей видимости, обусловлено и культовыми, и географическими причинами (См. таб.1. в разделе 1. гл. 2.). Южная сторона в горах – наиболее солнечная и обогреваемая солнцем в течение дня. Возможно, обращение фасадов на юг связано и с солярным культом.

Петроглифы наносились большей частью на камни фасадов жилых башен, что, по всей видимости, было обусловлено культовой ритуальностью. В некоторых случаях петроглифы выявлены не только на фасадах, но и других стенах жилых построек. Например, жилая башня в селении Химой фасадом обращена на восток – петроглифы нанесены на арочные камни входных проемов первого и второго этажей, но петроглиф в виде свастики есть и на северной стене.

[114]Марковин В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа. С.102-123

Фасады боевых башен чаще всего выходят на запад и юг, реже – на восток и север, но петроглифы наносятся на углы башен (не обязательно со стороны фасада), а также в его верхней части, под самой кровлей. Таким образом, ориентация стен с петроглифами по странам света в жилых башнях Чечни имеет определенные закономерности, связанные с сакральным значением, но все же есть и исключения из правил.

Не совсем точной, на наш взгляд, является датировка В.И. Марковиным петроглифики архитектурных сооружений Северного Кавказа XII – XVIII вв. Действительно, возраст петроглифов архитектурных сооружений в большинстве случаев определяется возрастом построек, на которые они нанесены, хотя, конечно, есть случаи вторичного использования камней с сакральной символикой. Но в 80-х гг. XX в. еще не были известны петроглифы, которые можно было связать с постройками I тыс. до н.э., т.е. с носителями кобанской археологической культуры поздней бронзы и раннего железа. При этом В.И. Марковин не отрицал, что многие средневековые символы, встречающиеся на камнях северокавказских башен, встречаются в материалах кобанской культуры. Им также были зафиксированы мегалитические постройки, датированные этим временем, во многих районах Чечни и Ингушетии[115].

С нижней датой появления петроглифов архитектурных сооружений был не согласен В.П. Кобычев, отмечая случаи вторичного использования камней с древними рисунками[116]. Г.Р. Смирнова, сравнивая средневековые петроглифы Чечни и декор металлических изделий кобанской археологической культуры, пришла к выводу о возникновении петроглифики архитектурных сооружений на Северном Кавказе в раннежелезном веке, в кобанскую эпоху[117].

---

[115]Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг.) // Северный Кавказ в древности и в средние века. М., 1980. С.184-271.

[116] Кобычев В.П. Язык есть нем…

[117] Смирнова Г.Р. Кобанские аналогии некоторых петроглифов Чечено-Ингушетии…

Проблемы, связанные с методикой исследования петроглифов средневековых архитектурных сооружений были рассмотрены в 1988 г. Л.А. Перфильевой на основе материалов, выявленных во время экспедиции в Ассиновскую котловину в горной Ингушетии. Она выделила среди рисунков на башнях «симметричные и ассиметричные орнаменты, изображения солярных символов, обереги, антропоморфные и сюжетные композиции», однако никак не обосновала свою классификацию. Исследовательница также попыталась определить закономерности в размещении петроглифов на башнях, разделив их на «тектонические, то есть связанные с конструктивными элементами здания, и атектонические, то есть расположенные произвольно, но сама пришла к выводу об условности подобной классификации. Опираясь на материалы архитектуры и топографии, Л.А. Перфильева пришла к выводу о том, что в отдельных случаях жилые башни с петроглифами наряду с обычными выполняли культовые функции[118]. Возможно, выделяя «тектонические» петроглифы, она имела ввиду рисунки на арочных камнях входных и оконных проемов жилых и боевых башен.

С одной стороны, петроглифы вместе с постройками, на которые они нанесены, составляют единый культурный ансамбль и изучать их необходимо комплексно. Без понимания сакральной и социальной структурированности архитектурного сооружения интерпретация петроглифов с точки зрения семантики и функционального назначения представляется трудной задачей.

С другой, петроглифы в какой-то мере обладают семантической самостоятельностью и могут быть источником определенной информации о религии, хозяйственном укладе, культурных и социальных традициях тех людей, кто строил эти башни и жил в них. Но в любом случае соотнесенность петроглифов именно со средневековыми боевыми и жилыми башнями и культовыми сооружениями является основой их интерпретации.

[118] Перфильева Л.А. Об особенностях употреблений средневековых петроглифов на Северном Кавказе. С.124-136.

При исследовании петроглифов можно использовать материалы археологических культур Северного Кавказа, содержащие в себе керамику, металлические изделия с символикой, имеющей аналогии с рисунками на средневековых башнях. Определенную роль в изучении семантики рисунков на камнях может сыграть и погребальный инвентарь древних захоронений, который всегда несет в себе какую-то информацию о религиозных представлениях и культовой обрядности населения. Однако сохранение стилистики изображений разного времени не всегда предполагает их смысловую идентичность.

Наскальные рисунки имеют свою, особую стилистику: одни и те же образы, нанесенные на скальные массивы в пределах одного времени или одной географической зоны, отличаются индивидуальностью – очень часто их стилистика зависит от характера инструмента или материала, которым они наносятся на камень, хотя в общих чертах их графический облик может быть схож. При этом наскальные рисунки (особенно древнейшие) не всегда можно соотнести с историей и культурой определенного народа или даже группы народов, обладающих схожей культурой. Они соотносятся с определенным географическим ландшафтом, и чаще всего являются частью сакрального комплекса, в котором немаловажную роль играет природная составляющая.

Петроглифы архитектурных сооружений имеют свой канон изображения и являются частью единого культурного и сакрального пространства, в которое входит и сама постройка, на которую они нанесены и нередко прилегающая к ней территория. Древний художник выбирал из изобразительного багажа наскального искусства наиболее емкие, универсальные символы, способные на маленькой поверхности строительного камня запечатлеть очень важную для коллектива сакральную информацию, способную защитить постройку от всего дурного, или обращенную к языческим божествам молитву о благополучии и процветании, живущих в ней людей, или имеющий культовое значение космогонический миф. Поэтому мы встречаем на стенах башен сакральные символы, которые относятся к базовым

архетипам и сохраняют свою культовую актуальность в течение тысячелетий. На камни архитектурных сооружений наносились и композиции с изображениями магических обрядов, «так как магия ограничена строгими условиями своей эффективности: точное воспроизведение колдовской формулы, безукоризненное совершенство ритуала, неукоснительное соблюдение табу и церемоний обряда»[119].

Кроме того, можно предположить, что в функции петроглифов входили сохранение и передача важной сакральной или социальной информации членам сообщества с помощью специальной символики (кода), которая имела древние традиции в этой географической и культурной зоне[120].

В наскальных рисунках древние художники через характерные позы могли передавать эмоции (страх, боль, растерянность, бессилие), а также переживание триумфа, победы, восхваления силы и ловкости[121]. Исследователи пишут об «эпических формулах», которые могли состоять из позы, жестов, положения рук, имевших определенный смысл, понятный как художнику, так и его потенциальным зрителям[122]. В петроглифике архитектурных сооружений такого рода композиции невозможны, так как в ней изображения статичны даже в сценах охоты и не выражают никаких эмоций. В качестве примера выражения чувства триумфа можно было бы, вероятно, привести фигуру охотника в танце со вскинутыми вверх руками в композиции на арочном камне жилой башни в селении Ошни (рис. 75). Но эта композиция, вероятно, отражает магический обряд, связанный с охотой, поэтому речь должна идти о ритуальном танце, в котором экспрессия не всегда отражает эмоциональное состояние танцора.

---

[119] Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Академический проект, 2024. С.91-95.

[120] Bradley Richard. Mixed media, mixed religious transmission in Bronze Age Scandinavia // Picturing the Bronze Age. Oxford: Oxbow books, 2015. pp. 37 – 46.

[121] Советова О.С. К вопросу об «искусствоведческом» и «археологическом» подходах к интерпретации изобразительных памятников // Археология, этнография и антропология Евразии. Проблемы изучения первобытного искусства. Специальный номер. С.117 – 128.

[122] Советова О.С. Наскальное искусство как источник по истории материальной и духовной культуры населения бассейна Среднего Енисея в эпоху раннего железного века: диссертация ... доктора исторических наук : 07.00.06 / Советова Ольга Сергеевна; [Место защиты: Кемеров. гос. ун-т] Кемерово, 2007 - 440 с.

Этническую принадлежность древних наскальных рисунков чаще всего невозможно или сложно определить, петроглифы архитектурных сооружений имеют отношение к какому-либо этносу или группе этносов, обладающих общностью культуры. Это позволяет использовать для интерпретации петроглифов информацию, связанную с религиозными воззрениями и этнографическими материалами народа, строившего архитектурные сооружения. Традиции народного зодчества включают в себя и способы их сакрализации, обусловленные спецификой культовых представлений строителей башен. При этом прослеживается определенная закономерность нанесения сакральных символов на различные типы сооружений (боевые, жилые и культовые сооружения) – на камни боевых башен наносятся двойные и тройные спирали и ладони, на стены культовых сооружений – двойные спирали, жилые башни – все виды петроглифов и их композиций. Жилые башни с большим количеством петроглифов чаще всего сами выполняли функции культовых сооружений[123].

Композиции обычно состоят из двух, трех символов, которые в сочетании могут образовывать новое смысловое значение. В отличие от наскальных рисунков, которыми на больших скальных поверхностях могли записываться длинные истории о происхождении земли, гор, рек, родового сообщества, мифы и эпические сказания, петроглифы архитектурных сооружений могут обозначать обереги, короткие молитвы, мифы, религиозные и космогонические представления, закодированные в символах. Через всю петроглифику Чечни проходят мифы о «космической охоте», о «ежедневном путешествии солнца в потусторонний мир и возвращении его обратно на землю», олицетворяющие космогонические представления древнего населения Евразии[124].

---

[123] Перфильева Л.А. Об особенностях употреблений средневековых петроглифов на Северном Кавказе // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С.124-136.

[124] Skoglund Peter. Cosmology and Performance: narrative perspectives on Scandinavian rock art // Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in Northern Europe. Oxford and Oakvill: Oxbow Books. 2010. pp. 127-138.

Также есть композиции, в которых можно предположить фиксацию магических обрядов, предназначенные для привлечения удачи на охоте. Возможно, жилая башня, на арочном камне входного проема которой нанесена магическая композиция вместе с пространством, примыкающей к ней, когда-то была святилищем, своеобразной «театральной сценой», где жрец проводил «представления», обеспечивавшие удачу в предстоящей охоте.

Широко представлены в петроглифике Чечни символы, связанные с народным календарем, с годичными циклами сельскохозяйственных работ, как в земледелии, так и в животноводстве[125].

Регулярная повторяемость в композициях сочетаний отдельных символов (крест и рука, крест и спираль, рука и спираль, всадник и спираль) дает возможность предположить определенную системность петроглифики и религиозно-мифологических представлений, которые она отражала и может быть дополнительным ключом к расшифровке сакральных изображений.

Петроглифы архитектурных сооружений можно считать доктринальным способом передачи религиозной информации, который отличается краткостью и логичностью. В этом смысле они стилистически близки орнаменту керамики и декору металлических изделий[126], и обладают свойствами как пиктографического письма, так и наскальных рисунков. Этим объясняются попытки многих исследователей отнести петроглифы архитектурных сооружений Северного Кавказа к особому виду пиктографического письма[127].

Особенности методики исследования петроглифов архитектурных сооружений определяются и тем, что они связаны с постройками конкретной исторической эпохи, а в более позднее время и с монотеистическими религиями (христианство, ислам), что в какой-то степени упрощает интерпретацию их семантики. Кроме того, в петроглифике Чечни можно

[125] Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода Средневековья. Грозный, 1979.
[126] Bradley Richard. Mixed media, mixed religious transmission in Bronze Age Scandinavia // Picturing the Bronze Age. Oxford: Oxbow books, 2015. pp. 37 – 46.
[127] Кобычев В.П. Язык есть нем…

выделить рисунки, которые относятся к начальному периоду «этнографического времени»[128]. Например, наскальные рисунки у селения Байтарки в виде двух стилизованных антропоморфных фигур с газырями, наличие которых в композиции позволяет датировать их XVIII в. (рис.238), а изображение ножа дает возможность связать эту композицию с генеалогической легендой о героях.

Таким образом, при интерпретации семантики петроглифов архитектурных сооружений можно использовать с определенной долей достоверности обширный этнографический материал. Это определяется как их хронологией, так и тем, что большинство композиций состоит из определенного набора сакральных символов, которые представлены в различных регионах мира и были распространены в более древних археологических культурах (крест, спираль, двойная спираль, свастика, концентрические круги, всадник, различные геометрические фигуры). Однако совпадение внешнего оформления изображений не всегда означает их полной семантической идентичности, но дает возможность выявить какие-то смысловые связи между их значениями в различные эпохи.

В наскальном искусстве Евразии есть универсальные эпические формулы или «идеограммы», содержание которых имеет традиционные трактовки, поддерживаемые большинством исследователей. Встречаются эти формулы и в петроглифике архитектурных сооружений Северного Кавказа, что позволяет использовать их в качестве инструмента для интерпретации семантики отдельных символов и их композиций.

Например, перевернутые (антропоморфные и зооморфные) фигуры трактуются исследователями как мертвые[129]. И эта семантика воспринимается как данность – почти никто из них не утруждает себя ее обоснованием. Но в религиозных представлениях чеченцев и ингушей языческого времени

[128] Мальцев Р.К. К истории выделения петроглифов этнографического времени на территории Минусинской котловины // Вестник Томского государственного университета. 2018. Апрель. № 429. С.153 – 159.
[129] Савинов Д.Г. К вопросу о хронологии и семантике изображений на плитах оград тагарских курганов (по материалам могильников у горы Туран) // Южная Сибирь в скифо-сарматскую эпоху. Кемерово, 1976. С.52 – 72.

потусторонний мир воспринимался как перевернутое отражение мира живых. Древние вайнахи считали, что в мире мертвых все расположено вниз головой и отразили это в своей петроглифике. До сегодняшнего дня у чеченцев сохранилось поверье – перевернутая кверху подошвой обувь может накликать смерть своему владельцу, что говорит об устойчивости древних религиозных представлений в сознании вайнахов.

Что касается перевернутых зооморфных изображений на камнях жилых и боевых башен, то можно предположить имитацию жертвоприношения, которая практиковалась на Северном Кавказе с эпохи ранней бронзы. Долгие годы исследователи считали, что камни с перевернутыми изображениями появились в кладке башни в результате ошибки мастера, который не понимал их значения[130]. Но в регионе, где строители вплоть до последнего времени с большой щепетильностью относились к сакрализации любого типа сооружений, такие ошибки были исключены. Например, в стену боевой башни селения Дере встроен камень со стилизованным изображением перевернутого ногами вверх козла (рис.22.). Камень и по цвету, и по текстуре относится к той же породе, что и весь строительный материал башни. Это свидетельствует о том, что петроглиф был нарисован во время строительства башни и представляет собой имитацию жертвоприношения, посвященного этому событию. При этом козел считался на Северном Кавказе сакральным животным, которого чаще всего приносили в жертву или он становился трофеем для победителей в скачках или состязаниях по стрельбе из лука[131]. Козла приносили в жертву во время обряда приема в тейп новых членов, после которого они назывались «людьми тейпа, принесшими в жертву козла».

В композициях петроглифов архитектурных сооружений Северного Кавказа есть стилизованные антропоморфные изображения, которые имеют параллели в кобанской бронзовой пластике. Это фигурки людей с

---

[130] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг.) / В.И. Марковин // Северный Кавказ в древности и в средние века. М., 1980.

[131] Кобычев, В.П. Язык есть нем / В.П. Кобычев // Советская этнография. М., 1973. №4 (июль – август). С.149-159.

опущенными вниз скобообразно руками и расставленными широко ногами, как, например, на арочном камне входного проема жилой башни селения Талкали (рис. 98). Изображения антропоморфных фигур в такой позе встречаются не только в петроглифике Северного Кавказа, но и в наскальных рисунках Сибири. Они могут выражать самые разные чувства (смирение, покорность, молитва), исследователи отмечают их полисемантичность[132].

Особые стилистические приемы используются в петроглифике Чечни при изображении мифологических существ, языческих божеств, которые значительно превосходят своими размерами антропоморфные фигуры. Этот прием (как и фаллический признак) используется в наскальном искусстве многих регионов мира (Скандинавия, Северо-Запад России, Сибирь, Средняя Азия) не только для обозначения божеств, но и социального статуса людей, мифологических героев[133]. Изображения героев в петроглифике Чечни обычно сопровождаются рисунками кинжалов и другого оружия, как в наскальных рисунках (рис.238), так и на надмогильных стелах (рис.314). В композиции на жилой башне в селении Талкали (рис. 96) изображена антропоморфная фигура с огромными руками, которая несколько раз превосходит по размерам фигуры людей (мужчины и женщины), размещенных у нее под приподнятыми и расставленными руками. В правом и левом нижних углах композиции нарисованы косые кресты, которые являются атрибутом верховного божества и свидетельствуют о защите им людей, как и сама поза божества. Огромные размеры в соотношении с другими фигурами, необычная прорисовка зооморфной головы (зооморфные признаки в антропоморфной фигуре), непропорционально большие ладони, косые кресты как атрибуты могут быть подтверждением того, что перед нами изображение верховного божества.

Среди петроглифов Чечни встречается множество рисунков антропоморфных фигур с трехпалыми руками и ногами (рис. 97, 151, 168, 234,

---

[132] Савинов Д.Г. К вопросу о хронологии и семантике изображений на плитах оград тагарских курганов // Южная Сибирь в скифо-сарматскую эпоху. Кемерово, 1976. С.57 – 71.

[133] Советова О.С. Наскальное искусство как источник по истории материальной и духовной культуры населения бассейна Среднего Енисея в эпоху раннего железного века. Дисс. на соискание ученой степени доктора истор. наук. Кемерово. 2005. С.222 – 263.

268). Наличие таких необычных черт, как трехпалость, является качеством мифологических существ у многих народов мира, но некоторыми исследователями наскального искусства оно трактуется как ущербность тела и показатель отношения к нижнему миру[134]. В петроглифике Северного Кавказа трехпалость, на наш взгляд, является показателем принадлежности не только к мифологическим персонажам нижнего уровня, но и к существам верхнего мира. Трехпалость подчеркивает не телесную ущербность, а особенность, отличие от обычных людей, их статус. Об этом свидетельствует присутствие солярной символики рядом с трехпалыми существами в некоторых композициях, которые большей частью можно интерпретировать как солярные мифы. Например, на камне крепости Кесело в Тушетии (Грузия) выявлено изображение стилизованной антропоморфной фигуры с крестом в круге вместо головы и трехпалыми руками (рис. 317), которая, вероятнее всего, является изображением солнечного божества.

Семантика изображения всадника зависит от содержания композиций. Иногда антропоморфные фигуры в виде всадника встречаются в сценах охоты, которые, вероятнее всего, имеют мифологический характер. В некоторых композициях изображения всадников встречаются рядом со спиралью, или расположены вертикально, как бы спускаясь вниз. В таких случаях можно предположить, что речь идет о проводнике, который сопровождает души умерших в мир мертвых. Этот сюжет можно соотнести с традицией захоронения коня вместе с хозяином, существовавшей на Северном Кавказе длительное время. Один из героев нартского эпоса вайнахов Боткий Ширтка может посещать мир мертвых и возвращаться обратно и даже сопровождать туда других людей[135]. Вертикальное расположение всадника предполагает, что он спускается в потусторонний мир, который находится внизу, под землей[136].

---

[134] Бубенцова А.В. Петроглифические тексты культуры территории Северо-Запада России: типология и семантика: специальность 24.00.01 «Теория и история культуры»: диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии. Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена. Санкт-Петербург, 2014. С.126 - 127.

[135] Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М.: Наука, 1972. С.143 – 151.

[136] Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893. С.58 – 61.

Интересными с точки зрения семантики представляются спирали, которые в композициях изображаются рядом со всадником или с перевернутой вверх ногами зооморфной фигурой (мертвым животным), что позволяет интерпретировать этот символ как путь в мир мертвых. Если даже исходить из трактовки спирали как свернувшейся змеи, то учитывая, что, по мнению исследователей, и она считалась в мифологических представлениях многих народов хтоническим существом и проводником в мир мертвых[137], есть основания предполагать значение спирали как дороги в потусторонний мир. Это подтверждается и семантикой двойной спирали как отражения движения солнца по небосводу, которое вечером «умирает», уходя в мир мертвых, а утром вновь «воскресает» и возвращается в мир живых. При этом в мифологии скандинавских народов именно конь тянет солнце в полдень[138]. С двойной спиралью связана способность мертвых на какое-то время возвращаться в этот мир[139].

Зооморфные фигуры представлены оленями, козлами, конями, кошачьими хищниками, птицами. Наиболее распространенным в петроглифике Чечни является изображение оленя, который встречается в композициях, представляющих солярные мифы и обряды охотничьей магии, а в космогонических сюжетах может трактоваться как тотемное животное. То же самое можно сказать и об изображении козла[140], который может выступать в различных ипостасях. Исследователи отмечают смысловую многослойность (полисемантичность) наскальных рисунков, которые помимо отсылок к социальной реальности, могут указывать на мифы и легенды, известные в древнем обществе[141].

---

[137] Peter Skoglund. Cosmology and Performance: narrative perspectives on Scandinavian rock art // Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in Northern Europe. Oxford and Oakvill: Oxbow Books. 2010. pp. 127-138.

[138] Там же…

[139] Далгат Б. Указ. соч.С.61.

[140] Кобычев, В.П. Язык есть нем // Советская этнография. М.: Наука, 1973. №4 (июль – август). С.149-159.

[141] Skoglund Peter. Rock art as history - representations of human images from an historical perspective // Picturing the Bronze Age. Oxford: Oxbow books, 2015. pp. 154 – 164.; Д.Г. Савинов. К вопросу о хронологии и семантике изображений на плитах оград тагарских курганов // Южная Сибирь в скифо-сарматскую эпоху. Кемерово, 1976. С.57 – 71.

В петроглифике Чечни встречаются изображения водоплавающих птиц, которые в мифологии разных народов воспринимаются по-разному, и как представители Верхнего мира (творцы мира, демиурги)[142], и как существа нижнего мира, водной стихии[143], а лебеди являются олицетворением душ благородных воинов. Ласточка, изображение которой мы видим на камне в селении Бавлой (рис.215), является персонажем нартского эпоса. Она приносит в клюве воду, чтобы утолить жажду Соска Солсе, выпившему расплавленную медь. В представлениях чеченцев и ингушей ласточка является вестницей добра.

В особую группу можно выделить сакральных животных, в названии которых есть корень «пхьа – кровь»: пхьу – кобель, пхьид – лягушка, пхьагал – заяц. Лягушка и заяц являются персонажами нартского эпоса и связаны между собой, при этом название зайца табуировано и заменяется словом «длинноухий». Изображения лягушек встречаются на надмогильных стелах, возможно, как воплощения существ нижнего мира, но не враждебных человеку, а несущих ему добро, плодородие, в отличие от зайца, произнесение имени которого приносит неудачу. Собака была также существом нижнего мира, но уже как верный помощник человека, как его верный страж, который сопровождал его в мир мертвых и охранял его там. Почитание собаки появилось на Северном Кавказе еще в эпоху поздней бронзы, и, по всей видимости, было связано с ее важной ролью в хозяйственной деятельности человека[144]. Изображение собаки встречается в петроглифических композициях, которые отражают мифологические сюжеты, связанные с «космической» охотой, а также рядом с антропоморфными фигурами, как, например, в композициях в селениях Шарой (рис.179) и Хамхи (Ингушетия) (рис.276).

---

[142] Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне. Мир наскального искусства России. М.: Алетейа, 2005. С.98.

[143] Советова О.С. Петроглифы тагарской эпохи на Енисее (сюжеты и образы). Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005.

[144] Кривицкий В.В. Религиозные представления населения Северного Кавказа в эпоху поздней бронзы и раннего железа по памятникам прикладного искусства. СПб., 2012. С.20 – 22.

Таким образом, исходя из круга антропоморфных и зооморфных фигур, присутствующих в петроглифических композициях Чечни, можно предположить, что они соответствуют мифологической и эпической парадигмам исследования наскального искусства[145]. К первой относятся мифы, связанные с солярным культом, космогоническими сюжетами, ко второй, эпической парадигме – нартские сказания (о путешествии Боткий Ширтка в подземный мир, о ласточке, несущей воду в клюве для Соска Солсы и т.д.).

Петроглифика Чечни отражает структуру мироздания, состоящую из трех вертикальных уровней: верхнего, среднего и нижнего миров, которые, в свою очередь, подразделяются на горизонтальные части. При этом мироздание, по представлениям вайнахов, обладает цельностью и единством и находится в постоянном движении[146]. Содержание композиции выражается через использование ограниченного набора сакральных символов, семантика которых в определенной степени «канонизирована» и известна как «художнику», так и «зрителям».

Типологически петроглифы архитектурных сооружений занимают промежуточное место между наскальным искусством и пиктографическим письмом. Генетически они восходят к наскальным рисункам и сохраняют «идеограммы», возникшие еще в наскальном искусстве, что, в какой-то степени, облегчает их интерпретацию.

[145] Савинов Д.Г. К вопросу о хронологии и семантике изображений …С.57 – 71.
[146] Кантария М.В. Вселенная в представлениях вайнахов и осетин // Советская этнография. 1990. №2. С.104 – 111.

Глава 2. Типология и хронология архитектурных сооружений Чечни и проблемы датировки петроглифов

2.1. Типология древних и средневековых архитектурных сооружений Чечни

Древние мегалитические сооружения (так называемые циклопические постройки) в горных районах Чечни (Ингушетии, Северной Осетии) дошли до нашего времени главным образом в виде сильно руинизированных построек из огромных камней.

Циклопические сооружения можно считать прототипами классических жилых башен Северного Кавказа. Камни с петроглифами кобанского стиля и технологии мегалитического строительства позволяют датировать их I тыс. до н.э. Именно в это время в народном зодчестве региона складываются черты древнейшей жилой башни, которая хронологически предшествовала классической: использование громадных слегка обработанных каменных блоков, преоблададние горизонтальной застройки, прямоугольные основания, формирование новых строительных технологий.

Циклопические сооружения Северного Кавказа, в отличие от закавказских, мало изучены. На их масштабы и древность обращали внимание Л.П. Семенов, Е.И. Крупнов и М.Б. Мужухоев, которые датировали их поздней бронзой и началом раннежелезного века, то есть X - VI вв. до н.э. Эти мегалитические сооружения представляют собой каменные постройки, возведенные из огромных камней, квадратные или прямоугольные в основании, которые могут отличаться и планировкой, и техникой возведения стен, и способами связки углов, и уровнем обработки каменных блоков.[147]

Петроглифы на камнях древних мегалитических построек единичны, но при этом содержат уникальную информацию о духовной культуре

[147] Мужухоев М.Б. Бекбузаров Х.Т. Циклопические постройки у селений Карт и Дошхакле в горной Ингушетии. С. 45.

населения Северного Кавказа кобанской эпохи и о его культурных связях с последующими насельниками этой территории.

Средневековые архитектурные сооружения сохранились значительно лучше и по своему функциональному назначению делятся на жилые, фортификационные и культовые.

Исследователи выделяют четыре разновидности жилых и фортификационных сооружений, бытовавших в горной Чечне: 1) одно-двухэтажный каменный жилой дом (цIа); 2) трех-четырехэтажная жилая башня (гIала); 3) многоэтажная боевая башня (бIов); 4) замковый комплекс, состоящий из боевой и жилых башен (гIап)[148]. Необходимо отметить, что строительство одно- двухэтажных каменных домов в Чечне относится к XVIII-XIX вв., а возведение башенных сооружений – большей частью к XII-XVII вв., хотя есть и более древние постройки. Кроме того, помимо замковых комплексов в горах Чечни сохранились небольшие укрепления и крепости, построенные в XI-XVI вв. (Кирды, Бекхайла, Кезеной).

Культовая архитектура включает в себя святилища с внутренним объемом, столпообразные святилища и мечети XVIII-XIX вв.

На языческих культовых сооружениях петроглифы встречаются редко, а наличие их на стенах мечетей чаще всего связано с вторичным использованием камней с рисунками.

Петроглифы на погребальных сооружениях (полуподземных и наземных склепах) крайне редки. На склеповых могильниках Васеркел и Цой-Педе, где сохранились около сотни склепов, рисунки на камнях погребальных сооружений встречаются только в редких случаях.

Таким образом, петроглифы наносились главным образом на стены жилых башен, хотя их можно увидеть и на камнях боевых башен, замковых

[148] Робакидзе, А.И. Жилища и поселения горных ингушей // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1968. Том 2. С.44.; Марковин, В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг.) // Северный Кавказ в древности и в средние века. М., 1980. С.185.; Калдани, А.М. К вопросу о классификации башенной культуры Чечни // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Чечни. Тбилиси, 1986. Том 6. С.11-21.

комплексов и укреплений (Пакочский комплекс (рис.87-89), Моцаройский замок (рис.65-67), замок Цеча-Ахк (рис. 294).

Жилые башни

Жилые башни являются одними из самых распространенных и хорошо сохранившихся архитектурных средневековых сооружений не только в Чечне, но и в других районах Кавказа[149]. Отсутствие централизованной государственной власти, наличие постоянной военной опасности, высокий уровень народного каменного зодчества «способствовали созданию в горных районах Кавказа монументальных комплексов жилых и оборонительных сооружений, активное бытование которых измеряется столетиями и доходит вплоть до XIX века».[150] Классическая жилая башня в XII - XVI вв. – это трех-четырехэтажная каменная постройка с прямоугольным основанием, возведенная из тщательно обработанных каменных блоков на известковом или известково-глиняном растворе. Сообщения об использовании техники сухой кладки при возведении жилых башен в горной Чечне не находят подтверждения.

Жилая башня обычно слегка суживается кверху и имеет площадь основания, близкую к квадрату (8-10 х 10-12м). В центре ее устанавливали каменный столб, на который опирались балки перекрытий на всех этажах и кровля. Этот столб (эрд-богIам) считался священным, в языческие времена возле него проводили различные магические ритуалы.

В горных районах Кавказа жилые башни возводились прямо на скалах или скальных выходах. При строительстве зданий на глинистой почве снимали верхний грунт, поливая его жидкостью, до тех пор, пока она не переставала просачиваться. В нижние этажи всегда укладывали камни больших размеров.

---

[149] Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С.80.

[150] Робакидзе А.И. Жилища и поселения горных ингушей. С.41.

Башни чаще всего имели плоские кровли из хвороста и глины с парапетом, который в случае необходимости использовали для обороны[151] Жилые башни как фортификационные сооружения использовались крайне редко, но, несмотря на это, хозяева стремились максимально укрепить их. С наружной стороны жилой башни использование деревянных элементов было минимальным для того, чтобы ее невозможно было поджечь. Жилые этажи были всегда выше хозяйственных, которые чаще всего не имели оконных проемов и были неприступными, так как толщина их стен достигала 1 м. Входной проем находился со стороны, неудобной для штурма башни. При этом его делали настолько низким и узким, что нападавшим приходилось буквально протискиваться в башню, сильно наклонившись, что исключало использование ими оружия. Особое значение для жильцов башни имело наличие потайного выхода, через который они могли покинуть ее в случае бессмысленности обороны.

Крупный рогатый скот и лошади содержались на первом этаже башни. Здесь также хранили зерно и корм для скота в специальных каменных ямах. В четырехэтажной башне овцы находились на втором этаже, в трехэтажной – на первом, в специально построенном для них загоне. «Хозяйственные помещения, независимо от расположения, всегда были значительно ниже жилых – разница в их высоте могла достигать двух метров»[152].

В качестве жилых в четырехэтажной башне использовали третий и четвертый этажи, в трехэтажной – второй и третий. На верхнем этаже хранилась домашняя утварь (деревянные сундуки, одежда, ковры, посуда) которую размещали на полках, в нишах в стене или в деревянных шкафах, украшенных культовыми символами (крестами, свастиками, розетками, ромбами, треугольниками).

Для сообщения между ярусами в межэтажных перекрытиях по углам оставляли квадратные отверстия, к которым приставлялись деревянные

[151] Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII-XVII). С.27.
[152] Робакидзе А.И. Жилища и поселения горных ингушей. С.53.

лестницы, а в более позднее время строились каменные лестницы, особенно на нижних этажах. Дверные и оконные проемы снаружи обрамлялись фигурными арками, которые устанавливались на боковые камни – все они изготавливались из цельных каменных плит. На башнях XIV-XVI вв. каменные арки очень изящны и часто украшены петроглифами.

В центре зала жилого этажа (второго или третьего) устанавливали каменный очаг – кхерч, который состоял из круглой каменной плиты, обложенной камнями и металлического треножника с цепью для подвешивания котла. В более поздние времена он был заменен пристенным камином с дымоходом, проходившим внутри каменной стены и дополнительно обогревавшим помещение.

В качестве постоянного жилья средневековые жилые башни использовались в высокогорных районах Чечни (Майста, Мелхиста, окрестности озера Галанчож) вплоть до выселения в середине XX в. Внутреннее пространство жилой башни было перестроено уже в XIX в. в соответствии с новыми религиозными и социальными традициями. Жилой этаж, площадь которого составляла 80-100 кв. м., делили на несколько помещений: комнату хозяина, кунацкую (комната для гостя), женскую, основной зал вокруг очага и опорного столба, где вечером собирались все члены семьи.

По мнению исследователей, чеченские жилые башни по своим основным чертам отличаются от ингушского только более высоким уровнем техники строительства и значительными размерами.[153]

В свою очередь, чеченские и ингушские жилые башни имеют типологическое сходство с осетинскими жилыми сооружениями типа «ганах», как по форме (три этажа, наличие центрального опорного столба), так и по характеру использования различных ярусов.[154] Похожие жилые башни строились и в горной Грузии. Ближе всего чеченским башням по размерам,

[153] Робакидзе А.И. Жилища и поселения горных ингушей. С.52.

[154] Магометов А.Х. Культура и быт осетинского крестьянства. Орджоникидзе, 1963. С.96.

технике строительства, структуре жилые сооружения Хевсуретии. В селении Шатили сохранилась четырехэтажная жилая башня, построенная из обработанных сланцевых плит на известковом растворе. На первом этаже ее располагался коровник, на втором – овчарня, третий этаж был жилым, а четвертый – оборонительным. Башня имеет плоскую глинобитную кровлю с парапетом. Таким образом, «чечено-ингушский вариант жилой башни как по своим архитектурным формам и строительной технике, так и по способу распределения жилых, хозяйственных и оборонительных помещений, а также некоторым нормам обычного права, связанным с домом, представляют собой локальную модификацию широко распространенного у горцев Кавказа традиционного типа жилого комплекса».[155] Необходимо отметить, что в Тушетии и Хевсуретии, примыкающих к границам Чечни, были распространены и петроглифы архитектурных сооружений (рис. 315 - 318)

Наряду с классическими жилыми башнями с центральным опорным столбом в горной Чечне, как и в других районах Кавказа (Ингушетия, Северная Осетия, Грузия), строили жилые башни, которые отличались от первых наличием элементов фортификации, высотой и пропорциями. На верхних этажах над дверным и оконными проемами располагались машикули, которые давали возможность защитникам контролировать подходы к башне практически со всех сторон. Кроме того, сооружения этого типа заметно выделяются более высоким уровнем строительной техники, тщательностью обработки камня, стройностью и пропорциональностью.

Пятиэтажные жилые башни с элементами фортификации в селениях Бавлой и Никарой являются исключением. В основном, жилые башни такого типа были четырехэтажными. В некоторых районах Чечни они имели скатные кровли, выложенные из огромных сланцевых плит.

[155] Робакидзе А.И. Жилища и поселения горных ингушей. С.57,60.

В. И. Марковин назвал башни с элементами фортификации «полубоевыми» и предположил, что они являются переходным типом в эволюции от жилой башни к боевой.[156]

Известный исследователь башенной архитектуры народов Кавказа А. И. Робакидзе относил оба типа укрепленного жилища к жилым башням. Ученый признавал их конструктивные различия, но считал их недостаточными для выделения особого типа башен. При этом он так же, как и В.И. Марковин, полагал, что классические жилые башни на Кавказе предшествуют по времени боевым.[157]

На самом деле жилые башни типологически древнее боевых, но это не относится к классическим жилым башням, основные черты которых формируются в XIV-XVI вв. В то же время в Чечне и Ингушетии сохранились боевые башни X-XII вв., в том числе и датированные методом радиоуглеродного анализа.[158] Вероятнее всего, и боевая башня, и жилая башня как дом-крепость восходят на Кавказе к циклопическим постройкам эпохи поздней бронзы и раннего железа, которые уже в то время нередко имели прямоугольный (почти квадратный) план, два этажа и примитивные бойницы. Несовершенство конструкций они восполняли массивностью форм и размерами каменных блоков. «Анализ последовательного развития отдельных типов укрепленного жилища показывает, что первоначальным ядром, послужившим основой для развития жилища оборонного типа, было однозальное помещение криволинейной или прямоугольной конфигурации в плане, с глухими стенами, единственным проемом-входом заниженной высоты и открытым очагом. В этой замкнутой одноэтажной ячейке, совмещавшей в себе все процессы жизнедеятельности, уже были заложены защитные элементы. Компактное размещение в системе поселения усиливало

[156] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг. С.184-271.
[157] Робакидзе А.И. Жилища и поселения горных ингушей. С.41-117.
[158] Гадиев У.Б., Мацковский В.В. Датировки памятников архитектуры горной Ингушетии методом радиоуглеродного анализа. С.429-431.

оборонительные возможности жилища этого типа».[159] На определенном этапе жилая и оборонительная функции циклопической постройки были распределены между двумя типами сооружений: боевой и жилой башней, которые с этого времени стали развиваться независимо друг от друга. Боевые башни были больше подвержены изменениям в связи с появлением новых видов наступательного и оборонительного вооружений, поэтому часто перестраивались. Форма и архитектоника жилых башен менялись медленно. Их эволюция была всегда связана с какими-то глобальными изменениями в жизни людей. При этом их продолжали использовать как жилища вплоть до середины XX в.

Об использовании средневековых башен в качестве жилья в конце XIX в. писал Н. К. Зейдлиц: «Башнями, отчасти широкими четырехугольными, служившими и ныне служащими жильем, отчасти высокими наподобие минаретов (хотя они ничего общего с магометанством не имеют), – этими вытесанными из камня весьма прочными и красивыми строениями наполнены все деревни в высших нагорных частях Аргунского округа».[160]

А.Ф. Гольдштейн назвал жилые башни с усиленными оборонительными возможностями «жилыми – боевыми» и датировал XVII-XVIII вв., объяснив их появление необходимостью увеличения жилого пространства в подобного рода сооружениях и усиления их оборонительных характеристик.[161] Грузинский исследователь А. М. Калдани не видит особого различия между жилыми и «полубоевыми» башнями и предлагает оба типа жилых башен называть домом-крепостью. Исследователь считает, что разные пропорции и конструктивные особенности (наличие или отсутствие опорного столба, тип кровли), дополнительные фортификационные элементы не играют существенной роли в функциональном назначении башен, так как основной их

---

[159] Джандиери М.И., Лежава М.И. Народная башенная архитектура. С.84.

[160] Зейдлиц Н.К. Поездка в Чечню, к верховьям Аргуна, в Ичкерию и через Хасав-Юрт вверх по Тереку до Моздока. С.151.

[161] Гольдштейн А.Ф. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. М.: Наука, 1975. С.15-19.

функцией была оборонительная.[162] На самом деле в отличие от боевой башни основной функцией жилой башни любого типа была функция жилища: в ней постоянно жили люди. Боевая башня была предназначена для обороны, но не для проживания. Нередко рядом со стоящими вдали от селения сторожевыми и сигнальными боевыми башнями строили отдельные помещения для тех, кто нес караульную службу.

Классическая жилая башня и «полубоевая» башня, по терминологии В.И. Марковина, обладают определенными различиями в размерах, пропорциях и фортификационных свойствах, но обе разновидности башен относятся к укрепленным жилищам.

Жилые башни с элементами фортификации были распространены главным образом в приграничных районах Чечни и Ингушетии, что дает возможность связать их строительство с необходимостью надежной защиты от внезапного нападения неприятеля.

Условно оба типа жилых башен можно называть домом-крепостью. Но при этом нельзя отрицать их значительные различия в размерах, пропорциях, фортификационных свойствах. В обычных жилых башнях длина основания всегда больше высоты, а в башнях, которые В. И. Марковин назвал «полубоевыми», высота значительно превышает длину основания, иногда на треть. При этом в классической жилой башне всегда был центральный опорный столб, проходящий через все этажи, на который крестообразно укладывались балки перекрытия. А в «полубоевых» башнях центрального опорного столба не было. Но если опорный столб в виде редкого исключения и возводился, то только на уровне первого этажа. И конечно, важные элементы башни – это машикули на верхних этажах, а также бойницы и смотровые щели. При этом кровли в таких башнях могли быть скатными из огромных каменных плит, как в Майсте, или плоскими с парапетом, как в Терлойском ущелье.

---

[162] Калдани А.М. К вопросу о классификации башенной культуры Чечни // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Чечни. Тбилиси, 1986. Т. 6. С.10-25.

В XVI-XVII вв., в связи с возвращением на плоскость и исчезновением военной угрозы для населения горных районов происходит трансформация жилой башни, которая в результате упрощения и утраты многих конструктивных особенностей, превращается в жилой дом. В XVII-XVIII вв. строительство жилых башен в горной Чечне полностью прекращается. На смену им приходят одно- двухэтажные каменные дома с плоской кровлей (цIа), архитектурная форма, материал и сегментация площади которых зависят от района строительства.

Двухэтажный каменный дом, получившее широкое распространение во многих районах горной Чечни в XVIII-XIX вв. имел вытянутый прямоугольный план. На первом этаже располагались хозяйственные помещения: летняя кухня, хлев, мастерская, навес, где сельскохозяйственные орудия и инструменты. Второй этаж был жилым и разделялся на несколько помещений (комната хозяина, кунацкая и женская), каждое из которых имело свой собственный вход через балкон.

Одноэтажный каменный дом в селении Хой, на самом востоке Чечни, представлял собой сооружение прямоугольного плана с плоской кровлей, опиравшейся на воздвигнутый в центре помещения каменный столб, который разветвлялся в верхней части на рукава, образуя четыре арки. К задней стене комнаты была пристроена каменная тахта, а с двух сторон от входа – каменные полки для хранения посуды и продуктов. При этом хлев и хозяйственные постройки находились за пределами дома[163]. Каменный дом в селении Акки, на западе Чечни, описанный в 1901 г. К. Ганом, представлял собой двухэтажную каменную постройку с плоской кровлей и балконом на втором этаже[164].

Петроглифы, выявленные в горных районах Чечни, за исключением небольшой группы наскальных изображений в верховьях Аргуна и окрестностях озера Галанчож, большей частью нанесены на камни древних и

[163] Робакидзе А.И. Жилища и поселения горных ингушей. С.41-117.

[164] Ган К.Ф. Экскурсия в Нагорную Чечню и западный Дагестан летом 1901 года. С.211-242.

средневековых жилых построек. Петроглифы архитектурных сооружений имеют свою специфику (стиль, набор символов, техника исполнения), отличающую их от наскальных изображений. Благодаря тому, что возраст башен в большинстве случаев можно определить по форме, технике строительства или методом радиоуглеродного анализа отдельных деталей органического происхождения, есть возможность установления верхней даты петроглифов, а также трактовки их смысла и функционального назначения на основе этнографических материалов, зафиксированных в письменных источниках.

Нанесение символов на детали строительных конструкций (арочные и боковые камни дверных и оконных проемов, углы) является одним из способов сакрализации архитектурного пространства, которое, по представлениям древних людей, было органичной частью мироздания и не только защищало людей от внешней опасности и природной стихии, но и само нуждалось в защите и покровительстве языческих божеств.

С древнейших времен люди пытались защитить от зла, темных, демонических сил пространство, в котором они жили, используя при этом разнообразные способы, в том числе устраивая в своих жилищах домашние алтари и святилища.

С глубокой древности они начали жить в пещерах, проводить там магические ритуалы, инициации и коллективные молитвы, используя энергию земли, способной как порождать, так и возвращать в свое лоно человека и все, созданное его руками. В Закавказье и на Северо-Западном Кавказе пещеры были заселены уже в палеолитическую эпоху, благодаря мягкому климату и ландшафту[165]. Уже в то время люди использовали пещеры как сакральные места и поклонялись подземным духам и божествам. Наскальные рисунки, обнаруженные в пещерах Франции и Испании, использовались для

[165] Формозов А.А. Каменный век и энеолит Прикубанья. М.: Наука, 1965. 160 с.

проведения магических обрядов и ритуалов.[166] Древний шаман во время сакральных таинств в пещере использовал ее вечный мрак для увеличения своей магической мощи, испытывал страх перед ее глубинной силой, что послужило появлению культа пещер и их демонов. В Урарту, например, пещерам и скальным гротам покровительствовало божество Аириани.[167]

Исследователи отмечают глубинную связь погребальных сооружений с жилищами, допуская возможность происхождения строений культового и погребального назначения от жилых построек.[168]

Культовые сооружения, имеющие отношения к христианству или исламу, в отличие от языческих, строго ориентированы по сторонам света. В появлении прямоугольных жилищ, помимо новых строительных технологий, сыграли свою роль религиозные культы, связанные с магией четырех стихий, четырех времен года, четырех сторон света, которые отражаются в таких символах, как крест, свастика, ромб, квадрат.

На Северном Кавказе магическими действиями сопровождался весь процесс строительства, от поиска места до укладки последнего камня. При выборе места для строительства выбирали участки, занимающие стратегическое положение. Для возведения жилых сооружений были пригодны только благодатные, «чистые» с магической точки зрения территории. У народов региона существовали различные способы выбора места для строительства. Иногда на участок приводили быка, и если животное укладывалось на этом месте на ночь, то это место одобрялось. Хорошим предзнаменованием считался благоприятный сон хозяина строительства на месте будущего дома. В легендах о возникновении многих сел в Чечне присутствует мотив благого знамения или вещего сна их основателей.[169] Для

---

[166] Всеобщая история архитектуры. Архитектура древнего мира / под Редакцией О.Х. Халпахчьяна (и др.): в 12 томах. Т. 1. М.: «Архитектура-С», 2008. 512 с.

[167] Пиотровский Б.Б. Ванское царство. (Урарту). М.: Изд-во вост. лит., 1959. С.228.

[168] Мужухоев М.Б. К истории позднесредневекового зодчества Центрального Кавказа (по материалам исследований автора в Чечено-Ингушетии и Северной Осетии) // Поселения и жилища народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1984. С.101.

[169] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне... С.184-271.

освящения процесса строительства приносили в жертву животное (овцу или быка), в зависимости от благосостояния хозяина. Кровью животного окропляли место строительства, после чего священнослужитель читал молитву. Затем специально приглашенный житель села, который, по представлению односельчан, обладал благодатью, укладывал первый камень.

В Ичкерии (Восточная Чечня) местные жители «зарывали в землю на несколько дней глиняный кувшинчик, наполненный водой и наглухо запечатанный сверху воском. Если при проверке оказывалось, что вода в сосуде убыла, место забраковывали».[170] Похожий обычай был зафиксирован и в Балкарии, где на месте будущего строительства копали лунку и ставили в нее сосуд с жидкостью. Если она сохраняла свой объем, то участок признавался пригодным для возведения жилой постройки, в противном случае считалось, что «счастья и благополучия на нем не будет».[171]

А.И. Робакидзе и Г.Г. Гегечкори так описывают обряд выбора места под строительство жилища в горной Осетии: «При выборе места для строительства нового дома, как указывалось, принимали участие все семьи данной фамилии, однако решающую роль играли знатоки этого дела и старейшины села. По материалам, записанным в Осетии, группы заинтересованных лиц направлялись к месту предполагаемого строительства и брали с собой миски. Придя на место, они заполняли эти миски водой и клали их в ямки, вырытые в различных концах застраиваемого участка. Спустя два-три дня те же лица проверяли миски и при уменьшении уровня воды в них выносили отрицательное решение по вопросу о пригодности данного участка для строительства жилого комплекса. Считалось, что резкое снижение уровня воды в мисках указывает на лавиноопасную зону. По сообщению Г.Ф. Чурсина, осетины в опытные ямки ставили миски с молоком. Повышение уровня молока в миске говорило в пользу положительного решения вопроса о строительстве на этом месте дома, а снижение уровня обозначало

[170] Кобычев В.П. Поселения и жилища народов Северного Кавказа в Х1Х-ХХ вв. С.14.

[171] Асанов Ю.Н. Поселения, жилища и хозяйственные постройки балкарцев // Традиционная архитектура Балкарии. Пятигорск: Изд-во «Снег», 2018. С.237.

отрицательный результат опыта. Очевидно, эта примета имела скорее всего магический характер, ибо какого-либо рационального объяснения она не имеет».[172] Жители Чечни при строительстве нового дома всегда укладывали в его стены камень из старой постройки, если она, по их мнению, была благодатной, чтобы сохранить ее благодать. Особенно охотно переносились камни с петроглифами, которые могли использоваться в течение длительного времени, как, например, камень из циклопической постройки в селении Харкарой.

Народы Северного Кавказа знали огромное количество обрядов и ритуалов для защиты дома от всего плохого. Дверь, по их представлениям, нуждалась в особой защите, так как через нее в дом могли проникнуть не только люди со злыми намерениями, но и злые духи. В каменных домах над ней воздвигали специальный арочный камень, который у чеченцев назывался «кур тIулг – гордый камень». Он олицетворял небосвод и часто украшался петроглифами, которые должны были принести хозяевам дома благодать.

В более поздние времена «вешали над порогом череп лошади или выставляли его на кольях у каменной ограды двора для того, чтобы предохранить жилище от «дурного глаза», или прибивали подкову на порог для привлечения благодати. Запрещалось переступать порог левой ногой, здороваться, протягивая руку из-за порога, чтобы не разрушить магическую защиту дома».[173] Огромное значение в сакрализации пространства имели оленьи рога, что было связано с почитанием оленя как сакрального животного, который долгое время был объектом охоты в горах Северного Кавказа.

Петроглифы играли важную роль в ритуалах сакрализации архитектурного пространства, так как они содержали молитвы к Высшим силам о защите дома, о благополучии живущих в нем, и обеспечивали хозяину дома связь с миром предков и их покровительство. В древних культурах

---

[172] Робакидзе А.И., Гегечкори Г.Г. Формы жилища и структура поселения горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси: Издательство «Мецниереба», 1975. Т. 5. 196 с.

[173] Асанов Ю.Н. Поселения, жилища и хозяйственные постройки балкарцев // Традиционная архитектура Балкарии. Пятигорск: Изд-во «Снег», 2018. С.237.

«изображения неотделимы от объектов, на которых они размещены, и где смысл вещи, по существу, дополняется смыслом изображения».[174]

Как мы писали выше, петроглифы и их композиции наносили на фасады жилых башен в Чечне, которые чаще всего выходили на южную сторону (См. таб.1. в конце раздела). Южная стена дольше всего освещалась солнцем в течение дня. Ориентация фасадов с входными проемами на южную сторону могла быть обусловлена и какими-то правилами солярного культа, учитывая, что в период активного строительства жилых и боевых башен большинство населения Северного Кавказа поклонялось солнцу. Реликты солярного культа остались в языках и духовных традициях народов региона. Кроме того, солнечные лучи, падая на стены, подчеркивали контуры линий петроглифов, четко обозначая, выгравированные на камнях изображения. Жилые башни с петроглифами в виде свастики на арочном камне входного проема и сакральными символами на камнях фасада и других стен могли использоваться в качестве языческих святилищ (Химой, Талкали, Шарой). В мусульманский период михрабы мечетей в Чечне также были направлены на юг, в сторону Мекки, но эта традиция никакого отношения к культу солнца не имела, а была связана с исламом. Что касается мечетей, то петроглифы в большинстве случаев обнаруживаются на южных их стенах, хотя бывают и исключения, особенно, когда речь идет об использовании в качестве исламских культовых построек древних сооружений.

В горной Чечне петроглифы можно встретить не только на стенах средневековых жилых и боевых башен, но и каменных домов типа горской сакли. Особенно много петроглифов на камнях как средневековых жилых башен, так и более поздних одно- двухэтажных каменных домов в селении Хой, на самом востоке Чечни. Очевидно, при строительстве новых домов жителями использовался материал древних сооружений, и камни с петроглифами были перенесены в стены жилых сооружений XVIII-XIX вв.

---

[174] Переводчикова Е. В. Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С.11.

Таблица 1. Ориентация стен с петроглифами некоторых жилых башен Чечни

Жилые башни	Петроглифы				
	Фасад	Северная стена	Южная стена	Западная стена	Восточная стена
Басхойская жилая башня	+	+		–	–
Васеркелойская жилая башня	–	–	–	–	+
Макажойская жилая башня	+	–	–	–	+
Никаройская жилая башня	+	–	+	–	–
Ошнийская жилая башня	+	–	+	–	–
Талкалинская жилая башня	+	–	+	+	–
Харкаройская жилая башня	+	–	+	–	–
Хаскалинская жилая башня II	–	+	+	–	–
Химойская жилая башня I	+	+	-	–	+
Шикаройская жилая башня I	+	–	+	–	–
Це-Калинская жилая башня I	+	–	+	–	–

Боевые башни, замки и укрепления

Петроглифы наносились и на стены фортификационных сооружений, прежде всего, на камни боевых башен. Функциональное назначение сакральных символов в таком случае было иного рода, чем на жилых постройках, что объясняется архитектоникой и основными функциями боевых башен.

Вайнахская классическая боевая башня представляет собой квадратное в плане сооружение (классическая форма: 5 х 5 м), воздвигнутое из обработанного камня на известковом или песчано-известковом растворе, с сужением кверху (под углом 4–6) и высотой до 20 – 25 м. Стены на высоте первого этажа могли иметь толщину до 1 м, а на верхнем этаже сужаться до 0,6 м. Также менялась полезная площадь этажей, уменьшаясь от нижнего к верхнему. Сужение всех видов архитектурных сооружений (боевые, жилые башни, склепы) кверху является характерной чертой вайнахского зодчества. Оно достигалось не только за счет не только утончения стен, но и наклона их внутрь.

Боевые башни Чечни и Ингушетии образуют единое, замкнутое культурное пространство, отличаясь лишь в мелких деталях, обусловленных индивидуальностью мастера или хронологией. По своему функциональному назначению они подразделяются на сигнальные и сторожевые. В замках и укреплениях боевые башни могут быть частью архитектурного комплекса и выполнять при этом не только оборонительные, но и сигнальные функции.

Боевые башни также классифицируют по типу кровли, выделяя среди них три основные группы: 1) башни с плоской кровлей; 2) башни с плоской кровлей с зубцами по углам; 3) башни с пирамидально-ступенчатой кровлей.

К древнейшим можно отнести башни с плоской кровлей. Башни, имеющие отчетливый архаичный облик (плохо обработанные камни, грубая кладка, непропорциональность отдельных частей башни) можно отнести к X-XIV вв.

Постройки с плоской кровлей отличаются от других боевых башен рядом признаков, которые позволяют выделить их в отдельную группу не только по типу перекрытия, но и по размерам, технике строительства, архитектурной форме: меньшая высота (три – четыре этажа); отсутствие сводчатых перекрытий; расположение входного проема на первом этаже; небольшой угол сужения стен[175].

В большинстве случаев башни с плоской кровлей были сигнальными (Хелды, Гучан-Кале, Сахана) или частью укрепления (Бекхайла) и сооружались чаще всего в неприступных местах: на высоких утесах, неприступных, крутых склонах гор. В таких условиях строить высокую, требующую больших материальных затрат боевую башню было нецелесообразно.

Именно этим можно объяснить простоту и суровость форм этих древних построек по сравнению с башнями других, более поздних типов, а не разницей в экономических возможностях их заказчиков[176].

К типичным башням с плоской кровлей относятся боевые башни укрепления Бекхайла, расположенного на скалистом гребне одноименной горы, к северо-западу от селения Кокадой на левобережье Аргуна. Когда-то укрепление состояло из жилой и трех боевых башен, а также каменной стены, которая соединяла их в единый комплекс. До нашего времени сохранились остатки стены и две боевые башни, по облику которых можно получить представление о фортификационных сооружениях региона XII-XIV вв. Башни – трехэтажные, средняя высота их стен – около 11 м. Площадь – 4 х 4 м. Машикули не сохранились, за исключением отдельных кронштейнов. Обе башни имеют входные проемы на всех этажах, включая первый. В стенах башен есть окна и бойницы, обеспечивающие круговой обзор и возможность обстрела подходов к укреплению[177]. Петроглифов на камнях укрепления не выявлено, возможно, они были на камнях разрушенной его части. На южной

[175] Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII-XVII). С.23.
[176] Гольдштейн А.Ф. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. М.: Наука, 1975. С.42.
[177] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне... С.203-205.

стене одной из боевых башен, в верхней ее части, выложен ромб за счет углублений в каменной кладке, а под самой кровлей – вытесанная из камня конская голова. По замыслу строителей, эта скульптура должна была придать постройке силу и прочность, так как конь считался сакральным животным у населения Северного Кавказа вплоть до середины XX в.

Башни с кровлей с зубцами по углам выше, стройнее, обладают большим углом сужения, более высокими технологиями строительства. По мнению А. Ф. Гольдштейна, зубцы настолько широки и высоки, что вполне могли возводиться для установки деревянных шатровых покрытий, как, например, это делали на боевых башнях в России[178]. На самом деле такая деталь была бы самым уязвимым местом на боевой башне, так как ее можно было легко поджечь. Зубцы по углам значительно увеличивали преимущество защитников башни, стрелявших с кровли, увеличивая им обзор, с другой стороны, прикрывая их от вражеских стрел и пуль на высоту человеческого роста. Башни такого типа относятся к XIV-XVI вв. и могли быть и сигнальными, и сторожевыми, и частью укрепления или замкового комплекса. Селение Пого, расположенное на границе с Грузией, состоит из замковых комплексов и отдельных башен с плоской кровлей и зубцами по углам, которые образуют мощную оборонительную систему. Башня такого типа стоит на южной окраине некрополя Цой-Педе, на левом берегу Аргуна, со стороны которого к ней примыкают две жилые башни. В Средневековье башенный комплекс охранял проходившую здесь дорогу из Чечни в Грузию. Позднее склон, по которому была проложена тропа, обвалился и замок повис над обрывом, став практически недоступным.

Башни с пирамидально-ступенчатой кровлей, как это подтверждают данные радиоуглеродного анализа, появились в горах Чечни и Ингушетии в

[178] Гольдштейн А.Ф. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. С.43.

XIV-XVI вв.[179], и в большинстве случаев были частью башенных комплексов и замков, хотя иногда могли выступать в функции сигнальных башен[180].

Башни с пирамидально-ступенчатой кровлей имеют большую высоту (до 25 м), маленькую площадь основания (5 х 5 м), большой угол сужения кверху и являются наиболее совершенными в архитектурном и технологическом отношении произведениями каменного народного творчества, средневековым фортификационным сооружением на Кавказе. Толщина стен башен у основания - около 1 м, в верхней части башни – 0,6 м. Перекрытие первого или второго этажа (в зависимости от расположения входного проема) было сводчатым и разделялось на четыре части двумя рядами пересекающихся каменных выступов (гуртов). Каменный свод защищал башню от поджога в случае захвата нижних этажей нападавшими. Угловые (замковые) камни являлись не только элементом, связывающим стены башни, но и опорой для балок перекрытий верхних этажей, которые были деревянными. У основания верхнего этажа устраивались специальные каменные балкончики для стрельбы, на которые опирались защитники башни при стрельбе из лука или ружья.

Пирамидально-ступенчатая кровля возводилась в технике ложного свода, путем напуска камней. Внутри свод имел гладкую поверхность за счет обработки камней, а снаружи пирамида кровли напоминала пагоду, только без загиба углов. Пирамида строилась из чередующихся рядов горизонтально уложенных и вертикально поставленных на них камней. При этом каждый горизонтальный ряд камней постепенно сдвигался к центру, образуя свод, и завершался горизонтально уложенной квадратной плиткой, на которую устанавливался конусообразный камень – цIурку.

---

[179] Гадиев У.Б., Мацковский В.В. Датировки памятников архитектуры горной Ингушетии методом радиоуглеродного анализа. Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения»: материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018. С.429-431.

[180] Гольдштейн А.Ф. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. С.40.

Из-за того, что защитники башни имели ограниченный запас вооружения и продовольствия, она не была рассчитана на длительную осаду. Полевые материалы, содержащие информацию о проживании в боевых башнях героев легенд и преданий, не находят подтверждения[181].

По мнению исследователей, расположение в башне световых и наблюдательных отверстий, оконных и дверных проемов всегда идет по прямой линии с машикулями, что позволяет брать под защиту наиболее уязвимые части башни[182].

Декор боевых башен был лаконичным, но при этом весьма разнообразным: углубленный геометрический узор в виде ромбов, треугольников, квадратов, который создавался методом симметричной выборки отдельных камней. Для создания визуальных эффектов активно использовался цвет и порода камней, из которых строилась боевая башня. В некоторых случаях для декора использовали и другие приемы, например, в укреплении Бекхайла, как мы писали выше, одна из боевых башен украшена каменной скульптурой в виде конской головы, при этом сакральные функции ее очевидны.

Верхнюю часть башни украшали т-образными знаками и крестами-голгофами, смысловое значение которых сейчас уже неизвестно, но некоторые исследователи предполагают, что они связаны с социальным статусом владельцев башни[183]. Однако кресты-голгофы, вероятнее всего, указывают на культурное влияние Грузии и, по всей видимости, первоначально имели христианский характер. Крест-голгофа в верхней части западной стены боевой башни некрополя Цой-Педе выложен из белого камня в виде рельефной антропоморфной фигуры и напоминает распятие, т.е. чисто христианский символ.

---

[181] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг.). С.188.

[182] Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII-XVII). С.21.

[183] Чахкиев Д.Ю. О территории и этнической основе зарождения боевых башен с пирамидальным венчанием на Кавказе. // Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. Грозный, 1979. С.53.

В самой конструкции боевой башни, в ее пропорциях, строгом и скупом дизайне заложены все элементы эмоционального воздействия на людей, чтобы она казалась монументальной, стройной, органично вписанной в рельеф местности. Отмечая эстетические особенности вайнахских боевых башен, В.И. Марковин писал: «Все конструктивные детали боевых башен построены в соответствии с законами зеркальной симметрии. Четкая планировка, вполне ощутимая пропорциональность плюс строгая вертикальная (осевая) симметрия в расположении дверных и оконных проемов, бойниц, машикулей и даже главных элементов декора придают творениям местных зодчих вполне законченную стройность и зрительно еще более увеличивают их высоту»[184].

Е. И. Крупнов считал, что вайнахские башни с пирамидально-ступенчатой кровлей «для своего времени были подлинным чудом человеческого гения»[185].

Классической боевой башней с пирамидально-ступенчатой кровлей является постройка в селении Хайбах, в окрестностях озера Галанчож. Башня – пятиэтажная, высота – 20 м, площадь основания – 5 х 5 м, стены суживаются кверху до 3 м. Башня построена из хорошо обработанных каменных блоков на известково-песчаном растворе, в ее основание уложены огромные камни. На верхнем этаже – машикули, установленные на двух кронштейнах. Башня имеет множество бойниц и оконных проемов, в том числе высокие стрельчатые арки на пятом этаже. На арочном камне входного проема изображена правая рука до локтя кистью вниз. Боевая башня в селении Хайбах и ее петроглифы были описаны В.Ф. Миллером во второй половине XIX в., который считал, что камни с рисунками были заимствованы из «христианского памятника»[186].

---

[184] Марковин В.И. К изучению эстетических особенностей произведений башенного зодчества вайнахов // Чеченский архив. Грозный: Издательский дом «Парнас», 2010. С.120-121.

[185] Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С.88.

[186] Миллер В.Ф. Археологические разыскания в Терской области…

Главную роль в строительстве башни играл мастер, руководивший процессом и выполнявший роль архитектора. Средневековые зодчие имели понятие о модуле – в основе всех размеров и пропорций башни мог быть размер какой-нибудь детали, например, ширина оконного проема[187]. Кроме того, «метрология жилища также находилась во взаимодействии с его структурой, определенной семейно-родственными и хозяйственными отношениями. В строительной практике, как и в пребывании в доме, действия соотносились и с реальными размерами человека (его рост), и с порожденной антропомерной системой отвлеченных единиц измерения и полуотвлеченных мер (пядь, локоть, рука)»[188].

Важное значение придавалось установке камня, венчающего пирамидально-ступенчатую кровлю. Для этого на машикули ставили лестницу, привязанную веревками к столбу, установленному на верхнем этаже. Мастер привязывал себя к этой лестнице и, поднявшись на купол, устанавливал камень, за что получал от хозяина лошадь или быка[189]. Цена за установку этого камня определялась не только сложностью работы, но и ее сакральностью. Согласно полевым материалам, в народном сознании прочность башни и срок ее жизни связывалась соблюдением всех правил водворения «цIурку» на свое место.

Сохранилась легенда, связанная с сакральной ролью венчающего камня и записанная чеченским этнографом С.-М. Хасиевым в конце 60-х гг. XX в. в одном из сел Аргунского ущелья:

«На самой вершине утеса стояла боевая башня, которая защищала вход в ущелье, а также с нее передавали сигналы о приближающейся опасности в другие районы гор. Кровлю ее завершал остроугольный камень – цIурку. Однажды сокол, пролетая над утесом, сел на этот камень и, очень довольный собой, стал оглядывать окрестные горы.

---

[187] Марковин В.И. К изучению эстетических особенностей произведений башенного зодчества вайнахов. С.120.

[188] Дмитриев В.А. Отношение к пространству и времени в культуре народов Северного Кавказа. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009. С.49.

[189] Марковин В.И. В стране вайнахов. М.: Искусство, 1969. С.38.

– Чем же ты так доволен? – спросил у него камень.

– Как же мне не быть довольным, если у меня так все хорошо, – ответил сокол, – Всевышний дает нам три года жизни на этой земле. Я уже два года прожил, но чувствую себя, словно мне один год, и прилетел я сюда, поклевав живой печени. Мне подвластны крылья и небо.

– Я же стою на вершине этой башни уже девятьсот лет для того, чтобы она не разрушилась, – сказал камень, – За это время я увидел столько, что, начни я рассказывать об этом даже со времени твоего сотого предка, не хватило бы твоей жизни. Разница между мной и тобой в том, что ты создан для того, чтобы насыщать свой желудок и любоваться своей силой и удалью, я же здесь для того, чтобы не разрушилась эта башня и охраняла мир людей, живущих вокруг»[190].

Особое внимание уделялось фортификационным свойствам боевой башни, ее устойчивости и функциональности, но оборона поселений не сводилась только к войне в башнях, которые играли роль опорных и наблюдательных пунктов[191].

Во время обороны селения использовались и крыши жилых башен, и стены, и рельеф местности. Если же в нем было несколько боевых башен, то они выстраивались так, что замыкали все пространство вокруг него, практически не оставляя мертвых, не простреливаемых зон.

По своим основным чертам (перекрытие, машикули, многоэтажность, назначение отдельных этажей) вайнахские башни сходны с оборонительными сооружениями горцев Восточной Грузии (хевсур, тушин, мтиульцев, мохевцев)[192]. В селении Ахиели в Хевсуретии сохранилась боевая башня с пирамидально-ступенчатой кровлей, которая практически ничем не отличается от вайнахских боевых башен. Башня – пятиэтажная, заметно суживается от основания к кровле. Первый этаж не имеет ни входных, ни

[190] Хасиев С.-М. Рукопись.

[191] Виноградов В.Б., Чахкиев Д.Ю. Некоторые традиции военного искусства вайнахов // Советская этнография. N. 1. 1984. С. 98-110.

[192] Робакидзе А.И. Жилища и поселения горных ингушей. С.41-117.

оконных проемов, попасть в него можно только через лаз в полу второго этажа. Вход в башню находится на высоте 4,2 м от земли. Высота наружной двери в башню – 1,2 м. В качестве лестницы используется бревно с зарубками, которое в случае необходимости легко убирается. Все этажи башни, кроме пятого, имеют бойницы. Пятый этаж с четырех сторон имеет стрельчатые проемы, которые снабжены выносными каменными машикулями на кронштейнах. Венчающий этаж перекрыт ступенчато-пирамидальной сводчатой крышей. Место перехода стены башни в крышу обозначено выступом карниза. Стройный силуэт башни завершает скалу, где из всего жилого комплекса сохранилась только боевая башня[193].

В Сванетии наибольшее распространение получили четырех- и пятиэтажные боевые башни. Форма башни в плане представляет квадрат, стороны которого у основания имеют 5,5-6,5 м, иногда постепенно уменьшаясь кверху. Толщина стен колеблется в первых этажах от 1,40 до 1,0 м, а затем, постепенно утончаясь, доходит в верхних этажах до 0,80-70 см. При возведении стены в первых рядах укладывались наиболее крупные камни, размеры которых по направлению вверх уменьшались. Стены возводились на фундаменте, за исключением тех случаев, когда башня сооружалась на скальном грунте. Первый этаж башни располагается на высоте 5-7 м над уровнем земли, так как все пространство между поверхностью земли и полом было забутовано, чтобы усилить устойчивость всей конструкции[194].

Верхний этаж перекрывался двускатной крышей и называется коронкой башни, которая имеет с каждой стороны от двух до пяти бойниц, выступающих над стеной башни на 50-80 см, что давало возможность не только лить смолу на штурмующих, но и сбрасывать на них огромные камни. Коронки сванских башен сочетали в себе функциональную необходимость,

---

[193] Джандиери М.И., Лежава Г.И. Народная башенная архитектура. С.6.

[194] Джандиери М. Древние истоки башенного жилища горной Грузии // IV Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси. 1983. Вып. 90. С.1-38.

конструктивную целесообразность с художественной выразительностью и законченностью композиции[195].

Осетинские боевые башни отличаются от чеченских и ингушских большим разнообразием размеров и форм. Более древние из них ближе к вайнахским башням: они - четырех- пятиэтажные, имеют площадь основания 5 х 5 м, высоту до 20 м, оптимальный угол сужения, большое количество входных и оконных проемов, а в некоторых районах (Саниба, Даргавс) – сводчатые перекрытия первого этажа. Более поздние башни – трехэтажные, имеют большую площадь основания и меньшую высоту, минимальное количество оконных и входных проемов, иногда один входной проем на уровне второго этажа при отсутствии окон. Боевые башни в Осетии так же, как и во многих районах Кавказа, строились без фундамента, на скальных выходах. При необходимости под основанием башни устраивали рукодельные каменные вымостки с выступающим над поверхностью земли цоколем. Межэтажные перекрытия в осетинских боевых башнях, за редким исключением, были деревянными, а кровли – плоскими с высоким в рост человека парапетом[196].

Башни Балкарии и Карачая не разделялись на боевые и жилые, а использовались для проживания и обороны. В плане они были прямоугольными, почти квадратными, дверные и оконные проемы оформлены арочными камнями, стены сложены из хорошо обработанных камней на известковом растворе, слегка суживались кверху. Кровли и перекрытия были деревянными. Машикулей у башен не было[197].

Археолог С.Ц. Умаров, исходя из конструктивных особенностей боевых башен Чечни и Ингушетии, выделил три локальных варианта: 1) восточный вариант (Чеберлой, Ичкерия, Шарой, Шатоевская и Итум-Калинская котловины); 2) центральный вариант (Майста, Терлой, Нашх,

---

[195] Джандиери М.И., Лежава Г.И. Народная башенная архитектура. С.72.

[196] Тменов В.Х. Зодчество Северной Осетии. Владикавказ: СОИГИ, 1996. С.76-77.

[197] Мизиев И.М. Средневековые башни и склепы Балкарии и Карачая (XIII – XVIII вв.); под редакцией проф. Е.И. Крупнова. Нальчик: Книжное изд-во «Эльбрус», 1970. С.44-45.

Галанчож, Кей, Акки, Мержой, Орстхой); 3) западный вариант (горная Ингушетия). В качестве основных характеристик для классификации он выбрал следующие: планировка, угол сужения стен, наличие или отсутствие внутренних сводов, особенности кровли и машикулей[198].

Количественное уменьшение боевых башен с пирамидально-ступенчатой кровлей к востоку ареала отмечает и М.Б. Мужухоев[199], однако наличие подобных сооружений на востоке Чечни, на границе с Дагестаном (Харачой, Макажой), не подтверждает его предположения.

Основное различие чеченских и ингушских башен в хронологии, а именно во времени завершения строительства боевых башен. В Чечне строительство боевых башен завершается к середине XVII в. в связи с массовым возвращением чеченцев на равнину. В Ингушетии строительство боевых башен активно продолжается и в XVIII в., а также есть случаи постройки боевых башен еще в XIX в. Соответственно, когда в Чечне башенное строительство уже угасает, в Ингушетии продолжается развитие техники строительства, процесс усовершенствования архитектурных форм[200].

Если в Чечне боевые башни в большинстве своем были общесельскими (сигнальными и сторожевыми), то на определенном этапе в Ингушетии они начинают играть статусный характер, приобретают функцию социальной престижности.

А.Ф. Гольдштейн отмечал необычайно малые размеры машикулей в боевых башнях Северной Осетии и Ингушетии, предполагая, что они играли чисто декоративную роль[201]. Однако для чеченских башен характерны мощные машикули на трех или четырех каменных консолях, которые можно было очень эффективно использовать при обороне башни. Если на верхнем этаже чеченской боевой башни с пирамидально-ступенчатой кровлей два-три

---

[198] Умаров С.Ц. Археологические исследования в высокогорных районах Чечни в 1968 году // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1968. Т. 4. С.133.

[199] Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII-XVII). С47.

[200] Чахкиев Д.Ю. О территории и этнической основе зарождения боевых башен с пирамидальным венчанием на Кавказе. С.151-155.

[201] Гольдштейн А.Ф. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. С.38.

человека могли вести прицельную стрельбу по осаждавшим, используя машикули, то на верхних этажах многих ингушских башен с пирамидально-ступенчатой кровлей не сможет развернуться даже один человек.

Кроме того, на камни чеченских боевых башен, в отличие от ингушских, наносили петроглифы: в виде спиралей (Шаройская, Шатойская, Хаскалинская), в виде ладоней (Дере, Гучан-Калинская, Хайбахская, Харкаройская), креста и свастики (Хайбахская, Макажойская I), фигуры всадника (Эткалинский замок), сцены охоты (Макажойская II) (См. таб.2. в конце раздела). Если петроглифы и их композиции были разнообразными по семантике и функциональному назначению (мифы, молитвы, обереги, календари), то петроглифы на камнях боевых башен должны были служить прочности ее стен и силе духа ее защитников. Поэтому мы видим на их камнях в основном петроглифы в виде двойных спиралей и рук. В этом отношении довольно интересными представляются изображения на стенах Шаройской боевой башни, буквально опоясанной двойными спиралями, которые нанесены на разных уровнях на ее западную и восточную стены (рис.181, 301, 302). По замыслу средневекового художника, они должны были придать башне устойчивость, возможно, даже вечность. Петроглифы в виде рук на боевых башнях помещали в самой верхней ее части, под кровлей (Дере II (рис.24), Гучан-Кале). Увидеть их снизу достаточно сложно, из чего можно сделать вывод о том, что они наносились не для людей, а для Бога. Можно предположить, что таким образом постройка предавалась в Его руки.

Если отдельные жилые башни могли служить и святилищами, то нет никакой информации, которая бы позволяла бы предположить то же самое о боевых башнях. Однако в центре некрополя Цой-Педе стоит боевая башня, единственная в своем роде в Чечне, которая, согласно полевым материалам, охраняла склеповый могильник и называлась «Кошан бов – могильная башня». Возможно, по представлениям жителей этих мест, она охраняла мертвых не только от живых, но и от чего-то плохого в потустороннем мире, поэтому ее камни украшены множеством петроглифов и их композиций.

На арке входного проема второго этажа, который расположен на южной стене, изображен крест с точками. Западная стена вся покрыта петроглифами с первого этажа до кровли. В верхней ее части находится антропоморфная фигура в виде распятия, выложенная из белого камня. Ниже на камне изображены правая рука и антропоморфная фигура с огромными ладонями и ластообразными ногами, а рядом с ними еще два камня с петроглифами с изображениями людей и знаков, напоминающих пиктографическое письмо. Можно предположить, что боевая башня некрополя Цой-Педе, помимо оборонительных (что подтверждает защитная каменная стена, пристроенная к башне), выполняла и сакральные функции. Рельефное изображение распятия на западной стене башни и креста на арке входного проема, дает возможность предположить, что башня строилась в эпоху распространения христианства в горной Чечне или, по крайней мере, в период синкретических, христианско-языческих верований.

Наряду с боевыми башнями и замковыми комплексами функции сторожевых и сигнальных сооружений выполняли башни, встроенные в скальные ниши. Они могли быть и двухэтажными, и трехэтажными, при этом входной проем чаще всего устраивался на втором этаже для того, чтобы максимально усложнить попадание в башню. Очевидно, что расположенные на такой высоте башни могли быть только сигнальными, так как чаще всего они находились в стороне от дорог, а использовать их как убежища было очень затруднительно. Хотя есть информация об использовании в качестве летних загонов для скота горные пещеры и гроты, которые со временем могли заложить камнем и использовать в том числе и в военных целях.

Традиции строительства скальных башен на Кавказе очень древние и восходят, по меньшей мере, к эпохе энеолита и ранней бронзы [202]. Множество средневековых скальных сооружений сохранилось в Грузии, а также в Северной Осетии, где наиболее известными являются башни у селения Дзивгис.

[202] Джанберидзе Н., Цицишвили. Архитектурные памятники Грузии. М.: Стройиздат, 1996. С.14.

В горной Чечне башни, встроенные в скальные ниши, располагались в основном на крутых горных склонах, иногда на очень большой высоте. Например, Башин-Калинская башня построена на таком высоком обрыве, что сегодня даже сложно понять, как туда взбирались в свое время.

Скальных построек башенного типа в горной Чечне сравнительно много (Ушкалой, Нихалой, Башин-Кале, Итир-Кале, Девнечу, Хай, Дока-Бух, Терхи), некоторые из них, по всей видимости, использовались в языческое время как святилища для проведения культовых ритуалов и церемоний, как, например, в селении Терхи, в окрестностях озера Галанчож.

На определенном этапе развития жилищных и фортификационных сооружений в горах Кавказа появляется башенный комплекс – боевая башня с пристроенной к ней одной или несколькими жилыми башнями.

О том, что такие комплексы являются более поздними по отношению к составляющим их постройкам, подтверждается и формами боевых башен, которые всегда отражают определенные архитектурные традиции (техника строительства, перекрытие, тип кровли, уровень обработки камня). Чаще всего боевые башни, являющиеся частью комплекса, имеют пирамидально-ступенчатые кровли, и время строительства большинства из них можно отнести к XV-XVI вв.

Некоторые исследователи считают, что башенные комплексы и замки были собственностью местных феодализирующихся фамилий, что вряд ли имеет под собой реальную почву[203]. Чаще всего они принадлежали большим патриархальным семейным общинам и только в определенных социально-экономических условиях становились привилегией и собственностью феодала[204].

В различных районах горной Чечни (от Шаро-Аргуна до Фортанги) сохранилось большое количество башенных комплексов замкового типа. Обычный чеченский замок (гIап) представляет собой боевую башню с

[203] Умаров С.Ц. Археологические исследования в высокогорных районах Чечни в 1968 году…С.175.
[204] Джандиери М.И. Народная башенная архитектура. С.13.

пристроенными к ней двумя или тремя жилыми башнями, которые соединяются каменной стеной. Если боевая башня сама по себе не имела важного оборонительного значения и могла выполнять только сторожевые и сигнальные функции, то в комплексе с жилыми башнями составляла неприступный замок[205].

Такого рода замки были характерны для многих районов Кавказа. В Северной Осетии замок (галуан) состоял из дома-крепости «ганаха», боевой башни «мосыга» и хозяйственных помещений, окруженных каменной стеной[206]. Укрепленный жилой комплекс в Сванетии состоял двухэтажного каменного дома, состоящего из мачуба (зимнее жилище), дарбази (летнее жилище), боевой башни (мур) и объединяющей их каменной стены[207]. В Хевсуретии замок мог представлять собой несколько жилых башен, соединенных каменной стеной. Замки, состоящие из одних жилых башен, были и в Чечне (Хийлахой, Химой)[208].

Типичным архитектурным комплексом замкового типа является Моцаройский замок, расположенный на левобережье Аргуна. Основой сооружения является боевая башня, построенная из хорошо обработанных каменных блоков различного размера на известково-песчаном растворе и ориентированная стенами по странам света. В нижней ее части уложены камни больших размеров – 0,90 х 0,60 х 0,40 м. Высота пирамидально-ступенчатой кровли, которая имеет 14 ступеней, – около 2 м. При площади основания 5 х 5 м башня имеет высоту 25 м. Толщина стены на уровне 1-го этажа – 0,90 м. Башня заметно суживается кверху за счет утончения стен и небольшого их наклона. На уровне основания 5-го этажа на каждой стене расположены машикули – балкончики для стрельбы. Входной проем расположен на втором этаже и обращен во двор комплекса так же, как и оконные проемы. Наружные стены башни являются глухими и имеют только

[205] Умаров С.Ц. Археологические исследования в высокогорных районах Чечни в 1968 году… С.161-162.
[206] Тменов В.Х. Зодчество Северной Осетии. С.76.
[207] Лежава Г.И., Джандиери М.И. Архитектура Сванетии. М.: Изд-во Всесоюзной Академии архитектуры, 1938. С.8.
[208] Умаров С.Ц. Археологические исследования в высокогорных районах Чечни в 1968 году…С.162.

смотровые щели и бойницы. В замковый комплекс также входят три жилые башни, расположенные полукольцом, а замыкает их высокая каменная стена. На камни жилых башен комплекса нанесены петроглифы в виде спирали, креста, свастики и розеток в круге (рис. 64, 65, 67).

Руины средневекового замка с петроглифами находятся и в ущелье Тазбичи, на правобережье Аргуна. На окраине селения Эткали, к югу от мечети, стоит боевая башня, к которой примыкает оборонительная стена с воротами, выполненными в виде каменной арки. На одном из ее камней сохранились петроглифы в виде человеческой ладони и спирали. На угловом камне восточной стены боевой башни выгравированы розетка в двойном круге, антропоморфная фигура с распростертыми руками, а также стилизованная фигура всадника (рис. 208 – 212).

В горной Чечне существовали также и небольшие крепости, состоящие из нескольких боевых и жилых башен, окруженных каменной стеной, как, например, Бекхайлинское укрепление. Оно расположено в нескольких километрах к северо-западу от селения Кокадой и состоит из трех боевых башен, одной полностью разрушенной жилой башни и каменной стены.

Крупные оборонительные комплексы отмечены исследователями и в других районах Чечни. М. А. Иванов писал о поляне Мешт, на которой «имеется группа старинных башен: пять из них, служившие жилищами, трехэтажные и одна сторожевая – в шесть этажей… Все постройки сгруппированы так, что образуют в некотором роде цитадель со сторожевой башней в углу»[209]. Кроме того, в горах Чечни много крепостей и оборонительных сооружений, построенных в стратегически важных местах и пограничных районах. Селение Хой, расположенное на границе с Дагестаном, обладало системой оборонительных сооружений, которая состояла из боевых и жилых башен, а также различного рода оборонительных сооружений и стен,

[209] Иванов М.А. В горах между рр. Фортангой и Аргуном // Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества. С.31-68.

на камнях которых обнаружено огромное количество петроглифов и их композиций (рис. 144 – 166).

Древнейшим укреплением в горной Чечне, сохранившимся до нашего времени, является башенное селение Васеркел в Майсте, расположенной на самой границе с Грузией. Оно стоит на высоком каменном утесе с крутыми, обрывистыми склонами, который тянется с северо-запада на юго-восток и с трех сторон омывается горными потоками. В центре, на самой вершине утеса, башенный комплекс (боевая башня, к которой с юго-западной стороны пристроены три жилые башни). К северу от него, на самом краю утеса – две жилые башни в руинизированном состоянии. К юго-западу от башенного комплекса – жилая башня, на стене которой целый ряд камней с петроглифами. В северной части утеса стоит боевая башня, которая сохранилась на уровне первого этажа. По всему утесу разбросано большое количество руинизированных башен, заградительных стен, которые сливаются с серыми скалами, образуя крепость причудливых очертаний, на камнях которой сохранились различные петроглифы и их композиции (рис. 3 – 4).

Петроглиф в виде «косого креста» сохранился на стене восточной части крепости Кезеной, построенной правителем Алдам-Гези, который был прислан для защиты Восточной Чечни из Нашха.

Укрепление Эги-чож, расположенное в ущелье реки Фортанги, является одной из самых мощных оборонительных систем горной Чечни и Ингушетии. На правом берегу реки, вверх по крутому склону, расположены три комплекса замкового типа, состоящие из боевых и жилых башен, заградительных стен и сторожевого комплекса. Путь к основной части укрепления прикрывает сторожевой комплекс, состоящий из каменной заградительной стены, арочных ворот и возвышающейся над ними заградительной башни. Первый замковый комплекс состоит из боевой башни, четырех полуразрушенных жилых башен и каменной заградительной стены с арочным входом. В полусотне метров к юго-востоку от него расположен второй замковый комплекс, который состоит из боевой и пяти жилых башен, а

также каменных заградительных стен. К юго-востоку от второго замкового комплекса расположен третий замковый комплекс, состоящий из боевой и двух сильно разрушенных жилых башен. Левобережная часть укрепления состоит из отдельно стоящей боевой башни, окруженной полуразрушенными постройками, а также расположенной севернее группы жилых и хозяйственных построек[210]. Укрепление Эги-чож было построено, по всей видимости, в XIII - XIV вв., во время монголо-татарского нашествия или позднее, во времена походов Тимура. Его сооружения не отличаются высокой техникой строительства, изящными архитектурными формами и тщательной обработкой камня. Очевидно, что это укрепление строилось в большой спешке, и главной его задачей было закрыть ущелья для продвижения в горы ожидаемого в определенный момент времени врага. Этими обстоятельствами, вероятно, объясняется и отсутствие петроглифов на камнях башен укрепления Эги-чож.

Таким образом, средневековые жилые, боевые башни, замки и крепости в горной Чечне образуют единую систему архитектурного пространства, которая обладает глубокой внутренней взаимосвязью, основанной на общих архитектурно-строительных и художественно-эстетических принципах[211]. Несмотря на типологическое сходство средневековых башенных комплексов горной Чечни и Ингушетии с подобными сооружениями других народов Кавказа, в XIV-XVII вв. они приобретают специфические локальные черты, которые легли в основу самобытной вайнахской башенной культуры. И одной из ее отличительных особенностей, помимо архитектурных форм, является наличие большого количества петроглифов на камнях жилых и фортификационных сооружений[212].

---

[210] Даутова Р.А. Башенные комплексы урочища «Эги-чож» // Поселения и жилища народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1984. С.36-57.

[211] Кузнецов В.А. Актуальные вопросы истории средневекового зодчества Северного Кавказа // Северный Кавказ в древности и в средние века. М.: Наука, 1980. С. 162-177.

[212] Материалы данного раздела отражены в статье: Ильясов Л.М. Об особенностях средневековых боевых башен горной Чечни // Исторический бюллетень. 2022. №6. Т. 5.

Таблица 2. Виды петроглифов на боевых башнях и замках Чечни

Боевые башни и замки	Петроглифы				
	Спираль	Двойная спираль	Тройная спираль	Рука, ладонь	Крест
Гухойская боевая башня	–	–	–	+	–
Гучан-Калинская боевая башня	–	–	–	+	–
Боевая башня Дере II	–	–	–	+	–
Кезенойская крепость	–	–	–	–	+
Макажойская боевая башня	–	–	–	–	+
Моцаройския замок	+	–	–	+	+
Погойская боевая башня	–	+	–	–	+
Тертийская боевая башня	–	–	–	+	–
Харкаройская боевая башня	–	–	–	+	–
Хаскалинская боевая башня	–	–	+	–	+
Хойская боевая башня	–	–	–	–	+
Боевая башня Цой-педе	–	–	–	+	+
Шаройская боевая башня	–	+	–	–	–
Шатойская боевая башня	–	+	–	–	–
Эткалинский замок	+	–	–	+	–

2.2. Хронология древних и средневековых сооружений и проблемы датировки петроглифов Чечни

Датировка петроглифов Чечни является достаточно сложной задачей несмотря на то, что речь идет о петроглифах и их композициях, нанесенных на камни архитектурных сооружений, имеющих определенную хронологию, в том числе основанную на датах, полученных методом радиоуглеродного анализа.

Когда мы говорим о средневековых архитектурных сооружениях, то в какой-то степени определяем их хронологию, но «средневековье» – термин, которым обозначается период в истории Северного Кавказа протяженностью более, чем тысяча лет, и подобная датировка является слишком общей.

Хронологию древних сооружений, дошедших до нашего времени в руинизированном виде, можно определить на основе материалов археологических раскопок и технологии строительства. Это относится прежде всего к постройкам, которые можно хронологически отнести к различным археологическим культурам, сменившимся на территории Кавказа в течение нескольких тысячелетий. Вряд ли энеолитические жилые сооружения из сырцового кирпича имеют непосредственное отношение к каменным постройкам эпохи поздней бронзы и раннего железа, но благодаря датированным материалам ключи к хронологическим загадкам могут быть сокрыты в закономерностях их эволюции. Например, центральный опорный столб, появившийся в зодчестве Кавказа в эпоху ранней бронзы, остается в средневековых сооружениях не только важнейшей конструктивной, но и сакральной деталью.

Средневековые башенные комплексы повторяют древнейшие формы укрепленного жилища, приобретая тем самым достоверность археологического материала, независимо от времени сооружения отдельных

построек[213]. Вероятнее всего, прототипы средневековых жилых и боевых сооружений появляются в I тыс. до н.э., в кобанский период, когда на Северный Кавказ обрушиваются орды кочевников со стороны степей. Строительные формы и конструкции этого времени восходят к сооружениям предыдущих культур ранней и средней бронзы (прямоугольные дома с горизонтальной планировкой, плоская кровля с балочными перекрытиями и центральным опорным столбом).

Поселения племен кобанской культуры поздней бронзы и раннего железа (конец II тыс. до н.э. – III в. до н.э.) имели четкую планировку, булыжные мостовые, мастерские, святилища. Конструкция жилищ кобанской эпохи прослеживается по материалам Сержень-Юртовского и Бамутского поселений. На плоскости кобанцы строили дома турлучного типа, нижние части стен которых укрепляли дубовыми плахами, а углы и перегородки крепили столбами. Для построек характерно использование центрального опорного столба, который устанавливался на площадках-опорах, выложенных галькой или кусками старых зернотерок. Кровля у домов была двускатной и представляла собой каркас из тонких жердей, на которые укладывался камыш[214].

В это же время на Северном Кавказе (прежде всего в горных и предгорных районах) начинают строить мегалитические сооружения, (получившие в научной литературе название циклопических), появление которых, по всей видимости, связано с усилением военной опасности со стороны степей. Главной особенностью циклопических построек были огромные размеры каменных блоков, из которых строились большие, многокамерные дома горизонтальной планировки. В средневековую эпоху население Северного Кавказа уже не знало технологии мегалитического строительства.

---

[213] Джандиери М. Древние истоки башенного жилища горной Грузии. С.1-38.

[214] Козенкова В.И. Типология и хронологическая классификация предметов кобанской культуры. М.: Наука, 1977. С.13.

Развалины мегалитических сооружений обнаружены во многих горных районах Чечни (Орсой, Бавлой, Никарой, Цеча-Ахк, Ялхарой Харкарой, Жогалдой, местечко Колхад, общество Мулкой). Руины циклопических сооружений есть в горных районах Ингушетии и Северной Осетии.

В селении Харкарой (Восточная Чечня) от циклопической постройки сохранились лишь остатки стены, а также груды огромных камней, так как она была разобрана при строительстве более поздних сооружений. Размеры камней составляют 1 х 0,6 х 0,6 м и более и могут весить от двух до пяти тонн. О величине постройки можно судить по боковому камню входного проема, который случайно сохранился среди средневековых построек. На камень нанесена композиция из двух свастик, которые символизируют структуру мироздания. По своей тематике и стилю символы, изображенные на этом камне, относятся к завершающему этапу кобанской культуры поздней бронзы и раннего железа, то есть ко второй половине I тыс. до н.э.

Циклопическая постройка меньших размеров сохранилась в селении Жогалдой, на правом берегу реки Шаро-Аргун. Этот район является территорией массовых находок кобанских бронзовых изделий, тяготеющих по форме и составу бронзы к метрополии кобанской культуры. Это прямоугольное, почти квадратное в основании здание (8,40 х 8,50 м, возведенное из огромных каменных блоков. Постройка была двухэтажной, о чем можно судить по высоте сохранившегося элемента стены (5,25 м). Фасад ее обращен на юг. На южной стене расположен небольшой оконный проем на уровне 2-го этажа на высоте 3,6 м от основания. В правом нижнем углу – прямоугольный входной проем, оборудованный в новое время. Кроме того, в правом верхнем углу южной стены на уровне 2-го этажа есть бойница. Внутренняя планировка постройки не просматривается, так как в позднейшее время оно использовалось под хлев. Кровля и перекрытия отсутствуют. По характеру материала и строительной технике можно судить об архаичности сооружения, которое построено не позднее конца V - IV в. до н.э. Дополнительным основанием для датировки может служить петроглиф на

одном из камней более поздней постройки, который по его стилистике также можно датировать эпохой поздней бронзы и раннего железа. На нем изображены стилизованная фигура человека (вероятнее всего, шамана или жреца) с предметом, напоминающим длинную трубку для курения, ладонь, ступня, оленьи рога (рис. 25). Вся композиция может представлять фиксацию обряда охотничьей магии.

В 2021 г. в местечке Колхад, в нескольких километрах от селения Ведучи, автором была выявлена циклопическая постройка, внешне напоминающая жилую башню, но выложенную из огромных камней (1 х 0,7 х 0,7 м). Здание сохранилось благодаря тому, что было перестроено в новое время и использовалось вплоть до середины XX в. Оно имеет входной проем на уровне 1-го этажа, оформленный арочным камнем. Постройка полуразрушена, но фасад хорошо сохранился. Основанием для датировки здания является композиция из петроглифов на огромном камне, слева от входного проема. Стилистика рисунков на камне полностью совпадает с орнаментом бронзовых кобанских изделий, а сюжет отражает религиозные воззрения носителей раннежелезной культуры, что позволяет отнести эту постройку к I тыс. до н.э. (рис. 44). Кроме того, подтверждением древней хронологии постройки может служить тот факт, что в позднем средневековье технологии строительства мегалитических сооружений на Северном Кавказе были утрачены.

К концу I тыс. до н.э. можно отнести и циклопическую постройку в обществе Мулкой, которая отражает уже завершающую стадию строительства мегалитических сооружений. Она характеризуется меньшими размерами, площадью, близкой к квадрату, оформлением основных конструкций, которые определяют облик башни (дверные и оконные проемы, машикули) и является чем-то средним между жилой и боевой башней.

Интересной с точки зрения хронологии циклопических сооружений представляется поселение Цеча-Ахк, расположенное на правом берегу реки Фортанги. Оно было обследовано и описано археологом С.Ц. Умаровым, в том

числе им были проведены разведочные раскопки поселения, результаты которых он опубликовал в своей кандидатской диссертации[215].

Поселение Цеча-Ахк занимает гребень высокого мыса, образованного впадением в Фортангу одного из его притоков Сенгель-хи и состоит из трех частей, каждая из которых отражает определенный временной этап его жизни.

Первую, наиболее древнюю часть поселения составляют многокамерные циклопические сооружения, которые имеют огромные прямоугольные планы (40 х 11 м; 15,8 х 7,7 м; 36 х 10 м; 27 х 10 м) и сложены из громадных необработанных глыб. Здания воздвигнуты в технике сухой кладки, камни кладки между собой не связаны, стены сохранились на уровне от 1 до 2 м.

Основная масса сооружений второй части поселения представлена двумя десятками крупных многоэтажных построек типа жилых и боевых башен. От боевых башен остались только нижние этажи без дверных и оконных проемов. Жилые башни сохранились в виде продолговатых крупноплановых двух-трехкамерных трехэтажных жилых башен. Камеры отделены одна от другой капитальными глухими стенами так, что каждая камера представляет собой самостоятельную башню с отдельным входным проемом и центральным опорным столбом. Сооружения отличаются низкой техникой строительства: камень не обработан, кладка неаккуратная с частичным применением раствора.

Ко второй части поселения относится и группа из четырехэтажных жилых башен с основаниями, близкими к квадрату (7,5 х 6,5 м; 12 х 8,5 м; 7 х 7,2 м). Постройки большей частью – однокамерные и заметно суживаются кверху, дверные и оконные проемы оформлены арочными камнями, башни имеют машикули.

---

[215] Умаров С.Ц. Средневековая материальная культура горной Чечни XIII-XVII вв.: специальность 07.00.00 «История и археология»: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук; Институт археологии А.Н.СССР. М., 1970. 329 с.

Третья часть поселения включает в себя замок, состоящий из боевой и примыкающих к нему двух жилых башен. По всем параметрам (техника строительства, размеры, пропорции, угол сужения, обработка камня) башни можно отнести к классическим чеченским башням. На арочном камне оконного проема жилой башни выявлена композиция, состоящая из свастики, креста и концентрических кругов (рис. 294).

Поселение Цеча-Ахк является уникальным по разнообразию архитектурных сооружений, которые дают возможность проследить основные моменты эволюции чеченской жилой башни от многокамерной циклопической постройки к однозальному помещению вертикальной планировки.

Циклопические сооружения существовали на многих башенных поселениях Чечни и Ингушетии, но от большинства из них остались только руины, так как они были разобраны в позднейшее время или перестроены. На поселении Цеча-Ахк циклопические постройки в силу различных обстоятельств сохранились, и на их примере мы видим в каком направлении шла эволюция жилых и фортификационных сооружений Чечни: многокамерная циклопическая постройка – двух- трехкамерная двух-трехэтажная жилая башня – жилая башня вертикальной планировки – классическая жилая башня –- замок. Наряду с изменением формы жилых сооружений совершенствовалась техника строительства – сужение башни кверху, обработка камня, применение раствора.

Датировка построек в различных частях поселения Цеча-Ахк была произведена на основе трех разведочных раскопов, в результате которых были обнаружены археологические материалы (керамика, оружие, украшения) X-XII вв. и XIV-XVI вв.[216].

Если отнесение замкового комплекса к XIV-XVI вв. не вызывает особых возражений, то с датировкой циклопических сооружений X-XII вв. трудно согласиться, так как в это время чеченские жилые и боевые башни уже

[216] Умаров С.Ц. Средневековая материальная культура горной Чечни XIII-XVII вв. 329 с.

прошли определенный путь эволюции и приобрели формы, близкие к классическим (вертикальная планировка, обработка камня, применение раствора, сужение постройки кверху). Временной отрезок (X-XVI вв.), в который пытался вместить эволюцию архитектурных сооружений поселения Цеча-Ахк С.Ц. Умаров, вряд ли является достаточным для преображения почти бесформенных циклопических сооружений в классические жилые и боевые башни.

На наш взгляд, наиболее древние циклопические постройки поселения Цеча-Ахк можно отнести к I тыс. до н.э. Подобная точка зрения подтверждается и материалами башенных поселений Карт и Дошхакле в Ингушетии, где рядом с циклопическими постройками были обнаружены материалы второй половины II тыс. до н.э.[217].

Циклопические сооружения Грузии ученые распределяют по дате строительства на четыре группы (энеолит, ранняя бронза, поздняя бронза и раннее железо, раннее средневековье)[218].

Циклопические постройки Чечни можно датировать концом II-началом I тыс. до н.э. – начальный период и концом I тыс. до н.э. – конечный период. Вначале это одно- двухэтажные, многокамерные сооружения из огромных, бесформенных камней без связки углов и швов, к концу – это двух-трехэтажные строения из обработанных камней, с дверными и оконными проемами в виде арок. При этом поздние циклопические постройки используются в качестве жилых помещений вплоть до середины XX в.

В конце I тыс. до н.э. в равнинной зоне Северного Кавказа на основе синтеза кобанской и сарматской культур начинает складываться аланская культура. При этом в горных районах кобанская культура долгое время сохраняет самобытность, тогда как на плоскости под влиянием кочевых культур Предкавказья она утрачивает свои типичные черты.

---

[217] Мужухоев М.Б. К истории позднесредневекового зодчества Центрального Кавказа …. С.94-106.
[218] Джанберидзе Н., Цицишвили И. Архитектурные памятники Грузии. С.13.

В этот период на равнинах Северного Кавказа исторические источники фиксируют племена сарматов (IV-I вв. до н.э.), а затем алан (I-XIII вв. н.э.), в состав которых, вероятно, входили и местные племена.

Одним из средневековых селений Чечни, где сохранились каменные сооружения аланской эпохи, является Цеча-Ахк. Жилые башни имеют прямоугольный план, двух-трехэтажные стены и горизонтальную планировку, отличаясь этим от классических жилых башен Чечни. Но в конструкциях жилых башен аланской эпохи, которые можно датировать I-VII вв., уже присутствуют опорный столб и каменные арки входных и оконных проемов, которые расширяются изнутри.

К этому же времени можно отнести и отдельные каменные сооружения селения Воуги в Акки. Они также имеют прямоугольный план, сложены из огромных, грубо обработанных камней. Башни также отличаются обилием петроглифов на стенах. С. Ц. Умаров датирует эти башни XIV-XVI вв., ссылаясь на материалы склеповых погребений, расположенных рядом, но, по его словам, в склепах были найдены и металлические изделия VI в. н.э.[219].

Археологические материалы позднеаланской эпохи, выявленные близ селения и имеющие прямые аналогии в аланской культуре, дают возможность датировать группу башен Цеча-Ахк XI-XIII вв.[220]. Типичными свойствами этих сооружений являются вертикальная планировка, высокая техника строительства и формы, близкие к классическим. Хронологически к ним можно отнести боевые башни в селениях Хаскали, Хелды, Харкарой, Сахана, укрепление на горе Бекхайла.

К типичным фортификационным сооружениям этого периода относится Хаскалинская боевая башня. По мнению исследователей, конструктивные особенности Хаскалинской башни отражают определенный

[219] Умаров С.Ц. О поселениях и некоторых особенностях социально-экономического развития горной Чечено-Ингушетии эпохи позднего средневековья // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1976. Т. 3. С. 160-193.

[220] Там же.

этап в эволюции боевых башен Чечни[221]. В верхней части башни расположен камень с петроглифами, которые отражают солярные и астральные культы (рис. 129).

К этому же периоду (XI-XIII вв.) можно отнести жилую башню II в селении Хаскали. Она также построена из огромных камней на глинисто-известковом растворе. От классических жилых башен она отличается планировкой (двухкамерная) и количеством этажей (двухэтажная), а также отсутствием угла наклона стен. На арке оконного проема южной стены выгравирован петроглиф в виде антропоморфной фигуры с огромными распростертыми ладонями, который связан с культом плодородия (рис.127).

Некоторые исследователи считают, что боевая башня, пристроенная к жилой постройке, является более древним сооружением, чем отдельно стоящая боевая башня (сторожевая, сигнальная)[222]. Однако практически все боевые башни, которые являются частью башенных комплексов, представляют собой более поздние архитектурные формы (техника строительства, перекрытие, тип кровли, уровень обработки камня). Чаще всего они имеют пирамидально-ступенчатые кровли и их большей частью можно датировать XIV - XVI вв. А одиночные сигнальные и сторожевые башни отличаются низкой техникой строительства, имеют плоские кровли, чаще всего не выше четырех этажей. Наиболее древние из них (например, Хаскалинская боевая башня) относятся к X-XII вв. Необходимо также учитывать, что нередко рядом с сигнальными башнями, стоявшими на большом расстоянии от селений, строили специальные помещения для проживания караульных, как, например, рядом с боевой башней у селения Хелды.

Классических форм (вертикальная планировка, тщательная обработка камня и уменьшение его размеров, использование массивных плоских камней

---

[221] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне. С.231.

[222] Робакидзе А.И. Жилища и поселения горных ингушей. С.41-117.

для связки углов, сужение сооружений от основания к верхней части) архитектура Чечни достигает к XV-XVI вв.

Очевидно, что классические чеченские боевые и жилые башни не выросли единовременно из примитивных каменных одноэтажных сооружений эпохи ранней и средней бронзы, а имели длительный путь эволюции. Промежуточные формы этой эволюции сохранились в различном виде до нашего времени. Вследствие этого боевые башни Чечни разнообразны по форме, строительной технике, конструктивным особенностям. Фортификационные сооружения X-XIII вв. сходны с башнями сооружениями Северной Осетии, Балкарии и Карачая[223], что дает возможность предположить, что эти районы в этот период относились к ареалу аланской культуры.

На самом востоке Чечни, в Ичкерии, из-за отсутствия камня в XIII-XIV вв. строили деревянные башни, по всей видимости, подобные колхидским. И лишь на окраине селения Харачой, на границе с исторической областью Чеберлой, еще в XIX в. стояла боевая башня с пирамидально-ступенчатой кровлей, возле которой были найдены археологические материалы XIII-XIV вв. Позднее здесь были обнаружены аланское поселение и могильник.

Большинство сохранившихся до нашего времени средневековых построек в горной Чечне датируется XII-XVII вв., что подтверждается данными радиоуглеродного анализа деревянных деталей отдельных боевых башен, а также деревянной посуды из склепов в Майсте и Мелхисте[224], в верховьях Аргуна. Датировки деревянных рам входных и оконных проемов серединой XVII в., с учетом того, что они могли быть заменены позднее времени строительства башни, дают возможность установить верхнюю дату многих средневековых построек в горной Чечне – XVII в.

---

[223] Кузнецов В.А. Актуальные вопросы истории средневекового зодчества Северного Кавказа. С. 162-177.

[224] Исаев С.Х., Ахмаров А.У., Дачаев И.С.-Х. Датировка памятников археологии и архитектуры горной Чечни методом радиоуглеродного анализа // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2019. № 4 (47). С.67-71.

Аналогичными являются результаты радиоуглеродного анализа отдельных деталей средневековых построек в Ингушетии[225].

По мнению Е. И. Крупнова, наиболее важными элементами для определения возраста боевой башни являются бойницы. Их размер (выходное отверстие – 0,10-0,15 м) и расположение не позволяют стрелять из лука, но эти бойницы вполне пригодны для стрельбы из ружья. И если огнестрельное оружие распространяется на Северном Кавказе в XV-XVI вв., то, как предполагает исследователь, начало строительства боевых башен в этом регионе можно датировать XIV-XV вв.[226].

В. И. Марковин, который в своих ранних работах также опирался при датировке боевых башен на размер и форму бойниц[227], в последующем пришел к выводу, что в вайнахских башнях присутствуют разные типы бойниц, и определить время смены одних на другие очень сложно. К тому же нет информации о времени широкого распространения огнестрельного оружия на Северном Кавказе. По его мнению, «для датировки надо больше возлагать надежды на раскопки вокруг них, на изучение добытого археологического материала и на сопоставление его с архитектурными деталями конкретных построек – насколько архаичны конструкции арок, проемов перекрытий». Также необходимо тщательное изучение декора башен, включая петроглифы, а также преданий, связанных с ними, и типологическое сравнение различных построек. Но все это также представляет определенные трудности и требует решения сложных задач при отсутствии надежных источников. В. И. Марковин предложил ориентировочные даты вайнахских башенных построек: XII-XV вв. - период их возникновения, XV-XVII вв. – расцвет строительства, XVIII в. – затухание башенного строительства[228].

---

[225] Гадиев У.Б., Мацковский В.В. Датировки памятников архитектуры горной Ингушетии методом радиоуглеродного анализа. С.429-431.

[226] Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. С.95-96.

[227] Марковин В.И. Новый памятник эпохи бронзы в горной Чечне … С.49-129.

[228] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне … С.184-271.

По мнению Х. Ошаева, бойницы вайнахских боевых башен были приспособлены для стрельбы из «тIулга-ад – лука для метания камней». ТIулга-Iад изготовляли из упругого крепкого дерева. Верхняя часть лука была немного стесана и в разрезе давала контур полуовала. Нижний конец лука для камня слегка заостряли, а верхний обрезали прямо. Тетива в луке для метания камня, в отличие от обыкновенного лука, была двойная. Прежде чем натянуть тетиву на лучину, изготавливали ремешок, в который, как и в пращу, вкладывался камень. Кромки ремешка отгибались и прошивались так, чтобы с обоих концов оставались трубчатые отверстия; В эти отверстия пропускались концы тетивы. В соответствии с длиной лука ремешок, с расчетом, чтобы он был посредине тетивы, подтягивался вверх. Два пропущенных через ремешок конца прочным узлом привязывались к нижнему заостренному концу лучины. В верхней части тетивы, образовывалась петля. На расстоянии 10-12 см, тетиву расчаливали палочкой толщиной в 10-12 см. Лук изгибали, и петлю, образовавшуюся в середине тетивы, топили в углублении, в верхнем конце лука. Камень вкладывали в ремешок и натяжением тетивы (лучеобразно расходящейся от нижнего конца лука к расчалке) метали[229].

Действительно, луки для метания камней использовались чеченцами в раннем и позднем Средневековье, в том числе и при обороне отдельных башен и башенных комплексов. Но это не дает исследователям никакой дополнительной информации для датировки боевых башен, так как луки были на вооружении у народов Северного Кавказа и в XVII, и в XVIII вв., а строительство боевых башен стало угасать на территории горной Чечни уже к середине XVII в.

А. Ф. Гольдштейн приходит к выводу о том, что «узкие бойницы» в башнях не приспособлены для стрельбы ни из луков, ни из ружей. Для ведения стрельбы в боевых башнях предусматривалась верхняя площадка башен: парапет, зубцы по углам, машикули (в зависимости от типа кровли).

[229] Ошаев Х.Д. Некоторые вопросы использования нахских башен в бою // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Тбилиси: Мецниереба, 1968. Т. 2. С.118-126.

По его мнению, бойницы являются ненадежным критерием для определения времени постройки башни[230].

Большинство «узких бойниц» в чеченских башнях являются смотровыми щелями и световыми отверстиями и не предназначены для стрельбы из какого-либо оружия. Бойницы для ружейного боя имеют свои конструктивные особенности и легко узнаваемы, как, например, на боевой башне Дере I. Они представляют собой прямоугольный желоб, имеющий наклон вниз, который дает стрелку в башне определенный обзор и возможность менять угол стрельбы. Но похожие в конструктивном плане бойницы, которые предназначались для того, чтобы поливать штурмующих кипятком, встречаются в более древних циклопических постройках, например, в селении Жогалдой,

Некоторые чеченские башни имеют следы переделки смотровых щелей под бойницы для ружейного боя. Изнутри они расширены путем выборки камней для удобства стрельбы по штурмующим, которые находились на определенном расстоянии от башни. С верхнего этажа башни через машикули простреливалась практически вся территория вокруг нее. Таким образом, можно предположить, что бойницы можно использовать для датировки чеченских башен, если есть следы их поздней переделки. В этом случае можно с определенной уверенностью сказать, что эта башня построена до XVI в.

По мнению В.И. Калинкина, в качестве основы для датировки может рассматриваться такой элемент в конструкции боевых башен, как дверной проем. Многочисленные их формы представляют путь развития от стоечно-балочной системы к арочной[231]. Но хронология, предложенная исследователем, не учитывает того, что дверные и оконные проемы, оформленные арками, появляются на архитектурных сооружениях в Чечне еще в I тыс. до н.э.

---

[230] Гольдштейн А.Ф. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. С.48.

[231] Калинкин В.Н. К вопросу о классификации и датировке сохранившихся боевых башен с пирамидальным ступенчатым покрытием в Чечено-Ингушетии // Поселения и жилища народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1984. С.58-73.

В случаях повторного использования камней с петроглифами, их датировка становится не менее трудной задачей, чем определение хронологии архитектурных сооружений, на которые они нанесены.

Петроглифы чеченских архитектурных сооружений имеют широкие параллели с элементами декора и орнаментом керамических и металлических изделий древности. Большинство из них уже существовало в эпоху палеолита в качестве универсальных знаков сакрального, магического языка[232]. Смысл их менялся вместе с эволюцией религиозных представлений древних людей, но при этом сохранялось их внешнее оформление. Это качество изначально было заложено в древних символах и определялось их семантической многогранностью, так как символ «всегда больше, чем его непосредственный очевидный смысл»[233], что позволяет использовать его для выражения любых сакральных смыслов, которыми люди наполняют архетипы, сохраняя их конструкции и меняя содержание.

Наиболее древние аналогии средневековых петроглифов горной Чечни на территории Кавказа обнаруживаются в материалах так называемой куро-араксской археологической культуры, создателями которой, вероятнее всего, были родственные нахам племена хурритов. В конце III тыс. до н.э. часть куро-араксских племен мигрирует на Северный Кавказ, где приходит в соприкосновение с носителями майкопской археологической культуры. В результате симбиоза этих культур появляется материальная основа для образования в последующем северокавказской археологической культуры средней бронзы[234].

На керамике куро-араксской культуры мы встречаем двойные спирали, зигзагообразный и елочный орнамент, свастики, которые имеют аналогии среди чеченских петроглифов.

---

[232] Окладников А.П., Фролов Б.А. // Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. Новосибирск: Наука, 2000. С.450.
[233] Юнг К.Г. Архетип и символ…С.55.
[234] Мунчаев, Р.М. Кавказ на заре бронзового века…С.366.

Так, например, на фрагменте глиняного сосуда из Восточной Анатолии обнаружена свастика с четырьмя точками между концами, а на сосуде из Шенгавита – свастика с закругленными концами[235]. Аналогичные изображения свастики мы встречаем на средневековых сооружениях практически всех районов Чечни (Акки, Аргунское ущелье, Шарой, Чеберлой)[236].

Совершенно идентичными являются двойная спираль на куро-араксских кувшинах[237] и петроглифы на боевой башне Шунди на левом берегу Аргуна и на жилой башне в селении Хой[238]. При этом спираль на средневековых чеченских постройках перевернута, что говорит о культовом и культурном переосмыслении символа. Если орнамент в виде двойной спирали с изломом в центре на куро-араксской керамике часто по контурам ближе к изображению стилизованного человеческого лица, что, возможно, является отражением какого-либо примитивного культа, то идентичные изображения на чеченских башнях носят уже абстрактный характер и ближе к классическим двойным спиралям. Однако на кувшинах из куро-араксского поселения Шенгавит встречаются и классические двойные спирали, и двойные спирали с изломом в центре, полностью аналогичные чеченским петроглифам[239].

Свастика, крест, двойная спираль – наиболее распространенные астральные символы на керамике и металлических изделиях триалетской археологической культуры, которая на территории Закавказья во II тыс. до н.э. сменила куро-араксскую археологическую культуру[240]. Несмотря на то, что в регионе произошла частичная смена населения, эти культуры обладают

---

[235] Мунчаев Р.М. Куро-араксская культура // Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии. Ранняя и средняя бронза Кавказа. М.: Наука, 1994. С.21.
[236] Ильясов Л.М. Петроглифы Чечни…С.188 – 195.
[237]Чубинишвили Т.Н. К древней истории Южного Кавказа…Таб. XIX, XXVII.
[238] Ильясов Л.М. Там же, С.239, 242.
[239] Мунчаев Р.М. Куро-араксская культура…С.21.
[240] Джапаридзе, О.М. Триалетская культура // Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии. Ранняя и средняя бронза Кавказа. М.: Наука, 1994. С.82-84.

определенным стилистическим единством[241], что подтверждается широкими аналогиями в материальной культуре и сакральной символике.

Керамика майкопской археологической культуры ранней бронзы, созданной древним населением Северного Кавказа, слабо орнаментирована, а металлические сосуды украшены изображениями диких животных, вероятнее всего, под влиянием переднеазиатских традиций.

Свастика, двойные спирали, зигзагообразный орнамент встречается также в материалах сменившей ее во II тыс. до н.э. северокавказской археологической культуры. Керамика этой культуры довольно бедно орнаментирована, сохраняя в этом преемственность с майкопскими, а в отдельных случаях и с куро-араксскими изделиями, в том числе и в стиле орнаментации. Однако бронзовые изделия нередко украшались различными символами. Классическая двойная спираль, которая регулярно встречается на камнях чеченских боевых и жилых башен, использовалась в виде орнамента на бронзовых украшениях северокавказской культуры так же, как и волютообразные символы. На бронзовых изделиях племен северокавказской культурно-исторической общности можно увидеть равнозначный крест, в том числе так называемый «цветущий крест»[242]. Совершенно идентичные символы мы можем увидеть на камнях средневековых башен в селениях Васеркел и Гурой.

В конце II – начале I тыс. до н.э. северокавказская археологическая культура на Северном Кавказе сменяется кобанской археологической культурой поздней бронзы и раннего железа, в материалах которой обнаруживается особенно много аналогий чеченских петроглифов. Можно сказать, что почти вся средневековая петроглифика Чечни имеет параллели в сакральной символике кобанской культуры: лабиринт, двойные спирали, солярные символы различного типа, в том числе свастика с закругленными и прямоугольными концами, человеческая ладонь, змеевидные изображения,

[241] Джапаридзе Н.О. Ювелирное искусство эпохи бронзы в Грузии. Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1988. С.47.
[242] Марковин В.И. Культура племен Северного Кавказа в эпоху бронзы…С.64, 274.

фигуры людей и животных. Подобные параллели проявляются и в амулетах, которые непосредственно связаны с религиозно-мифологическими представлениями населения[243], хотя, конечно, все это не означает их полной семантической идентичности.

Большинство петроглифов на мусульманских каменных стелах имеют аналогии в материалах кобанской, аланской археологических культур и на камнях построек XI-XVII вв. Надмогильные стелы с языческой культовой символикой встречаются практически во всех районах Чечни, не только в горных районах, но и на плоскости (рис.241 – 250).

Древняя культовая символика использовалась и в период, когда на территории Чечни было распространено христианство. На камнях средневековых архитектурных сооружений, которые перестраивались в христианские культовые сооружения, языческая символика (антропоморфные фигуры, человеческие ладони) сохранялась наряду с христианской, при этом семантика первой переосмыслялась. Продолжается использование древней символики и в исламское время. Например, на мусульманском кладбище в селении Хой обнаружена надмогильная каменная стела со склепообразным обрамлением. В нижней части ее – надпись арабским письмом, где указаны дата смерти и имя погребенного. Захоронение относится к концу XVIII в. В верхней части стелы нарисован огромный равноконечный крест, а ниже его два креста поменьше, вписанные в круги. Равноконечный крест является одним из самых распространенных культовых символов на Кавказе, начиная с эпохи ранней бронзы.

Однако совпадение внешнего оформления символов не всегда являются основанием для отнесения их к одному временному периоду, хотя метод поиска аналогий между твердо датированными типологическим методом металлическими изделиями эпохи бронзы и отдельными сюжетами

[243] Ковалевская В.Б. Кавказ – скифы, сарматы, аланы, I тыс. до н.э. Рос. акад. наук, Институт археологии. М.: Наука, 2005. С.62.

наскальных изображений использовался археологами для датировки последних[244].

По мнению М.А. Дэвлет, определенную помощь для установления хронологии петроглифов могут оказать следующие сюжеты: «Лук и стрелы, изображенные на скалах, не старше эпохи мезолита, в неолите еще не встречаются рисунки колесниц, они могли появиться не ранее бронзового века. Четкие хронологические рамки имеют наскальные изображения котлов скифского и гунно-сарматского типов. Устанавливается нижняя дата появления стремян, следовательно, представленные на скалах фигуры всадников с ногами, вдетыми в стремена, не могли быть выполнены ранее времени их изобретения. Основанием даты изображения вооруженных людей могут служить рисунки оружия, которое бытует, как правило, в определенные исторические периоды. Строго ограничено время использования огнестрельного оружия, в частности, ружей на сошках. Важное значение для датировки наскальных изображений могут иметь произведения мелкой пластики, полученные в результате археологических раскопок. Особенности стиля наскальных рисунков могут быть сопоставлены со специфическими стилистическими чертами предметов искусства из датированных погребальных комплексов»[245].

А.-П. Франкфор и Э. Якобсон предлагают использовать для датировки петроглифов следующие способы:

1) Сравнение изделий, запечатленных на поверхности камня с датированными образцами из археологических раскопок;

2) Получению информации для определения относительной хронологии изображения может способствовать установление инструментов и технических приемов, которые художники использовали при создании рисунков;

[244]Цыбиктаров В.А. Петроглифы Забайкалья // Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2011. С.113.
[245] Дэвлет М.А. Петроглифы на кочевой тропе. М.: Наука, 1982. С.17.

3) На стелах и могильных плитах могут быть изображения, сходные с рисунками на скальных плоскостях, которые могут быть увязаны с датированными предметами и оружием из материалов археологических раскопок.

4) можно использовать для датирования петроглифов стиль, но, учитывая большую сложность определения стилистических приемов, необходимо рассматривать его в совокупности другими датирующими признаками;

5) при датировке петроглифов необходимо учитывать сочетание в одной композиции тех рисунков, которые могут быть соотнесены с определенной эпохой[246].

Но в любом случае «археологическое членение петроглифов на эпохи и века представляет большие трудности» и часто обнаруживаемый в соседних погребениях или на бытовых памятниках материал не открывает завесы над тайной времени их происхождения[247].

Одним из факторов, который нужно учитывать при установлении нижней даты создания петроглифов методом прорисовки на камне, является характер металлических орудий, с помощью которых может быть нанесен рисунок. В свою очередь, техника прорисовки петроглифа на камне зависит от вида инструмента и породы камня. Если бронзовым орудием можно только процарапать рисунок глубиной до 1 мм (ср. некоторые петроглифы селения Макажой), то железным долотом можно выгравировать его глубиной до 4-5 мм (ср. петроглифы селения Васеркел). Сланец и известняк являются более податливым материалом, на который достаточно глубоко прочерченные рисунки можно наносить бронзовыми и даже кремневыми инструментами.

На многих средневековых изображениях сохранились следы точечного нанесения рисунка металлическим долотом, который затем тщательно прочерчивался по контуру. Это дает нам основания предположить, что

[246] Франкфор А.-П., Якобсон Э. Подходы к изучению петроглифов Северной, Центральной и Средней Азии // Археология, этнография и антропология Евразии. №2 (18). 2004. С.53 – 78.
[247] Марковин В.И. Наскальные изображения предгорий Дагестана. С.197.

рисунки нанесены на камни в период широкого распространения на Северном Кавказе железных орудий, то есть после V в. до н.э.

Определенную роль при датировке петроглифов может сыграть уточнение времени распространения в регионе различных религиозных культов, особенно мировых религий (зороастризм, христианство, ислам). Например, считается, что изображение креста в круге является языческим солярным символом. Но рельефное изображение креста в круге на архитравной балке христианского храма X-XI вв. в Лашкендаре (Абхазия) предполагает его использование на Кавказе в качестве христианского символа, как и определенный временной период[248].

Таким образом, мы можем определить нижнюю дату появления петроглифов на древних постройках горной части Чечни (и возможно, всего Северного Кавказа) – эпоха поздней бронзы и раннего железа (I тыс. до н.э.). В этот период культовая символика активно наносится и на камни жилых построек, и на оружие, орудия труда, украшения, отражая различные религиозные воззрения кобанских племен и, мифологию и магическую практику. В этом отношении стиль изображения оленей в наскальных рисунках в верховьях реки Аргун (рис.251) абсолютно аналогичен бронзовым скульптурам кобанцев, что дает возможность датировать их I тыс. до н.э.

Большинство петроглифов на средневековых постройках (жилых и боевых башнях) горной Чечни можно отнести к XII - XVII вв., когда башни достигают классических форм. К концу этого периода в связи с массовым переселением чеченцев на равнину строительство башен, за редким исключением, в регионе практически прекратилось.

Камни с символами, имеющими аналогии в сарматских тамгах и аланских амулетах, можно отнести к I тыс. н.э.

---

[248] Сакания С.М. Малые церкви с ритуальными нишами в алтаре // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения»: материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018. С. 491-492.

Петроглифы с христианской символикой появляются в VIII-XIV вв., в период распространения христианства среди населения Чечни. Если в XIX в. любые начертания или каменные изваяния в виде креста на территории Северного Кавказа исследователи относили к христианской символике, то во второй половине XX в. их стали считать языческими символами. Однако кресты как языческие знаки и обереги, и как христианские символы отличаются и стилистически, и композиционно. Поэтому необходимо различать эти два символа. Эта задача усложняется тем, что в XV-XVI вв. вайнахи начинают возвращаться к своим языческим верованиям, уже имеющим христианскую основу, и можно наблюдать определенную эклектичность в использовании древней символики. Эта особенность сохраняется еще в конце XVIII в., когда на мусульманские надмогильные стелы наносится христианская символика (рис. 310 – 311).

Верхней датой создания петроглифов можно считать XVII в., хотя некоторые символы (например, человеческая ладонь) наносятся на стены каменных построек вплоть до XIX в.

Надписи на жилых и боевых башнях, сделанные грузинским средневековым письмом «асомтаврули», относятся к X-XIII вв., то есть к периоду активного использования этого письма в самой Грузии и на Северном Кавказе.

Арабские надписи на камнях жилых построек и мечетей относятся к XVIII - XIX вв. и чаще всего сопровождаются датами. Камни с указанием времени строительства выявлены на многих мечетях Чечни (Коротах, Никарой, Хакмадой, Химой, Эткали).

Таким образом, период возникновения феномена петроглифов архитектурных сооружений в Чечне, как, впрочем, и вообще в центральных районах Северного Кавказа, предположительно, можно отнести к середине I тыс. до н.э., а время его завершения – к XVII в. н.э. Датировка их в большинстве случаев связана с временем строительства сооружений, на камни которых они были нанесены. Датировка отдельных петроглифов и

композиций зависит от технологии нанесения рисунка и его отношения к тем или иным религиозным культам.

Что касается хронологии средневековых архитектурных сооружений Чечни, то совершенно очевидно, что появлению классических боевых и жилых башен в X-XVII вв. предшествовал длительный период их эволюции от построек горизонтальной планировки к вертикальным сооружениям. В этом отношении многокамерные циклопические постройки эпохи поздней бронзы и раннего железа свидетельствуют о том, что уже в I тыс. до н.э. жители центральных районов Северного Кавказа обладали достаточно высокой техникой строительства и технологиями обработки камня, и отдельные петроглифы и их композиции также могут относиться к этому времени.

Глава 3. Сакральный мир древнего населения Северного Кавказа

3.1. Проблемы реконструкции религиозных представлений древнего населения Северного Кавказа (эпоха поздней бронзы – раннее средневековье)

Исследование религиозных воззрений древнего населения нередко связано с трудностями, которые определяются как отсутствием письменных источников, так и необходимостью реконструкции культовых представлений на основе обряда и инвентаря погребений, включающего в себя ритуальное оружие, орудия труда, культовые статуэтки и амулеты[249]. Можно бесконечно спорить о достоверности подобной реконструкции, но исследователи вынуждены к ней обращаться в силу необходимости создать какое-то представление о религиозно-мифологических представлениях древних людей. Не менее важно сравнительно-историческое изучение аналогичных археологических материалов предыдущих и последующих эпох при наличии генетических связей между ними[250].

Петроглифика Закавказья и Дагестана неолитического времени свидетельствует о распространении среди местных племен солярных и астральных культов, глубинная сущность которых остается пока в большей степени неизвестной для нас. В этот период на скалы наносятся символы в виде еще не получивших окончательное оформление крестов, свастик, двойных спиралей, которые позднее появятся на керамике и металлической скульптуре эпохи бронзы, а в эпоху раннего железа и Средневековья на камнях архитектурных сооружений[251].

---

[249] Козенкова В.И. Поселок-убежище кобанской культуры у аула Сержень-Юрт в Чечне как исторический источник (Северный Кавказ). М.: Наука, 2001. С.12-27.

[250] Sagona A.G. The archaeology of the Caucasus: from the earliest settlements to the Iron Age. NY: Cambridge University Press, 2018. 541 p.

[251] Марковин В.И. Наскальные изображения предгорий Дагестана. С.28-96.

На духовный мир энеолитического населения Северного Кавказа продолжали влиять миграции и культурно-хозяйственные связи с носителями развитых переднеазиатских культур[252].

По мнению исследователей, идеология энеолитических племен региона была «пронизана идеей плодородия, характерной для всех раннеземледельческих культур Европы и Азии, что подтверждается в том числе и находками женских статуэток различной иконографии на поселениях и в погребениях меднокаменного века. К культовому инвентарю можно отнести и глиняные скульптурки домашних животных, которые, по всей видимости, использовались в качестве жертвоприношений божеству, покровителю стада, во время специальных церемоний и погребального ритуала взамен реальных животных[253].

В религиозных представлениях майкопских племен (ранняя бронза Северного Кавказа), которые унаследовали духовную культуру энеолита, сохраняются древнейшие культы, связанные с обожествлением сил природы. Человек поклонялся духам снежных вершин, рек, священных рощ, искал у них покровительства.

Богатый инвентарь захоронений майкопской культуры говорит о существовании веры в загробную жизнь. Орудия труда в погребениях свидетельствуют о том, что древние люди верили в продолжение профессиональной деятельности в потустороннем мире[254]. Исследователи предполагают существование у майкопских племен страха перед умершими, о котором можно судить по забросам погребальных ям камнями и деревянным перекрытиям могил. А наличие золы и угля в погребениях может свидетельствовать о вере в очистительную силу огня[255].

---

[252] Кореневский С.Н. Телли «Тяллинги» I и II в с. Курчалой // Вопросы древней и средневековой археологии Кавказа. Грозный, 2011. С.17.

[253] Кушнарева К.Х., Чубинишвили Т.Н. Древние культуры Южного Кавказа (V-III тыс. до н.э.). С.162-163.

[254] Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М. Элиаде. М.: Академический проект, 2021. С.17.

[255] Кореневский С.Н., Атабиев В.М., Батчаев В.М. Погребения майкопско-новосвободненской общности могильника Горячеводский. С.72.

В развитии раннего этапа майкопской археологической культуры важную роль сыграли местные энеолитические традиции Северного Кавказа (традиция погребения в курганах, использование охры для окрашивания погребенных, скорченное положение костяка; орудия труда и украшения из камня). В быстром расцвете майкопской культуры особое значение имела миграция носителей урукской культуры, которые на рубеже IV-III тыс. до н.э. проникли на Северный Кавказ по западному берегу Каспийского моря и приняли активное участие наряду с местными племенами в формировании майкопской культуры[256].

Религиозные воззрения носителей куро-араксской культуры включали в себя древнейшие земледельческие культы: богини плодородия, домашнего очага, веры в загробную жизнь и почитания предков. Они поклонялись также божествам, покровительствующим разведению крупного рогатого скота. Крупные поселения куро-араксских племен всегда имели святилища, которые могли находиться как в их границах, так и за пределами. На территории святилищ чаще всего находят многочисленные культовые предметы: глиняные скульптурные головы животных, антропоморфные и зооморфные фигурки, предметы мелкой пластики, модели повозок, запряженных волами, черепа домашних животных, которые свидетельствуют о проведении религиозных ритуалов. Помимо общеродовых церемоний моления и ритуалы совершались в каждом доме, чаще всего в центре основного помещения, около семейного очага или у домашнего алтаря, который представлял собой глиняное возвышение[257].

О характере религиозных представлений племен ранней бронзы Кавказа можно судить также и по символике декора. Выявленные на сегодняшний день орнаментированные сосуды майкопской культуры из глины и металла украшены реалистичными изображениями животных (импорт из

---

[256] Мунчаев Р.М. Урукская культура (Месопотамия) и Кавказ // Археология, этнография и фольклористика. Новейшие археологические и этнографические исследования на Кавказе: материалы международной научной конференции. Махачкала, 2007. С. 9.

[257] Кушнарева К.Х., Чубинишвили Т.Н. Древние культуры Южного Кавказа (V-III тыс. до н.э.). С.163-165.

Передней Азии), зооморфными схематическими фигурами, абстрактными геометрическими символами[258]. Смысловое значение большинства из них связано с культами священных животных (леопард, бык), с поклонением различным природным явлениям и стихиям, с солярными и астральными культами.

Наиболее распространенным символом на куро-аракссских сосудах является двойная спираль, которая в переднеазиатской орнаментике была связана с астральными культами. На ранней керамике спирали были соединены горизонтальной перекладиной, на более поздних изделиях двойная спираль имеет волютообразный вид. По мнению исследователей, спирали могли символизировать вечное движение (вращение по небосклону солнца, приближение его весной и удаление осенью). Это подтверждается часто встречающимися на куро-аракссской керамике композициями из спиралей и журавлей, которые во многих культурах являются олицетворением божества солнца[259].

Преобладание в религиозных представлениях северокавказских племен астральных культов подтверждается активным использованием на металлических и керамических изделиях северокавказской культуры средней бронзы в качестве орнамента мотива спирали, которая в той же функции была широко представлена и в куро-аракссской культуре, а в I тыс. до н.э. и в кобанской культуре. Концентрические круги и спирали, появившись очень рано как орнаментальный мотив, продолжают применяться в течение столетий, но уже не только на керамике: в эпоху бронзы – на металле, в Средневековье – в виде петроглифических узоров[260]. Петроглифы в виде концентрических кругов встречаются не только на Центральном Кавказе, но и на фасадах дольменов в Прикубанье (рис.281, 296).

Погребальный инвентарь, в том числе традиция оставления заупокойной пищи покойнику, свидетельствует о вере в загробную жизнь.

---

[258] Кореневский С.Н. Древнейшие земледельцы и скотоводы Предкавказья. С.37.

[259] Кушнарева, К.Х., Чубинишвили Т.Н. Древние культуры Южного Кавказа (V-III тыс. до н.э.). С.167.

[260] Марковин В.И. Новый памятник эпохи бронзы в горной Чечне (могильник у сел. Гатын – Кале). С.119.

Орнаментация керамики северокавказской культуры не только сохраняет традиции культур ранней бронзы (жемчужный орнамент, треугольные и прямоугольные штампы, «елочный» узор, спиральные вдавления), но и приобретает новые, в том числе и под влиянием соседних культур (шнуровой орнамент, налепные валики с вдавлениями). И декор металлических изделий, и орнамент сосудов в определенной степени отражают идеологические представления племен северокавказской культуры, в основе которых лежат астрально-космические культы[261].

К концу II тыс. до н.э. северокавказская культура сменилась культурой поздней бронзы и раннего железа, получившая в археологической науке название кобанской. Несмотря на то, что на сегодняшний день она является одной из самых хорошо изученных археологических культур Северного Кавказа, исследований, посвященных непосредственно реконструкции духовных традиций кобанского населения, сравнительно мало.

Одним из первых к вопросу о религиозных представлениях носителей кобанской культуры обратился В.И. Долбежев, который произвел в 1885 г. раскопки могильника позднебронзовой эпохи у осетинского селения Кобан. На основе исследования инвентаря погребений, которые содержали большое количество бронзового оружия и украшений, он предположил, что люди, оставившие этот некрополь, верили в загробную жизнь. На бронзовых изделиях кобанской культуры, рисунки которых были опубликованы автором, преобладает орнамент в виде спирали, широко распространенный на Кавказе в эпоху ранней и средней бронзы[262].

В 1960 г. вышла в свет монография Е.И. Крупнова «Древняя история Северного Кавказа», посвященная хронологии и систематизации кобанских древностей, в которой были подробно рассмотрены и вопросы духовной культуры населения кобанской культурно-исторической общности[263]. Изучив

---

[261] Марковин В.И. Культура племен Северного Кавказа в эпоху бронзы (II тыс. до н.э.). С.88, 123, 148.

[262] Долбежев В.И. Об орнаментах и формах бронз, находимых в доисторическом кладбище близ сел. Уолла-Кобан (Терской области). Владикавказ, 1885. С.26.

[263] Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М., Наука, 1960. 518 с.

инвентарь кобанских погребений и бытовых памятников, ученый пришел к выводу, что «население, создавшее культуру поздней бронзы и раннего железа Северного Кавказа, имело представление о душе, стране мертвых, земле предков». Он выделил следующие религиозные культы у носителей кобанской археологической культуры: «1) культ предков; 2) культ мертвых; 3) анимизм; 4) тотемизм; 5) придание магического значения большинству окружавших человека явлений и вещей». Возведение каменных кромлехов вокруг могил, как и курганных насыпей над погребениями, как полагал ученый, свидетельствует о существовании солярного культа, который в этот период получил широкое распространение в соседних с Северным Кавказом регионах, прежде всего в Закавказье (Кавказской Албании, Иберии)[264]. В 2012 г. вышла монография В.В. Кривицкого, в которой исследуются религиозные представления населения Северного Кавказа кобанской эпохи на основе изучения памятников прикладного искусства. Ученый подробно рассматривает многочисленный инвентарь погребений кобанских могильников и приходит к выводу о наличии у северокавказских племен той эпохи «культа мертвых и культа предков, тотемизма, солярно-астрального культа»[265].

По мнению В.И. Козенковой, население кобанской культурно-исторической общности представляло образ мира «как наличие и господство трех основных сфер всеобщего бытия (древа жизни): Верхнего, Среднего и Нижнего мира». С каждым из этих миров кобанские племена связывали различные символы: птица олицетворяла Верхний мир, олень – Средний, а змея – Нижний, подземный мир и водную стихию. У населения кобанской культурно-исторической общности солярный культ был основным и отражался с помощью специальных символов в виде кругов, крестов, спиралей, свастики. С различными культами (культом мертвых, анимизмом, тотемизмом) связаны не только многочисленные бронзовые фигурки диких и

[264] Там же. С. 358-363.

[265] Кривицкий В.В. Произведения прикладного искусства древнего Северного Кавказа. С.6.

домашних животных, но и различные символы, запечатленные в бронзе, глине и камне.[266].

Археологические материалы Сержень-Юртовского поселения (Чечня) также дают представление о религиозных воззрениях племен кобанской культуры. На его территории были выявлены культовые сооружения кобанской эпохи и ритуальные предметы (святилище, жертвенники, глиняные антропоморфные и зооморфные статуэтки, амулеты-обереги, модельки колес от повозок, модельки льячек, пинтадеры с магическими изображениями креста, свастики и спирали, глиняные «лепешки»). Культовое назначение святилища подтверждается пятиугольной формой его основания. Оно было расположено на западной стороне холма, окруженного искусственным рвом. Святилище имело мощенный галькой пол, а в пяти его углах были устроены квадратные очаги с золой, границы которых были обозначены высокими глиняными бортиками. Здесь же были найдены расположенные в домах и вокруг них жертвенники, представляющие собой овальные площадки из обожженной глины (0,5 х 0,9 м, 0,7 х 0,7 м), часть которых была огорожена камнями. На жертвенниках были обнаружены кости животных (челюсти свиньи, череп быка), миниатюрные модели утвари (льячки, колеса повозок, сосуды, статуэтки) и кремневые вкладыши для серпов. Здесь также был выявлен жертвенник в виде прямоугольной площадки с закругленными углами, также ограниченный высокими бортиками из обожженной глины. Он был возведен на двух слоях утрамбованной гальки и ориентирован углами по сторонам света. На площадке сохранились остатки жертвоприношений и глиняная статуэтка женщины с протянутыми вперед руками. Анализ выявленных материалов дает возможность предположить, что в основе религиозных представлений кобанских племен были культ огня и солнца, различные земледельческие культы. Важную роль в их духовной культуре

[266] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.14-31.

играли предметы для проведения обрядов, связанных с производственной и имитационной магией[267].

Предметы культового назначения (пинтадеры, глиняные статуэтки) находят и на других поселениях восточного варианта кобанской культуры, как, например, пинтадера начала I тыс. до н.э. с рельефным изображением «солнца» на рабочем конце из Алхан-Калинского городища.

Жертвенники, аналогичные Сержень-Юртовским, обнаружены на поселении Уллубаганалы-2 западного варианта и Змейском поселении центрального варианта кобанской культуры[268].

По мнению ученых, носители кобанской культуры обладали развитым религиозным мировоззрением, связанным со структурированной системой культовых символов[269]. Среди этих символов выявляются многочисленные аналогии с чеченскими петроглифами. Параллели с ними в виде двойных спиралей, солярных и астральных символов, антропоморфных и зооморфных фигур, человеческих ладоней встречаются как в кобанской бронзовой пластике, так и в орнаментике керамических и металлических изделий.

Свастика была одним из основных культовых символов кобанской культуры, в материалах которой она встречается в самых разных вариантах (четырехконечная свастика, трехконечная, с закругленными, прямоугольными концами, в виде лошадиных голов, в виде волчьих голов). Древние племена, создавшие ее и населявшие в этот период междуречье Кубани и Сулака, наносили ее на керамику, оружие, женщины носили налобные бляхи с изображением свастики, были широко распространены амулеты в виде свастики, которые позже нашли свое продолжение в материалах аланской археологической культуры.

Свастика так же, как и равносторонний крест, круг, крест в круге является символом Солнца как высшего божества у кобанцев. Солярные символы фиксируются в самых разных вариациях на самых разных предметах,

---

[267] Козенкова В.И. Типология и хронологическая классификация предметов кобанской культуры. С.14.
[268] Козенкова В.И. Кобанская культура. Западный вариант. М.: Наука, 1989. С.64.
[269] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.70.

в том числе в виде налепов на керамике: свастика на глиняных корчагах и крест в круге на биконических корчагах из Сержень-Юртовского поселения. Как один из символов солнца регулярно встречается в материалах кобанской культуры и ромб (ромб в круге, ромб в прямоугольном обрамлении, ромб с кругом в центре). Узкогорлая корчага с шаровидным туловом из Пседахского могильника орнаментирована узором из ромбов с крестами в центре[270], а глиняный горшок из погребения близ села Гой-чу – символом в виде круга в круге, петроглифы в виде ромашки в круге и креста в круге были выявлены автором на камнях циклопической постройки в селении Колхада, в ущелье Ведучи (Чечня).

Солярные символы в виде свастики украшали двуовальные нагрудные и налобные бляхи в погребениях Лугового могильника[271]. К культовым предметам относились и глиняные четырехконечные пуговицы из жертвенника Сержень-Юртовского поселения кобанской эпохи, которые были обнаружены вместе с другими ритуальными предметами[272].

Определенный свет на религиозные представления кобанских племен могут пролить предметы из восточных кобанских памятников: астрагалы, миниатюрные имитации сосудов, модели орудий труда, глиняные диски-«лепешки», штампы-пинтадеры, модели колес от повозок, ритуальные сосуды, глиняные и бронзовые статуэтки, зооморфные и антропоморфные подвески, подвески из клыков и костей животных.

Модели сосудов из слоя Сержень-Юртовского поселения воспроизводят типы керамики, бытовавшие у населения: тигельки для плавки металлов, усеченно-биконические горшки, биконические корчаги, бокал на высокой ножке с выделенным дном и небольшой петлевидной ручкой у дна. Высота их достигает 3,5-4,5 см. Они все были найдены у жертвенников, что свидетельствует об их культовом характере.

---

[270] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.18.
[271] Мунчаев Р.М. Луговой могильник (исследования 1956-1957 гг.). Рис.12.
[272] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.18.

Культовое предназначение имели глиняные антропоморфные статуэтки высотой от 2,5 до 8,2 см, связь с культом плодородия которых подтверждается подчеркнутыми половыми признаками, а также их позы.

Бронзовые антропоморфные статуэтки представлены фигурками воинов в шлемах или с обнаженной головой, с оружием или в молитвенной позе. Большинство из них относится к случайным находкам, но, по свидетельству исследователей XIX-начала XX вв., они были выявлены и в святилищах, и даже в могилах. Интересной является статуэтка в виде двух обнявших друг друга за плечи мужчин с прижатыми к груди в жесте клятвы руками, которую можно связать с культом близнецов, характерным для Средиземноморья. В материалах кобанской культуры встречаются также зооморфные статуэтки, представляющие различные виды домашних и диких животных. Культовый характер их подтверждается наличием изображений, сочетающих признаки разных животных, а также зооморфно-антропоморфных существ[273].

К числу ритуальных предметов, на которые наносились солярные символы (свастика, крест, ромб, спираль) относятся глиняные штампы – пинтадеры, которые были обнаружены во многих районах Чечни.

Находки из позднекобанского поселения в Дигорском ущелье Северной Осетии в виде двух глиняных пинтадер и двух каменных литейных форм для их отливки[274], дают возможность предположить, что пинтадеры были распространены если не на всей территории кобанской культурно-исторической общности, то, крайней мере, в ее восточной и западной периферийах. Исследователи отмечают культурную близость этих двух, отдаленных друг от друга, ареалов кобанской культурно-исторической общности, что отражается в сходстве признаков погребального обряда, керамики, стилистики украшений костюма, орнаментации на предметах[275].

---

[273] Козенкова В.И. Типология и хронологическая классификация предметов кобанской культуры. С.66-71.
[274] Мошинский А.П. Кобанские пинтадеры V-IV в. до н.э. из поселения Сауар в горной Дигории. С.234.
[275] Козенкова В.И. Культурно – исторические процессы на Северном Кавказе …. М., 1996. С.67.

Ученые обратили внимание на сходство кобанских штампов с пинтадерами, широко бытовавшими на Древнем Востоке и в Юго-Восточной Европе. Глиняные и каменные штампы-пинтадеры появляются в энеолитическую эпоху и существуют в эпоху бронзы в культурах Древнего Востока в двух разновидностях (цилиндрическая и плоскодонная, штемпелевидная). В III тыс. до н.э. в Передней Азии преобладали цилиндрические печати, а в Малой Азии использовались только плоские, которые позднее также были заменены на цилиндрические. На Кавказе встречаются только глиняные штемпелевидные плоскодонные штампы, аналогичные малоазийским и раннекритским печатям, что подтверждается и сходством в орнаментике. Символика, нанесенная на древневосточные пинтадеры, представлена спиралями, двойными спиралями, концентрическими кругами, крестами, кругами, свастиками, отражающими солярные и астральные культы. Те же символы характерны и для кавказских штампов, что является дополнительным подтверждением древних культурных контактов Кавказа с Передней Азией и влияния древневосточных религий на мировоззрение его населения. Некоторые из этих символов существовали в качестве орнамента на керамических и бронзовых изделиях в куро-араксской и майкопской культурах Кавказа, но широкое распространение получили в северокавказской культуре, откуда были унаследованы носителями кобанской культуры[276].

На сегодняшний день нет единого мнения по поводу функционального назначения этих предметов (одни считают, что ими наносились татуировки, другие, что они использовались для нанесения символов на ритуальные хлебца или ткани и кожу), но их отношение к сфере культа признается всеми[277]. Отсутствие пинтадер в похоронном инвентаре кобанцев объясняется

[276] Даутова Р.А., Дударев С.Л., Власова Т.Н. К изучению материалов рубежа II-I - начала I тысячелетия до н. э. из плоскостной Чечено-Ингушетии // Новые памятники эпохи бронзы в Чечено-Ингушетии. Грозный, 1962. С.62 – 72.

[277] Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. 1960.; Мошинский А.П. Кобанские пинтадеры V-IV в. до н.э. из поселения Сауар в горной Дигории. 2018.

тем, что они относились к магическим предметам, оберегавшим род и «передавались из поколения в поколение»[278].

Отражением религиозных представлений являются и погребальные традиции, прежде всего виды погребальных сооружений, обряд и инвентарь. На территории распространения кобанской культуры представлены четыре типа погребальных сооружений: 1) захоронения на горизонте; 2) грунтовые ямы овальной, прямоугольной, трапециевидной формы; 3) каменные ящики прямоугольной, квадратной и трапециевидной формы; 4) каменные склепы или каменные гробницы (каменные ящики больших размеров). В погребениях кобанской культуры, независимо от принадлежности к тому или иному локальному варианту, встречается трупоположение в виде скорченных костяков на правом или левом боку, а на западе ареала – трупосожжение (частичное или полное), которое исследователи объясняют влиянием солярного культа[279].

В западном ареале кобанской культуры на раннем этапе ее развития была традиция сооружения особых поминальных могил – кенотафов, которые возводились в честь погибших на чужбине воинов[280]. В Чечне до сих пор существует обычай ставить надмогильные стелы – чурты, посвященные умершим вдали от родины родственникам. Согласно поверью, душа в дни поминовений прилетает не на место погребения, а туда, где установлен чурт.

Инвентарь погребений кобанской культуры был довольно разнообразным: оружие, орудия труда, керамика, детали конского снаряжения.

В мужских захоронениях преобладало оружие: наконечники копий, топоры, кинжалы, булавы, ножи, иногда наконечники стрел. Каждый из этих видов оружия занимал определенное положение относительно тела покойника, которое могло варьироваться в зависимости от района. Например, в мужских погребениях у Сержень-Юртовского поселения топоры положены у

---

[278] Козенкова В.И. Поселок-убежище кобанской культуры у аула Сержень-Юрт в Чечне … С.38.
[279] Козенкова В.И. Кобанская культура. Восточный вариант. М.: Наука, 1977. С.20 – 22.
[280] Козенкова В.И. Кобанская культура. Западный вариант. М.: Наука, 1989. С. 83.

плеча покойника, каменные булавы – за спиной, а ножи из бронзы и железа – у пояса, рядом с кинжалом. Такие традиции, несомненно, были связаны с определенными религиозными представлениями и отношением к смерти.

Рядом с погребенным могли находиться и украшения в виде височных колец, массивных бронзовых браслетов, стеклянных или бронзовых бус, портупеи. Находки женских украшений в мужских могилах связаны с обычаем принесения в дар покойнику вдовой своих украшений. Этот обычай отражен и в нартском эпосе народов Кавказа[281].

В женских погребениях основное место занимали украшения: бронзовые подвески, пояса из бронзовой спирали, бронзовые нагрудные бляхи, бронзовые головные булавки с волютообразными, зооморфными и антропоморфными навершиями.

Особенность некоторых могильников восточного варианта кобанской культуры – погребение с взнузданным верховым конем. Материалы VII–IV вв. до н.э. свидетельствуют о сохранении обычая погребения коня, но в отличие от ранних могил здесь обнаружены только части остова (отдельные кости или черепа) или погребения конского убора (Урус-Мартанский могильник, Аллероевский 1-й могильник, Мескер-Юртовский могильник)[282]. Эта традиция отмечена и в некоторых погребениях западного варианта. В позднекобанское время в восточных районах она становится символической, в западных – число погребений коня вместе с человеком резко увеличивается, что, вероятно, можно объяснить скифо-сарматским влиянием[283].

Погребальная традиция захоронения коня с человеком сохраняется на Северном Кавказа вплоть до монголо-татарского нашествия. Скелеты лошадей обнаружены в погребениях раннесредневекового могильника Галайты 2 в

[281] Багаев М.Х., Козенкова В.И. Вайнахи (к истокам горского менталитета) // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: научный альманах в честь археолога, историка, культуролога Ю.А. Прокопенко; под редакцией С.Н. Малахова, Т.А. Невской. Армавир-Ставрополь, 2019. Выпуск 11. С.261-283.

[282] Козенкова В.И. Кобанская культура. Восточный вариант. С. 23 – 24.

[283] Козенкова В.И. Кобанская культура. Западный вариант. С. 82-85.

Чечне. В двух могилах Аллероевского 1-го могильника выявлены случаи ритуального захоронения конских черепов[284].

Обычай посвящения коня покойнику зафиксирован исследователями в XIX в. у ингушей. Оседланного коня трижды обводили вокруг могилы, затем отрезали у него правое ухо и клали рядом с покойником[285]. У чеченцев в этот период для того, чтобы посвятить коня умершему, укладывали в могилу деталь конской сбруи.

В.И. Козенкова считала, что погребальный обряд захоронения коня (одной из ипостасей солнечного божества) как оберега-сторожа в загробном мире связан с поклонением солнцу так же, как и обжиг камер и присутствие в могилах углей в засыпи[286].

Специфика погребального обряда, связанная с социальной дифференциацией кобанского общества, проявляется в своеобразии инвентаря захоронений. Например, материалы из разрушенных погребений у селения Ведено в Чечне (бронзовые наконечники копий, бронзовая фигурка козла, два топорика: один в виде рыбы с открытым ртом и выпученными глазами) свидетельствуют о высоком социальном статусе погребенных[287].

В кобанском могильнике VI-V до н.э. у поселка Новогрозненский было обнаружено большое количество керамических изделий в виде лепных сосудов, мисок, горшков и чаш, оружие (бронзовая секира с обухом в виде оскалившегося хищника, железными мечами-акинаками, железными кинжалами, железными наконечниками копий, бронзовыми и костяными наконечниками стрел. Здесь также найдено большое количество бронзовых

---

[284] Дударев С.Л. О ранних погребениях Аллероевского 1-го могильника // Памятники эпохи раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии. Грозный, 1981. С.115.

[285] Албогачиева М.С., Гадиев У.Б. Обряд посвящения коня умершему у ингушей // Проблемы хронологизации и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа: тезисы докладов международной научной конференции. Магас, 26-30 апреля 2010 года. Магас, 2010. С. 7-9.

[286] Козенкова В.И. Материальные свидетельства духовного мира «кобанцев» как проявление культурной универсалии общеиндоевропейских мифологических традиций // Изучение и сохранение археологического наследия народов Кавказа. XXIX Крупновские чтения: материалы международной научной конференции. Грозный, 18-21 апреля 2016 г. Грозный, 2016. С. 95.

[287] Марковин, В.И. Материалы по археологии горной части Восточной Чечни // Археолого - этнографический сборник. Грозный, 1966. С.123.

украшений, которые имеют чисто кобанский облик и зафиксированы во многих кобанских памятниках VII-IV вв. до н.э. Северного Кавказа. В основном это тонкопроволочные гривны с расплющенными орнаментированными концами, булавки с треугольным навершием, разнообразные колокольчики, спиралевидные и трубчатые накосники, очковидные подвески, витые кольца и перстни с волютообразными загнутыми концами, массивные орнаментированные браслеты, часто украшенные зооморфными сюжетами, бронзовые подвески в виде фигурок оленей. Здесь также представлены украшения, указывающие на связи кобанского населения Чечни с южнорусскими кочевниками и таврами Крыма[288].

Особенностью погребального обряда кобанских племен также было наличие в захоронениях бронзовых скульптур в виде мужских антропоморфных фигур, связанных, вероятнее всего, с культом предков.

На кобанских могильниках появляются специальные поминальные места, которые свидетельствуют о культе мертвых. На Сержень-Юртовском могильнике поздней бронзы и раннего железа рядом с каждой группой родовых могил находились пустые площадки, где были оставлены украшения, оружие, глиняные горшки баночной формы с поминальной пищей[289]. В позднем средневековье на склеповых могильниках Центрального Кавказа (Чечня, Ингушетия, Северная Осетия) появляются специальные поминальные склепы или поминальные камеры, которые часто используются и как святилища.

К позднему периоду кобанской культуры (VI-V вв. до н.э.) относятся каменные надмогильные стелы с выбитыми на них рельефными изображениями мужчин со сложенными на животе руками. На одной из подобных каменных плит, найденных на Галайтинском могильнике №2 в Ножай-Юртовском районе Чечни, было обнаружено стилизованное изображение человека с вытянутым лицом, с длинными усами и крупным

[288] Виноградов, В.Б. Новогрозненский кобанский могильник VI–V вв. до н. э. // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный, 1979. С.24-38.

[289] Козенкова, В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. М., 2017. С.36-37.

носом. На месте пояса выбит акинак с сердцевидным навершием рукояти, а с противоположной стороны плиты –- кинжал в ножнах с расширяющимся навершием. Археолог М. Багаев считал, что форма изображенных акинаков позволяет отнести эти изваяния к скифской культурной среде[290]. Однако никаких аргументов в пользу своей гипотезы, кроме ссылки на вторичное использование каменных стел с рельефными изображениями людей, ученый не привел. Каменные стелы типа «чеченских чуртов» были характерны для погребальных сооружений восточного варианта кобанской культуры. Что касается каменных надмогильных стел скифского периода, то, вероятнее всего, они устанавливались на могилах воинов, героически погибших на поле боя в VI-IV вв. и имели отношение к кобанским погребениям.

Укладка камня у головы покойного в ритуальных целях, которая встречается на Аллероевском 1-м, Сержень-Юртовском и Белореченском могильниках кобанской культуры[291], по всей видимости, восходит к погребальным традициям северокавказской культуры средней бронзы и также связана с солярным культом.

В это время складывается обычай поминовения усопших на специально отведенных для этого местах на кладбище. Как свидетельствует инвентарь погребений, именно в этот период усиливается социальная роль воинского сословия, что проявляется не только в особенностях материала захоронений (оружие, элементы конской сбруи, ритуальное погребение лошадей, конских черепов), но и в специфике надмогильных сооружений (каменные стелы с изображением воина с мечом и кинжалом). Традиция изображения оружия на надмогильных каменных плитах получит позднее продолжение в исламской погребальной обрядности чеченцев (рис. 250).

Погребальная обрядность носителей культуры поздней бронзы и раннего железа становится более разнообразной и сложной по сравнению с предыдущей эпохой средней бронзы, что, вероятно, связано с определенной

[290] Багаев М.Х. Новые каменные изваяния скифского времени из Чечено-Ингушетии // Памятники эпохи раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии: сборник научных статей. Грозный, 1981. С.128-137.
[291] Дударев С.Л. О ранних погребениях Аллероевского 1-го могильника. С.115.

канонизацией религиозных воззрений кобанцев, с появлением более осмысленных идеологических представлений о структуре мироздания, иерархии языческих божеств, взаимоотношений человека с природной стихией. Преобладающим религиозным культом у кобанского населения становится поклонение солнцу как высшему божеству. В это время складывается обычай поминовения усопших на специально отведенных для этого местах на кладбище. Как свидетельствует инвентарь погребений, именно в этот период усиливается социальная роль воинского сословия, что проявляется не только в особенностях материала захоронений (оружие, элементы конской сбруи, ритуальное погребение лошадей, конских черепов), но и в специфике надмогильных сооружений (каменные стелы с изображением воина с мечом и кинжалом). Традиция изображения оружия на надмогильных каменных плитах получит позднее продолжение в исламской погребальной обрядности чеченцев.

Кобанская культовая символика во всем своем многообразии представлена на бронзовых предметах (аксессуарах одежды, оружии, ритуальных орудиях труда) в виде орнамента, а также отдельных скульптур и украшений, и, как показали исследования последнего времени, на камнях мегалитических построек кобанской эпохи[292].

Необходимо отметить, что при изучении религиозных традиций кобанских племен исследователи практически не обращались к петроглифам, сохранившимся в ареале распространения кобанской культуры (Чечня, Ингушетия, Северная Осетия). Это было связано прежде всего с проблемой их датировки, так как большей частью петроглифы нанесены на камни средневековых построек и соответственно хронологически соотносились с ними[293].

---

[292] Ильясов Л.М. К проблеме аналогий средневековых петроглифов Чечни. С.70-71.

[293] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг.).1980.

Однако некоторые исследователи еще в 60-70-х гг. XX в. обратили внимание на многократное использование камней с петроглифами[294], а также на типологическое сходство некоторых средневековых символов с культовыми изображениями и бронзовыми статуэтками более древнего времени.

Символика кобанской археологической культуры сохранилась в виде отдельных петроглифов и их композиций на камнях так называемых циклопических построек, характерных для этой эпохи. Мегалитические архитектурные сооружения строились в это время практически на всей территории распространения кобанской культуры, но до нашего времени, за редким исключением, они дошли в виде руин. Древнейшие из них ученые относят к I тыс. до н.э.[295]. Это позволяет связать строительство циклопических построек на территории Северного Кавказа с населением кобанской культурно-исторической общности.

В этом отношении уникальной не только по сюжету, но и семантическому содержанию является композиция из двух свастик на камне в селении Харкарой. Она дает возможность не только новой интерпретации древнего символа как модели мироздания, но и значительно расширяет представления о религиозных воззрениях кобанских племен.

Копия этого петроглифа в несколько искаженном виде была впервые опубликована в 1973 г. В.П. Кобычевым [296]. В 2012 г. он был вновь выявлен автором и скопирован на полиэтиленовую пленку[297].

Изображение нанесено на огромную сланцевую плиту (1,5 х 0,6 м), которая была встроена в угол жилой постройки XIX в. На камне сохранились следы точечного нанесения рисунка металлическим долотом, который затем был прочерчен по контуру. Порода камня (сланец) предполагает также возможность использования бронзового инструмента.

---

[294] Кобычев В.П. Язык есть нем. 1973.; Умаров С.Ц. О поселениях и некоторых особенностях социально-экономического развития горной Чечено-Ингушетии эпохи позднего средневековья. 1976.
[295] Джанберидзе Н., Цицишвили. Архитектурные памятники Грузии. С.4.
[296] Кобычев В.П. Язык есть нем.С.155.
[297] Ильясов Л. Петроглифы Чечни. С.204.

Огромные размеры камня никак не соотносятся со строительным материалом и архитектурными формами постройки XIX в., в которую встроен камень, что говорит о вторичном использовании камня. Чуть ниже по склону находятся руины циклопической постройки, сооруженной из каменных глыб гигантских размеров. Камень не только подходит к ней по размерам, но и по форме напоминает боковой камень входного проема «циклопической» башни, которая может датироваться I тыс. до н.э.[298] .

Сакральная символика на этом камне обнаруживает аналогии с культовыми статуэтками и рисунками на бронзовых изделиях и керамике кобанской археологической культуры. Кроме того, она имеет аналогии и в позднесредневековом прикладном искусстве чеченцев[299](рис. 4). Свастика, наряду с равносторонним крестом и двойной спиралью, является одним из самых распространенных символов в чеченской культуре. Если изображение креста в связи с укреплением ислама в XVIII в. постепенно выходит из употребления, то свастика и двойная спираль используются как сакральные символы вплоть до 1944 г.

Свастика на камнях архитектурных сооружений горной Чечни встречается в разнообразном виде (правосторонняя, левосторонняя, с закругленными и прямоугольными концами, трех- и четырехконечная, спиралевидная). Этот древнейший символ зафиксирован автором во многих чеченских селениях от озера Кезеной-Ам до реки Фортанга.

На камне циклопической постройки в селении Харкарой изображена сюжетная композиция с двумя правосторонними свастиками (рис. 115).

На левой стороне камня выгравированы правосторонняя свастика под углом 45 градусов с осью на правой нижней оконечности, ниже –- круг в круге и слева – змеевидное изображение.

На правой стороне – также правосторонняя свастика, но уже перпендикулярная горизонту. В каждом из четырех углов свастики размещены

[298] Л.М. Ильясов. Вопросы национальных и федеративных отношений. С.128.
[299] Багаев М.Х. Раннесредневековые птицевидные бляхи из Дайского могильника. С.200.

символы, которые олицетворяют определенные сферы мироздания, согласно религиозным воззрениям населения кобанской эпохи.

В левом верхнем углу – птица, в правом верхнем – олень, в левом нижнем – изображение злака, в правом нижнем углу – изображение человека с копьем, охотящегося на козла.

Изображенная в левом верхнем углу свастики птица с полураскрытыми крыльями была символом Верхнего мира у кобанцев и имела отношение к солярному культу.

Бронзовые статуэтки птиц (уток), идентичные по стилистике, найдены в Кобанском могильнике, а также представлены в Собрании древностей из Фаскау и Верхней Рутхи в виде целых скульптур с петлей на спине и в форме поясных пряжек[300].

Изображение птицы в композиции на камне в селении Харкарой, аналогичной по стилю статуэткам западного и центрального варианта кобанской культуры, полностью опровергает тезис о нехарактерности этого мотива для изобразительного искусства восточного варианта[301]. По мнению исследователей, птица часто «является формой солнечного божества», что подтверждается изображениями птиц вместе с солярными дисками[302]. Изображения птиц (лебедя и ласточки) встречаются и петроглифике чеченцев (рис.213; 215).

Олень, по мнению большинства исследователей кобанской культуры, представлял собой божество Среднего мира и пользовался особым почетом у населения Северного Кавказа[303]. У чеченцев олень был тотемным животным и относился к культу предков. В чеченском языке название оленя «сай», древняя форма «se», связана с такими понятиями как «са» – душа, «саг» – человек, и, возможно, с древним названием чеченцев «сасан». В этом смысле олень у кобанского населения больше относился к Верхнему миру, чем к среднему,

---

[300] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.25-26.
[301] Там же. С.25.
[302] Кривицкий В.В. Произведения прикладного искусства древнего Северного Кавказа. С.14.
[303] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.38.

так как символизировал культ предков. Умершие предки, по представлениям древних людей, являлись посредниками между Божественным миром и миром живых, и в этом смысле, его покровителями.

Человек, охотящийся с копьем на козла, является символом Среднего мира (мира человека и животных), имеющим ритуальное значение и сакральный смысл. В этом отношении свастика должна была обеспечивать не только устойчивость мироздания, но и удачу человеку в охоте и добыче средств к существованию. О культе козла говорят многочисленные бронзовые статуэтки с его изображением в погребальном инвентаре кобанцев[304]. Кроме того, он был широко распространен практически во всех районах Северного Кавказа[305].

Символ злака в левом нижнем углу также олицетворяет Средний мир, мир растений и связан с культом плодородия, который был распространен среди племен кобанской культурно-исторической общности, активно занимавшихся земледелием.

Изображение Нижнего мира, который символизирует змея, размещено отдельно, в правом нижнем углу камня, справа от свастики с осью. Змея, по мнению исследователей, представляла подземную и водную стихию и являлась «отрицательным персонажем», по представлениям кобанцев, с которым приходилось считаться[306].

У чеченцев вплоть до конца XX в. сохранялось поверье, что если убитую змею повесить на дерево, то обязательно пойдет дождь[307].

Нижний мир воспринимался кобанцами как опасный, враждебный, но связанный с Верхним миром и способный негативно влиять на их жизнь, поэтому его изображали отдельно. Связь между мирами обеспечивал круг в круге. В данном случае можно предположить явную функциональную параллель между кругом в круге и спиралью, учитывая, что изображение

---

[304] Кривицкий В.В. Произведения прикладного искусства древнего Северного Кавказа. С.32.

[305] Мусаев Т.А., Мусаева. Семантика культовых изображений в древней и средневековой культуре горного Дагестана. С.44-45.

[306] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. 2017. С.38.

[307] Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. С.86.

последней осмысливалось древними людьми как портал для сообщения между различными мирами. Изображение круга в круге как солярный символ довольно часто встречается как на керамике в виде налепов, так и на металлических изделиях кобанцев.

В правой части камня нарисованы прямоугольники, разделенные косым крестом на четыре треугольника, расположенных один над другим. Два противоположных треугольника (по вертикали и горизонтали) в каждом из них прорисованы по всей поверхности. Очевидно, это календарные символы, обозначающие структуру времени. Время у древних людей было многомерным, как и пространство, что подтверждается и более поздними этнографическими материалами[308]. Над свастикой в правой части камня изображен символ злака в горизонтальном положении как олицетворение небесной благодати[309].

В.И. Козенкова в своей монографии «Специфика духовного мира кобанских племен» отмечала, что кобанцы представляли структуру мироздания «в виде священного древа, у которого крона олицетворяла Верхний мир как мир неба; ствол как Средний мир, или мир земли, а корни как Нижний мир, или мир водной стихии»[310]. Подтверждением этому могут служить композиции на гематитовой бусине, переделанной из цилиндрической печати XV-XIV в. до н.э., найденной в Дигории экспедицией П.С. Уваровой в 1882 г. На одной из них изображено дерево с разветвленной кроной, стволом и корнями. Вокруг дерева – олень, горный козел и крылатый сфинкс[311].

В композиции на камне циклопической постройки в чеченском селении Харкарой мы также видим оленя, горного козла и птицу (утку), которая по семантике тождественна крылатому сфинксу (символ Солнца как Верховного

[308] Мадаева З.А. Новое и традиционное в трудовых праздниках вайнахов. Новое и традиционное в культуре и быту народов Чечено-Ингушетии. Грозный. 1985. С.15-16.
[309] Голан А. Миф и символ. С.14-15.
[310] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.14.
[311] Уварова П.С. Могильники Северного Кавказа. С.324.

Божества)[312], что является дополнительным аргументом в пользу датировки этого петроглифа эпохой поздней бронзы и раннего железа и принадлежности его кобанской культуре. Но если в композиции на дигорской бусине мы видим модель мироздания в виде дерева с кроной и корнями, то в петроглифах в селении Харкарой – структура мироздания представлена в виде свастики, которая обрамляет Божественный и Земной миры, с одной стороны, как Идея творения, с другой – как защита и покровительство Творца.

Таким образом, на основании сюжетной композиции на камне в селении Харкарой можно предположить, что представление о модели мироздания у кобанских племен было более сложным, чем считалось ранее. Верхний мир, согласно композиции на камне, состоял из двух частей: Божественного мира и мира предков (птица и олень). Средний мир также был двухкомпонентным: мир человека и животных и мир растений (охотник, горный козел и злак). Нижний мир размещается за пределами свастики, так как носители кобанской культуры считали, что он создан силами, враждебными Творцу и человеку, но так как от водной стихии зависело плодородие их полей, они вынуждены были считаться с ним.

Археологические материалы кобанской культуры свидетельствуют о трансформации религиозных представлений кобанских племен в связи с переселением их на плоскость и усилением роли земледелия в их жизни. В 1975 г. на окраине селения Мартан-Чу был найден хорошо отшлифованный сверленый каменный топорик, изготовленный из темного зеленовато-серого порфирито-диабаза. Корпус топорика плавно изогнут, лезвие слегка оттянуто назад. Боковые плоскости орудия проработаны в виде сложенных птичьих крыльев, лицевая сторона топорика внизу разделена пятью врезанными каннелюрами, один из которых делит пополам широкое выступающее ребро, соединяющее сверлину и лезвие. Обе половины ребра покрыты врезанными полосками, образующими елочный орнамент, переходящий в ломаные линии. Навершие топорика имеет вид грибовидной шляпки с нанесенными на нее

[312] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.28.

двумя концентрическими кругами, от которых отходят двенадцать «лучей». Таким образом топорик несет в себе соединение черт птицы с солярным символом, ближайшие параллели которому можно найти в искусстве северокавказской культуры средней бронзы II тыс. до н.э. Топорик, по всей вероятности, был культово-парадным жезлом, принадлежащим лицу, выполнявшему сакральные функции.

В.Б. Виноградов и С.Л. Дударев полагали, что изображение на топорике (солярный символ с крыльями) соответствует типологически дигорским подвескам с ясной моделировкой тела хищной птицы с головой барана, которая, по их мнению, была воплощением божества плодородия, покровительствовавшего овцеводству. Это было связано с тем, что основной отраслью хозяйства на раннем этапе развития кобанской культуры живших в высокогорных районах кобанцев было разведение мелкого рогатого скота. Переселение на равнину вызвало определенную трансформацию религиозных представлений кобанских племен и возрастание роли аграрного культа солнца в их идеологии, соответствующее ведущему месту земледелия в хозяйстве населения предгорно-плоскостной зоны. В связи с этим божество плодородия принимает новый облик – голова барана заменяется изображением солнца[313].

Широкое распространение солярных символов в культуре (духовной, погребальной, бытовой), воплощение Высших сил (Верхнего мира) в образе птицы, обжиг могильных камер, присутствие углей в засыпи могил говорят о преобладании солярного культа в религиозном мировоззрении кобанцев[314]. Бронзовые статуэтки воинов и охотников в молитвенных позах говорят о распространении среди кобанцев охотничьих культов и культа войны. Можно также предполагать и сохранение у кобанских племен древнейших анимистских представлений, предполагавших почитание наиболее высоких горных вершин (Казбек, Эльбрус, Тебулосмта), священных рощ и рек.

---

[313] Виноградов В.Б., Дударев С.Л. Культовый зооморфный топорик-жезл из селения Мартан-чу // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977. С.25-31.

[314] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.17-18.

Таким образом, при наличии определенных проблем, связанных с отсутствием письменной информации, археологические материалы дают основание для реконструкции религиозно-мифологических представлений древнейшего населения Северного Кавказа.

В аланское время население Северного Кавказа большей частью поклонялось солнцу и огню, о чем свидетельствует помимо прочего большое количество курильниц и амулетов, найденных на аланских поселениях и городищах, в том числе зооморфных свастик.

В раннем Средневековье среди алан распространилось христианство, но, как пишут европейские путешественники, большинство из них остались в языческой вере и имели довольно смутное представление о христианской вере[315]. Западноевропейский писатель Гильом де Рубрук, посетивший Северный Кавказ во второй половине XIII в., писал: «Накануне Пятидесятницы пришли к нам некие Аланы, которые именуются там Аас, христиане по греческому обряду, имеющие греческие письмена и греческих священников. Однако они не схизматики, подобно Грекам, но чтут всякого христианина без различия лиц. Они принесли нам вареного мяса, прося покушать их пищи и помолиться за одного усопшего их. Тогда я сказал им, что теперь канун столь великого праздника и что в такой день мы не будем есть мяса, и объяснил им этот праздник, чему они очень обрадовались, так как не знали ничего, имеющего отношение к христианскому обряду, за исключением только имени Христова»[316].

Монотеистические религии укрепились только среди элиты, а большинство населения Алании продолжало поклоняться языческим божествам. Среди большей части аланского населения, наряду с христианством, был распространен культ огня и солнца, возможно, зороастризм. Это подтверждается археологическими материалами Алхан-Калинского городища, на котором обнаружено культовое кострище,

[315] Плано Карпини. История монголов. М.: Мысль, 1997. 461 с.

[316] Путешествие в восточные страны Вильгельма де Рубрука в лето благости 1253 // Путешествие в восточные страны. Алматы, 1993. С.165.

функционировавшее вплоть до гибели его во времена нашествия монголо-татар в XIII в.[317]. Во время археологических раскопок на Алхан-Калинском городище в 1965 – 1967 гг. было найдено свыше 200 ритуальных сосудов в различном состоянии, причем на территории пяти капищ были выявлены 153 курильницы, вокруг которых обнаружен мощный слой золы и пепла. Предположительно, курильницы ставились вверх «дном» на угли или тлеющий хворост, внутрь их бросали угольки, а сверху - благовонные травы или семена конопли, дым которых струился сквозь отверстия и поднимался вверх. Большинство курильниц представляют собой небольшие стаканообразные сосуды высотой 4,5 – 11,5 см, но были найдены и три крупные ведрообразные курильницы высотой 20 – 22 см и диаметров 17 – 20 см, которые стояли посреди капища. Выявление фрагментов стаканообразных курильниц в слоях, датируемых III – V вв. н.э., дает возможность предположить нижнюю дату начала их употребления в ритуальных целях, а массовые находки среди материалов VIII – X вв. показывают время широкого распространения культа, с которыми они связаны. Как свидетельствуют материалы Алхан-Калинского городища, стаканообразные курильницы использовались в ритуальных целях вплоть до гибели городища в XIII в., что является подтверждением того, что наряду с христианством здесь существовали языческие культы[318]. О распространении среди скифов зороастризма в виде культа Митры (Гелиоса – Аполлона), ссылаясь на Геродота, пишет М. Элиаде[319].

В аланскую эпоху древние погребальные традиции во многом сохраняются, хотя меняется обряд погребения, а в некоторых регионах– формы погребальных сооружений. В горах преобладают каменные склепы (подземные, полуподземные, наземные) – эта традиция имеет на Северном

---

[317] Мамаев Х.М. Алхан-Калинское кострище // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977. С.54-57.

[318] Байбик В.Д., Виноградов В.Б., Гантимурова Т.М., Магомадов И.Д. Заметки о древней культовой керамике из памятников археологии Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1989. С.80-94.

[319] Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М. Элиаде. М.: Академический проект, 2021. С.285.

Кавказе тысячелетнюю историю[320], в равнинной зоне – катакомбы. В ряде случаев полуподземные и подземные склепы горной зоны обнаруживают много общего с катакомбами (скошенность стен камеры, узкий горизонтальный потолок, наличие полок, ниш, лежанок). Это послужило основанием для вывода Л.Г. Нечаевой о том, что первые являются вариантами последних[321]. Погребальные сооружения алан в виде каменных ящиков, могил, отмеченных на поверхности каменными выкладками, грунтовых ям, облицованных камнем, восходят к кобанской погребальной культуре[322].

В 70-х гг. XX в. у селения Мартан-чу в Чечне был обнаружен аланский могильник, состоящий из 18 погребений, большинство из которых были катакомбами. Находка обрезанного арабского дирхема VIII в. дала возможность точной датировки памятника. Самые поздние захоронения могильника датируются X-XI вв. н.э. При разрушении части погребений и при проведении раскопок был обнаружен богатый и разнообразный инвентарь: сероглиняные кувшины, спиралевидные пронизки, фрагменты стеклянных сосудов, наконечники стрел, двулезвийные секиры, палаш со следами деревянных ножен, железные ножи, круглые серебряные бляхи, фрагменты различных украшений из серебра, бронзы, янтаря и сердолика, серебряные браслеты, металлические зеркала, бронзовые бубенчики[323]. Орнамент на изделиях из бронзы и серебра, формы серебряных поясных накладок имеют прямые аналогии в материалах кобанской археологической культуры.

В позднеаланский период уже более отчетливо проявляется влияние христианства, особенно в погребальном ритуале. На аланских могильниках языческие захоронения перемежаются с христианскими, которые несут на себе следы сильного влияния язычества. В этот период в петроглифике Чечни, Ингушетии и Северной Осетии появляются христианские символы.

---

[320] Кузнецов В.А. Аланские племена Северного Кавказа. М.: Изд-во Акад. Наук СССР, 1962. С.118 – 120.

[321] Нечаева Л.Г. Происхождение осетин (по данным погребальных сооружений). СПб.: Росток, 2021. С.11 – 12.

[322] Алексеева Е.П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкессии. М.: Наука, 1971. С.96 – 97.

[323] Виноградов В.Б., Мамаев Х.М. Аланский могильник у селения Мартан-чу в Чечне // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 62-86.

Культовые металлические амулеты, определяющие специфику аланской культуры, восходят к эпохе поздней бронзы Северного Кавказа и используются населением региона в религиозных целях вплоть до конца XIX в.[324]. Определенную преемственность можно увидеть в культовой символике кобанской, аланской и позднесредневековой археологических культур. Аланские амулеты обнаруживают аналогии с кобанскими символами, имея множественные параллели с петроглифами средневековых архитектурных сооружений Северного Кавказа.

Материальная культура аланских племен наследует местные кавказские традиции и сохраняет традиционную символику в орнаментах керамических изделий, в декоре оружия и одежды, а самое главное – в амулетах, что говорит о преемственности религиозных культов и связанных с ними религиозно-мифологических представлений.

В позднесредневековое время кобанские и аланские традиции сохраняются не только в форме погребальных сооружений в виде каменных ящиков, но и в инвентаре погребений, в орнаменте, и особенно в декоре металлических изделий[325].

Можно сказать, что почти вся средневековая петроглифика Чечни имеет параллели в системе символов кобанской культуры, среди которых встречаются лабиринт, двойные спирали, солярные и астральные символы различного типа, в том числе свастика с закругленными и прямоугольными концами, человеческая ладонь, змеевидные изображения, антропоморфные и зооморфные фигуры. Более того, стиль изображения оленей в наскальных рисунках в верховьях реки Аргун абсолютно идентичен бронзовым скульптурам кобанцев, что дает возможность отнести эти петроглифы к I тыс. до н.э.[326]. Идентичны рисункам на каменных плитах в селении Комалхи

---

[324] Ковалевская В.Б. Кавказ – скифы, сарматы, аланы, I тыс. до н.э. - I тыс. н.э.; Рос. акад. наук, Институт археологии. М.: Наука, 2005. С.62.

[325] Батчаев В. М. Из истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эльбрус, 1986.

[326] Смирнова Г.Р. Кобанские аналогии некоторых петроглифов Чечено-Ингушетии // Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. Грозный: Изд-во Чечено-Ингушского государственного университета, 1979. С.134.

изображения оленя на кобанской керамике. Среди материалов восточного варианта кобанской культуры встречаются бронзовые бляхи, украшенные на лицевой стороне рельефными бегущими спиралями, заключенными между рельефными кантами. Они имели место в погребениях могильника у селения Истису, в погребениях Ножай-Юртовского могильника, а также в случайных комплексах из селений Шуаны и Атаги. На основе датирующих предметов из Урус-Мартановского, Исти-Суйского и Ножай-Юртовского могильников период бытования блях со спиральным орнаментом определяется VI - IV вв. до н.э. На фибуле из каменного ящика у селения Курен-Беной обнаружен орнамент в виде групп насечек, чередующихся с крестами[327].

Исследователи отмечают наличие у племен кобанской культуры развитой сложной мировоззренческой системы, с которой связана предметная структурированная символика с понятным для населения значением[328]. В этом отношении можно сказать, что средневековая петроглифика Чечни большей частью восходит к кобанской символике.

Культовая символика алан, так же, как и сарматские тамги[329], имеет прямые аналогии как в кобанской археологической культуре, так и в культуре средневековых чеченцев, подтверждая таким образом духовную и культурную связь этих народов. Это, прежде всего, различного рода солярные и астральные символы: кресты, свастики, спирали, различные геометрические фигуры, которыми украшали изделия из золота, серебра, бронзы. В аланских погребениях встречаются бронзовые фигурки людей, аналогичные кобанским[330], а также изображениям на камнях средневековых башен.

В кобанскую эпоху на Северном Кавказе получили широкое распространение свастикообразные зооморфные бронзовые амулеты, которые продолжали использоваться и в аланское время в качестве солярных символов,

---

[327] Козенкова В.И. Типология и хронологическая классификация предметов кобанской культуры. Восточный вариант / М.: Наука, 1982. Выпуск В-2. С.55, 76.

[328] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.70.

[329] Яценко С.А. Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. М.: «Восточная литература», 2001.С.152 – 153.

[330] Ильясов Л.М. Петроглифы Чечни: монография. Грозный: Изд-во Чеченского гос. ун-та, 2014. С.60 – 67.

а позднее после некоторой деформации и вместо христианских нательных крестов. Их аналогии мы встречаем на стенах средневековых архитектурных сооружений Чечни (рис. 102).

Эти параллели с древними культовыми символами характерны не только для чеченской петроглифики, но и материальной культуры в целом. На окраине селения Дай Веденского района Чечено-Ингушетии в 60-х гг. XX вв. были обнаружены птицевидные поясные бляхи, аналогичные «бляхам типа Исти-Су» из кобанских некрополей. аналогии с древнейшей символикой и духовная преемственность сохраняются не только в петроглифах, но и в материальной культуре чеченцев вообще. Поясные бляхи типа «Исти-Су», которые встречаются в кобанских захоронениях на всей территории Чечни, исследователи относят и к VII-V вв. до н.э., к позднему этапу кобанской культуры.

Дайские поясные птицевидные бляхи отличаются от своих кобанских прототипов бедной орнаментацией и составом металла, который близок по составу средневековым бронзовым предметам, входящим в погребальные комплексы. Но при этом они сохраняют культовую символику позднекобанских изделий: розетки, двойные спирали и свастики. Дайские бляхи были обнаружены в одном погребении с арбалетовидными фибулами VII-VIII вв., что дает возможность датировать их тем же временем и говорить о древних традициях, выразившихся в переплетении позднекобанских и раннесредневековых элементов материальной культуры местных племен с конца первой половины I тыс. до н.э. по VIII в. н. э.[331].

По мнению В.И. Козенковой, «генезис некоторых форм и орнаментов можно проследить от периода кобанской культуры и позднее и на многих других категориях изобразительного искусства. Это и стиль изображения человека и животного, и стереотипы узоров в виде солнечного колеса и

[331] Багаев М.Х. Раннесредневековые птицевидные бляхи из Дайского могильника // Кавказ и Восточная Европа в древности. М.: Наука, 1973. С.200-205.

спиралей, и изображение человеческой ладони, известные как в эпоху бронзы, так и на средневековых башнях»[332].

Большинство петроглифов на мусульманских каменных стелах имеют аналогии в материалах кобанской, аланской археологических культур и на камнях построек XI-XVII вв. Надмогильные стелы с древней сакральной символикой встречаются практически во всех районах Чечни, не только в горных районах, но и на плоскости (рис.241 – 250).

Древняя сакральная символика использовалась и в период, когда на территории Чечни было распространено христианство. На камнях средневековых архитектурных сооружений, которые перестраивались в христианские культовые сооружения, языческая символика (антропоморфные фигуры, человеческие ладони) сохранялась наряду с христианской, при этом семантика первой переосмыслялась.

Реликты древнейших культов (культ предков, культ плодородия, культ Матери – земли, поклонение природным стихиям, особое почитание солнца), характерные еще для эпохи бронзы, сохраняются в духовной культуре населения Северного Кавказа вплоть до середины XX в., проявляясь в бытовых традициях, обрядах, народно-прикладном искусстве, и особенно в петроглифике архитектурных сооружений[333].

---

[332] Козенкова В.И. Древние основы культурного наследия нахского этноса. К истокам горского менталитета // Культура Чечни. История и современные проблемы. М.: Наука, 2006. С. 27.

[333] Материалы данного раздела отражены в статьях: Ильясов Л.М. К вопросу об особенностях погребальной обрядности кобанской археологической культуры // Исторический бюллетень. 2022. №4. Том 5.

3.2. Средневековые религиозные культы чеченцев: к проблеме преемственности духовных традиций

Доисламская религия вайнахов стала привлекать внимание ученых с конца XVIII в., а активно изучаться со второй половины XIX в. К этому времени у чеченцев сохранились лишь реликты древних верований, но у ингушей, особенно у представителей старшего поколения, была еще свежа память о языческой вере. Первые упоминания о ней в научной литературе связаны с именами И.А. Гильденштедта[334] и П.С. Палласа[335], которые акцентировали свое внимание на следах христианства в духовной культуре чеченцев и ингушей, пытаясь отыскать их даже в языческих святилищах и обрядах. С. Броневский писал, что вайнахи были в прошлом подданными царей Грузии и были христианами. Отказавшись от христианской религии, они обратились к своим древним культам, потом снова на короткое время вернулись к христианским законам и, наконец, приняли ислам, не отказываясь при этом от языческих и христианских обрядов. Те же, кто остался в язычестве, верят в Единого Бога, которого называют «Дайле» и имеют жрецов, называемых «цани стаг»[336].

В середине XIX в. А.М. Шегрен, исследуя религиозные воззрения горцев Центрального Кавказа, разделил их по конфессиональному признаку на три группы: I – исповедующие христианство, II – мусульманство, III – язычество. По словам исследователя, в среде горцев наблюдается смешение различных религиозных верований: «Мулла свободно кричит при колокольном звоне. Кистинский кумир Гальерд покойно стоит в старой, оставленной церкви Тамары»[337].

---

[334] Гильденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002.

[335] Паллас П.С. Заметки о путешествии в южные наместничества Российского государства в 1793-1794 годах. С.247-283.

[336] Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе… С.161-162.

[337] Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях.1846: №27.

Важные сведения по доисламским верованиям вайнахов были собраны в конце XIX – начале XX вв. местными исследователями Ч. Ахриевым[338], А. Базоркиным[339] и У. Лаудаевым[340]. В этот период был реконструирован языческий пантеон, подробно описаны религиозные праздники у святилищ Мятцели, Тамыж-Ерды и Маго-Ерды, заложены основы этнографического изучения религиозных воззрений чеченцев и ингушей.

Вс. Ф. Миллер посвятил свои исследования на Северном Кавказе поиску реликтов христианства в мировоззрении горцев, так как был уверен, что они долгое время придерживались христианских взглядов. Это отразилось, по его мнению, не только в духовной, но и в материальной культуре населения региона, в том числе и в петроглифике[341].

Важную роль в изучении доисламских верований чеченцев и ингушей сыграл Б. Далгат. Его работа «Первобытная религия чеченцев» дает наиболее полное представление о языческой религии горцев, ее идеологии и пантеоне, и в последующее время использовалась в качестве основы в исследованиях духовной культуры чеченцев и ингушей. Им были записаны фольклорные материалы, касающихся всех сторон духовной жизни вайнахов (религии, космогонии, календарных циклов, связанных с сельскохозяйственной деятельностью). Исследователь подробно зафиксировал информацию о представлениях ингушей о загробном мире, погребальных традициях, календарных праздниках ингушей[342].

В послереволюционное время археологические и этнографические разыскания в горах Центрального Кавказа стали более целенаправленными и

[338] Ахриев Ч. Ингушевские праздники. 1875.
[339] Базоркин А.Б. Горское паломничество // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Издание Кавказского Горского управления. 1875. С. 1-12.
[340] Лаудаев У. Чеченское племя. С.44-47.
[341] Миллер В.Ф.
[342] Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев. 1893; Первобытная религия чеченцев и ингушей. 2004.

связаны с именами Л.П. Семенова[343], И.П. Щеблыкина[344], А.Н. Генко[345], Е. Шиллинга[346].

В 60-70-е гг. XX в. вопросами доисламских верований чеченцев и ингушей занимались Е.И. Крупнов, У.Б. Далгат[347], В.И. Марковин[348], И.Ю. Алироев[349], А.И. Дахкильгов[350], С.Ц. Умаров[351], М.Б. Мужухоев[352].

В 90-х гг. XX в. над разработкой проблем мифологии и религии вайнахов успешно работала З.А. Мадаева[353], в начале третьего тысячелетия к этим исследованиям присоединились П.Х. Акиева, М. Цароева, Т.М. Шавлаева, М.С. Албогачиева.

Одной из основополагающих проблем изучения доисламских религиозных верований чеченцев и ингушей является хронология, время возникновения языческого пантеона, культовых сооружений и связанных с ними обрядов.

Древние религиозные культы чеченцев, которые начинают оформляться в определенную политеистическую систему в начале новой эры, восходят большей частью к эпохе бронзы. При этом возникновение некоторых охотничьих культов на Северном Кавказе, несомненно, можно отнести к древнейшему времени, так как еще в эпоху неолита охота занимает главное место в хозяйственной деятельности населения региона[354]. В религиозных верованиях средневековых чеченцев сохраняются реликты древних культов (культ плодородия, различные аграрные и скотоводческие культы), связанные с влиянием на мировоззрение северокавказских племен развитых

---

[343] Семенов Л.П. Нартский эпос и памятники материальной культуры. 1957; Ингушская и чеченская народная словесность. 1959; Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925-1932 гг. 1963.; Ингушская и чеченская народная словесность.

[344] Щеблыкин И. П. Искусство ингушей в памятниках материальной культуры. 1928.

[345] Генко А. Н. Введение в этнографию Кавказа: [курс лекций].

[346] Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы. С.9-40.

[347] Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. 1960.

[348] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне. С.184-271.

[349] Алироев И.Ю. Астрономическая терминология в вайнахских языках. 1976.

[350] Дахкильгов, И.А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. 1978. 210с.

[351] Умаров С.Ц. Археологические исследования в высокогорных районах Чечни в 1968 году. 1968.

[352] Мужухоев М.Б. Проникновение ислама к чеченцам и ингушам. 1879.

[353] Мадаева З.А. Вайнахская мифология. 1992.

[354] Формозов А.А. Каменный век и энеолит Прикубанья. С.63.

переднеазиатских цивилизаций древности[355]. С эпохи поздней бронзы в регионе распространяется культ солнце и огня, который преобладает в религиозных представлениях населения Северного Кавказа долгое время. В старинном чеченском предании рассказывается о двух братьях, которые поклонялись огню и приносили ему в жертву часть своей пищи. Когда один из братьев обжегся, он усомнился в божественности огня и перестал ему поклоняться[356]. В чеченском языке слово «чистый, новый – цIена» образовано от «цIе», что означает огонь, так же, как и название дома – «цIа», что, по всей видимости, связано с представлениями о доме как о храме огня. Это подтверждается и культом очага, реликты которого сохраняются у населения Северного Кавказа и сегодня.

Главную роль в формировании доисламских верований чеченцев и ингушей, как, впрочем, и других народов Северного Кавказа, сыграли религиозно-мифологические представления племен кобанской культуры поздней бронзы и раннего железа, которые послужили идеологической основой для формирования новой религии.

Для кобанских племен были характерны анимистические, тотемические, солярно-астральные культы: культ почитания мертвых, охоты, предков[357]. Для исполнения культовых ритуалов они строили отдельные храмы и святилища, как об этом свидетельствует обнаруженное на Сержень-Юртовском поселении святилище и предметы ритуального характера (жертвенники, глиняные антропоморфные и зооморфные статуэтки, амулеты-обереги, пинтадеры с магическими изображениями креста, свастики и спирали). Определенную информацию о культовых представлениях кобанских племен несут бронзовые статуэтки в виде мужских вооруженных фигур в молитвенных позах. Их наличие в инвентаре погребений и поселений может свидетельствовать о воинском культе в среде кобанских племен, который

[355] Кореневский С.Н. Телли «Тяллинги» I и II в с. Курчалой. С.17.
[356] Сказки и легенды ингушей и чеченцев. С.290.
[357] Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. С.358.

зарождается уже в эпоху ранней бронзы, а также присутствует у скифов и сарматов.

В это время, вероятно, появляются петроглифы как отражение религиозно-мифологических представлений кобанских племен. Наиболее древние из них представляют собой многосоставные композиции, содержащие магические ритуалы, молитвы с просьбой о дожде, о богатом урожае, об удачной охоте, о божественном покровительстве. Главное место в религиозных представлениях кобанских племен занимает культ Солнца, который сопровождается многочисленными второстепенными культами, связанных с их хозяйственными занятиями. К концу I тыс. до н.э. наиболее яркие черты кобанской культуры угасают (хотя реликты ее сохраняются в культуре северокавказских народов вплоть до X в.), а сама она становится субстратом для аланской археологической культуры Северного Кавказа, в формировании которой принимают участие и племена степных ираноязычных кочевников.

Языческий пантеон вайнахов состоит из божеств разного уровня: от общевайнахских до общинных, сельских и фамильных. Если такая иерархия вполне применима к верованиям ингушей, то в чеченской мифологии сохранились только божества высшего уровня: Дела, Села, Цув, Гела, Ана и Тушоли.

При этом нужно учитывать, что языческая религия вайнахов, дошедшая до нас в мифах, сказках, легендах вайнахов и зафиксированная исследователями в XVIII - XX вв., прошла через «чистилище» монотеистических религий (христианства, ислама и, возможно, зороастризма). Это уже не «идолопоклонство» примитивных обществ, а религиозная система, испытавшая сильнейшее влияние идеи Единого Бога.

В средневековье верховным божеством чеченцев был Дела – Творец всего сущего, властелин света и светлого мира. Диалектное «Дали» дает возможность предположить его происхождение из «Да – эла / эли» в значении «Верховный бог, отец». Таким же образом было образовано имя главы

римского пантеона - Юпитера, ср. «Iuppiter из Dieu –pater», то есть «отец богов». Ю. Кулаковский ссылается на аланский город в Крыму, который упоминается в анонимных источниках V в. под названием Ardabda. Ученый объясняет его как «eptatheos – семибожный», где «ar» означает «семь», а «да» - божество, и относит к таврскому, т.е. к аланскому языку[358]. «Ар/вар» является древней формой чеченского числительного «ворх» - семь, а «да» - обозначением мужского божества в древности.

И. А. Гильденштедт в конце XVIII в. писал о религиозных верованиях горных чеченцев и ингушей: «Они сохранили некоторые следы христианства, и более отчетливые, чем у других кавказцев. Они веруют токмо в единого Бога, именуемого ими Дакла (Дела), и не знают никаких идолов или побочных богов, или святых»[359].

Многие исследователи предполагают, что первоначально Дела был божеством солнца и неба[360], и такое предположение имеет под собой определенные основания.

В начале 90-х гг. XX в. З.А. Мадаевой удалось записать у чеченца из Иордании Хасана Абдулгани мифологический сюжет о чеченском пантеоне и верховном божестве Цув Деле:

«ТIегIара бIоьвнашкара веъна кхечира ЦIув Дела

Шен хьомечу Суьй Аьзница,

И шиъ доьссира стиглара Элбузан лама даккъашка,

Нур дашо ботчуьра.

Цул тIахьа тIегIара а, негIара, а бIоьвнашкара биссира

Хьоме деланаш – Села, Гела, Ана, Бена.

Села, дуьненан тIегIа агIоне воьссина,

Гела, дуьненан негIа агIоне воьссина,

---

[358] Кулаковский Ю.А. Аланы по сведениям классических и византийских писателей. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира Н.Т. Корчак-Новицкого, 1899. (2), IV. С.17.

[359] Гильденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. С.240.

[360] Виноградов В.Б. Археологические памятники Чечено-Ингушской АССР. С.131.; Мамакаев М.А. Чеченский тейп в период Там разложения. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1973. С.67.

Ана, дуьненан боле агIоне воьссина,

Бена, дуьненан буссе агIоне воьссина.

Амма ЦIув Дела, дуьненан деган юккъера сема хилла

Урчукх санна дуьне хьийзо хIоьттира.

ТIегIара Села дуьненан корта бу,

НегIара Гела дуьненан ши ког бу,

Болера Ана дуьненан аьтто куьг ду,

Буссера Бена дуьненан аьрру куьг ду.

Амма ЦIув Дела дуьненан дог ду.

ТIегIа – къилбседа бохург ду,

НегIа – къилба бохург ду,

Боле – малхбале бохург ду,

Буссе – малхбузе бохург ду.

Стиглара бIоьвнаш шийтта бIов ю. И бIоьвнаш шина декъе

Екъало – тIегIара ялх бIов, негIара ялх бIов. И бIоьвнаш

28 цIийна-хIусмах ю, цхьа йолу бIов кхаа цIийнахь,

Цхьаерг шина цIийнахь сурт эцца. Малхо цу бIоьвний го

Шарах кхочуш бо – 365 дийнахь.

ЦIув Делас тIегIара бIоьвнашкара Адама валийра,

ЦIув Делас негIара бIоьвнашкара Эвана ялийра.

Адама а, Эвана а стиглара лаьтта доьссира нур дашо хIоа чуьра.

Адама а, Эвана а мехкарий Селас, Гелас, Анас, Бенас бигира.

Иштта цу Сели, Гели, Ани, Бени мехкарий

Адама а, Эвана а кIенташа бигира, иштта тойнаш хоттийра.

ТIегIара бIоьвнаш: жийн бIов, булан бIов, шала мехкрийн бIов,

Искоган бIов, лоьман бIов, кенан бIов.

НегIара бIоьвнаш: терзан бIов, горан бIов, секхан бIов,

Буьххьиган бIов, боган бIов, иргIун бIов.

С северных башен-жилищ прибыл ЦIув бог

Со своей дорогой Суй Азни,

Эти двое спустились с неба на горные хребты Эльбруса,

В скорлупе с сияньем золотым. .. . ..

После этого с северных и южных башен спустились

Дорогие боги – Села, Гела, Ана, Бена.

Села на северную сторону света спустился,

Гела на южную сторону света спустился,

Ана на восточную сторону света спустился,

Бена на западную сторону света спустился,

С севера Села – голова мира,

С юга Гела –- ноги мира,

С востока Ана –- правая рука мира,

С запада Бена – левая рука мира,

Однако ЦIув Дела – сердце мира.

ТIегIа означает – север,

НегIа означает – юг,

Боле означает – восток,

Буссе означает – запад.

Небесных башен 12, башни делятся на две части – северные башни и южные башни. Эти башни в 28 домах.

Каждая из башен составляет либо три дома, либо два.

Солнце совершает круг вокруг башен за год, за 365 дней.

ЦIув Дела из северных башен привел Адама,

ЦIув Дела из южных башен привел Еву.

Адам и Ева спустились на землю из сияния золотого яйца.

Адама и Евы дочерей взяли замуж Села, Гела, Ана, Бена.

Селы, Гелы, Аны, Бены дочери вышли замуж за сыновей Адама и Евы, и тут устроили они большое пиршество.

Северные башни: овца, зубр, девушки-близнецы, рак, лев, ворота.

Южные башни: весы, слепень, стрелец-арбалетчик, козленок, миска, рыба»[361].

В этом сюжете рассказывается о пантеоне чеченцев в какой-то период времени в их истории. Очевидно, что этот сюжет появился, когда уже было известно христианское учение, так как в нем род человеческий возводится к Адаму и Еве. Верховным божеством представлен ЦIув Дела – он спускается на землю в золотой оболочке вместе со своей супругой Суй Азни (дочери огненных искр). ЦIув Дела всемогущ, он вращает землю как веретено, управляет другими божествами и населяет Землю людьми. Его сопровождают второстепенные божества: Села – божество грома и молнии, Гела соответствовал ингушскому Галь-Ерды – божеству изобилия, Ана – божество неба, функции Бены уже забыты и неизвестны. Каждое из божеств представляет части человеческого тела: голову, сердце, руки и ноги, создавая таким образом антропоморфную модель космического пространства, которая являет собой мировое древо.[362]. ЦIув Дела выступает так же, как бог войны, и помогает людям защитить свою землю:

«Вайн хьомечу буьрсачу ЦIув Делас гIо лоцуш тIом баьлла
Вайн шира дайшна а, Iаж-мIаж бIонна а юккъех.
Iаж-мIаж бIо кхечира, вайн даймехка аренашка кхечира,
Iаж-мIаж гIоьртира, вайн хьомечу лекхачу лаьмнашка гIоьртира.
ЦIув Делас сийна цIе йиллира, Iаж-мIаж бIох йиллира,
Лам, Iин, аре Iадош, ламан лечий аренашка хьовдийра,
Iаж-мIаж бIо цара байира,
ЦIерийн цIетош йина Iовраш хьийда юьйлира.
Наш дорогой, грозный ЦIув Дела помог, когда война началась
Между нашими древними предками и войском Iаж-мIаж,
Это войско устремилось на наши равнины,

[361] Мадаева З.А. Вайнахская мифология. С.113-114.
[362] Мадаева З.А. Вайнахская мифология. С.115.

Это войско стремилось проникнуть в наши дорогие высокие горы. Однако ЦIув Дела синим пламенем опалил их.

Горы, ущелья, равнину ужасая, горные орлы ринулись на равнину,

Они уничтожили войско 1аж-м1аж,

Отчего потекли кровавые реки»[363].

В этом случае ЦIув Дела выступает не только как «великий, дорогой», но и как «грозный», что идентифицирует его как божество войны, которое не просто помогает чеченцам победить врагов, но «опаляет вражеское войско синим пламенем», то есть принимает личное участие в бою. Враги, которые напали на чеченскую землю, библейские Гог и Магог, что говорит о возникновении этого сюжета в период христианства.

В мифологии чеченцев упоминаний о ЦIув Деле очень мало, но в языке сохранились реликтовые слова, связанные с названием дней недели («цIака – четвертый день», «цIаста – пятый день» «цIулла – шестой день», «цIумока – седьмой день»), которые свидетельствуют о широком распространении среди чеченцев культа ЦIув Делы. В чеченском языке сохранилось большое количество слов с корнем цIу- // цIе-: цIе – огонь, цIе – имя, цIа – дом, цIи – кровь, цIие(н) – красный, цIена – новый, цIу – идол, алтарь, цIулла дечиг – священное дерево[364].

Согласно полевым материалам, чеченские тейпы в XIII-XV вв. большей частью исповедовали христианство, определенная часть почитала Цув Делу, и лишь немногие были мусульманами. Однако содержание культа Цув Делы остается до сих пор неизвестным, за исключением того, что он связан с поклонением огню. Реликты обрядов и верований, связанных с культом Цув Делы, дают возможность сравнить его с поздним зороастризмом – времени возвышения Митры (Гелиоса – Аполлона)[365]. Культ неугасимого огня, являющийся одним из главных атрибутов зороастризма, получил интересное

[363] Там же. С.114.

[364] Алироев И.Ю. Этимологические заметки по верованиям чеченцев и ингушей // Археолого-этнографический сборник. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1969. Т. 3. С. 139-140.

[365] Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. С.285.

выражение в трансформации культа домашнего очага у населения Северного Кавказа.

Культ домашнего очага восходит к эпохе ранней бронзы, что было характерно для носителей куро-араксской и майкопской культур. Этот культ обычно связывается с культом предков и считается местом, где обитают их души во время посещения мира живых. Вероятно, с культом предков был связан обычай чеченцев давать ребенку в руки уголек из очага, когда он выходил из дома в ночное время. Считалось, что это позволит предкам оградить его от злых сил[366].

В Средневековье культ очага получил широкое распространение на Северном Кавказе, а место в помещении, где располагался очаг, стало сакральным. Домашний очаг был священным, неприкосновенным, за любое его оскорбление или неуважение к нему должна была последовать страшная кара и в этом, и в другом мире. В функции женщины входило поддержание огня в очаге, так как погасший очаг считался предзнаменованием несчастий для семьи. К вечеру хозяйка сгребала в очаге тлеющие угли и приговаривала: «Дай Бог огню никогда не угасать»[367]. Таким образом, древний культ домашнего очага у чеченцев трансформировался в культ неугасимого огня, вероятнее всего, под влиянием зороастризма. Согласно полевым материалам, жительница села Ахкинчу-барз Камси Ибрагимова разожгла огонь в очаге в первую ночь своего замужества и поддерживала его в течение 60 лет. Она не давала огню погаснуть, вечером засыпая угли золой, а утром вновь раздувая их. При этом в доме были электричество и спички[368].

О распространении зороастризма среди части вайнахов может свидетельствовать и ингушский культ Маго-Ерды, с которым связаны солярные культы и огнепоклонничество[369].

---

[366] Хасиев С.А. О некоторых древних оберегах (к вопросу о пережитках первобытных культов у вайнахов) // Археолого-этнографический сборник. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1969. Т. 3. С.187.

[367] Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы. С.13.

[368] Мальсагов А.О. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1970. С.43.

[369] Цароева М. Пантеон ингушей. М.: Изд-во Триумф. 2016. С.93.

Есть предположение о более древнем времени начала отсчета нового года у вайнахов – 25 марта, которое соотносится с вайнахским постом, связанным с поклонением солнцу[370].

В мифологии чеченцев ЦIув упоминается как божество огня, но сакральные функции его неизвестны. В горах Ингушетии сохранились святилища Гурмет-ццу (Гурмет-цIу), Дзорах-ццу (Дзорах-цIу), вторая часть названия которых говорит о том, что когда-то они были посвящены божеству огня ЦIу. Во время праздника «Гоанцхой», связанного со святилищем Дзорах-ццу, хозяйки прикрывали в очаге золой специально приготовленный для этого случая вареник и приговаривали: «Пусть огонь будет вовеки сохранен»[371].

Духовная культура чеченцев буквально пропитана почитанием солнца. Название солнца в современном чеченском языке –- «малх», по всей вероятности, позднего происхождения. В чеченских диалектах сохранился вариант «матх», который состоит из двух частей – «ма – тха», вторая часть которого восходит к имени древнейшего общекавказского божества «Тха», связанного с культом солнца. В одной из вайнахских версий мифа о Прометее нарт Курюко вступает в борьбу с божеством Тха, которое первоначально, вероятнее всего, было божеством солнца, так как речь идет о похищении огня. Древние воспринимали солнце как источник огня, поэтому огонь всегда ассоциировался с солнцем. По всей видимости, миф о похищении огня является очень древним и связан с освоением древнейшим человеком этой неуправляемой стихии. И первоначально огонь должен быть похищен у божества солнца.

В чеченском мифе «Как возникли солнце, луна и звезды» рассказывается о том, что «один искусный кузнец послал к прекрасной девушке сватов, не зная, что она его сестра. После ее отказа, он взял золотую головешку и отправился к ней. Увидев его, девушка бросилась бежать. Он бежал за ней до тех пор, пока оба они не погибли. Искры от головешки

---

[370] Акиева П.Х. История древних верований ингушей (на материале мифологии и нартского эпоса). Магас, 2016. С.44.

[371] Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы. С.26.

превратились в звезды, от сестры осталось сияние, от брата – головешка. Они превратились в луну и солнце. И до сегодняшнего дня солнце не может догнать луну»[372].

В позднем средневековье ЦIув Дела уже неизвестен. Есть божество огня – ЦIув, и Дела – всемогущий, справедливый и милосердный. Возможно, в период распространения зороастризма с культом неугасимого огня функции этих двух божеств были совмещены. Не менее интересно, что наряду с ЦIув Делой упоминаются божества языческого пантеона чеченцев и ингушей Села, Гела, Ана и Бена, от которых пошел род людской. Возможно, что зороастризм среди вайнахов носил такой же синкретический характер, как и остальные религии. Он существовал среди чеченцев наряду с христианством и культ ЦIув Делы был распространен только среди части населения Чечни, а число христиан значительно преобладало. Поэтому глава языческого пантеона Дела обретает черты Единого Бога – ни одно божество не может сравниться с ним в силе и могуществе. И если некоторые божества могут наделяться отрицательными человеческими качествами (жадность, мстительность, коварство, злоба), то к Деле применяются эпитеты – великий, всемогущий, справедливый, милосердный. Б. Далгат писал: «Придерживаясь идеи постепенного развития религиозной мысли вообще, следует, конечно, думать, что Дела как Высший Бог явился в религии чеченцев позже других богов, несомненно, вначале они должны были почитать низшие божества, которые были подчинены Высшему Богу, как дети его или подчиненные. Точно установить, как от богов предков и богов природы чеченец вознесся до признания Высшего Бога, нет никакой возможности: можно лишь указать на то, что в культе этих многочисленных богов мы встречаем уже многие из атрибутов Высшего Бога: всемогущество, руководство жизнью людей, суд над ними, управление жизнью животного и растительного мира и природой вообще…Конечно, христианство и ислам тоже имели огромное влияние на

[372] Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей. С.295.

выработку и развитие идеи Высшего Бога, но все-таки их влиянию никак нельзя приписать само происхождение у чеченцев идеи Бога»[373].

При общности основных культов языческий пантеон чеченцев по сравнению с ингушским невелик. Здесь свою роль могли сыграть разные факторы: укорененность христианства среди чеченцев в определенный период времени, раннее принятие ими ислама, фрагментарность дошедшей до нас чеченской мифологии. Не меньшее значение имеет трактовка понятий, связанных с названием божеств. На наш взгляд, слово «Ерда / Ерды» имеет, по крайней мере, в чеченском языке значение «святой, священный», в отдельных случаях – «святилище», и никак не является обозначением божества. В научной литературе по доисламской религии чеченцев и ингушей любой топоним со словом «Дела» или «Ерды» принято считать отдельным культом. На самом деле у чеченцев двусоставные слова такого рода обозначают географическую принадлежность храма или святилища. Например, Терлой Дели указывает только на то, что святилище, посвященное Деле, находится в области Терлой, а не является родовым культом. То же самое можно сказать о святилище Мизир-Дела: бессмысленно искать в глубокой древности божество Мизир, когда речь идет только о том, что святилище Делы (возможно, христианская церковь) находится на горе Мизир-корт. По информации Б. Далгата, в Аккинском обществе горной Чечни сохранилось святилище, посвященное божеству Мизр, которое 400-500 лет назад служило церковью и даже монастырем для чеченцев, ингушей, тушин[374]. Отсутствие божества Мизир в мифологии чеченцев наводит на мысль о первоначальном христианском характере святилища и географическом значении названия Мизир.

Кроме того, в пантеон чеченцев в Средневековье входили: Села – божество грома и молнии, Гела – божество богатства и изобилия, Ана – божество неба, Елта – божества земледелия. В фольклорных материалах

[373] Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев. С.172.
[374]Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. С.130.

сохранилась имя божества Бены, функции которого неизвестны. На наш взгляд, Бена был божеством войны, что отразилось в его имени.

К глубокой древности относятся женские божества, в состав имен которых входит слово «нана – мать». Они управляли природными стихиями и болезнями, и представлялись чеченцам обычными женщинами, особенно Хиннана – богиня воды и Уннана – богиня болезней и эпидемий. Образы других богинь размыты и олицетворяют стихии, которые они представляют: Латтнана – богиня земли, Мехнана – мать ветров, Дарцнана – мать вьюги. Особняком стоит богиня плодородия Тушоли, культ которой сохранялся в некоторых районах горной Чечни и Ингушетии вплоть до середины XX в.

Села был божеством грома и молнии. В чеченском языке сохранился ряд слов, связанных с его культом: селIад – радуга (буквально, лук Селы), селхьаштиг – молния (огненная стрела Селы). В равнинных чеченских диалектах произошло замещение начального «с-» в «ст-», отсюда «стелаIад» – «радуга».

Для того, чтобы умилостивить Селу, приносили жертвы в виде скота, оленьих рогов, стрел, монет, украшений. С Селой также связывали дождь и обращались к нему с молитвами: «Небо часто заставь греметь. Тучным опустись на землю. Заставь солнце целительно смотреть, пролей дождь маслом, возрасти посеянное, размножь летом питаемое, не дай нам грубой пищи. Осенью не дай дуть быстрому ветру. Моли Делу за нас»[375]. Подобную молитву можно прочесть в некоторых композициях на камнях средневековых башен.

С культом Селы чеченская мифология связывает строительство столпообразных святилищ – сиелингов и зарождение склеповой погребальной культуры в горах. Первоначально, согласно полевым материалам, в склепах хоронили людей, убитых молнией. Считалось, что они отмечены вниманием

[375] Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы. С.35.

Селы, и если во время засухи вынести их из склепа, то обязательно пойдет дождь[376].

В более поздние времена существовал обряд вызывания дождя, который был связан с растительными культами. Мальчика наряжали, используя для этого ветки деревьев, снопы из различных трав. На голову надевали мешок с прорезями для глаз, на пояс – веревку, свитую из конопли. Его водила по селу процессия, состоящая из юношей, ряженых в тулупы и маски. Все, кто встречал их, должны обливать мальчика водой, сопровождая свои действия просьбой о дожде. «Къоршкъули» (так называли ряженого) пел, танцевал, обливал всех вокруг водой, другие участники процессии пели ритуальные песни[377].

Богиня моровых болезней Уннана, была по представлениям вайнахов, высокой, худощавой женщиной с переметными сумами, наполненными болезнями. Она посещала праздники, которые проходили в селениях, и если ей не нравился прием, то она открывала свои сумы, вызывая мор и эпидемии. Согласно легенде, в давние времена, когда жители Мелхисты еще не приняли ислам, они собрались в местечке Доге для молитвы о дожде. Когда они сидели за трапезой, к ним подошла одна высокая женщина с сумкой, перекинутой через плечо. Люди не знали, кто она такая, и поставили перед ней жирное мясо. Она отказалась его есть, так же, как и тощее. Она принялась за пищу только после того, как ей подали, смешав, и то, и другое. После еды она произнесла три заклинания, и трижды пошел дождь. Затем она стала посреди селения, и люди узнали Уннану. Она опустила руку в сумку, взяла пригоршни болезней и бросила. Все люди в Доге, там, куда упали болезни, умерли[378].

Богиню водного мира Хиннану, чеченцы представляли как молодую женщину с длинными косами, которая распускала свои волосы, предупреждая людей об опасности. Она расчесывала волосы, плакала, роняя слезы в воду. В образе Хиннаны пересекается сразу несколько мифов, существовавших в

[376] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне. С.190.
[377] Мадаева З.А. Народные календарные праздники вайнахов. С.86.
[378] Сказки и легенды ингушей и чеченцев. С.301.

различных регионах мира. У многих народов издревле замужняя женщина не имела права обнажать голову публично. Этот запрет существовал у народов Кавказа задолго до принятия ислама, в Европе – почти до конца XIX века. А в Средние века европейская женщина не снимала головной убор даже дома. Такая же традиция существует у иудеев и мусульман до сих пор. Появление замужней женщины без головного убора воспринималось как свидетельство какой-то опасности многими народами Кавказа, России, Европы. Женщины распускали волосы во время ритуального плача на похоронах. Например, если чеченская женщина снимала с головы платок и бросала его на землю в круг сражающихся мужчин, последние должны были остановить бой. Чеченские девушки имели право не носить платок до совершеннолетия. Если чеченская девушка надевала платок, то это свидетельствовало о том, что она достигла возраста, позволяющего выйти замуж.

Сохранилось предание о том, как преследуемый своими кровниками мужчина был настигнут ими на дороге из Ведено в Сержень-Юрт. Он был обречен, но, случайно увидев на своем пути незнакомую женщину, обратился к ней со словами: «Я отдаюсь в твои руки, женщина, спаси меня!». Женщина закрыла преследуемого своей спиной и, сняв с головы платок, обратилась к его кровникам с мольбой пощадить его на этот раз ради нее. И им ничего не оставалось, как уступить ее просьбе.

Неолитические земледельцы Передней Азии воспринимали дождь как волосы Великой богини-матери. Женщина представлялась древним людям земным ее воплощением, поэтому она не имела права показывать свои волосы ни при каких обстоятельствах, даже собственному мужу. Ей разрешалось обнажать голову только в минуту опасности. Гребень был сакральным предметом, он олицетворял дождь: планка – небо, зубья – струи дождя[379]. Средневековые чеченцы считали дождь божьей благодатью, поэтому символ злака как олицетворение благодати встречается довольно часто в петроглифике Чечни.

[379] Голан А. Миф и символ. С.14.

В позднейшей мифологии богиня водного мира Хиннана представлена как женщина-рыба, русалка, в функции которой входит обеспечение постоянного движения воды. Хиннана может уснуть буквально на миг перед самым рассветом, и течение воды останавливается. Купающийся в такое время человек может впасть в беспробудный сон[380].

В мифологии и преданиях вайнахов не сохранилось описание облика Латтнаны, что обусловлено ее древнейшим происхождением. Однако существует проклятие: «Лаьттнанас ваа хьо – Пусть тебя съест Латтнана», которое дает возможность предположить, что средневековые чеченцы считали смерть человека возвращением в лоно земли, являющейся его матерью. Отражение этих представлений является погребальный обряд со скорченным костяком, когда погребенного укладывают в позе эмбриона, предоставляя ему возможность нового рождения. Этот обряд просуществовал на Северном Кавказе в течение нескольких тысячелетий. Земля ассоциировалась у средневековых чеченцев с женским началом, а вспаханное поле – с женщиной[381].

Дарцнана – «Мать вьюги» обитала, по поверьям чеченцев, на вершине Казбека и на любого, кто пытался подняться на вершину, насылала снежную вьюгу, обрекая его на гибель.

Мехнана – «Мать ветров» также живет в горах, где в глубоких пещерах держит своих буйных сыновей. Но стоит кому-нибудь из них вырваться из заточения, как он начинает разгуливать по земле, сметая все на своем пути. Однако Мехнана наказывает согрешивших людей по повелению Бога, разнося их добро и уничтожая урожай[382].

Особым почитанием и в горной Чечне, и в Ингушетии пользовалась богиня плодородия Тушоли. В окрестностях озера Галанчож сохранилось каменное изваяние Тушоли, которое представляет женскую фигуру с размытыми чертами. Тушоли – это весеннее божество, которому посвящен

[380] Сказки и легенды ингушей и чеченцев. С.302.
[381] Мадаева З.А. Вайнахская мифология. С.110.
[382] Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев. С.166.

один из месяцев весны – Тушоли-бут, когда прилетал удод – «Тушоли-котам»[383]. Непременным атрибутом праздника в честь богини Тушоли была священная хоругвь – деревянный шест с привязанными к нему колокольчиками и кусочками ткани. При этом жердь для ее древка должна была быть срублена в священной роще. В верховьях Аргуна, у селения Сахана после молитвы Тушоли о ниспослании хорошего урожая и детей женщины развешивали на деревьях у святилища богини цветные кусочки ткани. К богине Тушоли верующие обращались с молитвой: «Худое мы будем откармливать для себя, а откормленное будем резать тебе (в жертву), божье лицо Тушоли, дай нам благодать свою…Пошли нам обильный урожай, пошли нам дождь масляный, а солнце лекарственное. От Делы идущая Тушоли! Несделанному дай бытие среди нас, сделанное оставь жить среди нас. Скотину плоди, умножай для нас»[384].

К культу Тушоли имеют отношение фаллические камни «къобал кхера», связанные с древним культом плодородия. Чаще всего они устанавливались рядом со святилищем богини – прикосновение к ним должно было обеспечить бездетным женщинам детей, а обществу – богатый урожай и хороший приплод. Фаллический культ был широко распространен в Передней Азии и Закавказье. Такие камни стояли в селение Кок в Ингушетии и Нижний Кий в горной Чечне. Отражением этих представлений являются антропоморфные изображения с гипертрофированно огромным мужским началом. Несомненно, они связывались в сознании средневековых людей с плодородием.

Исследователи считают культ Тушоли пережитком анимистических представлений вайнахов. К ним можно отнести и культ вершины, который сохранялся у чеченцев вплоть до позднего средневековья. Наиболее высокие вершины Кавказа (Эльбрус (чеч. Шат-лам), Казбек (чеч. Башлам), Тебулосмта

---

[383] Шиллинг Е.М. Ингуши и чеченцы. С.32.

[384] Бараниченко Н.Н. Доисламские верования и культы в исторических системах общественных отношений вайнахов: специальность 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология»: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук.; МГУ им. Ломоносова, исторический ф-т. Грозный, 1985. С.54-57.

(чеч. Тулой-лам) пользовались у чеченцев особым почетом. Они считали, что божество грома и молнии Села живет на вершине Казбека, и там же, в царстве вечного холода, прикован к скале нарт Пхармат, который украл огонь у него и отдал его людям[385].

Христианство в горной Чечне распространялось под влиянием Грузии, а равнинных районах активную миссионерскую деятельность проводила Византия. Это подтверждается наличием надписей, выполненных грузинским письмом на камнях архитектурных сооружений, а также отдельных эпиграфических памятников, написанных византийскими (греческими) буквами.

После монголо-татарского нашествия культурные контакты чеченцев с Грузией и Византией прекращаются, а горные племена возвращаются к языческим верованиям. Однако до сих пор остаются загадкой масштабы языческого ренессанса чеченцев и ингушей, так же и вопросы сохранения христианских представлений среди определенной части чеченцев. Существование грузинской православной епархии в XIV в. в горной Чечне подтверждается грузинскими церковными источниками, а полевые материалы сообщают о бытовании христианства в некоторых чеченских районах еще в XVI в.

В золотоордынское время отдельные группы чеченцев, в основном живущих на равнине, становятся мусульманами, но это явление не приобретает массового характера. В конце XIV в. большая часть чеченцев исповедует христианство, но со значительными языческими наслоениями, которые, в конце концов, приводят к деградации христианских убеждений и возвращению в язычество.

Петроглифы появляются в кобанскую эпоху, когда на Северном Кавказе начинают строить жилища из огромных, но уже обработанных камней, сравнительно гладкая поверхность которых позволяет нанести на нее изображения. Сохранившиеся в горной Чечне каменные постройки

[385] Чеченский фольклор. С.9.

подтверждают эту возможность. В это время религиозные верования кобанских племен подвергаются систематизации, появляются символы и орнамент, которые наносятся не только на бронзовые и керамические изделия, но и на камни архитектурных сооружений.

В стилистическом и содержательном отношении сакральная символика имеет широкий диапазон: от изображения божеств (Дела, Села) и стилизованного изображения солнечного божества с крестом вместо лица до магических изображений сцен охоты и христианских крестов. Она отражает распространенные среди средневековых чеченцев солярно-астральные культы, культ плодородия, анимистические представления чеченцев и их молитвы к богам о покровительстве, богатом урожае и благополучии близких людей.

Вероятнее всего, сакральные символы первоначально наносились на камни культовых сооружений, но позднее они стали переноситься и на стены жилых и боевых башен, а иногда и на камни погребальных сооружений.

Культовые сооружения

Архитектурно оформленным храмам и святилищам предшествовали естественные священные места, почитание которых восходит к анимистическим и тотемистическим представлениям (вершины гор, склоны хребтов, скалы, пещеры, рощи)[386].

О древних культовых сооружениях Чечни написано очень мало в силу того, что на территории региона они единичны и почти все в руинизированном виде. Кроме того, слабо изучены религиозные традиции носителей археологических культур Северного Кавказа бронзовой эпохи, хотя погребальный инвентарь древних некрополей (антропоморфные и зооморфные фигуры, амулеты, ритуальные орудия труда и оружие) дает возможность относительно объективной их реконструкции.

[386] Виноградов В.Б., Дударев С.Л. Культовый зооморфный топорик-жезл из селения Мартан-чу. С.60.

Если археологические материалы энеолита и ранней бронзы позволяют только предполагать существовавшие в тот период древние культы, то инвентарь кобанских поселений и погребений может помочь реконструировать не только религиозные представления кобанских племен, но и сакральные обряды, которые они проводили в святилищах, которые проводились в специально отведенных для этого помещениях - святилищах.

На одном из холмов Сержень-Юртовского поселения кобанской археологической культуры в Чечне были раскопаны сооружения и предметы ритуального характера (святилище, жертвенники, глиняные антропоморфные и зооморфные статуэтки, амулеты-обереги, модельки колес от повозок, модельки льячек, пинтадеры с магическими изображениями креста, свастики и спирали, глиняные «лепешки»). Святилище, культовый характер которого подтверждается его пятиугольной формой, располагалось на самой труднодоступной западной стороне холма, дополнительно укрепленного искусственным рвом. Пол святилища был вымощен галькой, а в пяти его углах были обнаружены квадратные очаги с высокими бортиками из глины, заполненные золой. Здесь же были обнаружены жертвенники, которые располагались вблизи домов, а также внутри них. Одни из них представляли овальные, гладкие, обожженные глинобитные площадки, изредка огороженные камнями. Второй тип был представлен жертвенником, имевшим форму прямоугольной гладкой площадки с округленными углами и высокими глинобитными бортиками[387]. Жертвенники, аналогичные Сержень-Юртовским, обнаружены на других поселениях кобанской культуры, в том числе в центральных районах и на западе ареала[388]. Характер выявленных на поселениях кобанской культуры ритуальных материалов дает возможность предположить, что среди кобанского населения были распространены культ огня и солнца, культ плодородия и культ предков.

[387] Козенкова В.И. Кобанская культура. Западный вариант. С.14.
[388] Её же. С.64.

В раннем Средневековье Византия строила на территории Северного Кавказа христианские церкви с целью укрепления здесь своего геополитического влияния. Однако в силу различных причин христианство среди аланского населения не прижилось, и после монгольского нашествия православные храмы были заброшены или разрушены.

Грузия также пыталась укрепить свои связи в горных районах через распространение христианства и сооружение православных церквей, которые часто строились на месте языческих святилищ, как, например, храм Тхаба-Ерды в Ассиновском ущелье, о чем может свидетельствовать языческая символика на его каменных стенах. Однако со временем церкви и часовни были превращены в языческие святилища и использовались в этом качестве вплоть до нового времени (Осетии, Ингушетия). В Чечне же христианские храмы были разрушены или перестроены в XVII в., а в период правления Шейха Мансура на ее территории не осталось даже следов христианства. Однако в некоторых горных селениях жилые башни, которые в Средневековье были использованы как церкви, позднее были перестроены в мечети.

Христианские храмы Северного Кавказа являются типичными образцами византийской культовой архитектуры, которые представлены в западных районах многокупольными сооружениями, а в центральных и восточных – прямоугольными постройками с двускатной кровлей.

Приписка в Евангелии, принадлежавшем Л.А. Магалишвили, опубликованная М.Г. Джанашвили, гласит: «Христе, когда блаженный патриарх наш Евфимий обозрел в Кахетии епископа Анцуха и оттуда перешел в Цахур, Ках-Елису и обошел храмы Касрийской Троицы, Кумской богородицы, в Лекарте св. равноапостольной Нины, в Заре св. великомученика Георгия, в Вардиане св. Або, в Ганухе Арчила, в Киш-Нухе богородицы, Вардашене Ильи, в Та…саране пресв. Апостола Петра, далее храмы Хунзов, Нахчиев (т.е. чеченцев), Тушетии, Некреса, Лагоета, Белакана, Мач-Пипинета, Периджан-Мухах-Мамреха и всей равнины, т.е. древнего Мовакана и Елисени, от Верхвиана до места падения реки Иоры в Алазань, то этот блаженный

Евфимий приказал мне, архиепископу Курмуха и пастырю всех горных земель, Кириллу Донаури, распорядиться перепиской евангелий и разослать для каждой церкви св. Варвары, Ессея Китиашвили, и 12 учеников его, и разослал по церквам, монастырям и семи главным училищам; приказал им изучать истинный закон, философию, жития отцев, историю Грузии и историю Албании… господи Иисусе Христе, помоги в день судный архиепископу Кириллу; аминь, аминь. В короникон 530-й, месяца мая 14 числа, в год от сотворения мира 6914-й»[389].

Таким образом, на основе этой приписки можно предположить, что на территории Чечни в XIV в. были христианские церкви, а чеченцы в это время оставались христианами.

Западноевропейские и русские путешественники XVIII в. писали о развалинах христианских церквей в горах Чечни, но через сто лет от них уже не было никаких следов. О разрушенном христианском храме на склоне горы Мизир-корт в окрестностях озера Галанчож упоминал Н.К. Зейдлиц. По словам местных жителей, это был католический монастырь, построенный европейцами, которые проповедовали в этих местах христианство, однако были изгнаны за недостойное поведение[390].

Деградация и упрощение конструкции культовых сооружений было обусловлено многими причинами, в том числе и возвратом от христианства к языческим культам. Языческие святилища, сохранившиеся до сегодняшнего дня, представляют собой или примитивные прямоугольные постройки с двускатной кровлей (бывшие христианские церкви), или выложенные из камней на известковом растворе вертикальные столбы (столпообразные святилища).

Таргимский храм в Ингушетии представляет собой прямоугольную постройку с двускатной кровлей и поперечной аркой, несколько выступающей

---

[389] Генко А. Из культурного прошлого ингушей // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. С.728.

[390] Зейдлиц Н.К. Поездка в Чечню, к верховьям Аргуна, в Ичкерию и через Хасав-Юрт вверх по Тереку до Моздока. С.152.

из стены, то есть типичный христианский храм византийского типа. Внутреннее помещение храма состоит из зальной и алтарной части, которые разделены небольшими выступами в стене. Двускатная кровля выложена из больших и плоских сланцевых плит. Храм был изначально построен как христианское культовое сооружение, но в позднем средневековье использовался как языческое святилище[391].

Руины языческого святилища с полным внутренним пространством сохранились и в Чечне, на левом берегу Аргуна, в 2 км от селения Джелашки, на плато горного хребта. Храм представлял собой прямоугольную постройку площадью 3,2 м х 3,5 м, высотой более 3м. Со стороны фасада, который обращен на запад, к святилищу пристроен небольшой дворик в виде невысокой каменной ограды. На западной стене был устроен широкий дверной проем виде арки, который вел в просторное помещение, на обеих стенах которого слева и справа от входа были сделаны ниши, также как и напротив входа в южной стене. Снаружи на эту стену нанесены петроглифы в виде двойных спиралей, которые могли быть связаны с культом предков. Святилище называлось Терлой Дели, по названию общества, на территории которого оно находилось. На молитву в это святилище приходили не только из ближайших селений, но и из Ингушетии, Хевсуретии и даже Осетии. Охотники приносили в дар святилищу оленьи рога и шкуры, наконечники стрел, а женщины привязывали куски ткани к веткам деревьев и кустов.

Вероятнее всего, это святилище было построено как христианское культовое сооружение, ориентация которых по странам света в раннем средневековье была условной. Выбор места для строительства (высокие, обрывистые утесы, труднодоступные мысы рек, вершины гор) и наличие ниш в стенах также говорят в пользу этого предположения, «так как ниши были обязательной деталью малых христианских церквей в Абхазии»[392].

---

[391] Мужухоев М.Б. Таргимский храм // Северный Кавказ в древности и в средние века. М.: Наука, 1980. С.78.
[392] Сакания С.М. Малые церкви с ритуальными нишами в алтаре. С.491.

Языческое святилище с полным внутренним пространством в селении Итум-Кале является частью средневекового архитектурного комплекса. Во внутреннем помещении постройки, которая напоминает средневековую жилую башню, сохранились выложенные из камней основания колонн и тайник, наличие которого дает основание отнести это сооружение к культовым[393].

В 80-х гг. XX в. археолог Р.А. Даутова обнаружила на правом берегу Фортанги языческое святилище, представляющее собой полуразрушенную прямоугольную постройку, выложенную из огромных камней на известковом растворе. Один из хорошо сохранившихся углов святилища имеет высоту до 2,7 м[394].

Культовое сооружение неясной конфессиональной принадлежности было открыто археологом В.И. Марковиным в средневековой крепости, недалеко от озера Кезеной-ам. Святилище представляет собой двухкамерное сооружение, возведенное из хорошо обработанных камней на известково-песчаном растворе, Камеры соединяются дверным проемом, по обеим сторонам которого встроены специальные чашечные камни. На восточной стене постройки выгравирован петроглиф в виде косого креста. На культовый характер сооружения указывает тайник, устроенный с восточной стороны внутреннего помещения[395].

Археолог Р. А. Арсанукаев выявил восемь языческих святилищ в центральных и западных районах горной Чечни: Кирдой Диелие у башенного укрепления Кирды; сиелинг у селения Моцарой; Меркан Нене у селения Никарой; Йоарда у селения Йоардахо; Эльда у селения МагIал Эльди Пхьа; святилище у селения Джелашки; ДиелитIа у селения Гуро; сиелинг у селения Тийша Бара[396].

---

[393] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне. С.230.
[394] Даутова Р.А. Башенные комплексы урочища «Эги-чож». С.46.
[395] Марковин В.И. Архитектурные памятники чеченского исторического общества Чаберлой. С.100.
[396] Арсанукаев Р.Д. Чеченские петроглифы. С.115.

Лучше сохранились в горных районах Чечни так называемые столпообразные святилища, представляющие собой невысокие столбы с квадратным или прямоугольным основанием малой площади, выложенные из обработанных камней на известково-песчаном или известковом растворе. Эти каменные столбы посвящались Селе, божеству грома и молнии, и назывались сиелингами.

Сиелинг стоит на окраине села Моцарой, в обществе Терлой, на правом берегу небольшой речки Бара. Он возведен из сланцевых плит на известковом растворе, оштукатурен и окрашен желтой известью. Святилище имеет пирамидально-ступенчатое покрытие, а со стороны фасада – стрельчатую нишу. По мнению исследователей, стрельчатые ниши такого рода сиелингов являются упрощенной формой притвора христианских храмов[397]. В позднем средневековье возле сиелингов молились языческим божествам, просили у Селы богатого урожая, здоровья и благополучия.

Два столпообразных святилища сохранились на территории средневекового некрополя Цой-Педе, в верховьях Аргуна. Сиелинги представляют собой два вертикальных каменных сооружения разной высоты, возведенные из сланцевых плит.

По преданию, молящиеся становились на колени и вставляли голову в прямоугольную нишу, расположенную на одной из сторон сиелинга. Верующие просили у божества здоровья для всех членов рода, хорошего урожая и приносили в жертву Селе монеты и украшения, прикасаться к которым после посвящения запрещалось.

Вплоть до начала XX в. в горах Чечни строились дорожные гостиницы, которые назывались «хьаша бен». Это были небольшие прямоугольные каменные домики с двускатной кровлей, по форме напоминающие средневековые склепы. Они имели небольшие окна, которые затягивались пленкой из внутренностей животных, каменный пол устилался звериными

[397] Ошаев М.Х. Рекогносцировочное описание памятников средневековья реки Терлой–ахк (Горная Чечня**)** // Археолого-этнографический сборник. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1966.

шкурами. Гость мог оставить здесь еду и воду, заготовить дрова для того, чтобы пришедшие после него могли ими воспользоваться. Охотники приносили в дар духам, покровительствующим путникам, оленьи рога и шкуры. Вероятно, первоначально дорожные гостиницы строились как храмы, посвященные культу дороги, существовавшему на Северном Кавказе в древности.

Святилищами являлись и наземные склепы с поминальной камерой со стороны фасада и каменными скамьями вдоль стен. Здесь регулярно проводили поминки с ритуальной трапезой, коллективные молитвы во главе со священником. Нередко к ним пристраивали каменные стены со стороны фасада, которые, замыкаясь, образовывали двор. Такие склепы назывались «кашков», то есть «склеп с воротами».

Подобный склеп с открытой поминальной камерой сохранился в селении Тертие в Мелхисте[398]. Он крупнее обычных склепов, украшен ромбовидными и квадратными узорами в виде углублений в верхней части фасада, который также украшен петроглифом в виде спирали, а по краям и над входом – каменными лошадиными головами. По преданию, здесь совершался ритуал поминовения, называвшийся «кашмарт» - «могильная трапеза». В новое время в кашкове собирался совет старейшин, а вокруг него проводили собрания жителей села вплоть до середины XX в.

В селении Никарой рядом с мечетью выявлено склепообразное языческое святилище, посвященное культу Меркан Нене – Матери земли (пашни), покровительствующей земледельцам и скотоводам. Праздник Меркан Нене проводился ежегодно весной и сопровождался ритуальным шествием и обрядовыми песнями, в которых жители благодарили Мать земли за покровительство и просили у нее хорошего урожая в новом году.

Сравнение культовых сооружений различных эпох на территории горной Чечни дает возможность предположить постепенную деградацию

[398] Саидов И.М. Об использовании одного из видов языческих сооружений в общественном быту вайнахов // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1971. С.47.

архитектуры местных культовых сооружений, сопровождавшуюся возвратом населения от христианства к язычеству. Сохранившиеся здесь языческие культовые сооружения являются результатом упрощения и примитивизации конструктивных форм христианских храмов, а не продуктом собственной эволюции, как считают некоторые исследователи[399]. Это касается не только языческих святилищ с полным внутренним пространством, но и столпообразных святилищ, которые были посвящены божеству Селе, сильно напоминающему и по имени, и по своим функциям святого Илью-пророка.

Традиции культовой архитектуры постепенно меняются в связи с распространением в Чечне ислама, который пришел сюда не сразу, а проникал на ее территорию в течение нескольких столетий.

По сообщениям арабского историка X в. Масуди об аланах, живших по соседству с царством Серир, «первоначально они были язычниками, затем приняли христианство». В середине X в. аланы отказались от христианства под влиянием мусульманских жителей Серира и прогнали священников и епископов, присланных к ним из Византии[400].

В золотоордынское время ислам начинает распространяться в равнинных районах Чечни. Согласно русским архивным документам, предводители чеченцев-окочан Ушурма и его сын Ших-мурза Окоцкий в XVI в. давали клятву в верности русским монархам на Коране[401]. До нашего времени в памяти народа осталось имя исламского проповедника XVII в. Берсы-шейха, бывшего до этого христианским воителем.

В середине XVII в. ислам укрепляется в Восточной Чечне, о чем свидетельствует присяга русскому царю на Коране в 1647 г. представителей 36 «мичкизских» селений[402].

В 1657 г. представители Шибутского джамаата обратились к царю Алексею Михайловичу с просьбой о принятии обществ Варандой, Чанти и

---

[399] Бараниченко Н.Н. К хронологии некоторых типов святилищ Чечено-Ингушетии // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977. С.70-72.

[400] Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер, 2003. С.347.

[401] Русско-чеченские отношения. Вторая половина XVI-XVII в. М.: Восточная литература, 1997. С.539.

[402] Русско-чеченские отношения. С.165.

Тумсой в русское подданство. Прибывшие в 1658 г. вместе с тушинским посольством в Москву шибутские послы, принесли присягу царю в Успенском соборе Кремля как христиане. Из «расспросных речей тушин Астопа Арабулина и Абула Асторула» в Астрахани в феврале 1861 г. выясняется, что «и вера с ними одна, а иные де шибутцы живут // по бусурмански»[403].

Об активном распространении ислама в Чечне в XVII в. свидетельствуют археологические материалы[404]. В начале XVII в. на ее территории в пределах одного селения мирно жили представители разных конфессий, которых часто хоронили на одном кладбище. К концу XVII в. в равнинных районах Чечни все немусульманские погребения исчезают.

Исламские культовые сооружения в Чечне начинают строить в начале XVIII в., что подтверждается и археологическими материалами. Самой древней мечетью, сохранившейся на территории региона, считается Химойская мечеть, дата постройки которой (XVIII в.) была выгравирована на ее стене. В этот период начинается широкое распространие исламской погребальной обрядности в горных районах Чечни.

Большинство дошедших до нашего времени мечетей в горных районах Чечни относятся к XIX – началу XX вв., что подтверждается в арабских надписях на их камнях[405].

В раннеисламское время в качестве мечетей использовали средневековые жилые башни, пристраивая к их южным стенам михрабы. С необходимой ориентировкой этих построек проблем не было, так как стены большинства средневековых архитектурных сооружений в горных районах Чечни были ориентированы по странам света.

Средневековой жилой башней была первоначально мечеть в селении Макажой, в окрестностях озера Кезеной-ам. Мечеть представляет собой двухэтажное каменное сооружение, ориентированное стенами по странам света. Восточная стена украшена множеством петроглифов в виде крестов,

[403] Там же, С.203.
[404] Мужухоев М.Б. Проникновение ислама к чеченцам и ингушам. С.188.
[405] Мужухоев М.Б. Проникновение ислама к чеченцам и ингушам. С.138-139.

свастики и других символов. Михраб встроен в центральную часть южной стены на уровне второго этажа, что свидетельствует о том, что здесь находился молельный зал. Сама башня была построена в XIV-XVI вв., а в XVII-XVIII вв., возможно, стала использоваться как мечеть. При этом она несколько раз перестраивалась, в последний раз – в 1824-1825 гг., как об этом свидетельствует надпись на арабском языке на каменной плите[406]. Петроглифы в виде крестов различной стилистики (в том числе грузинский) на восточной стене башни дают возможность предположить, что здание могло использоваться ранее и как христианский храм.

В Чечне сложилась уникальная для исламской архитектуры традиция пристраивать здания мечетей к боевым башням, которые стали использоваться в качестве минаретов (Шарой, Воуги)[407]. Эта традиция дала толчок к появлению здесь в XIX в. мечетей с минаретами, напоминающими по форме чеченские боевые башни с пирамидально-ступенчатой кровлей (Эткали, Хелды).

Сохранились старинные мечети, хотя и в руинизированном виде, в селениях Кезеной, Хой, Шикарой, Харкарой, Хакмадой, Бушни, Меши, Коротах. Наиболее ранней из них может быть Кезенойская мечеть, в основание дверного проема которой была вмонтирована надмогильная стела Ади Сурхо, героя эпических песен «илли». Отец Сурхо, Ада, упоминается в связи с битвой чеченцев с кабардинским князем Тимарком (Темрюком), который жил в XVI в. и был тестем русского царя Ивана Грозного.

Что касается петроглифов культовых сооружений, то о их массовом присутствии на стенах языческих святилищ можно только предполагать. Это связано с тем, что на территории Чечни, как мы уже говорили выше, сохранилось всего лишь несколько языческих святилищ с полным внутренним пространством. Большинство из них были разрушены в период христианства, и особенно в исламское время, а какая-то часть стала использоваться позднее в

[406] Марковин В.И. Архитектурные памятники чеченского исторического общества Чаберлой. С.11.
[407] Умаров С.Ц. О поселениях и некоторых особенностях социально-экономического развития … С.130.

другом качестве. Также необходимо учитывать, что в древности на Кавказе святилищами могли служить и жилые постройки, прежде всего для отправления местных, родовых культов. Нередко в качестве культовых могли использоваться и погребальные сооружения, особенно, если в них были похоронены люди, сыгравшие важную роль в жизни рода и достойные почитания. Вероятно, в этом случае на камни этих погребальных построек также наносилась культовая символика, как, например, двойная спираль на фасаде склепа с открытой поминальной камерой в селении Тертие. Петроглиф в виде стилизованного изображения волка выгравирован на фасаде склепа в нижней части селения и некрополя Васеркел, которые расположены на гребне высокого утеса с крутыми склонами. По всей видимости, волк был тотемным животным для фамилии, которой принадлежало это погребальное сооружение. Петроглиф в виде стилизованной свастики можно увидеть на фасаде склепа с двускатной кровлей в центральной части некрополя Цой-Педе.

Если говорить о петроглифах языческих культовых сооружений, то одним из немногих, сохранившихся в Чечне святилищ с петроглифами, является святилище Терлой Дели. Петроглифы обнаружены также на стене святилища в комплексе Пакоч селения Итум-Кале. Однако сохранилось немалое количество средневековых жилых башен, которые, вероятнее всего, использовались не только как жилые постройки, но и как языческие храмы. В этом смысле можно с определенной степенью уверенности предполагать, что жилые башни с большим количеством петроглифов на стенах и, особенно, с культовыми символами на арке входного проема, могли быть языческими культовыми сооружениями (Химой, Талкали, Макажой).

Петроглифы на стенах мусульманских мечетей встречаются довольно часто. С одной стороны, это связано с тем, что в мечети были перестроены средневековые сооружения с петроглифами (Моцарой, Макажой), с другой – при строительстве мечети использовались камни с петроглифами из древних сооружений (это характерно для многих старинных мечетей в Чечне), с третьей – петроглифы были нанесены на стены мечети уже в качестве

исламских символов (Химой, Харкарой, Шарой). Особенно популярной в исламской архитектуре была двойная спираль, которая использовалась и как культовый символ, и как элемент орнамента в декоре зданий[408]. В исламе она обозначает могущество и справедливость Всевышнего Творца.

[408] Материалы данного раздела отражены в статье: Ильясов Л.М. Древние и средневековые культовые сооружения Чечни / Л.М. Ильясов // Вопросы национальных и федеративных отношений». 2021. № 3 (71). Т. 11.

ГЛАВА 4. ПРОБЛЕМЫ ТИПОЛОГИИ И ХРОНОЛОГИИ ПЕТРОГЛИФИКИ КАВКАЗА

4.1. Наскальное искусство и петроглифы архитектурных сооружений Кавказа

Научный интерес к истории и этнографии Кавказа усиливается во второй половине XIX в., после окончательного присоединения региона к России. Открытие древнего могильника с богатым бронзовым инвентарем у монастыря Самтавро вблизи Мцхеты, а затем аналогичного памятника у села Акнер в Армении в 1871 г. послужили импульсом к созданию Кавказского археологического комитета, который через два года был реорганизован в «Общество любителей кавказской археологии». Большую роль в развитии исторической науки на Кавказе сыграл прошедший в 1881 г. в Тбилиси V Всероссийский археологический съезд, на котором были приняты программные решения, определившие судьбу кавказоведения. Прежде всего было налажено сотрудничество между региональными научными организациями, а также к исследованию истории края были привлечены Московское археологическое общество и Археологическая комиссия. С одной стороны, это позволило уменьшить количество иностранных археологов, работавших на археологических объектах Кавказа, с другой, кавказоведение стало частью мировой исторической науки. С 1888 г. начали публиковаться «Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Московского археологического общества», начались активные раскопки на территории Грузии, Армении и Азербайджана[409].

Находки древних бронзовых изделий в окрестностях осетинского селения Кобан, а затем и в других районах Северного Кавказа также способствовали началу активных археологических исследований на его

[409] Пиотровский Б.Б. Археология Закавказья с древнейших времен до I тыс. до н.э. Л.: Изд-во ЛГУ, 1949. С.5-11.

территории. В трудах П.С. Уваровой, Вс. Ф. Миллера, В.И. Долбежева, А. Бобринского уже наблюдаются попытки найти связь между археологическими материалами (прежде всего петроглифами, бронзовыми и глиняными статуэтками) и религиозными культами древнего населения региона.

Памятники наскального искусства на Кавказе были открыты только в середине XX в., в период целенаправленного археологического освоения края, связанного с созданием региональных государственных научных учреждений. При этом в исторической науке долгое время бытовало мнение, что этот вид изобразительного искусства не получил в регионе особого развития по сравнению со Средней Азией и Сибирью. Однако выявление большого количества местонахождений петроглифов в течение двух-трех десятилетий в различных районах Кавказа показало его ошибочность[410]. В регионе были обнаружены не только рисунки эпохи энеолита и ранней бронзы, но и памятники наскального искусства каменного века.

К наиболее древним наскальным изображениям на Кавказе можно отнести гравировки в гроте Агца в Абхазии и на стенах навеса в Мгвимеви в Западной Грузии, которые были открыты Н.С. Замятниным в 1934 г.[411].

Датировка гравировок из Мгвимеви, представляющих случайные сочетания прочерченных резцом линий, одна из которых нанесена на небольшую известковую плитку, а четыре – на стены навеса, не вызывает сомнений. Она подтверждается верхнепалеолитическими материалами из того же грота (нуклевидными орудиями, многофасеточными резцами, ножевидными пластинами и расколотыми костями животных). По мнению исследователей, гравировки из Мгвимеви имеют сходство с подобными рисунками верхнего палеолита Средиземноморья[412].

---

[410] Формозов А.А. Очерки по первобытному искусству. М.: Наука, 1969. С.24.

[411] Замятнин С.Н. Новые данные по палеолиту Закавказья // Советская этнография. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1935. С. 116-123.

[412] Бадер Н.О. Поздний палеолит Кавказа // Палеолит СССР. М.: Наука, 1984. С. 272 -301.

Гравировки в гроте Агца представляют собой беспорядочно нанесенные, пересекающиеся под разными углами линии в самом центре вертикальной скалы высотой около 60 м, которые образуют несколько групп, расположенных друг над другом. Одни линии параллельны друг другу, другие пересекаются, образуя своеобразные пучки. Они были датированы верхним палеолитом по аналогии с подобными изображениями из Мгвимеви. Кроме того, здесь обнаружены рисунки, которые исследователи относят к эпохе Средневековья: круг, антропоморфная фигура и, возможно, наконечник стрелы[413].

Гравировки на кости в виде штрихов, точек, насечек палеолитической эпохи были найдены в различных районах Грузии[414], однако вряд ли этого достаточно, чтобы отнести регион к ареалу развитого палеолитического искусства.

Археологические материалы верхнепалеолитической эпохи найдены и в Армении, однако предметы малого искусства среди них не выявлены[415].

Палеолитические стоянки были найдены и на Северо-Западном Кавказе. В 1898 г. французским археологом Ж. де Баем на реке Иль (левый приток Кубани) была открыта стоянка мустьерской эпохи, а в середине XX в. – три стоянки этого периода, располагавшиеся в пещерах. В это же время в Прикубанье были обнаружены верхнепалеолитические стоянки с кремневым материалом (резцами, скребками, остроконечниками), который свидетельствует о их близости одновременным культурам Закавказья и Передней Азии[416].

В 1939-1940 гг. на скалах и каменных глыбах у подножия горы Джинхирдаг, на холме Язылы, у вершин Беюк-даш и Кичик-даш близ станции Гобустан в Азербайджане были выявлены около 3500 рисунков. Наиболее

---

[413] Бжания В.В., Аджинджал Б.М., Дэвлет Е.Г. Новые исследования в гроте Агца // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. Институт археологии АН СССР: сборник научных статей. М.: Наука, 1990. С.112-116.

[414] Урушадзе Н. Изобразительная символика палеолита Грузии. Тбилиси: «Мецниереба», 1989. С.22.

[415] Сардарян С.А. Палеолит в Армении. Ереван, 1954. С.130-168.

[416] Формозов А.А. Каменный век и энеолит Прикубанья. С.29.

древние из них выгравированы кремневыми инструментами, поздние – металлическими (бронзовыми, железными). Рисунки в большинстве своем представляют контурные и силуэтные изображения, небольшая часть рисунков выполнена в виде точек и пунктирных линий (рис. 256-258).

В тематическом отношении наскальные рисунки Гобустана разнообразны: изображения мужчин и женщин, диких быков, безоаровых козлов, оленей, львов (иногда почти в натуральную величину), газелей, диких лошадей, собак, волков, свиней, рыб, змей, ящериц и фантастических животных, а также солнца, звезд, свастики, крестов и других символов. На камнях запечатлены различные сцены из жизни людей – пешей и конной охоты, жатвы, жертвоприношения, в котором участвуют антропоморфные фигуры с поднятыми вверх в молитве руками, групповые танцевальные обряды. Среди рисунков есть также изображения лодок с сидящими в них людьми, двухколесной арбы, а также караваны верблюдов, вооруженные всадники, воины с копьями в руках[417].

И. Джафарзаде датирует самые ранние изображения Гобустана (силуэтные изображения мужчин и женщин с высокими стройными туловищами и длинными сильными ногами, с черточками вместо рук и маленькими головами) VIII тыс. до н. э., то есть ранним периодом неолита. Контурные рисунки диких быков разных размеров, небольшие силуэтные изображения вооруженных луками мужчин в набедренных повязках, изображения лодок с солнцем в носовой части с сидящими в них людьми исследователь относит к VII-IV тыс. до н.э., то есть к среднему и позднему этапам неолита. Профильные изображения оленей с идеальными пропорциями, с длинными изящными шеями и большими ветвистыми рогами и безоаровых козлов, как и двух львов, идущих друг за другом – к эпохе энеолита и ранней бронзы (IV-III тыс. до н. э.). В это время еще сохраняется традиция наносить повреждения на изображения некоторых животных (коз, в

[417] Исмаилов Г.С. К историко-культурной интерпретации древних наскальных изображений на территории Азербайджана. С.91-97.

редких случаях оленей и лошадей) в виде прямых линий, которые рассекают пополам туловище животного, отсекают голову или другую часть тела. Реалистические рисунки газелей, лошадей, свиней, собак, хищных животных и схематические изображения людей И. Джафарзаде датирует эпохой ранней бронзы (III тыс. до н.э.). Сцены пешей и конной охоты людей, вооруженных луками, стрелами, копьями, трезубцами, мечами, арканом, боло, с помощью собак, хищных птиц и различных приспособлений исследователь относит к концу эпохи бронзы (II тыс. до н.э.). С этого времени и до начала новой эры при сохранении общей тематики размеры рисунков продолжают уменьшаться. В Раннем Средневековье (VIII-XI вв. и позднее) рисунки на скалах Гобустана упрощаются, становятся линейными и схематичными, и, по мнению ученого, большинство рисунков этого периода является неумелым подражанием древним наскальным изображениям[418].

А.А. Формозов считает, что древнейшие рисунки Гобустана имеют определенные параллели с верхнепалеолитическими рисунками Западной Европы, но изображения лука не дают возможности датировать их верхним палеолитом. Археологические раскопки, проведенные в убежищах на горе Беюк-даш среди оторвавшихся от края плато и скатившихся по откосу гигантских каменных блоков, выявили материалы мезолита и неолита, что позволяет отнести эти рисунки к раннему мезолиту. Контурные профили козлов, аналогичные Гобустанским, обнаружены на каменных плитах погребений начала I тыс. до н. э. на Апшеронском полуострове[419].

Большая часть древних рисунков Апшеронского полуострова обнаружена на отдельно лежащих прибрежных скалах и каменных плитах различных сооружений. Большинство их сюжетов составляют обряды жертвоприношения с участием многочисленных групп мужчин и женщин, сцены охоты, различных видов хозяйственной деятельности, изображения

[418] Джафарзаде, И.М. Гобустан. Наскальные изображения. С.11-17.
[419] Формозов А.А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. С.51.

диких животных, в том числе диких коз. Петроглифы относятся к III-I тыс. до н.э.[420].

Более тысячи наскальных рисунков зафиксированы в 1969-1971 гг. на южном склоне Гемигая, в горной части Азербайджана: изображения человека, коз, оленей, быков, собак, барсов, птиц, фантастических животных, различные знаки, а также сцены охоты исследователи датируют их IV-II тыс. до н.э. [421].

Многочисленные наскальные изображения были обнаружены Г. Исмаиловым на скалах Кельбаджара в Азербайджане, древнейшие из которых относятся к IV-III тыс. до н.э. Их датировка подтверждается археологическими материалами близлежащего поселения эпохи ранней бронзы[422].

Большое количество древних наскальных рисунков (одиночные и групповые изображения различных животных, людей с предметами вооружения и средствами передвижения, мифологических существ, сопровождаемых различными символами) выявлено на скалах Гегамских гор, расположенных на Армянском нагорье. Наиболее ранние рисунки, найденные у подножий вершин Большого и Малого Пайтасара, датируются V-IV тыс. до н.э., то есть эпохой неолита. В основном, это композиции, состоящие из многочисленных изображений антропоморфных существ в окружении безоаровых козлов и свастикообразных знаков (рис. 259-262). Антропоморфные фигуры отличаются мощным телосложением, сильными руками и ногами, оканчивающимися длинными лучевидными пальцами. Безоаровые козлы имеют приземистые и вытянутые туловища, короткие ноги и низкие рога, которые тянутся вдоль спины.

В эпоху ранней бронзы (III тыс. до н.э.) изображения животных и людей становятся меньше по размеру, а их фигуры приобретают

---

[420] Исмаилов Г.С. К историко-культурной интерпретации древних наскальных изображений на территории Азербайджана. С.91-97.

[421] Алиев В.Г. Петроглифы Гемигая. С.11-17.

[422] Исмаилов, Г.С. К историко-культурной интерпретации древних наскальных изображений на территории Азербайджана. С.91-97.

пропорциональные и динамичные формы. Туловища безоаровых козлов изображаются прямоугольными, ноги – стройными и длинными, рога дугообразно свисают над корпусом, удлиняются шеи. К этому же времени, по мнению А. Мартиросяна, относятся рисунки козлов, фигуры которых состоят из двух треугольников, соединенных острыми углами. К нижним углам пририсованы ноги в виде отростков, к верхним – голова и хвост. Существует множество вариантов подобных рисунков, где отсутствуют те или иные детали (голова, хвост, ноги). Конечным результатом эволюции этого изображения является знак в виде двух треугольников, который приобретает значение «козел – гром-молния». Стилизованные изображения козлов напоминают орнаментацию чернолощеной керамики куро-араксской археологической культуры ранней бронзы. Почти каноническим является стиль изображения птиц с треугольным туловищем. Во II тыс. до н.э. меняется стилистика изображений животных (олени с большими рогами, собаки с длинным туловищем, козлы, птицы), которая обнаруживает аналогии с росписью одновременной керамики близлежащих районов. Фигуры животных становятся более стройными, ноги – тоньше и длиннее, рога – вертикальными, четче оформляются головы. Рисунки позднебронзовой эпохи (XIV-X вв. до н.э.) представлены контурными фигурами «грузных» охотников в масках, с простыми и сложными луками, фантастическими когтистыми леопардами и гепардами, изображениями солнца, луны, антропоморфных существ, сценами охоты на различных животных. Для этого времени также характерны изображения птиц, напоминающих гусей или уток, в отличие от раннебронзовых образцов, близкие к реалистическим. К периоду раннего железа исследователи относят изображения людей и животных, сцены охоты с участием людей и собак и применением лука и стрел, различных символов (спиралей, крестов, полумесяцев)[423].

В 1967 г. в Варденисских горах С.Б. Петросяном были обнаружены три комплекса петроглифических изображений. Наибольший интерес

[423] Мартиросян А.А. Наскальные изображения Гегамских гор. С.81-108.

представляют рисунки на каменной плите недалеко от районного центра Мартуни: изображение круга с отходящими от него лучами и спирали. В центре круга – отверстие глубиной до 10 см и диаметром до 5 см, предназначенное для установки вертикального стержня, тень от которого в солнечный день, падая на лучи, исходящие от круга, показывало время. То есть речь идет о солнечных часах[424]. Солнечные часы, состоящие из каменного столба и круга, выложенного из камней, были в чеченском селении Химой до середины XX в.

Н.А. Мусеибли связывает зарождение наскального искусства Малого Кавказа с появлением отгонного скотоводства в регионе и датирует наиболее древние рисунки IV-III тыс. до н.э. (эпохой ранней бронзы)[425].

Однако вряд ли можно согласиться с этой точкой зрения, учитывая, что тематику самых ранних рисунков Гобустана и Гегамских гор невозможно связать с таким видом хозяйственной деятельности человека, как скотоводство. Среди древнейших изображений преобладают дикие животные: безоаровые козлы, быки, лошади, которые были объектом охоты древнего населения региона в период неолита. Отгонное скотоводство было довольно развито в период ранней бронзы и на Северном Кавказе, но это не привело здесь к расцвету наскального искусства.

Отдельные, небольшие группы наскальных рисунков обнаружены в Прикубанье и Чечне, но они практически не изучены. На этом фоне выделяется Дагестан, где также в середине XX в. были выявлены многочисленные памятники наскального искусства как в предгорьях, так и в горной части. При этом в приморских и предгорных районах преобладают гравировки, а в горах – изображения, выполненные краской.

В горном Дагестане на сегодняшний день выявлено 26 местонахождений, которые состоят из 68 обособленных групп древних

---

[424] Петросян С.Б. Древнейшие петроглифы Армении // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. М., 1990. С.109-111.

[425] Мусеибли Н.А. К вопросу о датировке петроглифов Малого Кавказа. С.190-192.

изображений. Пять местонахождений наскальных рисунков обнаружены в Гунибском районе, крупнейшими из которых являются Чувал-Хвараб-нохо в окрестностях селения Ругуджа и Чинна-Хитта вблизи селения Согратль (рис. 263-264).

Большинство рисунков в писаницах Чувал-Хвороб-нохо представляют солярные или, возможно, астральные символы. Кроме того, здесь встречаются одиночные изображения всадника, козла, барана, неизвестного животного, а также различные линии.

Писаницы Чинна-Хитта находятся в ущелье, образованном притоками реки Кара-Койсу, на стенах двух гротов под скальным карнизом, нависающим над ущельем. Здесь преобладают контурные изображения безоаровых козлов, солярные символы (крестообразные знаки, крест в круге, круг с короткими лучами по всему периметру, крест в круге с отходящими от него лучами), астральные символы (концентрические окружности, концентрические окружности, разделенные на сектора, правосторонняя и левосторонняя свастика). Рисунок лука с загнутыми концами со стрелой, направленной вверх, определяет возможную нижнюю дату древнейших писаниц Чинна-Хитта – ранний мезолит, что подтверждается расположенной неподалеку датированными материалами Чохской мезолитической стоянки. Композиция, состоящая из изображения козла и антропоморфной фигуры с признаками женского пола, по мнению В.М. Котович, отражает миф о происхождении рода от тотемного животного. Рисунок круга с отростком (двумя отростками) одни исследователи интерпретируют как солярный символ, другие – как охотничий капкан-ловушку.

Три местонахождения древних писаниц находятся в Гумбетовском районе в окрестностях селения Чирката, из которых наиболее известным и изученным можно считать урочище Харитани-I. Здесь преобладают изображения антропоморфных фигур в колоколовидных одеяниях с

поднятыми вверх в молитве руками в окружении силуэтных и контурных фигур быков, оленя, собак, хищников, зайцев, змеи и различных знаков[426].

В Лакском районе, в ущелье Виттурзивалу, неподалеку от селения Кара, обнаружено одно местонахождение, состоящее из 23 обособленных групп изображений. Семнадцать местонахождений наскальных рисунков, содержащих около трех тысяч изображений, найдено в Дахадаевском районе: одно у селения Санжа, остальные - на небольшом участке между селениями Трисанчи, Зильбачи и Кудагу. Кроме того, в горных районах Дагестана (Левашинском, Акушинском и Лакском) известны несколько местонахождений наскальных рисунков, выполненных гравировкой[427].

В большинстве местонахождений мы видим изображения козлов, баранов, безоаровых козлов, бизонов, кабанов, оленей (иногда с утрированно большими рогами), лошадей, всадников, охотничьи и батальные сцены, антропоморфные фигуры, солярные символы, геометрические фигуры, точечные знаки в виде контурных, силуэтных и линейных рисунков. Из этого круга выпадает урочище Харитани-I с антропоморфными фигурами разной величины в колоколовидных одеяниях. Аналогичные изображения выявлены на скалах ущелья Зарaут – Камар в Узбекистане[428].

В.М. Котович исследовала стилистические особенности наскальных изображений горного Дагестана и на этой основе выделила две группы: первую группу (натуралистический или реалистический стиль) составляют силуэтные и контурные рисунки, исполнители которых стремились запечатлеть объект максимально близко к натуре; вторую группу (схематический стиль) – подавляющее большинство линейных и точечных рисунков, в которых древние художники при изображении объекта ограничивались передачей минимального числа признаков.

---

[426] Котович В.М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М.: Наука, 1976. С.11-89.

[427] Котович В.М. Опыт классификации древних писаниц горного Дагестана // Древности Дагестана. Махачкала, 1974. С.29-49.

[428] Формозов А.А. Очерки по первобытному искусству. С.66-67.

Все многообразие сюжетов В.М. Котович разделила на четыре основных цикла: солярный, охотничий, аграрный и всаднический[429]. Но необходимо отметить, что солярные символы и изображения всадников встречаются и в охотничьих, и в аграрных сюжетах, что делает эту классификацию условной.

В хронологическом отношении В.М. Котович разделила рисунки писаниц горного Дагестана на четыре периода. К раннему периоду она отнесла силуэтные рисунки бизона, козла, лошади и солнца из Чувал-Хвараб-нохо, их же контурные изображения из Чинна-Хитта, антропоморфные фигуры в клетчатых одеяниях и контурные изображения крупного рогатого скота из Харитани-I. Основанием для датировки этих рисунков эпохой мезолита автор считает стиль изображения животных, имеющий аналогии в наскальном искусстве Гобустана, а также географическую близость к Чохской мезолитической стоянке, где обнаружены следы производства минеральной краски.

Эпохой неолита исследовательница датировала антропоморфные фигуры в колоколовидных одеяниях из Харитани – I, имеющие аналогии в наскальных рисунках местонахождения Зараут-Камар в Узбекистане, самые ранние изображения которого А.А. Формозов относит к концу мезолита – неолиту[430].

Большая часть наскальных рисунков горного Дагестана, по мнению В.М. Котович, выполнена в эпоху энеолита и бронзы, но есть изображения и раннежелезного века[431].

Определенную помощь в датировке писаниц горных районов могут оказать наскальные рисунки в виде гравировок, 15 местонахождений которых обнаружены в предгорных и приморских районах Дагестана.

---

[429] Котович В.М. Опыт классификации древних писаниц горного Дагестана. С.41.
[430] Формозов А.А. Очерки по первобытному искусству. С.60-81.
[431] Котович В.М. Опыт классификации древних писаниц горного Дагестана. С.29-49.

Одно из них (включающее в себя девять групп рисунков) расположено у подножия горы Сигитма, в 1,5 км к югу от села Верхний Чирюрт, на правом берегу реки Сулак и состоит из изображений отдельных животных (оленей, горных козлов, серн) и сцен охоты, в которых участвуют всадники, вооруженные луками и копьями.

На скальных выступах долины Темирчи-кершен с северной и южной стороны были обнаружены многочисленные гравированные рисунки оленей, горных козлов, неопознаваемых животных, антропоморфных фигур, верблюда, спирали, а также сцена охоты на тура. Интересным с точки зрения стиля, по мнению В.И. Марковина, является изображение лежащей лани с повернутой назад головой, которое может быть отнесено к скифскому времени[432].

Многочисленные петроглифы (геометрические фигуры, стилизованные фигуры людей в позе одорации, треугольники, прямоугольники, разделенные на квадраты, лунки, крест в круге) выявлены на скальных массивах у селения Экибулак.

Наскальные рисунки, выполненные в виде гравировок (туры, олени с ветвистыми рогами, антропоморфные фигуры, геометрические знаки), найдены на скалах у хутора Чиркутан, у селений Учкент, Ленинкент, а также у прибрежных селений Соси-булак и Уйташ. Тамгообразный знак у селения Уйташ, который В.И. Марковин принял за сарматскую тамгу, на самом деле представляет стилизованную человеческую фигуру с широко расставленными ногами и поднятыми в молитве руками.

Крупное местонахождение петроглифов находится в районе селения Капчугай. На скалах по левобережью реки Шура-озень обнаружены многочисленные рисунки, среди которых преобладают изображения оленей, сцен охоты (животное, застрявшее в охотничьей западне; лук со стрелой, направленной на оленя; охотничьи ловушки, всадник с копьем, преследующий оленя). Здесь также встречаются «вавилоны», лабиринты, женская фигура,

[432] Марковин В.И. Наскальные изображения предгорий Дагестана. С.42.

человеческая ладонь, символы плодородия, различные геометрические фигуры и даже изображение дельфина.

Петроглифы в виде оленей, козлов, неопознаваемых животных, сцен охоты обнаружены и на скалах вдоль реки Шура-озень у г. Буйнакска[433].

В.И. Марковин, опираясь на стиль рисунков, параллели в датированных изображениях соседних регионов, разделил наскальные рисунки предгорий Дагестана на несколько хронологических периодов: мезолит-неолит, энеолит – ранняя бронза, средняя бронза, скифский период, Средневековье[434].

Наскальные рисунки Кавказа, по крайней мере, его восточной и центральной части, образуют тематическое и стилистическое единство, которое сохраняется вплоть до эпохи поздней бронзы. В наскальном искусстве Азербайджана, Армении и Дагестана мы находим не только общие мотивы и сюжеты, но и стилистически однородные рисунки и символы. Это касается прежде всего древнейших изображений. Изображение головы быка у селения Экибулак имеет стилистическое сходство с подобными изображениями Гобустана, которые А.А. Формозов датирует мезолитом – неолитом[435]. Культурная близость этих регионов усиливается в эпоху ранней бронзы, когда на территории Закавказья и части Северного Кавказа распространяется куро-араксская археологическая культура. В этом отношении довольно интересными представляются изображения безоаровых козлов в виде соединенных вершинами двух треугольников среди петроглифов Гобустана и Гегамских гор, которые абсолютно идентичны. Стилистически однородными являются изображения животных (козлов, оленей) на скалах предгорий Дагестана и кромлехах на Апшеронском полуострове в Азербайджане и в Аштаракском районе Армении, которые датируются II тыс. до н.э., то есть

---

[433] Марковин В.И. Наскальные изображения предгорий Дагестана. С.28-96.

[434] Марковин В.И. О хронологических группах наскальных изображений в северной части предгорий Дагестана // Проблемы изучений наскальных изображений в СССР. М., 1990. С.84-91.

[435] Там же С.84.

эпохой средней бронзы[436]. Кроме того, многие изображения энеолита и ранней бронзы на скалах Гобустана, Гегамских гор и Дагестана обнаруживают аналогии в мелкой пластике, найденной на поселениях куро-араксской культуры (фигуры людей, модели колесных повозок, изображения оленя, барана, собаки[437].

Почти на всех местонахождениях петроглифов в Азербайджане, Армении и Дагестане встречаются символы, которые позже появляются на керамике, бронзовых изделиях и камнях архитектурных сооружений Кавказа (крест, свастика, крест в круге, круг в круге, ромб, спираль, двойная спираль, лабиринт, «вавилон») и связываются с религиозными представлениями его древнего населения (рис. 256-264).

К западу от Дагестана количество местонахождений наскальных рисунков на Северном Кавказе резко уменьшается. На Северо-Западном Кавказе известны древние рисунки на камнях в ущелье Уруштен в верховьях Малой Лабы и на скале в ущелье Дегуако.

В феврале 1983 г. в трех километрах к востоку от города Майкоп на террасе горы Махошкушх было обнаружено местонахождение петроглифов, которые были нанесены на камни небольшого размера (длина – от 4,5 см до 18 см; ширина – от 4,5 см до 8 см; толщина – от 2 см до 4 см). В результате многодневных поисков было найдено 52 камня с рисунками, среди которых преобладают схематические антропоморфные фигуры и изображения животных (слоны, мамонт, бык, лошадь, олени, козел, собака, волк, заяц). На шести камнях изображены сцены охоты, в том числе на фантастических существ (битва с драконом). Здесь также встречаются различные знаки, которые исследователи считают зачатками идеографического письма. Особенности изображения коллективной охоты на дикую лошадь дают возможность отнести эту сцену, как и все петроглифы Махошкушха, которые представляют стилистическое единство, к мезолиту. В определенной степени

[436] Формозов А.А. Очерки по первобытному искусству. С.48-49.

[437] Кушнарева К.Х., Чубинишвили Т.Н. Древние культуры Южного Кавказа (V-III тыс. до н.э.). Л.: Наука, 1970. С.165.

эта датировка подтверждается материалами находящегося неподалеку Курджинского мезолитического местонахождения, на котором были обнаружены различные каменные орудия (прямоплощадные карандашевидные нуклеусы, скребки, вкладыши с ретушью по краям)[438].

Рисунки Махошкушха отличаются крайним схематизмом. Даже изображения животных, выполненные почти в реалистическом стиле, примитивны и тяготеют к геометризму. Вызывает сомнение мезолитическая хронология геометрических знаков так же, как и возможность существования идеографического письма в каменном веке. С большей степенью достоверности время нанесения этих знаков на камни можно было бы отнести к энеолиту или к ранней бронзе[439]. В стилистическом отношении рисунки Махошкушха никак не связаны с петроглифами других регионов Кавказа, как и сама традиция нанесения изображений на небольшие камни.

В 1985-1987 гг. в Карачаево-Черкессии на плато Бийчесын были обнаружены каменные плиты с петроглифами, которые, предположительно, являются картами местности, созданными для культовых ритуалов в эпоху ранней бронзы[440]. Петроглиф с рисунком, напоминающим карту местности, имевший, вероятно, культовый характер, был найден автором в селении Эйн-Кале Итум-Калинского района Чечни (рис. 206).

В 1940 г. недалеко от г. Карачаевска, на склоне у слияния рек Мары и Кубани, были обнаружены огромные валуны с высеченными на них различными изображениями. Центральная площадка территории находилась у подножия южного склона горы и имела размеры 20 х 30 м. В южной ее части сохранились следы какого-то сооружения. Всего было выявлено 26 камней с петроглифами, которые по типу изображений можно разделить на несколько групп. К наиболее многочисленным относятся группы рисунков в виде крестов и стилизованных антропоморфных фигур в позе молитвы, с

---

[438] Аутлев П.У. Петроглифы Махошкушха в Майкопском районе. С.110-151.

[439] Формозов А.А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. С.69.

[440] Алексеева Е.П. Археологические памятники Карачаево-Черкессии как исторический источник // Вопросы древней и средневековой археологии Карачаево-Черкессии. Черкесск, 1990. С.736.

воздетыми вверх руками. Кроме того, на камнях присутствуют чашечные углубления с округленным дном, а также отдельные рисунки в виде концентрических кругов, разделенных по центру крестами, триквестр, квадраты и треугольники с кругами[441]. Практически все изображения на камнях возле г. Карачаевска имеют прямые аналогии в петроглифике Центрального Кавказа (хотя В.А. Кузнецов утверждает обратное), особенно в композициях Чечни, и могут датироваться как первыми веками до новой эры, так и ранним средневековьем.

Силуэтные и контурные рисунки, выполненные охрой, выявлены на скальном массиве в Баксанском ущелье Кабардино-Балкарии, неподалеку от селения Былым (рис. 265). На высоте 3 м от земли на скале изображены олени, волки (или собаки), различные знаки и символы. Стилистически эти изображения имеют мало общего с писаницами Дагестана, но многочисленные изображения креста в круге имеют аналогии в наскальном искусстве Кавказа, а также в петроглифике архитектурных сооружений. Эти рисунки практически не изучены и не датированы, но предварительно их можно связать с носителями кобанской археологической культуры.

Необходимо отметить и существование в центральных районах Северного Кавказа каменных надмогильных стел с многочисленными рисунками и надписями, выполненными древнегреческим письмом и связанными с миссионерской деятельностью византийской православной церкви. Одна из них найдена на территории современной Карачаево-Черкессии и датирована Вс.Ф. Миллером X-XII вв. Надпись сделана древнегреческим письмом и, по всей видимости, камень являлся поминальной стелой в честь воинов, погибших в каком-то сражении. Интерпретация текста надписи вызвала многочисленные дискуссии, и до сегодняшнего дня исследователи не пришли к единому мнению о языке надписи.

[441] Кузнецов В.А. Петроглифы из окрестностей Карачаевска // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VII. Археология, палеоантропология, краеведение, музееведение. М.: Памятники исторической мысли, 2007. С.275 – 283.

А.А. Формозов разделил наскальные рисунки Кавказа на две группы: причерноморскую (Агца, Мгвимеви, Уруштен, Махошкушх) и восточную (Армения, Азербайджан, Дагестан). Для первой группы, по его мнению, характерны геометрические начертания, для второй – изображения животных и людей. Географические различия в наскальном искусстве Кавказа, как полагает исследователь, обусловлены тем, что «развитие культуры в причерноморской полосе Кавказа и его центральной и прикаспийской частях шло разными путями», и своеобразие их ощущалось уже в мезолите[442].

На Центральном Кавказе (Чечня, Ингушетия, Северная Осетия), который был территорией взаимодействия куро-араксской и майкопской культур ранней бронзы, древнее изобразительное искусство развивалось своим путем. Наскальное искусство в этом районе не получило развития, однако это не помешало появлению здесь такого культурного феномена, как петроглифы архитектурных (жилых, боевых, погребальных) сооружений, которые сочетают в себе черты первой, причерноморской, группы (геометризм) и второй, прикаспийской (анимализм и антропоморфизм). Для петроглифики архитектурных сооружений Центрального Кавказа также характерно огромное количество солярных и астральных символов, что свидетельствует о развитости космогонических представлений его населения в древности.

Петроглифы встречаются и на погребальных сооружениях Северо-Западного Кавказа – дольменах. В самой конструкции дольменной постройки заключалась сакральная сила всеобъемлющего и обильного воспроизводства, которая выражалась и в символике, нанесенной на ее стены. Орнамент в виде зигзага как олицетворения живительной и очищающей стихии воды мог осмысливаться как пожелание вечной жизни. Преобладающей на камнях дольменов является солярная и астральная символика (крест в круге, квадрат с штрихами, круг с точкой в центре, что свидетельствует о распространении культа солнца среди строителей дольменов (рис. 281-284). Расцвет

[442] Формозов А.А. Очерки по первобытному искусству. С.27.

дольменной культуры, по мнению исследователей, приходится на первую половину II тыс. до н.э., то есть эпоху средней бронзы на Северном Кавказе[443]. Кроме того, камни с петроглифами можно увидеть в экстерьере христианских храмов аланской эпохи Ингушетии в Карачаево-Черкессии, что связано с использованием при их строительстве строительного материала из древних святилищ.

Петроглифов архитектурных сооружений много и в Дагестане, но они здесь, в основном, нанесены на камни жилых построек и мечетей XVIII-XX вв. и, видимо, выполняют в большей степени декоративные функции, практически утратив свое древнее культовое содержание. Среди них преобладают или «геометрические» рисунки, содержащие в себе ритмичность орнамента и выразительность декора (стилизованные спирали, лабиринты, «вавилон»), или реалистичные «повествовательные» изображения.

Исследование петроглифов архитектурных сооружений Дагестана начинается в 20-х гг. XX в. с публикации А.С. Башкирова о камнерезном искусстве Дагестана[444].

Е.М. Шиллинг, изучавший петроглифы Дагестана, считал, что за сложной вязью орнаментального искусства региона скрывается древний смысл, утраченный из-за беспорядочного перенесения камней с рисунками из одних построек в другие[445].

В 1964 г. вышла статья Д.М. Атаева и В.И. Марковина «Петрографика горной Аварии», в которой была подробно рассмотрена историография проблемы, проведена систематизация материала по доминирующим изобразительным элементам, определена семантика некоторых символов. По тематике изображений исследователи разделили дагестанские петроглифы на несколько групп: 1) изображения крестов; 2) свастики-спирали, «вавилоны»,

---

[443] Марковин В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа. С.215-217.

[444] Башкиров, А.С. Искусство Дагестана. Резные камни. 118 с.

[445] Шиллинг Е.М. Изобразительное искусство народов горного Дагестана. С. 47-75.

лабиринты; 3) солярные и астральные знаки; 4) изображения человеческих рук; 5) изображения людей и животных.

Изображения крестов Д.М. Атаев и В.И. Марковин связывали с бытованием христианства в горном Дагестане, свастик-спиралей с культом огня. Композиции солярных и астральных знаков, по их мнению, представляют собой своеобразные зашифрованные моления, обращенные к солнцу, магический смысл также имеют зооморфные и антропоморфные изображения, а отпечатки рук являются оберегами и символами власти[446].

О магическом характере петроглифов горного Дагестана в своей монографии «Башни в горах» пишет и А. Гольдштейн: «Здешний орнамент – не просто декор. Орнаментальное искусство северокавказских горцев вплоть до XIX века сохранило свой архаический характер. Этот орнамент предназначен не для того, чтобы всего лишь украшать здания и вещи. В нем сохранились первобытные формы, представляющие собой древние идеограммы. В этих абстрактных начертаниях люди когда-то выражали свои представления о мироздании. Люди верили, что посредством их приобщаются к высшим силам бытия, и относились к ним не как к забаве для глаз, а как к практическим вещам, как к чему-то реальному, нужному в жизни»[447]. Однако утверждения о культовом характере петроглифов архитектурных сооружений Дагестана так и не были обоснованы ни в одной из вышеперечисленных работ.

В Северной Осетии памятники наскального искусства не выявлены, но петроглифы на камнях архитектурных сооружений встречаются практически во всех горных районах: в Тагаурском ущелье (селение Хуссар-Хинцаг), в Куртатинском ущелье (в селениях Нижний Згид, Гули, Цмити, Кадат), в Алагирском ущелье (в селениях Козатыкау, Лисри, Тапанкзу, Ход, Дзивгис, Ногкау, Архон, Урсдон, Нижний и Верхний Ксурт), в Дигорском ущелье (в селениях Галиат, Ахсау, Камунта, Задалеск, Дунта, Махческ, Верхний Фаснал). Петроглифы наносились преимущественно на стены средневековых

[446] Атаев Д.М. Петрографика горной Аварии. С. 342-374.
[447] Гольдштейн А.Ф. Башни в горах. С.73.

башен (арочные камни входных и оконных проемов, угловые камни) и изредка склепов (рис. 266-271). Встречаются они и на камнях построек XVIII-XIX вв., что обусловлено многократным использованием камней из древних сооружений.

Необходимо подчеркнуть, что на Северном Кавказе только в Осетии можно увидеть на фасадах домов рисунки, выполненные в реалистической манере, но в стиле примитивизма, изображающие антропоморфные фигуры и различные знаки. Они напоминают по композиции и стилю православные иконы и, видимо, относятся к XVIII-XIX вв.

В средневековом изобразительном искусстве региона В.Х. Тменов выделил по манере исполнения пять типов изображений: 1) петроглифы; 2) контурные рисунки, процарапанные в камне или вырезанные в сырой штукатурке; 3) красочные рисунки; 4) комбинированные рисунки, то есть процарапанные в сырой штукатурке и залитые краской; 5) вырезанные в камне рельефные изображения (Трусовское ущелье в Казбекском районе Грузии).

В тематическом отношении петроглифы Осетии исследователь разделил на несколько групп: 1) солярные знаки: крест, крест в круге, свастика, триквестр (Лисри, Цмити, Нижний Згид, Верхний Фарснал); 2) изображение лабиринта: Махческ; 3) изображения луны: Хуссар-Хинцаг; 4) изображения (отпечатки) рук: Цмити; 5) Изображение людей и животных: антропоморфные фигуры, всадники, олени, козлы, неопознанные животные (Цмити, Галиат – рисунок 266-271); 6) изображения змей: Дзивгис, Лисри, Нижний Згид; 7) изображение растений: Цмити; 8) тамгообразные знаки и прочие изображения: п-образные знаки с изогнутыми ножками. (Цмити, Тапанкау, Камунта). Петроглифы на камнях архитектурных сооружений Северной Осетии, по мнению ученого, носят культовый характер и связаны с почитанием огня, солнца и воды[448].

[448] Тменов В.Х. Зодчество Северной Осетии. С.240-257.

Хронологически древние архитектурные сооружения Северной Осетии можно разделить на четыре периода: 1) кобанский (I тыс. до н.э.): циклопические постройки селения Галиат; 2) аланский период (I-XIII вв.): наскальные сооружения селений Дзивгис и Урсдон; 3) постмонгольский (XIV-XVI): древнейшие башни селений Лисри, Цмити, Лезгор; 5) поздний (XVII-XIX вв.): фамильные боевые башни и галуаны горных селений. Соответственно, петроглифы на камнях этих сооружений можно датировать таким же образом, за исключением случаев вторичного использования строительных материалов с изображениями. Кроме того, относятся к разным эпохам изображения крестов, в зависимости от принадлежности к языческим культам или христианству. При этом отдельные христианские символы могут разделять века.

Изображения кобанского и аланского периодов аналогичны одновременным петроглифам архитектурных сооружений Чечни и Ингушетии, как, впрочем, и сами постройки, на которые они нанесены.

В Ингушетии наскальные рисунки неизвестны, но выявлены петроглифы на арочных камнях входных проемов, угловых камнях жилых, боевых башен и склепов в селениях Эгикал, Хамхи, Пуй, Ляйлах, Шуан, Хяни, Эрзи, Бейни.

В 1966 г. В.Б. Виноградов и В.И. Марковин опубликовали 9 рисунков, скопированных с камней жилых башен селения Эгикал, среди которых были представлены: спираль с крестом; двойная спираль; крест в круге; три ряда волнистых линий, символизировавших водную стихию; две стилизованные человеческие фигуры (охотник с луком в руках, фигура над расположенным горизонтально луком); антропоморфная фигура, нарисованная в виде геометрических фигур; выгнутая овальная линия с жукообразными изображениями; знак, похожий на якорь; неправильной формы ромб с кружочками[449].

[449] Виноградов В.Б., . Марковин В.И. Археологические памятники Чечено-Ингушской АССР (Материалы к археологической карте). Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1966. С.162.

Петроглифы региона почти не изучены, за исключением рисунков на камнях средневековых селений Эгикал и Хамхи, которые были зафиксированы также в 1978-1980 гг. Л.А. Перфильевой[450].

Также необходимо отметить работу М.Р. Ужахова, посвященную связям отдельных петроглифов Ингушетии и Чечни с годичными аграрными циклами и древними культами, которые также отражали хозяйственную жизнь средневековых вайнахов. Исследователь рассматривает народный сельскохозяйственный календарь вайнахов с глубокой древности, полагая, что первоначально он был лунным, что подтверждается, по его мнению, различными реликтами древних поверий, связанных с луной. Он приводит копии некоторых петроглифов Ингушетии, в том числе на камнях храма Тхаба-Ерды и святилище Галь-Ерды. Большинство петроглифов Ингушетии М.Р. Ужахов связывает с солярным культом[451].

В петроглифике Ингушетии преобладают стилизованные антропоморфные фигуры, в том числе так называемые «голгофы», солярные символы (крест в круге, триквестр, спирали, концентрические окружности), двойные спирали, схематические изображения животных (рис. 272-280). Антропоморфная фигура с луком на камне жилой башни в селении Эгикал идентична рисунку охотника с луком на скале у селения Терхи в Чечне, где, кроме антропоморфных фигур с луками, изображены олень и собака. Г.Р. Смирнова нашла аналогии этим изображениям в кобанской бронзовой пластике[452].

На камне жилой башни в селении Хамхи был выявлен петроглиф в виде человека с собакой (рис. 276)[453]. Похожий рисунок был обнаружен автором на камне, найденном среди руин средневекового селения Шарой в Чечне (рис. 179). На арочном камне средневековой постройки в селении

---

[450] Перфильева Л.А. Об особенностях употреблений средневековых петроглифов на Северном Кавказе. С.124-136.

[451] Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный, 1979.

[452] Смирнова Г.Р. Кобанские аналогии некоторых петроглифов Чечено-Ингушетии. С.131-135.

[453] Перфильева Л.А. Об особенностях употреблений средневековых петроглифов на Северном Кавказе. С.124-136.

Хамхи изображен петроглиф в виде стилизованных спиралей (рис. 275), который полностью идентичен петроглифу на арочном камне жилой башни в селении Хой (рис.154).

По мнению М.Р. Ужахова, многие ингушские петроглифы связаны с солярным культом, как, например, стилизованное изображение скарабея на камне жилой башни в селении Эгикал. В Древнем Египте скарабеи почитались как насекомые, сопутствующие культу солнца. На территории Чечни и Ингушетии находят бронзовые амулеты с изображением скарабея, которые, по всей видимости, были ввезены из Передней Азии, также посвященные культу солнца. Изображение скарабея является частью композиции, состоящей также из спирали и стилизованной антропоморфной фигуры со «звездными конечностями»[454].

Таким образом, несмотря на сравнительную немногочисленность петроглифов в Ингушетии, большинство из них имеют аналогии в петроглифике Чечни и Северной Осетии (кресты в круге, розетки, антропоморфные фигуры, двойные спирали, триквестр). Что же касается их датировки, то она не отличается от хронологии памятников древнего изобразительного искусства в соседних регионах (Чечня, Северная Осетия).

Петроглифы, аналогичные рисункам на камнях архитектурных сооружений Центрального Кавказа, выявлены на стенах жилых и боевых башен в пограничных с Чечней горных районах Грузии (Тушетии и Хевсуретии). Однако они до сих пор практически не исследованы и не опубликованы. В этнографическом музее селения Омало (Тушетия) хранятся копии петроглифов со стен средневековой крепости Кесело, которая находится недалеко от населенного пункта: изображения всадников, антропоморфных фигур (в том числе, вероятно, солнечного божества с крестом в круге вместо головы и трехпалыми руками), ладоней, а также отдельные камни с рисунками (рис. 315 – 318).

---

[454] Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный, 1979. С.19 – 21.

Петроглифы Кавказа по типу объектов, на которые они нанесены, можно разделить на три группы: 1) наскальные рисунки, в том числе петроглифы на валунах и каменных плитах; 2) рисунки и надписи на каменных стелах; 3) петроглифы архитектурных сооружений.

Несмотря на стилевые и семантические различия между наскальными рисунками районов, петроглифика Кавказа образует единое культурное пространство. Петроглифы архитектурных сооружений Чечни являются связующим звеном между ними, сочетая в себе зооморфизм и антропоморфизм Восточного и геометризм Западного Кавказа. Наскальных рисунков в регионе немного, но петроглифика архитектурных сооружений многочисленна и разнообразна и в тематическом, и стилистическом, и в хронологическом отношениях. При этом петроглифы Чечни органично вписываются в общий круг петроглифики Кавказа, объединяя и дополняя его.

Необходимо отметить и существование на Кавказе такого феномена, как фамильные тамги, которые большинство исследователей считали «знаками собственности». По мнению Л.И. Лаврова, «рисунки тамг у горцев Кавказа представляют собой вариации примерно одного и того же комплекса исходных фигур: круга, лиры, дуги, подобия буквы «П» и т. д. Такой комплекс исходных фигур у разных горских народов от Абхазии до Чечни встречается почти в одинаковых пропорциях[455]. Несомненно, некоторые тамги в виде триквестров, крестов, свастикообразных знаков восходят к древней кавказской символике и использовались не только как знаки собственности, но и как геральдические знаки. Происхождение многих тамг носит случайный характер, но в ряде случаев может свидетельствовать о древних культурных связях населения Северного Кавказа с народами Поволжья, Передней Азии и Средиземноморья.

[455] Лавров Л.И. Историко-этнографические очерки Кавказа. С.106-107.

4.2. Типология и семантика наиболее распространенных петроглифов Чечни

Петроглифы архитектурных сооружений являются культурным феноменом, характерным для Северного Кавказа (Дагестан, Чечня, Ингушетия, Северная Осетия, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкессия). При этом в Дагестане рисунки на камнях украшают стены жилых домов XIX-XX вв., в Кабардино-Балкарии они единичны, в Карачаево-Черкессии обнаружены на фасадах дольменов, которые были построены в эпоху средней бронзы, а в средневековье вторично использовались аланами.

Петроглифы средневековых сооружений Чечни стали привлекать внимание исследователей со второй половины XIX в., хотя целенаправленное их изучение началось значительно позже.

Вс.Ф. Миллер во время археологической экспедиции в Чечню и Ингушетию петроглиф в виде креста на боевой башне в селении Хайбах отнес к христианской символике[456].

Как мы уже писали выше, долгое время в научных исследованиях преобладало мнение о том, что петроглифы встречаются главным образом в юго-восточных районах Чечни, пограничных с Дагестаном и Северо-Восточной Грузией. Основываясь на этом предположении, в некоторых работах делался вывод о том, что в древности данный район населяла этническая общность, которая использовала культовые символы, «унаследованные последующими разноплеменными насельниками означенной территории»[457]. На самом деле юго-восток Чечни в культурном отношении входит в ареал распространения древних археологических культур Северного Кавказа (северокавказской, кобанской), а граничащий с ним район Дагестана относятся к другому культурному ареалу.

---

[456] Миллер В.Ф. Терская область: археологические экскурсии Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Московского археологического общества. 135 с.

[457] Голан А. Миф и символ. С.220.

Полевые исследования, проведенные автором в 2010-2014 гг., показали, что петроглифы характерны для всей территории горной Чечни.

В результате многочисленных экспедиций автором было выявлено более двухсот каменных блоков с рисунками и скопировано более тысячи петроглифов, и в виде отдельных символов, и в составе композиций. При этом петроглифика региона обнаруживает удивительное стилистическое единство во всем ареале распространения, что говорит о единых культурных и религиозных корнях его населения.

Наскальных рисунков в Чечне выявлено немного. Вполне возможно, что их было значительно больше, но они по разным причинам не попали в поле зрения ученых. Рисунки на скале в местечке Терхи (рис.217), в окрестностях озера Галанчож, а также на огромном валуне в местечке Ялхарой, нарисованы белой минеральной краской. Изображения на каменных плитах в Мелхисте, в верховьях Аргуна (рис.251 – 255), а также на скалах у селений Балансу и Байтарки, на берегах реки Басс (рис.238 -240) выгравированы.

Петроглифы архитектурных сооружений по технике исполнения можно разделить на контурные и силуэтные.

Петроглифы большей частью нанесены на камни средневековых построек XI-XVI вв. (арочные камни дверных и оконных проемов жилых и боевых башен, угловые камни, камни фасадом), хотя сами блоки с петроглифами могут быть гораздо древнее самих сооружений и относиться к более раннему времени. Чаще всего петроглифы размещены на восточные или южные стены, хотя строгой закономерности в этом нет, так размещены петроглифы и на северной, и западной стороне башен.

Наносились изображения на камни специальным металлическим инструментом типа долота или зубила. Глубина гравировки может варьироваться от 1 до 8 мм, в зависимости от породы камня. Ширина линии рисунка – от 4 до 14 мм.

Петроглифика Чечни отличается большим семантическим и стилистическим разнообразием. Большинство рисунков выполнено очень аккуратно и тщательно, очевидно, что при нанесении на камень некоторых символов (круг, двойная спираль, свастика) использовались трафареты. Несмотря на это, каждый петроглиф представляет уникальное произведение искусства, в котором заключен глубокий смысл. При этом есть петроглифы, которые встречаются часто и практически на всей территории региона. Вероятно, это связано с тем, что эти символы отражают определенные религиозные культы, которые были распространены среди чеченцев в период строительства боевых и жилых башен.

Петроглифы архитектурных сооружений часто представляют собой одиночные символы, композиции из двух-трех символов, сочетания множества символов, могущих иметь значение пиктографического письма.

К наиболее часто встречающимся петроглифам относятся символы, олицетворяющие устройство мироздания и различные изображения небесных светил и Вселенной: антропоморфные и зооморфные изображения, геометрические фигуры.

По отношению к религиозным культам петроглифы можно разделить на три основные группы:

1. Языческие;
2. Христианские;
3. Мусульманские.

Древнейшим культом, который существовал на Северном Кавказе в течение длительного времени, является поклонение солнцу, поэтому с ним связаны многие языческие символы. Древнейшими культовыми символами являются крест, крест в круге, свастика и триквестр, которые были широко распространены и в качестве амулетов, и в качестве декора металлических изделий в кобанской культуре поздней бронзы и раннего железа. Аланы птицевидные свастикообразные амулеты, посвященные солярному культу, после принятия христианства носили как христианские кресты, отломив одну

из четырех птичьих голов. Деформированные бронзовые амулеты очень часто находят в аланских захоронениях, и, помимо других признаков, это является свидетельством того, что погребение является христианским.

В древности главному религиозному культу всегда сопутствовали второстепенные, которые как бы дополняли его, выступая в качестве божеств, покровительствующих разного рода хозяйственным занятиям. На Кавказе это наиболее очевидно на материалах кобанской культуры, когда поклонение солнцу как высшему божеству сопровождается почитанием мертвых, культом предков, культом плодородия, различного рода анимистическими верованиями.

Кроме того, во все времена существовала магия, которая чаще всего была независимой от основного религиозного культа и обслуживала профессиональные интересы охотников, скотоводов, земледельцев. С различными магическими (прежде всего с охотничьими) ритуалами связаны композиции петроглифов, из которых можно нередко вывести и семантику отдельных символов.

Часть петроглифов относится к христианскому периоду в истории Чечни. Крест как символ на средневековых сооружениях в отдельных случаях может быть связан и с христианскими традициями. Крест в круге, который традиционно считается языческим солярным символом[458], может иметь отношение и к христианству, как об этом свидетельствует рельефное изображение креста в круге на архитравной балке абхазского христианского храма в Лашкендаре[459]. Петроглифы в виде крестов в круге на фасадах дольменов Лесокяфарского городища также являются символами христианства и нанесены аланами для того, чтобы обозначить эти погребения как христианские (рис.282-283). Кроме того, на камнях этих дольменов сохранились и более древние петроглифы в виде концентрических кругов и зигзагообразных линий, которые были созданы племенами дольменной

[458] Тменов В.Х. Зодчество Северной Осетии. С.241.

[459] Сакания С.М. Малые церкви с ритуальными нишами в алтаре. С. 491-492.

культуры средней бронзы, построившими эти погребальные сооружения (рис.281).

Петроглифы встречаются и на мусульманских культовых и погребальных сооружениях. В некоторых случаях это связано с тем, что в качестве мечетей использовались средневековые жилые башни (Макажой), в других – в связи с тем, что для строительства мечети использовался камень из древних построек (рис.220). Нередко к жилым башням пристраивались минареты или, наоборот, к боевым башням, пристраивались здания мечетей, как, например, в селении Шарой. В Итум-Калинской котловине в начале XIX в. строились мечети с минаретами в виде башен с пирамидально-ступенчатой кровлей (Эткали, Хелды).

Иногда петроглифы (в основном, двойные спирали) наносились и на стены мечетей (Хакмадой, Харкарой, Химой). Обязательным атрибутом мусульманских мечетей являются каменные плиты с указанием даты постройки (рис. 43). Также на камнях мечетей могли выбиваться и подковообразные знаки, которые, по информации Бруно Плечке, еще в 20-х гг. XX в. использовались чеченцами в качестве оберега и их можно было увидеть не только на каменных стенах, но и на деревянных дверях современных жилищ[460].

К особому виду начертаний на камнях средневековых построек в Чечне относятся эпиграфические надписи, выполненные средневековой грузинской графикой (асомтаврули, нусхури), в основном, имена собственные. В селении Кашт Итум-Калинского района сохранилась надпись, сделанная на камне жилой башни в селении Кашт (Зумс) грузинским средневековым письмом асомтаврули (рис. 37). Автором эта надпись была зафиксирована и скопирована в 2012 г.[461] (Ильясов 2014: 288). При переложении грузинской графики на кириллицу получается следующий текст: АС КХ(А) Ц(А) ЛАТ(И) или АС КЪ(А) Ц(А) ЛАТ(И). При переводе с чеченского языка это означает:

[460] Plaetschke Bruno. Die Tschetschenen. P.47.
[461] Ильясов Л. Петроглифы Чечни. С.288.

«Я очаг не возжег» или «Я не совершил греха». С этой надписью связано старинное предание, сохранившееся до сегодняшнего дня. Согласно преданию, два друга пошли охотиться на туров, при этом один из них сорвался в пропасть и погиб. Второму охотнику пришлось на суде старейшин дать очистительную клятву, и суд признал его невиновность. Вернувшись домой, юноша выбил на камне надпись, в которой он отрицал свою вину в смерти друга. Таким образом, эту надпись можно перевести как «Я не совершил греха». Эта надпись является дополнительным подтверждением того, что в IX-X вв. чеченцы использовали грузинскую письменность не только в богослужении, но и в обыденной жизни. Камень с надписью резко отличается от других камней позднесредневековой постройки, и видно, что он перенесен из более древнего сооружения. Камни с текстом, записанным грузинским письмом асомтаврули были найденных в руинизированных каменных постройках в селениях Шарой и Бавлой, но из-за повреждения камней перевод и толкование текста не представляется возможным.

В феврале 2020 г. сотрудниками Аргунского музея-заповедника был обнаружен камень с выбитой на нем надписью, лежащий среди руин старинного селения Верхний Дере, в Итум-Калинском районе Чечни. При обследовании этой надписи мы пришли к выводу о том, что она не выполнена ни кириллицей, ни грузинским письмом. При тщательном изучении нами было выявлено, что надпись сделана древнегреческим письмом, вернее византийским уставным письмом. Обычными греческими буквами его можно передать как «MŸθυ»[462]. В нашем прочтении это чеченское имя собственное «МутIи или МюйтIи» (древнегреческая -θ- передает здесь чеченское -тI-, а прописная -υ- – чеченское -и-), которое было широко распространено среди чеченцев в средние века и сохранилось даже в преданиях. Надпись, вероятнее всего, была сделана во второй половине XIII в., когда часть населения равнины во время монголо-татарского нашествия вынуждена была

[462] Ильясов Л.М. К проблеме аналогий средневековых петроглифов Чечни // Вопросы национальных и федеративных отношений». 2021. № 5 (73). Т. 11. С.228.

переместиться в высокогорные районы Чечни. С собой они принесли сюда знание византийского письма, имевшего распространение в равнинных районах Северного Кавказа. Имя «Мюйти» связано с деятельностью чеченского Мехк кхела – Совета страны. По одной версии, Мюйти был известным председателем Мехк кхела, по другой, так называлась должность председателя Мехк кхела.

Большинство петроглифов связаны с языческими культами, и это вполне закономерно, учитывая их хронологию. Конечно же, есть возраст символа – чаще всего они восходят к верхнему палеолиту – неолиту, и есть время нанесения петроглифа. Если самые древние наскальные рисунки исследователи возводят к палеолиту, то самые ранние петроглифы архитектурных сооружений Северного Кавказа можно отнести к кобанской эпохе поздней бронзы, так как они связаны с историей архитектуры.

Петроглифы Чечни по месту их нанесения можно разделить на наскальные рисунки и петроглифы архитектурных сооружений[463].

Наскальные рисунки

Наскальных рисунков в Чечне обнаружено немного. Рисунки на скале в местечке Терхи, в окрестностях озера Галанчож, выполнены белой минеральной краской (рис. 237). Скала расположена на высоком крутом труднодоступном склоне, справа от них находится средневековая башня, встроенная в скальную нишу. С левой стороны от рисунков находится каменный грот со следами многочисленных костров, которые могут свидетельствовать о его использовании в течение многих сотен лет в качестве языческого святилища и места проведения различных ритуалов, в том числе и жертвоприношений.

[463] Материалы данного раздела отражены в статье: Ильясов Л.М. К вопросу о семантических и функциональных особенностях петроглифов Чечни // Исторический бюллетень. 2021. №1. Т. 4.

Композиция делится на две части ребром скалы. Правая часть состоит из четырех сцен охоты на оленя, которые расположены полукругом. Два рисунка сохранились полностью: олень с ветвистыми рогами и охотник, который целится в него из лука, рядом с ним собака. От двух других остались лишь изображения охотников с луками и собак. В левой части композиции также полностью сохранились два рисунка, где охотники целятся из лука в оленьих самок, от двух других остались лишь отдельные детали. На одном из рисунков рядом с охотником изображен ребенок с луком. Охотник держит в руках лук с двойным изгибом, напоминающий по форме кобанский лук I тыс. до н.э.[464], а контур оленя по своей стилистике напоминает кобанские бронзовые статуэтки, что дает возможность датировать наскальные рисунки кобанской эпохой[465].

Очевидно, первоначально композиция состояла из восьми сцен охоты на оленя: в четырех – охотник с собакой целится из лука в оленя-самца с ветвистыми рогами, в четырех – в оленью самку. Композиция, вероятнее всего, связана с охотничьей магией. Охота в окрестностях озера Галанчож в условиях, когда скотоводство и земледелие были ограничены сложным горным рельефом, составляла основное занятие местного населения. Типологически эти рисунки можно сравнить с писаницами Сибири, в которых сцены охоты на оленя обнаруживаются очень часто, в самых разных вариациях. Например, в петроглифике Чукотки повторяется сюжет: олень, а за ним лодка с человеком, который вонзил в оленя копье или гарпун. Если охотник мог быть нарисован либо схематично, либо реалистично, то изображение оленя было мастерским воспроизведением желанной добычи в виде тучного, преувеличенно большого по сравнению с лодкой и охотников оленя. Нередко в рисунках северных художников в охоте на оленей участвуют собаки, которые яростно атакуют бегущих или плывущих оленей. Подобная сцена, повторенная десятки раз в одних и тех же чертах, приобретает

[464] Мирзоев Р.Н. Вооружение древнего населения Северо-Восточного Кавказа (III – II тыс. до н.э.) Махачкала: «Мавраевъ», 2021. С.23.

[465] Смирнова Г.Р. Кобанские аналогии некоторых петроглифов Чечено-Ингушетии. С.131-135.

устойчивость канона, и, таким образом, не может быть никакого сомнения в ее подчеркнутом ритуальном, магическом смысле. По мнению Н.Н. Дикова, «чтобы обеспечить успех в поколке диких зверей на плавях, охотник, он же художник, рисовал эту магическую сцену убиения зверя, твердо веря в чудодейственную силу своего ритуального рисунка»[466].

Наскальные рисунки в Терхи, по всей видимости, использовались для проведения магических ритуалов, которые должны были принести удачу в охоте. Противопоставление оленей по полу в разных частях скалы связано с культом плодородия, и, по всей вероятности, должно было способствовать увеличению их численности. По мнению исследователей, в сценах с парными животными в наскальных рисунках заключена идея плодородия, размножения животных для обеспечения охотника регулярной добычей[467]. Подобная магия должна была принести охотнику удачу в охоте, содействовать в поражении и добывании зверя, а, с другой стороны, способствовать постоянному воспроизводству диких животных, увеличению их числа[468]. Изображение ребенка с луком рядом с охотником должно было способствовать преемственности в занятиях охотой, обеспечить продолжение этой деятельности в роду.

Несомненно, наскальные рисунки в Терхи и древнее святилище в каменном гроте составляли единый культовый комплекс, который вместе с ритуальными действами должен был способствовать удачной охоте, увеличению поголовья оленей и продолжению рода охотников. Интересно, что в 2 км ниже по склону, расположена жилая башня циклопического характера, построенная из огромных, хорошо обработанных камней, на угловом камне которой несколько петроглифов: два круга с точками в центре, две свастики с закругленными концами, православный крест и восьмиконечная звезда (рис. 107).

---

[466] Диков Н.Н. Наскальные загадки древней Чукотки. Петроглифы Пегтымеля. Москва: Наука, 1971. С.11-20.
[467] Окладников А.П. Олень золотые рога. М. – Л.: Искусство, 1964. С.62.
[468] Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. Л.: Наука, 1980. С.82.

Кроме местечка Терхи, рисунки обнаружены на каменных плитах в верховьях Аргуна, в селениях Комалхи и Коротах. Типологически эти камни можно сравнить с каменными плитами с рисунками эпохи поздней бронзы Минусинской котловины, которые могли играть определенную культовую роль в небольших мобильных святилищах[469]. В селении Комалхи найдена сланцевая каменная плита неправильной формы (приблизительно 1,2 х 0,8 м), на которую нанесены рисунки техникой гравировки различной глубины (рис. 251). Ширина линий рисунка – около 2 мм. В центре плиты выгравированы два оленя с длинными рогами, расположенными параллельно спине. Слева от них, в верхней и нижней части плиты, изображены две руки. Кроме того, рядом с плитой был найден ее обломок с изображением еще одной руки. Ниже оленей расположен рисунок животного, напоминающего лань или косулю в загоне. При этом этот рисунок отличается от других техникой исполнения (он выполнен небрежно), глубиной линии и кажется древнее, чем остальные. Слева от верхней руки проглядывает еще одно изображение оленя. На камне также сохранились различные царапины и линии, смысл которых неясен. Таким образом, если приложить обломок к каменной плите, то можно получить изображения двух оленей и животного в загоне в окружении трех человеческих рук. Вероятно, эта композиция связана с охотничьей магией и имеет аналогии в верхнепалеолитической живописи, где мы видим изображения различных животных (лошадей, бизонов) в окружении человеческих рук, что должно было содействовать удачной охоте и переходу этих животных во владение человека. А.П. Окладников сравнивает отпечатки рук в охотничьих композициях Северной Африки с изображениями «ловушек». Например, в пещере Пеш-Мерль две крупные фигуры лошадей, обращенные в противоположные стороны, окружены контурными рисунками ладоней, в Кастильо руки нарисованы прямо на лошади, что, по мнению

[469] Ковалева О.В. Наскальные рисунки эпохи поздней бронзы Минусинской котловины // Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2011. С.19.

исследователя, означало, что древний художник стремился магическим путем подчинить объект охоты своей власти, сделать своей добычей[470].

Стилистика изображения оленей почти каноническая и идентична бронзовым скульптурам оленей кобанской культуры скифского времени, что дает нам возможность датировать эти рисунки I тыс. до н.э. Изображение животного в загоне, учитывая технику нанесения и небрежность рисунка, значительно древнее, может относиться как к неолиту, так и к периоду ранней бронзы.

В селении Коротах, которое расположено в 3 км к западу от Комалхи, на самой вершине хребта, обнаружены две каменные плиты с рисунками, одна из которых лежит на могиле. На надмогильной плите изображены три человеческие ладони – на одной из них нарисован не очень правильный круг с крестом в центре (рис. 252, 253).

На второй плите нарисованы две человеческие руки, рядом с ними пятиконечная звезда в круге. На одной из ладоней – пятиконечная звезда меньших размеров (рис. 254, 255). Аналогии им можно найти в культовой керамике кобанской культуры, например, изображение пятиконечной звезды на крышке глиняной пиксиды в одном из погребений позднебронзового века, связанное с культом Солнца[471].

Таким образом, если на каменной плите в селении Комалхи мы видим рисунки, связанные с охотничьей магией, то в селении Коротах – петроглифы, имеющие отношение к солярному культу. Помимо этого, в Коротах петроглифы в виде человеческой руки нанесены также на камни жилых башен, одна из них изображена с телом в виде стилизованной человеческой фигуры с руками и ногами (рис. 41).

В 70-х гг. XX в. Аргунским горным отрядом Северокавказской археологической экспедиции в этом же районе Чечни, в верховьях Аргуна, были обнаружены огромные валуны с петроглифами в виде рук и горных

[470] Окладников А.П. Утро искусства. Л.: Искусство, 1967. С.64.
[471] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.18.

козлов, на которые направлены луки, заряженные стрелами, выполненные белой минеральной краской.

В 1966 г. В.Б. Виноградовым и В.И. Марковиным были опубликованы рисунки, найденные на скальных массивах на правом и левом берегах реки Басс в Ичкерии (Восточная Чечня) (рис. 240). Наскальные рисунки были разделены исследователями на две группы: древнюю и позднюю. Первая группа состоит из различных геометрических фигур и изображения коня и зооморфной фигуры, выполненных в геометрическом стиле. Один из петроглифов представляет собой квадрат, разделенный линиями на несколько неравных частей. В одной части изображен крест, в двух других – три горизонтальные и две вертикальные линии. В верхней части квадрата – две изломанные линии. Четвертый петроглиф напоминает рисунок подвесного моста. Вторая, поздняя группа состоит из стилизованного изображения всадника на коне без головы, фигуры в виде овала, внутри которого нарисованы три овала поменьше, и двух человеческих рук. Первую группу можно связать с аграрными и солярными культами, вертикальные и горизонтальные линии имеют отношение к календарным циклам. Подобные рисунки встречаются в композиции I тыс. до н.э. на камне жилой башни селения Колхада. Вторая группа связана с погребальным культом (принесение в жертву коня умершему) и культом плодородия.

Наскальные рисунки более позднего времени (XVIII в.) обнаружены также в восточных районах Чечни, в окрестностях селений Балансу и Байтарки, которые были опубликованы В.И. Марковиным. На окраине селения Балансу, на южной стороне скального массива обнаружены различные рисунки: валяные сапоги с длинными голенищами, кожаные чувяки носками вверх, человеческая рука, пальцы которой свернуты в форме спирали, стилизованные антропоморфные и зооморфные фигуры, четыре кумгана и две чаши с округлыми днищами (рисунок 239). По информации местного жителя

В. Алибекова, согласно преданию, рисунки были сделаны в XVIII в. с целью вызвать дождь во время сильной засухи[472].

На скалах у селения Байтарки (рис. 239) изображены две стилизованные мужские фигуры, украшенные газырями, справа от них изображен нож или кинжал[473]. На Кавказе холодное оружие (меч, кинжал, нож) с глубокой древности ассоциировалось с отношением к воинскому сословию, о чем свидетельствует погребальный инвентарь, начиная с эпохи ранней бронзы. Еще в XIX в. на могилу героически погибшего воина устанавливалась каменная стела в виде меча или кинжала. Изображений кинжала на камнях чеченских башен немало (Шарой, Шикарой). На кладбище селения Макажой стоит стела в виде кинжала, под которой, по словам местных жителей, похоронен воин, геройски погибший в бою. По всей видимости, на скале у селения Байтарки изображены какие-то герои, проявившие себя на войне. Учитывая, что одежда с газырями получает широкое распространение на Северном Кавказе в XVIII в., этим временем можно датировать и петроглиф.

Петроглифы в виде геометрических фигур (кругов, квадратов, горизонтальных и вертикальных линий) были обнаружены на скальном массиве на берегу реки Яссы, однако они до сих пор не зафиксированы.

Таким образом, наскальных рисунков в Чечне немного. Самые древние из них связаны с охотничьей магией и солярным культом и относятся к эпохе поздней бронзы, самые поздние – к XVIII в. и имеют отношение к обряду вызывания дождя.

---

[472] Марковин В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа. С.118.

[473] Марковин В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа. С.114.

Надмогильные стелы с петроглифами

На Северном Кавказе существовала также древняя традиция нанесения петроглифов на каменные надмогильные стелы. Она зафиксирована в Чечне с кобанской эпохи. Рисунок надмогильной стелы, богато украшенной петроглифами, обнаруженной возле селения Воуги, был опубликован В.Б. Виноградовым и В.И. Марковиным[474]. В верхней части стелы изображена человеческая фигура, под ней – кресты, затем квадратная сетка, перекрещенная по углам прямыми линиями, косые кресты, две закрученные влево розетки, скобообразные символы и три человеческие руки, обращенные вверх (рис. 241).

Еще одна стела с множеством отпечатков человеческих рук была обнаружена фотографом И. Пальминым в этом же районе в 70-х гг. XX в.

Две надмогильные стелы с петроглифическими изображениями были выявлены среди языческих погребений у селения Ошни в обществе Терлой. На одной из них выгравированы скобообразные символы, косой крест, характерный для многих петроглифических композиций Чечни, фаллическая фигура с луком, человеческая рука, обращенная вниз, триквестр и два прямоугольника в нижней части стелы. На второй изображены крест в круге, скобообразные символы, триквестр и фаллическая фигура с разведенными в разные стороны руками (рис. 244).

Каменная стела с петроглифами была обнаружена в местечке Тас-Гута в Итум-Калинском районе (рисунок 246). Она интересна тем, что изображения нанесены не только на фасадную сторону, но и тыльную. На первой нарисовано стилизованное человеческое лицо, от которого вниз идут четыре линии, которые на уровне шеи создают подобие повязанного платка и спускаются до основания стелы. На уровне груди изображен солярный знак в виде розетки с шестью лепестками. Ниже – человеческая рука, обращенная

[474] Виноградов В.Б., Марковин В.И. Археологические памятники Чечено-Ингушской АССР (Материалы к археологической карте. 150 с.

вверх и еще одна розетка с шестью лепестками. На обратной стороне в верхней части стелы находится еще одна розетка с шестью лепестками. В центре стелы рисунок в виде трех прямоугольников, помещенных друг в друга, самый маленький из которых разделен крестом по углам[475].

Помимо языческих стел в горной Чечне была зафиксирована христианская надмогильная стела, принадлежавшая князю Халчу Саракаеву, жившему в XVI в. (рис. 247). В верхней части стелы изображен грузинский православный крест в круге, чуть ниже квадрат, разделенный на четыре квадрата и размеченный сеткой, два креста в круге, круг с концентрическими кругами и две горизонтальные линии[476]. Не вызывает сомнения христианский характер верхнего символа (грузинского креста), а также крестов в круге, которые могут иметь отношение как к христианству, так и к язычеству. В чеченских тейповых хрониках – тептарах сохранились предания о том, что отважный предводитель Халч из Тундухоя был «керестаном», то есть христианином.

На кладбище в селении Кашт Итум-Калинского района обнаружены две старинные стелы с петроглифами. На первую стелу нанесено несколько стилизованных изображений лягушки и мелкие знаки, которые из-за сильного разрушения поверхности камня разобрать невозможно (рис. 242). На второй, антропоморфной стеле изображены силуэт человека, крест в круге, круги, скобообразные символы (рис. 243).

На средневековых надмогильных стелах представлен богатый мир религиозных представлений и заупокойного культа населения Чечни. Нанесение в большом количестве петроглифов на погребальные памятники свидетельствуют о сохранении сакральности древней символики. Вероятно, что украшенных петроглифами стел того времени было значительно больше, но до нашего времени их дошло совсем немного.

---

[475] Исаев С.Х. Надмогильные камни (чурты) с петроглифами из горной Чечни // Е.И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения: материалы международной научной конференции. Москва, 21-26 апреля 2014 г. М., 2014. С.353-355.

[476] Каменная летопись страны вайнахов. С.28.

Петроглифы архитектурных сооружений

Петроглифы архитектурных сооружений представлены в Чечне в большом количестве, в стилистическом и семантическом разнообразии, как одиночными символами и их композициями, так и целыми сюжетами, состоящими из нескольких композиций.

Рука, ладонь

Изображения руки палеолитического возраста были обнаружены сначала в Пиренеях: в Альтамире, Гаргасе, Кастильо, чуть позднее в пещерах Франции (Фон-де-Гом, Комбарель, Пеш-Мерль, Бернифаль, Портель), а затем в Италии и на Кубани. По мнению А.Д. Столяра, в наиболее развитых комплексах «руки» выступают в контексте с другими изобразительными элементами, отражая в совокупности с ними важнейшие для первобытного сознания образы и осмысление связей между ними[477]. Изначально определение семантики изображений рук в доисторическом искусстве вызвало многочисленные дискуссии среди исследователей.

А.П. Окладников считал, что палеолитические отпечатки рук были личным знаком человека[478]. Л.Д. Любимов связывал изображения рук в древнекаменном веке с желанием первобытного человека оставить на камне свой отпечаток, навечно и зримо проявить себя, запечатлеть и утвердить свое присутствие[479]. Многочисленные изображения рук в пещерах обычно связывали с отражением социальных отношений в коллективах древних охотников, с обрядами инициации и посвящения. Изображения диких зверей в окружении человеческих рук восходят к охотничьей магии и определяет одно из главных, но не единственное его значение – «собственность, владение», в который древние люди вкладывали и сакральный, и бытовой смысл. Человеческие руки, окружая дикого зверя (бизона, лошадь), по

---

[477] Столяр А.Я. Происхождение изобразительного искусства. Москва: Искусство, 1985. С.56.

[478] Окладников А.П. Итоги и узловые проблемы изучения палеолита в СССР за 40 лет / А.П. Окладников // Советская археология. 1957. №4. С.12-27.

[479] Любимов Л.Д. Искусство древнего мира. М. Просвещение, 1971. С.22

представлениям человека каменного века, способствовали реальному овладению добычей, передавали ощущение добывающей силы, господствующей над объектом охоты[480]. С другой стороны, оттиск ладони в то время был единственной возможностью подтвердить личность человека. В то же время в литературе предполагается возможность использования отпечатков рук в эпоху верхнего палеолита в двух функциях: знак-указатель, отпечаток руки с символическим значением[481].

В эпоху неолита семантика изображения руки связывалась человеком главным образом со значением «собственность, принадлежность», которая сохранялась и в период бронзы, и в средневековое время. Амулеты в виде кисти руки обнаружены среди материалов кобанской культуры[482].

Петроглифы в виде руки встречаются на многих чеченских архитектурных сооружениях, в том числе и на надмогильных стелах.

В чеченском языке слово «рука – к-уь-г» является очень древним. Об этом свидетельствует существование его в форме «ку-х» в дигорском диалекте осетинского языка, где оно является субстратным. С обозначением ладони «ка» соотносятся наименования атрибутов собственности: «ке-рахь хила» – быть во владении, «ко-в» – «ворота», «ке-рт – селение, изгородь». Например, стелы с изображением руки в средневековой Грузии устанавливались на границе земельных владений, символизируя право собственности[483].

Известный этнограф В.П. Кобычев отнес изображение человеческой руки к числу древнейших и популярнейших петроглифов-оберегов, символизирующих добро, благополучие и счастье. По его мнению, на стенах и арочных камнях жилых башен чаще всего изображалась левая рука пальцами вверх, но известны изображения правой кисти и обеих рук, как, например, на каменной стеле в Акки, где нарисованы тянущиеся вверх три руки, а также

---

[480] Столяр А.Я. Там же. С.327.

[481] Иванов В.В. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии. С.106-147.

[482] Козенкова В.И., Козенкова В.И. Типология и хронологическая классификация предметов кобанской культуры. 177 с.

[483] Меликсет-Бек Л.М. Рельефы руки на памятниках материальной культуры феодальной Грузии // Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси, 1957. Вып. 9. С.109.

изображения рук с солярными знаками на тыльной и боковой стороне ладони. Обычай оставлять отпечаток руки в качестве оберега и носителя счастья сохранился на Северном Кавказе до наших дней, что выражается в том уважении, с каким жители региона прикасаются руками к могилам близких. В.П. Кобычев считал, что от изображений рук – оберегов и благопожеланий следует отличать изображение руки (иногда с локтевым или плечевым суставом) с кистью, обращенной вниз, которая была не чем иным, как изображением победного трофея, имевшего в чеченском языке специальное название – цIетт. В таком же виде этот обычай существовал у скифов[484].

В.И. Марковин полагал, что изображение руки является своеобразной тамгой мастера, строившего башню, а также пытался связать его с обычаем средневековых хевсур и тушин, прибивать на фасаде дома отрубленные руки убитых врагов для того, чтобы тем самым получить силу побежденных[485]. В более поздних работах ученый предположил, что разные положения рук могут быть отрицающими или утверждающими показателями в петроглифах[486].

Изображение руки в некоторых случаях может означать мольбу, обращенной к какому-либо божеству[487]. На Северном Кавказе, особенно на территории восточного варианта кобанской культуры, обнаружено много бронзовых фигурок с воздетыми вверх руками, которые, несомненно, олицетворяют человека в молитве[488], но насколько корректно переносить это значение на рисунки на камнях, сказать пока сложно.

Изображения руки встречаются на камнях средневековых сооружений Чечни в различных вариациях. Во-первых, не все они являются отпечатками. Большая часть их представляет именно изображение руки, а не ее копию, что дает возможность предположить и другую их семантику, прежде всего, силу,

---

[484] Кобычев В.П. Язык есть нем. С.149-159.

[485] Атаев Д.М. Петрографика горной Аварии. С. 342-374.

[486] Марковин В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа. С.102-123.

[487] Мусаев Т.А., Мусаева Т.А. Семантика культовых изображений в древней и средневековой культуре горного Дагестана. Махачкала: Aleph, 2012. С.118.

[488] Козенкова В.И. Типология и хронологическая классификация предметов кобанской культуры. С.69.

власть, созидающее начало. По всей вероятности, оно могло обозначать и божественную власть, и само божество, во власти которого находится человеческая судьба. Как пишет А.С. Гущин, на более ранних этапах развития человечества рукой созданная материальная культура и природный мир различались, но последний отличался от первой не как самородное независимое творение, а как создание неведомой силы, производство руки, но руки того, кто представлял неведомую и всемогущую силу, то есть Творца[489].

С большей долей уверенности можно предположить, что петроглиф в виде руки на чеченских архитектурных сооружениях часто олицетворял «божественную длань», особенно в композициях: в сочетании с крестом или спиралью.

Например, в сложной композиции петроглифов на каменной арке входного проема башни в селении Ошни изображение руки рядом со спиралью символизирует власть Бога над душой убитого оленя, которая, покидая земной мир, возвращается к Нему (рис. 75).

В селении Пакоч обнаружен петроглиф в виде двух скрещенных рук рядом со спиралью, которые действительно могут олицетворять молитву, обращенную к божеству (рис. 225).

В селении Коротах на арочном камне жилой башни изображены две руки, одна из которых имеет стилизованное тело с двумя руками и ногами (рис. 41). Близкое по стилистике изображение руки с ногами и с подчеркнутыми признаками мужского пола найдено на камне в селении Эльдипхарой (рис. 207). В обоих случаях рука представлена как самостоятельное существо, по всей видимости, обладающее магической силой.

Кроме того, на камнях древних построек часто встречается изображение человеческой руки в виде солнца, когда пальцы изображены в виде его лучей. Подобный образ, несомненно, связан с поклонением солнцу и

[489] Гущин А.С. Происхождение искусства. Л.: Искусство, 1937. С.33.

встречается в том числе в композициях, которые можно уверенно датировать I тыс. до н. э. (рис. 1; 13; 15; 25; 44;71; 113).

Древнейшими изображениями стилизованных человеческих фигур являются рисунки существ с несоразмерно большими ладонями, имеющих аналогии в бронзовой пластике кобанской эпохи[490].

Антропоморфные фигуры с гипертрофированно большими ладонями изображены на арочном камне оконного проема жилой башни в Хаскали (рис. 127), а в стилизованном виде – на башне в Цой-Педе (рис. 142). Кроме того, эти антропоморфные существа имеют гипертрофированные половые признаки, что дает возможность связать их с культом плодородия.

Таким образом, символика руки на камнях чеченских средневековых построек имеет несколько основных значений: собственность; власть, в том числе и власть божества; магическая сила, а также может быть связана с культом плодородия и солярным культом.

Кроме того, в некоторых композициях петроглифов Чечни встречаются изображения человеческой стопы. Вряд ли их можно отнести к христианским символам, обозначающим след «царства небесного, к которому должен стремиться каждый идущий»[491], так как они находится в языческом контексте. В сюжетах, имеющих отношение к охотничьей магии, они могут означать пожелание доброго пути[492] или удачной охоты.

Крест

С самого начала археологического изучения Северного Кавказа внимание русских исследователей привлекло большое количество изображений крестов на камнях средневековых построек, на старинных

[490] Тменов В.Х. Зодчество Северной Осетии. С.248.

[491] Марковин В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа. С.102-123.

[492] Материалы данного раздела отражены в статье: Ильясов Л.М. К вопросу о семантике изображения руки в петроглифике Чечни / Л.М. Ильясов // Исторический бюллетень. 2023. №1.

украшениях, в орнаменте одежды и декоре оружия. Этот феномен ученые (археологи, этнографы, лингвисты) обычно связывали с бытованием здесь в далеком прошлом христианства, а поисками его следов в регионе во второй половине XIX в. занимались археологические экспедиции, возглавляемые П.С. Уваровой, А. Бобринским, Вс.Ф. Миллером, В.И. Долбежевым. Вс.Ф. Миллер считал христианскими любые начертания крестов на камнях средневековых жилых и боевых башен, а также различные крестообразные фигуры, включая антропоморфные надмогильные стелы, нередко встречающиеся на позднесредневековых некрополях Чечни и Ингушетии[493].

Во второй половине XX в. интерес к средневековой петроглифике Северного Кавказа был связан с целенаправленным археологическим и этнографическим изучением края. В работах Е.И. Крупнова, В.И. Марковина, А.Н. Гольдштейна, В.П. Кобычева исследовались не только проблемы возникновения и расцвета средневекового народного зодчества, но и семантики петроглифов архитектурных сооружений, в том числе сакральной символики, включая крест и крестообразные рисунки.

Крест относится к древнейшим изображениям, которые появляются еще в эпоху мустье, как об этом свидетельствуют рисунки на каменном диске из Тата (Венгрия)[494], на фрагменте нижней челюсти зверя из Вилена, на плитке известняка из мустьерского слоя Цонской пещеры в Грузии[495].

В верхнепалеолитической пещерной живописи изображения диких зверей нередко сопровождались различными знаками с неясной семантикой, в том числе и крестами.

Крест наряду со свастикой, кругом, точкой в круге встречается в наскальных рисунках Евразии (Сибири, Алтая, Кавказа, Центральной и Средней Азии) неолитической эпохи, в том числе и в ритуальных сценах охоты. Подобные композиции, по мнению исследователей, связаны с

[493]Миллер В.Ф. Терская область. Археологические экскурсии // Материалы археологической комиссии. М., 1888. Вып.1. 139 с.
[494]Мириманов В.Б. Малая история искусств. Первобытное и традиционное искусство. М.: Искусство, 1973. С.65.
[495]Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. М.: Искусство, 1985. С.125

космогоническими представлениями древних людей и распространением среди них астрально-солярных культов[496].

В культурах многих народов семантика креста была связана с культом солнца, с идеями творения всего сущего и мирового древа, структурой человеческого тела, с представлениями о центре Вселенной, жизни и смерти.

В эпоху бронзы, когда культ солнца занимает особое место в религиозно-мифологических представлениях людей, крест в сочетании с другими солярными символами появляется в наскальных рисунках в ритуальных сценах охоты и сельскохозяйственных занятий.

У носителей культуры поздней бронзы и раннего железа Северного Кавказа солярный культ был главным и сопровождался изображениями концентрических кругов, крестов, свастик и ромбов с вогнутыми сторонами, которые наносились на бронзовые и керамические изделия[497].

Солярными символами в виде креста, круга, креста в круге украшены биконические корчаги из кобанского слоя Сержень-Юртовского поселения (Чечня), которые имеют аналогии в раннежелезных культурах Западной Европы. Узкогорлая корчага с шаровидным туловом из погребения VIII в. до н.э. из Пседахского могильника была декорирована нарезным узором из ромбов с крестами в центре. Культ солнца отражен не только в орнаменте керамических изделий, но и декоре бронзовых предметов (украшений, оружия, воинского снаряжения). На многих бытовых и погребальных памятниках кобанской культуры встречаются ажурные литые колесовидные привески с крестом в центре и крестовидные пуговицы[498].

К числу ритуальных предметов, на которые наносились солярные символы (крест, свастика, ромб, спираль) относятся глиняные штампы – пинтадеры, которые были обнаружены во многих районах Чечни.

---

[496]Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М.: Наука, 1980.

[497]Виноградов В.Б., Дударев С.Л. Культовый зооморфный топорик-жезл из селения Мартан-Чу // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977. С. 27

[498] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. М., 2017. С.19 – 21.

Таким образом, в кобанской культуре поздней бронзы и раннего железа, которая во многом определила особенности культуры средневекового населения Северного Кавказа (можно сказать, что она была для нее субстратной), крест был широко представлен как сакральный символ и являлся отражением культа солнца.

Кроме того, с глубокой древности крест обозначал четыре стороны света. Ориентация в пространстве стала важной для древнего человека в период распространения астрально-солярных культов, когда большое значение приобрело расположение жилых и культовых построек по странам света. Земля воспринималась людьми как прямоугольник или квадрат, и в прямоугольной форме они видел основу ее устойчивости. Поэтому в эпоху ранней бронзы они постепенно переходят от строительства овальных и круглых домов к прямоугольным, хотя строить последние было значительно сложнее. Небо же воспринималось древними и обозначалось как купол, в вертикальном срезе как полукруг, а в горизонтальном – круг. В связи с этим в солярной символике преобладают изображения точки в круге, креста в круге, круга в круге, которые олицетворяют солнце на небосклоне.

Крест в средневековой петроглифике Чечни, которая унаследовала религиозные и изобразительные традиции кобанской культуры, является одним из самых распространенных символов. В ней также широко представлены разные его вариации: крест в круге, крест с точками вокруг, крест в прямоугольнике, который является завершенной свастикой, так называемый «цветущий» крест с раздвоенными концами, крест в центре ромба.

В религиозно-мифологических представлениях средневековых чеченцев так же, как и у носителей кобанской культуры, преобладал культ солнца, что отразилось в сакральной символике, которая содержит большое количество солярных символов, в том числе крестов и крестообразных изображений.

Крест как солярный символ нередко выполнял сакрально-календарные функции, будучи отражением четырех времен года, четырех стихий. Особенно наглядно они проявляются в изображении креста с точками вокруг, нередко – в круге. Двенадцать точек (по три точки в каждой из четырех частей креста) символизируют календарный год, девять точек – сельскохозяйственный, четыре точки – четыре времени года. Петроглифы с аграрной семантикой нередки в сакральной символике чеченцев, так как земледелие было их основным хозяйственным занятием, как в горах, так и на равнине. Крест с девятью точками, обозначающий сельскохозяйственный год, выгравирован на арочном камне боевой башни некрополя Цой-Педе. Крест с четырьмя точками вокруг изображен на камне жилой башни в селении Хой. Его семантика может означать как четыре времени года, так и четыре месяца, во время которых люди активно занимались сельскохозяйственными работами. Такие композиции являются своеобразными молитвами к Высшим силам о богатом урожае.

Нередко на стенах средневековых сооружений Чечни встречается крест в круге, который с глубокой древности олицетворял солнце на небосводе. Крест в круге как солярный символ встречается на камнях средневековых архитектурных сооружений практически во всех районах горной Чечни, от селения Хой на востоке и Цеча-Ахк на западе. В селении Хой на камнях жилой башни петроглиф в виде двух кругов с крестами в центре, поставленных друг на друга вертикально, с двумя трехпалыми руками, по всей видимости, изображает солнечное божество. Трехпалость, по представлениям древних людей, считалась признаком божества не только в сакральной символике Чечни, но и в петроглифике Евразии.

Очень часто кресты являются обязательным элементом магических композиций, имитирующих сцены охоты, как, например, в селениях Ошни и Васеркел. По всей видимости, крест в таких случаях олицетворял молитву об удачной охоте. По мнению некоторых исследователей, изображение креста в сочетании с солярными знаками, спиралями и свастиками, растениями и

животными выражают просьбы или молитвы об изобилии, урожайности и благополучии[499]. Например, часто встречающаяся на камнях средневековых сооружений композиция, состоящая из креста и ладони, означает молитву о покровительстве Высших сил.

Композиции, состоящие из креста и волнистой линии, нашедшие отражение в петроглифике Чечни, означают мольбу, просьбу, обращенную к Высшим силам о гармонии солнца и влаги, способной обеспечить хороший урожай. Словесные молитвы с подобным смыслом сохранились в фольклоре чеченцев и ингушей.

Нередко на камнях чеченских средневековых построек можно увидеть косой крест, иногда заключенный в прямоугольник или квадрат. Есть мнение, что он был первоначально символом Великой богини, который в более позднее время был переосмыслен как символ солнца[500]. На чеченских средневековых постройках этот знак был оберегом, то есть, символизировал преграду, стоящую на пути темных сил, защищающую постройку и ее обитателей. На некоторых петроглифах косой крест состоит из двух, трех, четырех линий, тем самым усиливая магическую силу. Петроглиф в виде косого креста встречается в селениях Хаскали, Харкарой, Колхада, Макажой.

Необходимо также отметить, что косой крест является обязательным элементом многих композиций и размещается или в правом верхнем или правом нижнем углах (Талкали, Хаскали). По всей видимости, косой крест был в определенный период атрибутом Высшего божества (олицетворял небесную птицу) и означал просьбу о защите и покровительстве.

Согласно полевым материалам, при эпидемиях и стихийных бедствиях на арочных камнях входных и оконных проемов жилых башен выбивали небольшие кресты, которые должны были защитить их обитателей от болезней и потрясений[501].

---

[499]Атаев Д.М., Марковин В.И. Петрографика горной Аварии // Институт истории, языка и литературы имени Г. Цадасы. Ученые записки. 1964. Том 14. С.342-373.

[500]Голан А. Миф и символ. СПБ: Русслит, 1993.

[501]Кобычев В.П. Язык есть нем // Советская этнография. 1973, №4. С.150.

С появлением христианской религии крест, прежде всего равнозначный крест, как наиболее почитаемый языческий символ получает широкое распространение среди последователей новой религии. Ортодоксальная церковь признает его только в IV в., и крест становится главным символом христианства[502].

Крест как христианский символ имеет более разнообразные варианты изображения: равноконечный крест, крест с расширяющимися концами, цветущий крест (крест с раздвоенными концами), ж-образный крест, т-образный крест, православный грузинский (Болнисский) крест. При этом цветущий крест встречается и в наскальных рисунках Гобустана, самые древние из которых относятся к мезолиту.

Первыми христианами почитался крест в форме буквы «Х», затем к нему присоединили первую букву имени Христа “I”. Таким образом, возник Ж-образный крест. Позже, когда христиане стали почитать распятие, появился Т-образный крест. Оба эти креста нанесены на камни боевой башни некрополя Цой-Педе. В топонимике этих мест также сохранились следы бытования христианства, а также поклонения кресту. К югу от Цой-Педе находятся руины селения Джарие, название которого переводится как «Крестовое».

Христианство стало распространяться среди чеченцев, начиная с VIII в. н.э., как в горах, так и на равнине, и оставило глубокие следы в чеченской культуре. Христианская лексика сохранилась не только в топонимике, названиях дней недели и в религиозной атрибутике, но и проникла в исламскую терминологию. Названия рая и ада заимствованы чеченцами из грузинского языка так же, как и название пятницы, которое во всех мусульманских языках имеет название «джума».

Крест как христианский символ очень часто встречается на камнях жилых башен, как, например, в селениях Шикарой, Макажой. Христианскими крестами являются символы на боевой башне у некрополя Цой-Педе, которые В.И. Марковин принял за буквы русского алфавита «Ж» и

[502] Голан А. Миф и символ. СПБ: Русслит, 1993. С.97.

«Т». Но на камнях боевой башни, верхняя дата строительства которой относится к XVII в., вряд ли подобное можно предположить[503]. Встречаются на средневековых постройках и равноконечные кресты с расширяющимися концами (византийско-сирийского типа), например, на камне мусульманской мечети в селении Макажой, перестроенной из средневековой жилой башни. Согласно полевым материалам, в христианскую эпоху эта башня использовалась» как православная церковь. На восточной стене, которая была в то время фасадом, сохранилась христианская символика наряду с языческой, которая осталась от более древних времен.

Композиция, в которой сочетаются языческая сакральная символика (две свастики с закругленными концами, круг в круге) и христианский православный крест, сохранилась на камне жилой башни в селении Терхи, в окрестностях озера Галанчож.

Кроме того, каменные кресты использовались на территории Чечни и Ингушетии в качестве надмогильных стел. Например, христианским символом считалась антропоморфная стела у селения Нихалой[504]. Позднее среди исследователей началась дискуссия о конфессиональной принадлежности подобных стел, точку в которой поставили археологи: в большинстве случаев под ними были обнаружены мусульманские захоронения. Однако каменные кресты воздвигались на территории Чечни и вне могил (Гордали, Чехкаре), и в этом случае их принадлежность к христианству очевидна. Традиция воздвигать каменные кресты и поклоняться им имела широкое распространение в Хевсуретии, с населением которой у жителей Аргунского ущелья были прочные хозяйственные и культурные связи.

На стенах архитектурных сооружений Северного Кавказа XIV – XVII вв. изображения креста относятся как к язычеству, так и к христианству, а иногда носят синкретический характер, сочетая в себе и христианские, и

---

[503] Марковин В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957–1965 гг.) // Северный Кавказ в древности и в средние века. М., 1980. С.184 – 242.

[504]Виноградов В.Б., Марковин В.И. Археологические памятники Чечено-Ингушской АССР (Материалы к археологической карте. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд - во, 1966.

языческие мотивы. Например, в молебнах, проходивших у святилища на горе Будур - Лам в Ингушетии жрец использовал три железных креста. Если он выносил и показывал людям все три креста – это было предвестием хорошего урожая, два – посредственного, один – провозвестником плохого[505]. В данном случае железные христианские кресты использовались как языческие культовые предметы, что связано с возвратом к язычеству, но уже с сильным христианским влиянием.

Крест в круге, который традиционно считается языческим солярным символом[506], может иметь отношение и к христианству, как об этом свидетельствует рельефное изображение креста в круге на архитравной балке абхазского христианского храма в Лашкендаре[507].

По мнению В.И. Марковина, «семантика креста дуалистическо-синкретическая» и для того, чтобы определить христианский характер креста, нужно учитывать факторы времени и пространства (дату изображения, близость от христианских центров), качество культурной среды[508]. В этом отношении не вызывает сомнения христианское происхождение крестов на средневековых сооружениях в Юго-Восточной Чечне или в верховьях Аргуна, недалеко от границы с Грузией. Дополнительным подтверждением этому может быть распространение в горных районах Чечни средневекового грузинского письма «асомтаврули». Чеченские надписи, выполненные на нем, обнаружены в разных местах региона, включая Шаройскую котловину и Аргунское ущелье.

Изображения креста на Северном Кавказе относятся как к язычеству, так и к христианству, а иногда носят синкретический характер, сочетая в себе и то, и другое. Например, в молебнах, проходивших у святилища на горе

---

[505] Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII-XVII) / М.Б. Мужухоев. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1977. С.135.

[506] Тменов В.Х. Зодчество Северной Осетии. Владикавказ: СОИГИ, 1996. С.241.

[507] Сакания С.М. Малые церкви с ритуальными нишами в алтаре // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения»: материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018. С.492.

[508] Марковин В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа», Орджоникидзе, 1988. С.114.

Будур - Лам жрец использовал три железных креста. Если он выносил и показывал людям все три креста – это было предвестием хорошего урожая, два – посредственного, один – плохого[509]. В данном случае железные христианские кресты используются как языческие культовые предметы, что связано с возвратом к язычеству, но уже с сильным христианским влиянием.

Большое количество изображений крестов, крестов в круге встречается на мусульманских надмогильных стелах (рис. 306 – 310), что можно объяснить сохранением сакрального значения креста и в исламский период (в XVII – XVIII вв.), особенно в районах, где христианство имело глубокие традиции.

Спираль

Изображения спиралей встречаются на предметах мобильного искусства верхнего палеолита. На пластине из кости мамонта, найденной на верхнепалеолитической стоянке Мальта в Иркутской области, нарисованы несколько спиралей, которые исследователи считают лунно-солнечным календарем[510]. Также она обнаружена в наскальных рисунках Северной Африки VIII тыс. до н.э., где спирали изображены в сцене охоты в виде охотничьих ловушек[511]. Спираль получает широкое распространение в неолитическом наскальном искусстве, в том числе и в писаницах Дагестана[512]. В эпоху металла спирали (двойные, тройные) становятся одним из самых распространенных орнаментов на бронзовых изделиях и керамике различных районов Северного Кавказа.

Форма спирали и спиральный узор свойственны многим явлениям природы, как в макромире, так и в микромире: галактикам, раковинам моллюсков, папиллярным линиям пальцев, двойной спирали молекулы ДНК.

---

[509] Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII-XVII). С.135.

[510] Семенов В.А. Первобытное искусство. Каменный век. Бронзовый век. СПб.: Издательский дом «Азбука-Классика», 2008. С.64.

[511] Мириманов В.Б. К классификации палеолитических изображений. С.193.

[512] Котович В.М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. С.23.

Этот символ, который появляется в эпоху палеолита и используется в Древнем Египте, на Крите, в Древней Греции, Месопотамии, в Юго-Восточной Азии, доколумбовой Америке, Европе. На Кавказе он встречается на керамике ранней бронзы куро-араксской и майкопской археологических культур.

Одним из графических вариантов спирали является двойная спираль, которая встречается гораздо чаще, чем простая спираль. В этот же ряд обычно включают и S-образный символ, который изображается и отдельно, и в виде множества соединенных друг с другом элементов.

Спираль (двойная и одинарная) широко распространена на камнях средневековых архитектурных сооружений Чечни. При этом в Чечне встречается и тройная спираль (рис. 36; 129; 136), которая практически не имеет аналогий в других регионах Северного Кавказа. Она, по представлениям древних, должна была придавать постройкам вечность, как, например, на угловом камне Хаскалинской боевой башни (рис. 129).

Среди исследователей существует мнение, что спиральный орнамент соответствует мифическому образу Змея – Дракона или морского и небесного змея. Также спираль соотносят с символом змеи, связанной с дождем и водой[513]. На Северном Кавказе спираль в эпоху бронзы и последующее время воспринималась как символ солнца, как астральный символ, что соответствует ее семантике в верхнем палеолите и неолите[514].

Композиция, связанная с охотничьей магией, на каменной арке жилой башни в Ошни дает возможность предположить связь спирали с миром мертвых (рис. 75). Спираль указывает путь, по которому душа убитого охотником оленя должна покинуть земной мир. В северо-западных регионах России в древние времена рядом с кладбищами выкладывали спирали из камней для того, чтобы души умерших не блуждали по земле и быстро

[513] Лапшина З.С. Архаическая модель мира в наскальных рисунках Амура и Уссури. Хабаровск: ХГНИК, 2012. С.40.

[514] Семенов В.А. Первобытное искусство. Каменный век. Бронзовый век. С. 43-60.

находили дорогу в потусторонний мир. Исследователи связывают спираль с обрядом погребения, а также с астральными культами[515].

Подобной трактовке соответствует и семантика спирали в сценах охоты в наскальных рисунках Северной Африки, где вместе с охотничьими ловушками в виде веревочных петель нарисованы спирали, по которым души убитых животных должны были покинуть земной мир, то есть ловушки для «душ»[516].

Такое толкование смысла спирали дает ключ к пониманию семантики двойной спирали. Вероятно, по представлениям древних, она была символом, которая не только позволяла душам умерших покинуть земной мир, но и вернуться обратно и оказать покровительство своим живым родственникам. Это была дверь в мир мертвых и обратно. Двойную спираль наносили чаще всего на угол фасада, что также указывает на ее отношение к пересечению двух миров: земного и потустороннего.

Исследователи связывают как свастику, так и двойную спираль с солярными и астральными культами, а последние – с культом плодородия[517].

Смысл двойной спирали раскрывается в Коране: «Ты выводишь живое из мертвого и мертвое выводишь из живого…» (Коран 3:27).

С появлением монотеистических религий и усложнением религиозных представлений семантика двойной спирали изменилась, но она оставалась вплоть до середины XX в. самым популярным символом в материальной и духовной культуре чеченцев.

Свастика

Древнейшие изображения меандрового узора, в котором намечаются очертания свастики относятся к эпохе мустье, а в период неолита такие

---

[515] Бубенцова А. В. Петроглифические тексты культуры территории Северо-Запада России: типология и семантика…С.129.

[516] Мириманов В.Б. К классификации палеолитических изображений… С.193.

[517] Мошинский А.П. Кобанские пинтадеры V-IV в. до н.э. из поселения Сауар в горной Дигории. // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения»: материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018. С.236.

символы, как крест, спираль, свастика, обретают свой космогонический смысл, отражая в сочетании друг с другом конкретную мифологическую картину мира[518].

Свастика с древнейших времен была важным религиозным символом в различных регионах мира (Евразия, Африка, доколумбова Америка) в самых разных значениях. Древнейшее изображение свастики происходит из Арпачии халафской эпохи (V тыс. до н.э.). Свастику использовали древние израильтяне, как свидетельствуют исследования развалин синагог Эд-Дикке у озера Киннерет. В разных культурах ее связывали с добрым предзнаменованием, процветанием, плодородием, оберегом от злых духов и долгожительством. При этом свастика служила солярным символом, и в индуистской традиции она связана с божеством Вишну и символизирует космическое колесо, выражающее идею эволюцию вокруг неподвижного центра. В индуизме различаются правосторонняя и левостороння свастики, как олицетворяющие соответственно мужское и женское начала. Правостороння свастика рассматривается как оберег и наносится на входы в храмы и на двери, в традиционных религиозных ритуалах Индии свастика связана с астрологическими представлениями и служит защитой от несчастий. Свастика сегодня играет важную роль в сакральной символике индуизма, буддизма, джайнизма[519].

Несмотря на то, что семантика свастики исследуется учеными больше века, до сих пор нет единого мнения о ее значении. Одни исследователи воспринимают ее как эмблему языческих божеств, другие как свет, третьи видят в ней древний арийский символ, обозначающий солнце, небо, зигзагообразную молнию и рассматривают ее как «явление наследия древних индоиранцев и славян в контексте общего феномена культуры трех индоевропейских народов».

---

[518] Гульц Ю. Солнечное колесо. Тайны древнего символа. Воронеж: Изд-во «Река времени», 2009. С.6.
[519] Шнирельман В. Арийский миф в современном мире. Т.1. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С.93– 94.

При изучении семантики этого символа многие ученые опираются на индийские и буддистские религиозные традиции, забывая о том, что свастика в Юго-Восточной Азии появляется не ранее II-го тыс. до н.э., тогда как орнаментальные мотивы, напоминающие свастику, встречаются в Европе в эпоху верхнего палеолита, в Передней Азии и на Кавказе она появляется в период неолита и энеолита, в том числе в наскальной живописи Гегамских гор, на скалах Гобустана и в писаницах Дагестана[520]

Наиболее древние круглые пряслица со спиралевидной свастикой, найденные в Северной Месопотамии, датируются VI тыс. до н.э. Малоазиатские пряслица со свастикой, обнаруженные Г. Шлиманом при раскопках Трои, относятся к эпохе бронзы. Пряслица со свастикой, по всей видимости, были связаны с каким-то религиозным ритуалом. Ведь прядение в древности у многих народов соотносилось с жизненным процессом. Согласно древнегреческой мифологии, сюжеты которой часто перекликаются с мифами древних народов Передней Азии и Кавказа, нить жизни прядут три мойры, сестры Лахесис, Клото и Атропос. Лахесис определяла судьбу человека еще до рождения и следила за тем, чтобы его жребий был исполнен. Клото пряла нить жизни, на которую нанизывались события настоящего. Атропос обрывала нить жизни человека именно в тот момент, который был предопределен его судьбой[521]. На основе этого можно предположить, что свастика в древности связывалось у древних людей с течением времени.

Некоторые исследователи пытались противопоставить правостороннюю и левостороннюю свастики, оценивая первый символ как знак добра и благополучия, а второй – как зла и разрушения. Однако эта трактовка не получила поддержки среди большинства ученых, так как нет определенного различия в толковании смысла этих знаков, по крайней мере, с оттенком этической оценки.

---

[520] Котович В.М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. 99 с.

[521] Кун Н. Легенды и мифы Древней Греции. С.19-20.

Д. Атаев и В.И. Марковин считали свастику наиболее распространенным символом огня и солнца. Основным аргументом в пользу этого, по их мнению, служит добывание ритуального огня в Индии с помощью специального инструмента в виде свастики[522]. На наш взгляд, в данном случае инструмент вторичен по отношению к символу и, соответственно, не может быть ключом к разгадке его смысла.

В свое время А. Бобринский в своем докладе «Новая теория происхождения свастики в связи с мотивами кавказских ковров» сделал попытку дополнительно обосновать теорию немецкого ученого К. фон Штейнена о происхождении свастики из изображения летящего аиста на древней керамике. По мнению ученого, ковровые узоры Кавказа, в которых свастики сопровождаются схематически-линейными изображениями птиц с длинной шеей и длинными ногами, являются дополнительным аргументом в пользу гипотезы Штейнена[523].

А. Голан также предполагает, что свастика связана с образом солнечной птицы, что подтверждается, по его мнению, и древнеиндийскими источниками, в которых «знак свастики с загибом концов креста влево ("женский") символизировал полет солнечной птицы осенью и зимой на север, а с загибом вправо ("мужской") – весной и летом на юг. Исследователь считает, что изображение птицы со свастикой на груди, как и птицы с крестом, у американских индейцев является образом солнечного божества. Но, отнеся свастику к солярной символике, он неожиданно приходит к выводу о том, что это был символ бога преисподней, поднявшегося в небо. В Древней Индии и в Древней Греции свастика была символом добра и, исходя из этого, А. Голан предполагает, что это же значение этот символ мог иметь в средние века на Северном Кавказе[524].

---

[522] Атаев Д.М., Марковин В.И. Петрографика горной Аварии. С. 342-374.

[523] Бобринский А.А. О некоторых символических знаках, общей первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии. С. 66-76.

[524] Голан А. Миф и символ. 1993. С.122.

Необходимо отметить, что к атрибутам божества Преисподней А. Голан относит без всяких оснований многие древние символы. Но это божество во всех политеистических религиях играло третьестепенную роль, и вряд ли можно предполагать, что атрибут божества Преисподней мог стать популярным и в течение тысячелетий распространиться практически по всей территории земного шара. Неубедительной является гипотеза о трансформации семантики свастики, когда она из символа Преисподней вдруг становится предзнаменованием добра.

Архетип свастики воспроизводится на всех уровнях мироздания. Структура микромира на уровне молекул имеет форму трех- и четырехконечной свастики. Форму свастики имеет структура Галактики Млечного пути, как и многих других спиральных галактик.

Свастика является одним из основных символов в кобанской культуре, в памятниках которой она встречается в самых разных вариантах (четырехконечная, трехконечная, с закругленными, прямоугольными концами, с концами в виде лошадиных и птичьих голов). Древние кобанцы наносили ее на керамику, оружие, женщины носили налобные бляхи с изображением свастики[525], были широко распространены амулеты в виде свастики, которые нашли свое продолжение в материалах аланской археологической культуры.

По мнению М.А. Дэвлет, триквестр и свастика являлись солярными символами в Южной Сибири скифского времени, о чем свидетельствует то обстоятельство, что знаки свастики, триквестра, вихреобразной розетки встречаются на кнопках тагарских зеркал. Зеркало служило в мифологии различных древних народов двойником и символом солнечного диска[526].

Свастика была священным символом населения Кавказской Албании, основным этносом которой были гаргары. Они наносили изображение свастики на культовую керамику, оружие, ритуальные хлебцы[527].

---

[525] Мунчаев Р.М. Луговой могильник (исследования 1956-1957 гг.) // Древности Чечено-Ингушетии. Москва: Наука, 1963. С.139-211.

[526] Дэвлет М.А. Петроглифы Улуг-Хема. 1976. С.39.

[527] Тревер К. В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. 391 с.

Таким образом, свастика как символ имеет тысячелетние традиции на Кавказе, хотя некоторые исследователи для того, чтобы доказать индоевропейское происхождение свастики, связывают ее распространение в этом регионе с влиянием христианства.

Довольно распространенной является на каменных постройках Чечни трехконечная свастика – триквестр. В чеченском языке она называется «кхокуог – три ноги», а Сириус, левая верхняя звезда Ориона – Бетельгейзе и звезда Процион в созвездии Малого Пса, которые составляют почти правильный треугольник – Кхокуогседа[528]. В древней культуре Северной Европы триквестр (трискеле) обозначал взаимосвязь трех стихий: земли, воды и неба[529]. В этом же значении она использовалась и на Северном Кавказе. Трехконечную свастику можно увидеть не только на жилых и боевых башнях, но и на надмогильных стелах более позднего времени, как, например, в селении Ошни (рис. 244). Погребение является языческим, что можно определить по изображению стилизованной фигуры человека с подчеркнутыми признаками пола на этом же камне и относится к Позднему Средневековью, когда захоронения в грунтовых ямах вытесняют более древние формы могил. Петроглифы в виде триквестра на надмогильной стеле в селении Ошни указывают на актуальность культовых символов бронзовой эпохи в XIV-XVII вв. Это подтверждается также изображениями свастики на средневековых бронзовых птицевидных бляхах Дайского могильника[530].

Композиция петроглифов I тыс. до н.э. на камне в селении Харкарой является ключом к пониманию семантики этого древнейшего символа на Северном Кавказе (рис. 115). В каждом из четырех углов левосторонней свастики размещено изображение миров, которые образуют структуру мироздания. В левом верхнем углы – птица, которая символизирует небесный, Божественный мир; в правом верхнем углу – олень, олицетворяющий мир

---

[528] Алироев И.Ю. Астрономическая терминология в вайнахских языках. // Археолого-этнографический сборник. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во. 1976. Т. 4. С.224.

[529] Гульц Ю. Солнечное колесо. Тайны древнего символа. С.15.

[530] Багаев М.Х. Раннесредневековые птицевидные бляхи из Дайского могильника. С.203.

предков; в левом нижнем углу – изображение злака, символа земли, растительного мира, мира природы, в правом нижнем углу – изображение человека с копьем, охотящегося на тура, мир людей и животных. Символ свастики как бы объединяет эти миры, защищает их и благодаря постоянному вращению способствует их развитию процветанию.

Таким образом, свастика, с одной стороны, отражает представления древних людей о структуре мироздания. С другой стороны, это символ, обеспечивающий мирозданию устойчивость и развитие. Свастика – это символ вечности, вечности мироздания, а вращение ее в левую или правую сторону связано с представлениями о сжатии и расширении Вселенной[531].

В связи с этим можно вспомнить вайнахский миф о том, что «когда Бог создал Землю и Небо, то земля оказалась в три раза больше неба; тогда Бог сжал землю, и от этого образовались земляные горы. Чтобы укрепить шатавшуюся туда и сюда землю, Бог образовал еще каменные горы»[532]. В этом мифе слышны отголоски каких-то древних, смутных знаний о расширении и сжатии Вселенной.

Семантика и структура таких символов, как свастика и крест, дают основание предположить, что в глубокой древности людям, возможно, был известен культ Единого творца, который был утрачен ими вследствие каких-то сильнейших катаклизмов и последовавшей за ними нравственной деградации.

Также очевидно, что по мере изменения религиозных представлений менялась в восприятии людей и семантика, и функциональное назначение древних символов.

Антропоморфные изображения

Антропоморфные петроглифы относятся к древнейшему слою петроглифики Чечни. Они настолько различаются по тематике и стилистике, что объединить их в одну группу можно только условно.

---

[531] Ильясов Л.М. Петроглифы Чечни. С.194.

[532] Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев. С.129.

Наиболее древний пласт рисунков на камнях средневековых сооружений связан с культом плодородия. Стилизованные человеческие фигуры изображаются с подчеркнуто увеличенными признаками пола, что должно было по представлениям древних нести благодать, увеличивать приплод домашних животных, гарантировать богатый урожай. Фаллический культ был широко распространен по всему Северному Кавказу, в Ингушетии он сохранялся вплоть до начала XIX в. Символы культа плодородия присутствуют во многих композициях, в том числе и связанных с охотничьей магией.

Еще один признак антропоморфных фигур, связанных с культом плодородия, – это несоразмерно большие ладони, как, например, на арочном камне жилой башни в селении Хаскали (рис. 127). Большой интерес представляют уникальные для Кавказа изображения языческих божеств на стене руинизированной башни в селении Талкали, в нескольких километрах к востоку от Итум-Кале, одно из которых также имеет огромные ладони (рисунок 96).

Определенный ряд антропоморфных изображений, несомненно, связан с охотничьим культом. В основном, это стилизованные фигуры, чаще всего, целящиеся из лука в оленя или тура, в некоторых композициях охотник изображается с копьем, в некоторых сценах – охотник верхом на коне (см. Приложение).

Как мы уже писали выше, на арке входного проема жилой башни в селении Ошни изображен охотничий сюжет, в котором особый интерес представляет фигура танцующего охотника с раскинутыми в разные стороны руками (рис. 75). Это движение сохранилось в чеченском народном танце до сих пор, что говорит о его глубокой древности и связи с религиозными культами, в том числе и охотничьими. О древнейших связях народного танца с охотничьей магией и ритуалами, связанными с ней, говорят и названия отдельных танцевальных движений: «ча болар – поступь медведя», «ка болар – поступь барана», «сай болар – поступь оленя». Современный чеченский

танцор, имитируя движения медведя и оленя, даже не подозревает, что подражает древнему шаману, исполнявшему ритуальный танец, который должен был принести удачу в охоте. При этом какая-то часть зооморфных изображений связана с тотемическими культами, учитывая, что в фольклоре чеченцев и ингушей сохранились следы верований в происхождение от оленя, волка, медведя.

Уникальная бронзовая поясная пряжка с изображением человека, исполняющего ритуальный танец, найдена в захоронении Дайского могильника XII в. По мнению В.И. Козенковой, она не только сохранила кобанскую форму, но и орнамент в виде свастик, которые являются солярными символами и подтверждают сакральность изображения[533].

В селении Макажой обнаружен камень с изображением парного танца (рис. 57). На рисунке изображены мужчина и женщина с раскинутыми в стороны руками. При этом у мужчины длинные, свисающие вниз рукава, женщина одета в широкие брюки. О древности петроглифа свидетельствует то, что признаки пола нарисованы отдельно от фигур. Рядом с женщиной нарисован треугольником углом вниз, рядом с мужчиной – прямоугольник. Треугольник и прямоугольник – женский и мужской знаки, восходящие к верхнему палеолиту и связанные с культом плодородия.

Изображения женщин довольно редки для петроглифики Северного Кавказа, хотя женская символика, связанная с культом плодородия, представлена широко. В селении Хой на арке входного проема жилой башни обнаружено стилизованное изображение женщины, рожающей ребенка (рис. 150). Возможно, что семья, живущая в этой постройке, была бездетной, и магический рисунок должен был способствовать появлению у нее детей. Кроме того, на камне боевой башни у некрополя Цой-Педе есть связанная с культом плодородия композиция, состоящая из мужчины и женщины (рис. 175). Подобный рисунок, но еще более стилизованный, мы видим и на камне в селении Макажой (рис. 58).

[533] Козенкова В.И. Древние основы культурного наследия нахского этноса….С. 27.

Достаточно часто встречаются петроглифы с изображением всадника. Нередко всадник изображается перевернутым вниз головой или расположенным перпендикулярно по отношению к горизонту. В.И. Марковин считал, что камни с изображением всадника оказываются случайно перевернутыми при вторичном использовании[534]. Однако вряд ли можно с этим согласиться, так как камни с петроглифами сохраняли свое культовое значение и при дальнейшем использовании в новых постройках.

На самом деле средневековые строители, укладывая камень с петроглифом в новую кладку, не могли случайно перевернуть камень. Вероятно, они делали это осмысленно для того, чтобы изображение утратило свою магическую силу. Если же перевернуто изображение животного (козла, оленя), то оно обозначало имитацию жертвоприношения (рис. 22).

Положение всадника по отношению к горизонту также зависело от смысла, который вкладывался в изображение. О сакральности подобных изображений свидетельствует широкое распространение на Северном Кавказе бронзовых амулетов в виде коней и всадников[535].

Стилизованная фигура всадника нередко изображается в композиции со спиралью, символизировавшей путь в мир мертвых. Расположение его по отношению к горизонту было связано с семантикой рисунка. Если всадник изображался едущим вертикально вниз, то это свидетельствовало о том, что он спускается в мир мертвых. Долгое время чеченцы считали, что мир мертвых ничем не отличается от мира живых. Там человек также нуждается в одежде, пище, во всем, что необходимо для жизни в мире живых. Спираль рисовали для того, чтобы душа умершего не заблудилась между мирами и не блуждала без приюта. Спираль указывала путь в мир мертвых, а всадника рисовали для того, чтобы человек следовал в мир мертвых верхом на коне, а не пешком. Также в фольклоре чеченцев и ингушей сохранились следы представлений о

---

[534] Марковин В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа. С.102-123.

[535] Албегова З.Х., Ковалевская В.Б. Солярно-зооморфные фибулы Северного Кавказа // Е.И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Москва, 21-25 апреля 2014 г. М., 2014. С. 280.

потустороннем мире как зеркальном отражении земного мира, и первый находился как бы в перевернутом виде по отношению к земному. Таким образом петроглиф с изображением всадника вниз головой – это отражение религиозных представлений людей того времени, а не ошибка строителя. В любом случае конь был и проводником человека в мир мертвых, и средством передвижения, которое помогало человеку быстрее туда добраться. Это подтверждается и тем, что в древности у чеченцев существовал погребальный обряд захоронения коня вместе с умершим хозяином. Такие погребальные традиции были свойственны кобанцам, скифам, сарматам. В более поздние времена вместо коня стали класть в могилу кончик отрезанного у коня уха или снятую с него подкову, тем самым посвящая коня умершему. Считалось, что в этом случае он не останется в мире мертвых без лошади. Культ коня был настолько распространенным среди чеченцев, что они, даже приняв ислам, не употребляли конину в пищу вплоть до депортации в 1944 г., хотя существовало поверье, что раз в год нужно обязательно употребить в пищу мясо коня. По всей видимости, в этом можно услышать отголоски ритуального поедания мяса тотемного животного, которое происходило с той же временной периодичностью.

Кроме того, всадник рядом со спиралью, олицетворявшей путь в мир мертвых, мог быть и божеством, сопровождавшим душу умершего или появившегося на свет человека (рис. 210).

Широко распространены в петроглифике архитектурных сооружений Чечни изображения охотника, среди которых преобладают антропоморфные фигуры с луком, который является метательным оружием дальнего действия (рис. 75, 115, 220, 221, 222). В представлениях многих народов лук связывался с культом плодородия, а стрелы – с оплодотворением[536].

[536] Советова О.С. Петроглифы тагарской эпохи на Енисее (сюжеты и образы).Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. С.74

Рядом с крестом и свастикой часто изображаются стилизованные фигуры людей, которые таким образом находятся под защитой этих символов, олицетворяющих божественные силы.

В селении Жогалдой, в нескольких километрах от районного центра Шарой, найден камень с композицией, которая, по всей видимости, связана с охотничьей магией, на которой изображена фигура шамана с длинной трубкой во рту (рис. 25).

На камнях средневековых башен Чечни есть также изображения людей, появившиеся, по всей видимости, под влиянием христианства, фигуры, напоминающие распятие. Подобное изображение мы видим в верхней части боевой башни у некрополя Цой-Педе. Вместе с трансформацией христианства обратно в язычество, эти изображения стали использовать в языческих культах.

Зооморфные изображения

Зооморфные изображения относятся к наиболее древним и многочисленным в петроглифике Чечни.

Изображение оленя является одним из самых распространенных среди рисунков на камнях архитектурных сооружений, особенно композиции со сценами охоты, в которых охотник целится в оленя из лука. Сцены охоты на оленя в наскальном искусстве и в петроглифике архитектурных сооружений отражают различные варианты мифов о ритуальной охоте – добывании героем – охотником небесного светила, воплощенного в олене. «Сцены «великой охоты» представляют древнейший пласт мифологии, в котором воплощена концепция мироздания, обеспечения и поддержания мирового порядка, главное в котором – цикличное воспроизводство жизни и неизбежность перехода в иной мир, который при этом является как бы резервуаром потенциальной жизни»[537].

[537] Советова О.С. Петроглифы тагарской эпохи на Енисее (сюжеты и образы). С.46.

В чеченской мифологии олень связан с божеством грома и молнии Селой и был его атрибутом, что подтверждается и тем, что Селе приносили пожертвования в виде оленьих рогов. Среди чеченцев и ингушей долго существовало поверье о том, что оленей нельзя убивать, что отразилось в фольклорных материалах.

О том, что образ оленя был связан с небом, подтверждается и исследованиями Б. Рыбакова, который считает, что в эпоху мезолита охота на оленей играла важную роль в хозяйственной жизни людей. В связи с этим у них возникло представление о том, что оленей порождает божественная мать-олениха, живущая на небе[538].

Кроме того, олень был у чеченцев тотемным животным и связан с культом предков. Согласно фольклорным материалам, дом, на воротах которого был прибит череп с рогами, не должно было посетить несчастье, а охотник, чье ружье было оправлено оленьим рогом, должен быть более удачлив, чем другие.

Ян Потоцкий, путешествовавший в конце XVIII в. по Кавказу, утверждал, что несколько человек, с которыми он беседовал, говорили, что ингуши поклоняются рогам оленя[539]. Однако, вероятнее всего, речь идет о традиции принесения оленьих рогов в жертву языческим божествам, которая была широко распространена и в горных районах Чечни, и в других районах Северного Кавказа.

Много на камнях средневековых башен и изображений козлов, и в сценах охоты, и в других композициях, древнейшие из которых мы видим в писаницах Закавказья, датируемых эпохой неолита и ранней бронзы. Согласно полевым материалам, козел был наиболее предпочтительным животным у народов Кавказа. Абхазы в прошлом совершали в кузницах ежегодные моления и приносили в жертву трехгодовалого козла. Чеченцы и ингуши

---

[538] Рыбаков Б.А. Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. Москва: Наука, 1976. С. 19-76

[539] Потоцкий Я. Путешествие по астраханским степям и по Кавказу // Европейские дневники XIII-XVIII веков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. С.290.

давали козла в качестве главного приза лучшему стрелку на состязаниях по стрельбе во время праздничных мероприятий. На Северном Кавказе над могилой убитого молнией резали черного козла, а шкуру вешали на вилообразный шест. Согласно поверьям, подобный ритуал должен был вызвать обильный дождь. Козел олицетворял у ингушей языческое божество Тамыж-Ерды, храм которого находился на горе Будур-лам. Согласно хевсурской легенде, когда ингуши приняли ислам и решили изгнать языческое божество, они пришли к его храму и стали стрелять из ружей и выкрикивать различные угрозы. В конце концов из храма выскочил козел, и прыгая с вершины на вершину, скрылся в направлении Хевсуретии, где ему позже было построено святилище Хонис-гори[540].

По мнению С.Я. Щебровой, «образ козла у алтайских тюрок был связан с космогоническими представлениями и ассоциировался с солнцем. Это подчеркивалось в наскальных композициях изображением в непосредственной близости от козла, солярного знака в виде круга или круглого пятна во внутренней части дуги рогов козла»[541].

Распространенным петроглифом был и двухволютный символ, олицетворявший барана, который у чеченцев ассоциировался с физической силой, плодородием, упорством (рис. 69). Изображения барана, амулеты в виде бронзовых бараньих голов были широко распространены среди кобанских племен. Амулеты в виде бараньих голов для населения эпохи поздней бронзы и раннего железа Северного Кавказа были символом благополучия, богатства, связанного со скотоводческим хозяйством[542].

Изображение коня является нередким в чеченской петроглифике, но в большинстве случаев с всадником. Конь как солярный символ является очень популярным в кобанской культуре в виде бронзовых и глиняных статуэток[543].

---

[540] Кобычев В.П. Язык есть нем. С.155-156.

[541] Щеброва С.Я. Образ козла в космогонических представлениях скифов Южной Сибири (VIII-II вв. до н.э // Мир наскального искусства. М., 2005. С.293.

[542] Хохов А. Осетинский народный орнамент. Дзауджикау. 1948. С.11.

[543] Козенкова В.И. Материальные свидетельства духовного мира «кобанцев» как проявление культурной универсалии общеиндоевропейских мифологических традиций // Изучение и сохранение

Двое всадников разной величины изображены на камне руинизированной башни в селении Эткали. Они являются частью композиции, в которую входят еще рука и спираль (рис. 210). Здесь можно вспомнить о сакральной функции коня в мифологии и погребальных традициях многих народов сопровождать умершего в потусторонний мир. Взаимосвязь солярного культа с принесением в жертву коня и ритуалов, связанных с почитанием предков и умерших, просматривается в кобанских погребениях Сержень-Юртовского могильника в Чечне. В могиле воина в полном снаряжении, усыпанной углями, поверх сосудов лежал жертвенный конь[544].

Кроме того, среди чеченских петроглифов встречаются изображения собаки рядом с человеком (рис. 179). Древнее название собаки в чеченском языке «пхьу» входит в ряд названий священный животных «пхьа-гал – заяц», «пхьи-д – лягушка», произношение которых было табуировано. И заяц, и лягушка играют важную роль в нартском эпосе чеченцев и ингушей. В исламе собака считается нечистым животным, поэтому у чеченцев не сохранилось никаких следов почитания этого животного. Но овчарка, которая была в горах верным помощником и другом пастухов и в выпасе стада, и в его охране, пользуется любовью и почетом[545]. В древней мифологии собака часто сопровождала «космического» охотника, была его священным атрибутом, как, например, в мифе лопарей о божестве грома Арома-Телле, который охотится на Оленя Золотые Рога[546].

Стилизованное изображение птицы (утки) обнаружено на камне со свастиками в селении Харкарой (рис. 115). Здесь птица олицетворяет небесный, божественный мир, олень – мир предков. Изображение водоплавающей птицы на Северном Кавказе связывают обычно с солярным культом, а также с актом сотворения Мира. Согласно мифологии чеченцев, все

археологического наследия народов Кавказа. XXIX Крупновские чтения: материалы международной научной конференции. Грозный, 18-21 апреля 2016 г. – Грозный, 2016. С.95.

[544] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.24.

[545] Кривицкий В.В. Произведения прикладного искусства древнего Северного Кавказа. С.21.

[546] Окладников А.П. Олень золотые рога. С.62.

сущее происходит из золотого яйца, которое в мифах многих народов связывают с уткой[547].

Изображения птиц встречаются и на жилых башнях в селении Бавлой: лебедя, который у чеченцев ассоциируется с воином, и ласточки, которая считается вестницей добра (рис.213; 215).

На камне в ущелье Тазбичи встречается изображение кошачьего хищника в композиции с оленем и двумя оленьими самками. При этом хищник нарисован вертикально, перпендикулярно расположению оленя.

Есть на камнях башен изображения неизвестных насекомых рядом с символами, семантика которых пока неясна.

Геометрические фигуры

Широко представлены на камнях архитектурных сооружений Чечни геометрические фигуры: ромбы, квадраты, треугольники, зигзагообразные и волнистые линии. Треугольник является символом женского начала, связанного с культом плодородия. Он сопровождает в пещерной живописи верхнего палеолита изображения диких животных и олицетворяет женское начало так же, как прямоугольник – мужское. В этом же значении (женское начало) используется и ромб, который может иметь варианты: ромб в прямоугольнике – оплодотворенная земля, ромб в круге – небо.

Волнистые и зигзагообразные линии олицетворяли стихию воды. Зигзагообразные линии наряду с концентрическими кругами встречаются не только в петроглифике Чечни, но и на фасадах дольменов в Прикубанье. В научной литературе есть мнение, что зигзагообразные линии в несколько рядов олицетворяют женское начало и имеют отношение к культу плодородия. Если треугольник относится к знаковой передаче женского образа, то

[547] Мадаева З.А. Вайнахская мифология. С.115.

зигзагообразная линия является орнаментальным выражением женского начала, восходящим к эпохе палеолита[548].

В петроглифике Чечни встречается также стилизованное изображение злака, которое является символом растительности, кстати, имевшем то же значение в шумерском пиктографическом письме[549]. Кроме того, этот символ является олицетворением благодати, в том числе и в виде небесной влаги – дождя (рис. 12, 16, 40, 95, 115, 148).

Довольно распространенными на камнях средневековых построек являются скобообразные изображения, которые бывают одиночными, концами вверх или вниз, вертикальными, парными (когда скобы повернуты концами друг к другу или в противоположные стороны). Эти изображения встречаются в различных районах мира с доисторических времен, например, подобный рисунок обнаружен на бивне мамонта на палеолитической стоянке в Белоруссии[550].

По мнению А. Голана, это следы диких лошадей, служивших одним из основных объектов охоты в эпоху палеолита, изображение которых по традиции сохранялось и в эпоху бронзы, и предвещал возможность удачной охоты[551]. На наш взгляд, символы в виде скоб действительно связаны с культом лошади, но это не отпечатки копыт, а символические изображения лошадей. Это отчетливо видно на камне в селении Зумс, когда поверх скобы с концами, направленными вниз, нарисована стилизованная фигура всадника. Нередко скобы с направленными в противоположные стороны концами соединяются горизонтальной линией. Аналогичные тамги в виде скоб, соединенных горизонтальной линией, встречаются у сарматского населения Северного Кавказа[552].

---

[548] Сукачев Н.Л. Экскурсы в историю письма. М., 2010. С. 134.

[549] Крамер С. Шумеры. Первая цивилизация на земле. С.334.

[550] Поликарпович К.М. Работы по исследованию палеолита и эпипалеолита в БССР. Советская археология1940. №5. С. 85.

[551] Голан А. Миф и символ. С.123.

[552] Яценко С.А. Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. С.153.

Однако есть основание предполагать, что сочетание двух горизонтальных скоб, концы которых направлены в противоположные стороны, могут означать человеческую фигуру в позе молитвы, так как если начертить вертикальную черту по их центру, мы получим стилизованное изображение человека, обращающегося к Богу с мольбой. С большой долей уверенности можно утверждать, что скобообразные символы в разных сочетаниях в петроглифике Чечни связаны с молитвой. Об этом свидетельствует и то, что они вырезались чеченцами на деревянных дверях своих жилищ в качестве оберега уже в мусульманский период[553].

С символом солнца связана пятиконечная звезда, которая встречается в некоторых композициях петроглифов Чечни, например, на каменной плите в окружении изображений рук (рис. 255). Вероятно, это молитва, обращенная к солнцу, как к верховному божеству. Изображена пятиконечная звезда и в центре арки входного проема жилой башни в селении Химой (рис. 143).

Геометрические фигуры были отражением различных религиозных культов средневекового населения Чечни, восходящих к древнейшим эпохам, и следствием их культурных связей с переднеазиатскими и европейскими цивилизациями.

Композиции

Композиции, составленные из различных рисунков на камнях, составляют почти половину петроглифов Чечни. Некоторые из них образуют устойчивые сочетания, как, например, спираль и крест, спираль и рука, спираль и всадник, рука и крест, которые играют важную роль в многосоставных композициях. Они отражают архетипические образы – композиции со спиралью связаны с дорогой в потусторонний мир, сочетание «рука и крест» означает покровительство Высших сил или молитву о нем.

[553] Plaetschke Bruno. Die Tschetschenen. 1929.

Наиболее сложные композиции относятся к I тыс. до н.э., в том числе и связанные с устройством мироздания и охотничьей магией. Это подтверждается и датировкой архитектурных сооружений, на камни которых они нанесены.

Композиции с языческими божествами

В петроглифике Чечни, отражающей религиозно-мифологические воззрения населения Северного Кавказа позднебронзового и средневекового времени, представлен широкий круг символов и их композиций различной формы и семантики: солярные и астральные символы, геометрические фигуры, антропоморфные и зооморфные изображения, в том числе и изображения языческих божеств (существ Верхнего мира), которые имеют различные воплощения.

Древние и средневековые петроглифы архитектурных сооружений Чечни, несмотря на их определенную специфику, обнаруживают стилистические и семантические параллели с наскальными рисунками различных районов Евразии, которые проявляются в том числе в стиле и принципах изображения языческих божеств.

Наиболее древними, по всей видимости, были зооморфные образы языческих божеств, что можно предполагать с учетом особенностей хозяйственной деятельности палеолитического населения Евразии. Культовый характер, вероятно, имели отдельные изображения диких животных в пещерной живописи франко-кантабрийского региона, если исходить из того, что некоторые из них связаны с тотемистическими представлениями древних охотников. Однако семантика и функциональное назначение верхнепалеолитических изображений до сих пор остаются предметом дискуссий, и гипотеза о их тотемном содержании не являются преобладающей в современной науке.

Более определенно можно отнести к культовым изображениям одиночные, статичные и монументальные рисунки животных в наскальном искусстве Африки эпохи мезолита, как, например, трехметровое изображение

буйвола в районе Айн-Сафсафа (пустыня Сахара), который связывается с солярно-лунарными мифами и считается одним из воплощений лунного божества, что подтверждается, по мнению исследователей, очертаниями его огромных рогов, напоминающих полумесяц[554].

Образ буйвола, быка соотносился с небесной влагой и грозой у многих народов мира, в том числе у древних греков, монголов, якутов, у которых божество грома и молнии имеет (или способно принимать) зооморфный облик. С влагой и водной стихией вообще был связан бык у чеченцев и ингушей, что отчетливо проявляется в предании о происхождении озера Галанчож, когда осквернённое стиркой белья озеро превращается в быка и уходит на новое место[555].

В наскальном искусстве Сибири, Алтая и Центральной Азии в роли зооморфного божества чаще всего выступает лось. Например, в древней петроглифике Ангары встречается композиция, в которой маленький человечек стоит в позе адорации перед огромной фигурой лося – древнего божества[556]. Лось встречается и в бронзовой пластике кобанской культуры поздней бронзы и раннего железа Северного Кавказа, и в петроглифике Чечни (композиция на стене жилой башни селения Нижний Кий, в которой лось является объектом охоты). Но, учитывая магический характер композиции, можно говорить и о ее культовом содержании.

С тотемистическим мировоззрением Д.Г. Савинов связывает крупные фигуры животных в наскальных рисунках Среднего Енисея, Ангары и Южного Алтая, подразумевая под тотемизмом не просто веру в происхождение от животных предков, а «определенное состояние конкретно-чувственного мировоззрения, когда человек и явления живой природы, воспринимаемы им в изображениях, составляли единое целое…»[557].

---

[554] Мириманов В.Б. К классификации палеолитических изображений // От мифа к литературе. М., 1993. С. 58.
[555] Чеченский фольклор. Грозный: Чечено-Ингушское издат.-полиграф. объединение «Книга», 1991.
[556] Окладников, А.П. Олень золотые рога. М. – Л.: Искусство, 1964. С.167.
[557] Савинов, Д.Г. Парадигмы развития наскального искусства // Homo Eurasicus. У врат искусства. Сборник трудов международной конференции. СПб.: Астерион, 2009. С. 87.

В религиозных представлениях охотничьих народов важное место занимало Верховное существо – Владыка диких зверей, в функции которого входила защита и охотников, и диких животных, в том числе регулирование охоты и контроль численности зверей[558]. С Владыкой диких зверей у многих народов связаны различные охотничьи мифы, а само существо в представлениях людей имеет чаще всего зооморфное воплощение. В чечено-ингушской мифологии Владыка диких зверей, одноглазый Елта, может явиться охотнику и в образе юноши, и в виде белого оленя.

В наскальных рисунках Сибири и Монголии часто встречаются композиции, состоящие из изображения гигантского змея с ногами, которому поклоняются более мелкие по размеру антропоморфные фигуры. Исследователи полагают, что таким образом древние жители региона представляли себе легендарного змея, который принимал активное участие в сотворении вселенной, распахивая дороги рекам и содействуя тем самым распространению жизни на земле[559]. Крылатый дракон – сярмак в чеченской мифологии всегда связывается с водой, но выступает в качестве смертельного врага людей, который не допускает их к воде. Изображение змея соотносится с широким кругом синкретических драконоподобных хищников, фантастический облик которых предполагает их сакральный характер и отношению к Верхнему или Нижнему миру в представлениях древних людей[560]. В петроглифике верхней Лены изображение дракона связано с древним мифом о похищении солнца[561]. В наскальных рисунках Сибири и Северо-Запада России широко представлены «многоприродные» фантастические образы, в которых копытное животное может иметь атрибуты птицы (клюв, крыло) или хищника (зубы, когти, хвосты)[562].

---

[558] Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический проект, 2021. С.14.
[559] Окладников, А.П. Петроглифы Верхней Лены. Л.: Наука, 1977. С.118.
[560] Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне. Мир наскального искусства России. М.: «Алетейа», 2005. С.77.
[561] Формозов, А.А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. М.: Наука, 1980. С.39.
[562] Шишкина О.О. Наскальное искусство в археологическом наследии Тепсейского микрорайона. Дисс. на соискание ученой степени канд. истор. наук. Том 1. Кемерово. 2021. С.104.

Часть зооморфных изображений в петроглифике Чечни, как и в наскальном искусстве Евразии, связана с солярными культами. Например, конь в системе религиозно-мифологических представлений кобанских племен поздней бронзы и раннего железа считался одной из ипостасей солнечного божества[563]. Миф о солнечном олене, несущем на своих рогах солнце, или солнечных конях, солнечной колеснице, присутствует и в индоевропейской, и в тюркской мифологии, и в религиозно-мифологических представлениях народов Сибири и Карелии[564]. В той же функции выступает и козел у алтайских тюрок, связь которого с космогоническими представлениями и культом солнца в наскальных композициях подчеркивалась изображением в непосредственной близости от него солярного знака в виде круга или круглого пятна во внутренней части дуги рогов[565]. В системе религиозно-мифологических представлений чеченцев козел связывался с кругом астральных понятий[566].

Наиболее ранние антропоморфные изображения встречаются в «малом» искусстве палеолита Западной Европы в виде небольших глиняных женских скульптур с обобщенными, безличными формами. У этих статуэток отсутствуют детали лица и другие индивидуальные признаки, что свидетельствует о том, что древние мастера специально избегали какой-либо конкретизации их облика для того, чтобы создать предельно абстрактный образ женщины-праматери, хранительницы очага, которая была воплощением Великой богини – Матери[567]. Позднее появляются мужские изображения в виде глиняных статуэток и наскальных рисунков, также имеющие отношение к культу плодородия и свидетельствующие о возросшей роли мужчин в социальной и духовной жизни древнего общества.

---

[563] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен…С.17.
[564] Бубенцова 2014 С.122.
[565] Щеброва С.Я. Образ козла в космогонических представлениях скифов Южной Сибири (VIII-II вв. до н.э.) // Мир наскального искусства. М., 2005. С.292 – 295.
[566] 360. Хасиев СА. К традиционному отсчету времени у вайнахов // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981.
[567] Мириманов В.Б. Первобытное и традиционное искусство. М.: Искусство. Серия «Малая история искусств». 1973. С.119.

Для древнего человека сакральность антропоморфного культового изображения, будь то бронзовая скульптура, глиняная статуэтка или изображение на камне, определялась отсутствием у него индивидуальных человеческих черт. При этом древние боги многих народов были антропоморфными, и остаются таковыми вплоть до последнего времени, в том числе и в языческих религиях народов Северного Кавказа. Но при их изображении люди избегали индивидуализации их образов, конкретизации черт лица, только намечая их штрихами. Маска языческой богини плодородия Тушоли, которая почиталась чеченцами и ингушами в позднем средневековье, также имеет крайне обобщенные антропоморфные черты, что свидетельствует о сохранении подобной традиции в культовых изображениях в течение длительного времени[568].

Кроме того, согласно представлениям древних, языческим божествам, имевшим антропоморфный облик, были свойственны фантастические черты, которые отличали их от людей.

Антропоморфное существо, изображенное на камне жилой башни в селении Талкали Итум-Калинского района Чечни, имеет огромные ладони и подчеркнутые признаки пола. Под его поднятыми горизонтально руками изображены маленькие фигурки людей. В верхних углах нарисованы лилии, являющиеся атрибутом верховного божества, а в правом нижнем углу – косой крест, который в сакральной символике выполнял защитные функции. В композиции также есть ромбы, которые образуются сочетанием лепестков и других линий. Люди как бы отдавали себя под покровительство божества или молили его о защите и покровительстве. Вероятнее всего, на камне изображен глава языческого пантеона чеченцев и ингушей – Дела, который управлял не только Вселенной, но и другими божествами, от него зависело плодородие, он защищал людей от всех бед и несчастий.

[568] Бараниченко Н.Н. Доисламские верования и культы в исторических системах общественных отношений вайнахов. Дисс. на соискание ученой степени канд. истор. наук. Грозный, 1985.

Прием изображения божества огромных размеров рядом с маленькими фигурами людей получил широкое распространение в мировой культуре[569]. Например, в скандинавской петроглифике изображения существ, которых считают богами, в несколько раз превосходят окружающие фигуры. Характерен этот стилистический прием и для наскального искусства Сибири[570].

На другом камне этой же жилой башни изображено антропоморфное существо с огромными глазами, вывернутыми вовнутрь перепончатыми ногами и подчеркнутыми признаками пола. Оно помещено между двумя зигзагообразными линиями. В нижней части петроглифа изображен олень. Изображение антропоморфного существа выполнено в так называемом «скелетном» или «рентгеновском» стиле. Антропоморфные фигуры с как бы просвечивающей грудной клеткой известны в наскальном искусстве Азии и Северной Америки, в том числе и в наскальных рисунках тагарской культуры[571]. Одни исследователи связывают подобные изображения с представлениями о получении шаманского дара и идеей умирания человека в одном качестве и возрождения в другом. Другие видят в этом стиле своеобразное понятие о красоте тела, присущее древним людям, по представлениям которых, «прозрачность» означает чистоту и совершенство тела[572]. Но можно однозначно предполагать сакральный, культовый характер подобных изображений.

Характер композиции свидетельствует о том, что камень первоначально стоял вертикально, а при новом использовании был положен набок. По стилистике рисунка видно, что изображено существо, связанное с водной стихией, так как зигзагообразная линия символизировала воду и дождь. Божеством, посылающим дождь, согласно религиозным

---

[569] Эрнитс Э. О семантике онежских петроглифов // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. М., 1990. С.24.

[570]Советова О.С. Петроглифы тагарской эпохи на Енисее (сюжеты и образы). Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. С.93.

[571] Советова О.С. Петроглифы тагарской эпохи…

[572] Косарев М.Ф. Человек и живая природа в свете сибирских этнографических материалов // Некоторые проблемы сибирской археологии. М.: Изд-во ИА АН СССР,1988. С. 96.

представлениям чеченцев и ингушей, считался Села, земной ипостасью которого был олень, также присутствующий в композиции. По всей видимости, это изображение Селы, божества грома и молнии, который также мог наслать неурожай, гибель приплода домашних животных, поэтому в своих молитвах к божеству люди просили дождя, урожая, приумножения семьи. А «скелетный» стиль его изображения свидетельствует об особом почитании этого божества населением региона, что подтверждается огромным количеством святилищ Селы, сохранившихся на территории Чечни и Ингушетии вплоть до нашего времени.

Необходимо отметить, что входной проем жилой башни в селении Талкали украшен арочным камнем с двумя свастиками по краям и стилизованная антропоморфной фигурой в центре, что может свидетельствовать об использовании ее и как культового здания. В селении Химой сохранилась двухэтажная жилая башня, арка входного проема которой также украшена множеством свастик. Согласно полевым материалам, в ней жил человек, который был сельским жрецом, а башня использовалась в том числе и как культовое сооружение. По мнению исследователей, жилые башни, украшенные множеством петроглифов, часто выполняли не только жилые и оборонительные, но и культовые функции[573].

В селении Ца-Кале на камне жилой башни обнаружено изображение антропоморфной фигуры над солнечным колесом. При этом на одной руке у существа пять пальцев, на другой – три. Трехпалые руки были признаком языческого божества (существа Верхнего мира) в наскальном искусстве Евразии[574]. Возможно, в композиции представлено изображение персонифицированного божества солнца. Справа и слева от него нарисованы две руки и стилизованная фигурка человека, значительно уступающая по размерам фигуре божества. По все видимости, перед нами молитва солнечному божеству о покровительстве и милости.

---

[573]Перфильева Л.А. Об особенностях употреблений средневековых петроглифов на Северном Кавказе…С.127.
[574] Советова О.С. Петроглифы тагарской эпохи…

В селении Хой антропоморфную фигуру образуют два круга с крестами в центре, поставленные друг над другом. В месте их соединения в центре фигуры пририсованы две трехпалые руки. Вероятно, таким образом средневековый художник изобразил божество солнца (рис. 151).

Трехпалые антропоморфные фигуры рядом с солярными символами (круг в круге, крест, круг с отходящими от него лучами) изображены в композициях петроглифов на камнях жилой башни Шулкаг (рис. 233).

Божество в виде стилизованной антропоморфной фигуры с трехпалыми руками, разведенными в разные стороны, изображено на камне средневековой жилой башни в селении Галиат (Северная Осетия). Сюжет композиции наталкивает на мысль об отношении его к культу плодородия (рис. 268).

Можно предположить, что солнечное божество с крестом в круге вместо головы и трехпалыми руками нарисовано на камнях средневековой крепости Кесело близ грузинского селения Омало (Тушетия) (рис. 317).

К культовым можно отнести и изображения существ с несоразмерно большими ладонями, имеющих аналогии в бронзовой пластике кобанской эпохи[575]. Антропоморфные фигуры с гипертрофированно большими ладонями и мужскими половыми признаками изображены на арочном камне оконного проема жилой башни в Хаскали, а в стилизованном виде – на башне в Цой-Педе. Их стилистика дает возможность связать их с культом плодородия.

В петроглифике Чечни символом божественной власти, божества также является изображение руки, ладони как созидающего начала, обладающего силой и властью. На более ранних этапах развития человечества материальная культура, созданная рукой человека, и природный мир различались, но последний отличался от первой не как самородное независимое творение, а как создание неведомой силы, производство руки, но руки того, кто представлял неведомую и всемогущую силу, то есть Творца[576].

[575] Тменов В.Х. Зодчество Северной Осетии. Владикавказ: СОИГИ, 1996. С.248.
[576] Гущин А.С. Происхождение искусства. Л.: Искусство, 1937. С.33.

Можно предположить семантику изображения руки как «божественной длани» в композициях петроглифов Чечни в сочетании с крестом или спиралью. В рисунке на каменной арке входного проема башни в селении Ошни изображение руки рядом со спиралью символизирует власть Бога над душой убитого оленя, которая, покидая земной мир, возвращается к Нему.

В селении Коротах на арочном камне жилой башни изображены две руки, одна из которых имеет стилизованное тело с двумя руками и ногами. Близкое по стилистике изображение руки с ногами и с подчеркнутыми признаками мужского пола найдено на камне в селении Эльдипхарой. В обоих случаях рука представлена как самостоятельное существо, по всей видимости, обладающее магической силой.

Кроме того, на камнях древних построек часто встречается изображение человеческой руки в виде солнца, когда пальцы ее изображены в виде солнечных лучей. Подобный образ, несомненно, связан с культом солнца и встречается в том числе в композициях чеченской петроглифики, которые можно уверенно датировать I тыс. до н. э.

Таким образом можно говорить об определенном каноне изображения языческих божеств (существ Верхнего мира) в петроглифике архитектурных сооружений Чечни, которая имеет аналогии в наскальном искусстве Евразии (Сибири, Алтая, Карелии). Эта стилистика выражается в следующих художественных приемах: огромные размеры божества в сравнении с другими антропоморфными и зооморфными фигурами композиций; непропорционально большие ладони у антропоморфных божеств; часто «скелетный или рентгеновский» стиль изображения; трехпалость как идентифицирующий признак языческих божеств; безликость и отсутствие индивидуальных черт; фантастичность («многоприродность») облика антропоморфных и зооморфных божеств; расположение солярных символов, рядом с зооморфными и антропоморфными изображениями, связанными с культом солнца.

Кроме того, большое количество композиций с трехпалыми антропоморфными фигурами в сочетании с солярными символами на камнях архитектурных сооружений Чечни дает возможность предположить широкое распространение культа солнца среди населения Северного Кавказа в период поздней бронзы и раннего железа и в последующее время, вплоть до позднего средневековья.

Композиция, представляющая структуру мироздания

В главе 2.1. мы уже описывали композицию на камне циклопической постройки в селении Харкарой (рис. 115). На камне циклопической постройки в селении Харкарой изображена сюжетная композиция с двумя правосторонними свастиками, в которой запечатлена структура мироздания, согласно представлениям племен кобанской археологической культуры.

На левой стороне камня нарисованы правосторонняя свастика под углом 45 градусов с осью на правой нижней оконечности, ниже – круг в круге и змеевидное изображение слева.

На правой стороне – также правосторонняя свастика, но уже перпендикулярная горизонту. В каждом из четырех углов свастики размещены символы, которые олицетворяют различные сферы мироздания.

В левом верхнем углы – птица, в правом верхнем углу – олень, в левом нижнем углу – изображение злака, в правом нижнем углу – изображение человека с копьем, охотящегося на козла.

Изображенная в левом верхнем углу свастики птица с полураскрытыми крыльями была символом Верхнего мира у кобанцев и имела отношение к солярному культу.

Бронзовые статуэтки птиц (уток), идентичные по стилистике найдены в Кобанском могильнике, а также представлены в Собрании древностей из

Фаскау и Верхней Рутхи в виде целых скульптур с петлей на спине и в форме поясных пряжек[577].

В правом верхнем углу – изображение оленя, который был священным, тотемным животным у чеченцев и символизировал культ предков. Души умерших предков, по представлениям древних людей, являлись посредниками между Божественным миром и миром живых, и в этом смысле, его покровителями.

Человек, охотящийся с копьем на козла, является символом Среднего мира (мира человека и животных), в данном случае имеющим ритуальное значение. В этом смысле свастика должна была обеспечивать не только устойчивость мироздания, но и удачу человеку в охоте и добыче средств к существованию. О культе козла говорят многочисленные бронзовые статуэтки с его изображением в погребальном инвентаре кобанцев[578]. Кроме того, этот культ был широко распространен и в других районах Северного Кавказа[579].

Символ злака в левом нижнем углу также олицетворяет Средний мир, мир растений и связан с культом плодородия, который был распространен среди племен кобанской культурно-исторической общности, активно занимавшихся земледелием.

Изображение Нижнего мира, который символизирует змея, размещено отдельно, в правом нижнем углу камня, справа от свастики с осью. Змея, по мнению исследователей, представляла подземную и водную стихию и являлась «отрицательным персонажем», по представлениям кобанцев, с которым приходилось считаться, так как она была связана с божествами воды Верхнего мира[580].

Справа от правой свастики нарисованы два прямоугольника, каждый из которых разделен диагоналями на четыре треугольника. Два вертикальных треугольника в верхнем, и два горизонтальных в нижнем изображены в

[577] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. С.25-26.

[578] Кривицкий В.В. Произведения прикладного искусства древнего Северного Кавказа. С.32.

[579] Мусаев Т.А., Мусаева Н.Ф. Семантика культовых изображений в древней и средневековой культуре горного Дагестана. С.44-45.

[580] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. М., 2017.

силуэтной технике. Они обозначают дискретность времени, его разделенность на отдельные периоды, и главная особенность восприятие времени кобанскими племена, а затем и позднесредневековыми чеченцами – это четырехчастность. И большие периоды времени (человеческая жизнь), и малые (год, месяц, сутки) чеченцы делили на четыре периода[581] (Дмитриев 2009: 245, 286).

Человеческая жизнь, по представлениям чеченцев, делилась на четыре периода. Первый период (до 33 лет) обозначался как период человека (адаман мур); второй (от 33 до 55 лет) – как период быка (теран мур); третий (от 55 до 77 лет) – как период осла (виран мур); четвертый (от 77 и далее) – как период собаки (жалин мур). Такое разделение времени было основано на оценке социальной востребованности человека, его эмоционального восприятия разных периодов своей жизни, ценности ее с точки зрения других членов социума.

Длительность человеческой жизни также оценивалась чеченцами с точки зрения ее полезности для общества. По представлениям чеченцев, жизнь для себя не имеет смысла, не имеет ценности, соответственно, она представляется чеченцам очень короткой, а жизнь для других – бесценна и протяжена во времени.

Времена года, по представлениям чеченцев, двигаются по горизонтали, а время суток – по вертикали, как и солнце, которое поднимается из потустороннего мира или моря и, достигнув зенита, опускается обратно. В композиции на камне циклопической постройки в селении Харкарой отражено восприятие времени населением эпохи поздней бронзы и раннего железа, то есть кобанскими племенами, но оно очень близко мировоззрению чеченцев в позднем средневековье. Такому восприятию времени соответствовали символы свастики, креста, креста в круге, и конечно же, прямоугольник, разделенный на четыре части по диагонали.

---

[581] Дмитриев В.А. Отношение к пространству и времени в культуре народов Северного Кавказа. С.245, 286.

Интерес в этой композиции представляет и изображение злака, который здесь является и олицетворением растительного мира как части мироздания, и символом небесной благодати.

Композиции, связанные с культом солнца и космогоническими представлениями

Петроглифов и композиций, связанных с солярными и астральными культами в чеченской петроглифике очень много. Исследователи отмечают, что солярная и астральная тематика является преобладающей среди изображений на Северном Кавказе[582]. В 2020 г. автором была выявлена древняя жилая постройка на крутом склоне горы Хачарой-лам, построенная из огромных (1,2 м х 0,7 м х 0, 8 м) камней, которую можно отнести к категории циклопических построек, получивших широкое распространение на Центральном Кавказе в I тыс. до н.э. Постройка сохранилась благодаря тому, что изнутри она была заложена еще одним рядом камней, оштукатурена изнутри и использовалась вплоть до 1944 г. На фасаде башни, слева от входа, на камне размерами 1,2 х 0,5 м была обнаружена композиция петроглифов, которые, как и саму постройку, можно датировать I тыс. до н.э. (рис. 44). Композиция обрамлена прямоугольной рамкой по краю камня, по которой проходит орнамент в виде треугольников и ромбов. С правой и левой стороны композиции нарисованы стилизованные фигуры людей – они слегка отличаются размерами. Посередине она делится на две части направленными друг на друга изображениями человеческих рук, пальцы которых нарисованы в виде солнечных лучей. На левой стороне камня – лилия в круге, на правой – розетка в круге. С правой стороны к внутренней стороне рамки пририсован прямоугольник, внутри прямоугольника – горизонтальные и вертикальные

[582] Кобычев В.П., Марковин В.И. Язык есть нем.; Магомадов И.Д. Петроглифы общества Шарой. 1973.; Марковин В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа. 1988.

линии. Число вертикальных линий составляет (5+7) 12, и, по всей видимости, речь идет о календарном годе. Число горизонтальных линий – 9 – это сельскохозяйственный год. В правом верхнем углу изображен косой крест. Лилия, по всей видимости, является символом луны, а розетка –символом солнца. В этой композиции может быть отражен космогонический миф о вечной погоне луны за солнцем, который нашел символическое отражение в чеченском народном парном танце. День, когда солнце встретится с луной, согласно мифологии чеченцев, будет последним для Вселенной, она погибнет в огне и наступит Судный день.

В селении Ца-Кале на камне обнаружено изображение антропоморфной фигуры над солнечным колесом (рис. 168). При этом на одной руке у существа пять пальцев, на другой – три. Трехпалые антропоморфные существа, по мнению исследователей, являются божествами[583]. Возможно, перед нами изображение персонифицированного божества солнца. В композиции справа и слева нарисованы две руки и стилизованная фигурка человека, уступающая по размерам верхней фигуре. По всей видимости, перед нами молитва солнечному божеству о покровительстве и милости.

В селении Хой подобную фигуру образуют два круга с крестами в центре, поставленные друг над другом наподобие снеговика (рис. 151). В месте соединения двух кругов в центре фигуры пририсованы две трехпалые руки. Вероятно, таким образом средневековый художник изобразил божество солнца.

Божество в виде стилизованной антропоморфной фигуры с трехпалыми руками, разведенными в разные стороны, изображено на камне средневековой жилой башни в селении Галиат (Северная Осетия) (рис.268). Сюжет композиции наталкивает на мысль об отношении его к культу плодородия.

[583] Советова О.С. Петроглифы тагарской эпохи на Енисее (сюжеты и образы). 2005.

Композиции, связанные с охотничьей магией

Мотив «священной охоты» на оленя (лося) получил широкое распространение в древнем наскальном искусстве и широко представлен у населения разных регионов мира различных эпох[584]. Эти сюжеты, несмотря на их хронологическое и стилистическое различие сближает «ограниченный круг персонажей с двумя (тремя) связанными действием героями: лучник-охотник (либо лук) и олень (либо олени)». В них пересказывается «древний миф о Великой охоте, поэтически отражающий циклизм временных ассоциаций, широко представленных у различных народов, прежде всего ежегодное обращение солнца по кругу Зодиака, все варианты которого сводятся к тому, что копытное животное, чаще всего олень, олениха или лось, преследуется охотником»[585].

Древние охотники, по мнению А.П. Окладникова, представляли солнце в виде живого существа – гигантского лося, за день пробегающего по всему небосклону и к ночи погружающегося в преисподнюю, в бесконечное подземное море. В старой долганской сказке мертвый лось, которого оживляет мальчик, и на котором выплывает в мировое море, чтобы увидеть путь солнца, в конце сказки сам оказывается солнцем. Но «если воображаемый космический лось или олень – живое существо, то он должен испытать такую же судьбу, как и все живое: родиться, созреть, а затем умереть. Но, как и следовало настоящему лосю и оленю, солнце-зверь не могло умереть своей собственной смертью, а должно было стать жертвой такого же космического охотника»[586].

Подобные несложные композиции, состоящие из двух-четырех элементов (охотника с луком и двух-трех оленей) широко представлены в

---

[584] Королькова Е.Ф. «Священная охота» - мотив в изобразительном искусстве и возможное семантическое прочтение // Степи Евразии в древности и средневековье: материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова. СПб.: Изд-во ГЭ, 2002. Кн. II. С. 63-67.

[585] Советова О.С. Петроглифы тагарской эпохи на Енисее (сюжеты и образы). 2005.

[586] Окладников А.П. Олень золотые рога. С.62.

петроглифике Чечни. По мнению исследователей, неоднократная повторяемость этого сюжета в петроглифике свидетельствует о том, что мы имеем дело с мифом о Великой охоте[587]. В композиции на камне боевой башни в селении Макажой изображены стилизованная фигура охотника, лук и несколько животных (олень-самец, олениха, олененок) (рис. 46). В композиции на камне жилой башни в селении Кий нарисован охотник на коне с копьем в руках и лось (необычное для петроглифики Кавказа животное) (рис. 221). Сюжет охоты на лося встречается в наскальных рисунках Гобустана[588]. Изображение лося, хотя довольно редко, встречается на бронзовых изделиях кобанской культуры[589].

С охотой на оленя у северных народов связаны и эсхатологические представления. Согласно верованиям саамов, «божество грома Арома-Телле в образе титана-охотника ростом с десять старых сосен гонится за таким же чудовищным оленем с черной головой и золотыми рогами. Собаки, каждая величиной с взрослого оленя-самца, помогают охотнику преследовать его гигантскую жертву. Их бег может наблюдать иногда и обыкновенный смертный, но всегда бывает жестоко наказан за это. Если кому-либо удается увидеть в глаза оленя, за которым гонится Арома-Телле, тот ослепнет на всю жизнь. Если кому-либо удастся только услышать стук копыт его, тот на всю жизнь оглохнет. Если до него дойдет жгучее дыхание чудовищного зверя, он онемеет навсегда. Однако за несколько минут до смерти и слух, и язык, и зрение возвращаются лопарю с тем, чтобы он мог перед смертью рассказать, что он видел и слышал внутри себя за все это время. Самого Арома-Телле видеть нельзя, так как он слишком велик. Лишь стрелы его видны, которые он мечет в оленя; эти стрелы летят из лука Арома-Телле, и люди считают их молниями. От исхода этой страшной космической охоты зависит не только судьба златорогого оленя, но и участь мира со всеми его обитателями. Пока еще, гонясь за оленем, Арома-Телле не попадает в него. Но когда он попадет в

[587] Советова О.С. Петроглифы тагарской эпохи на Енисее (сюжеты и образы). С.48.
[588] Джафарзаде И.М. Гобустан. Наскальные изображения. Баку: Издат - во «Элм», 1973.
[589] Козенкова В.И. Специфика духовного мира кобанских племен. 2017.

оленя первый раз, должно произойти страшное землетрясение. Все каменные горы распадутся, выбросят огонь, реки потекут вспять, озера иссякнут, море высохнет. Когда вторая стрела попадет в черный лоб оленя, между его золотыми рогами, огонь разольется по всей земле, и она вспыхнет. Когда же собаки кинутся на оленя и растерзают его, а охотник вонзит в сердце оленю свой нож, тогда звезды упадут с неба, луна погаснет, солнце утонет в крови. На земле же ничего живого не останется. Это будет конец света»[590].

Однако, помимо простых сюжетов, которые можно связать с архаическим мифом «космической» охоты, в петроглифике Чечни представлены композиции, отражающие древнейшие обряды охотничьей магии. В 2012 г. в селении Жогалдой Шаройского района автором была выявлена композиция, связанная с обрядом охотничьей магии (рис.25). На арочном камне жилой башни изображена антропоморфная фигура с предметом во рту, напоминающим длинную курительную трубку (по всей видимости, шаман), две человеческие руки вверху по центру, ступня, олень и сброшенные им рога. В левом нижнем углу камня нарисован ромб. В смысловом отношении композицию можно толковать как молитву об удачной охоте, а изображение шамана должно было обеспечить эту удачу.

Композиция, в которой зафиксирован обряд охотничьей магии, был выявлен автором в 2012 г. также в селении Ошни, на левом берегу Аргуна (рис. 75). По форме и характеру обработки камня нетрудно определить, что арочный камень используется в конструкции жилой башни вторично и гораздо древнее самой постройки. Рисунок на камне состоит из трех частей и, по сути дела, является магической композицией, связанной с охотничьим культом. Сюжет прочитывается справа налево. В правом углу арки изображен охотник с подчеркнутыми признаками пола, который целится из лука в оленя. Слева – поверженный олень, охотник, вскинувший руки в ритуальном танце, между ними крест. Первые два сюжета объединяет изображение руки. С левой стороны арки изображена спираль. Несмотря на то, что камень в этом месте

[590] Окладников А.П. Олень золотые рога. С.61-62.

разрушен и спираль сохранилась не полностью, видно, что внешний конец спирали соединяется с изображением ладони. Справа от спирали изображен олень, уже без рогов, возносящийся вверх, к ладони. Это изображение символизирует душу оленя, которая покидает земной мир и переходит в мир мертвых. Спираль в этой композиции олицетворяет путь из мира живых в мир мертвых, ладонь – власть Бога над душой оленя. Можно предположить, что, по представлению древних, спираль была своеобразным порталом, через который душа, покинувшая тело, могла попасть в мир мертвых. Таким образом, двойная спираль должна олицетворять рождение и смерть, путь человека в земном мире и его уход в мир мертвых. В этом смысле она типологически близка по семантике свастике. По представлениям древних, для охотника было очень важно, чтобы душа оленя покинула этот мир. Если же она останется, то будет преследовать охотника и всячески вредить ему. По всей видимости, в композиции на арочном камне жилой башни в селении Ошни запечатлен древний обряд охотничьей магии, который предшествовал охоте. Шаман с помощью охотников имитировал весь процесс охоты от поражения животного стрелой, ритуального танца с благодарностью языческим божествам и до проводов души оленя в потусторонний мир, обеспечивая таким образом удачу в будущей охоте. Изображение олененка в центре композиции должно было обеспечить продолжение оленьего рода.

Типологически схожий сюжет мы видим в композиции на арочном камне мечети, перестроенной из средневековой жилой башни в селении Моцарх (рис.220). Здесь также в левом углу изображена сцена охоты на оленя человека с копьем, в правом – нарисована спираль, символизирующая путь души убитого оленя в страну мертвых, над спиралью изображен олень, которого сопровождает стилизованная антропоморфная фигура, по всей видимости, божество, связанное с подземным миром. Присутствие олененка рядом с оленем должно было способствовать, по представлениям древних, возобновляемости оленьего рода. Копье в руках охотника дает возможность

предположить более древний характер композиции в селении Моцарх, чем сцен охоты с луком.

Повторяемость таких сюжетов в петроглифике Чечни наталкивает на мысль о существовании устоявшегося обряда охотничьей магии, который проводился перед охотой. Интересным представляется смена обозначения божества в двух, разных по времени, композициях. В более древней композиции божество изображается в виде стилизованной антропоморфной фигуры, в сюжете из Ошни – его олицетворяет ладонь. Это еще раз подтверждает предположение об обозначении божества в петроглифике Северного Кавказа в виде руки или ладони, а также указывает на многозначность этого древнейшего символа.

Некоторые повторяющиеся детали в композициях со сценами охоты проливают свет на семантику отдельных символов. Например, в сюжетах со сценами охоты мертвое животное изображается кверху ногами (рис.75; 222), что свидетельствует о появлении способа обозначения смерти живого существа или его души. Здесь можно вспомнить, что в представлениях многих народов подземный мир нередко оказывается зеркально расположенным к миру живых. В этом отношении интересным представляется композиция на камне в селении Чинх, где изображены человек, имитирующий стрельбу из лука, и олень с ветвистыми рогами в вертикальном положении вверх головой с седлом на спине (рис. 232).

В наскальной композиции у селения Терхи рисунки с изображением обряда охотничьей магии, вместе с алтарем для жертвоприношений в гроте, представляли единый ритуальный комплекс или святилище. Возможно, что жилые башни с изображением охотничьей магии на арке входного проема действительно использовались в качестве родовых храмов и композиции придавали им сакральность и обеспечивали хозяину удачу в охоте. Но можно также предположить, что и пространство перед башней, где проводился обряд, было сакральным.

Композиции со сценами охоты являются одними из самых многочисленных в петроглифике Чечни (рис.46; 75; 105;220-222), но нужно также учитывать, что этот образ связывают в том числе и с культом плодородия[591].

Композиции из нескольких камней с петроглифами

В петроглифике Чечни представлены и композиции из камней с петроглифами, наиболее сложные из них находятся на стене жилой башни в селении Васеркел и боевой башни селения Шунди.

Композиция из девяти камней с петроглифами была выявлена в 20-х гг. XX в. в селении Васеркел (Майста) австрийским этнографом Бруно Плечке, который увидел в ней пиктографическую надпись[592]. Композиция состоит из девяти камней, положенных в один ряд в стене жилой башни (рис. 3). На первом камне изображена сцена охоты: стилизованная человеческая фигура с луком, вертикальный S-образный знак и крест между ними. На втором камне нарисован так называемый цветущий крест, концы которого оканчиваются тремя отростками. На третьем – классическая двойная спираль, на четвертом – S-образный знак, на пятом – три S-образных знака в различном положении, на шестом – два креста в круге с точками, разделенные стрелками, на седьмом – две двойные спирали и двухволютный символ, на восьмом – ромбовидная сетка, на девятом – концентрические круги и S-образный знак в горизонтальном положении. Еще один петроглиф в виде креста в круге с точками и двумя S-образными знаками (горизонтальным и вертикальным) расположен выше, через один ряд. Основываясь на семантике символов (охотник; S-образный символ – олень; цветущий крест – богатый урожай; крест в круге с точками – солярный символ, воплощение солнечного божества;

---

[591] Материалы данного раздела отражены в статье: Ильясов Л.М. К вопросу о семантических и функциональных особенностях петроглифов Чечни / Л.М. Ильясов // Исторический бюллетень. 2021. №1. Т. 4.

[592] Plaetschke Bruno. Die Tschetschenen. 1929.

двойная спираль – символ, обеспечивающий благополучную смену поколений людей и животных, сетка на камне – защита, покровительство Бога, концентрические круги – благоволение подземного, водного мира, можно предположить, что в этой композиции зашифрована молитва Богу об удаче в охоте, о богатом урожае, о хорошем приплоде, о том, чтобы не останавливался круговорот всего сущего в мире, чтобы Бог покровительствовал человеку и защищал его от всего дурного, чтобы было достаточно солнца и влаги для хорошего урожая. Аналогичная смыслу композиции словесная молитва могла звучать таким образом: «О Великий Дела! Дай нам свою благодать! Сделай добычей нам тучных оленей. Приумножь их стада, чтобы мы никогда не возвращались с охоты без добычи.

О Всемогущий Дела! Не обойди нас своей милостью и щедростью! Пошли нам богатый урожай! Пошли нам Солнце целительное и дождь масляный! Тепла и влаги дай нам достаточно! Пусть будут здоровыми дети наши, а стада тучными и многочисленными. И покойников наших благочестивых не оставь своей милостью!

О Великий Дела! Дай нам свою защиту! Защити нас и потомство наше от всего плохого: от мора и болезней, от неурожая и засухи, от людей неблагочестивых!

О Всемогущий Дела! Окажи нам свою милость и покровительство!».

Похожая композиция нанесена на камни боевой башни у селения Шунди на левом берегу Аргуна. Она состоит из четырех камней с двойными спиралями, одна из которых аналогична двойным спиралям куро-аракской культуры, трех камней с горизонтальными S-образными символами, на одном камне нарисована спираль, соединенная одним концом с чертой в круге (рисунок 197-203). Камни с петроглифами сильно отличаются от основного материала башни – видно, что камни с петроглифами были взяты из какой-то, более древней постройки. Одна из спиралей полностью совпадает с орнаментом на куро-аракских сосудах, который исследователи связывают с культом плодородия (рис.203). Эта композиция еще раз подтверждает вывод о

том, что на камни боевых башен наносились прежде всего двойные спирали и ладони. При этом спирали наносились на углы, а ладони – в верхней части боевых башен, под самой кровлей. Первые должны были придать сооружениям долговечность, вторые обеспечивали им покровительство Бога.

В петроглифике Чечни довольно много композиций, состоящих из известных и распространенных по всему миру символов с аналогичной семантикой (рука, крест, крест в круге, двойная спираль, круг в круге, розетка, ромб, треугольник), сочетание которых должно было, по представлениях древних, наполнять их новым смыслом, создавать молитвы, способные дойти до неба и защитить слабого человека от всего плохого на земле.

На основе вышесказанного можно сделать вывод о том, что петроглифика Северного Кавказа развивалась в общем русле мирового наскального искусства, о чем свидетельствует соответствие сюжетов, образов и смыслов[593].

[593] Материалы данного раздела отражены в статьях: Ильясов Л.М. К вопросу о семантике изображения руки в петроглифике Чечни // Исторический бюллетень. 2023. №1.; Ильясов Л.М. Крест как сакральный символ в петроглифике Чечни //Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. 2023. № 4.; Ильясов Л.М. Религиозные представления племен – носителей кобанской археологической культуры в свете данных петроглифики // Вестник антропологии. 2024. №1.

ГЛАВА 5. САКРАЛЬНАЯ СИМВОЛИКА В ПРЕЕМСТВЕННОСТИ МАТЕРИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ЧЕЧЕНЦЕВ

5.1. Сакральная символика и древние изобразительные мотивы в материальной культуре чеченцев

Особенность чеченской петроглифики определяется основным содержанием земледельческих и скотоводческих культов, семантикой и стилистикой сакральных символов, связанных с ними. Особенно ярко эта взаимосвязь проявляется в кобанскую эпоху поздней бронзы и раннего железа, материальная культура которой буквально пронизана сакральными смыслами и религиозным содержанием. Чеченская петроглифика унаследовала от кобанской культуры не только основные образы и мотивы, но и стилистику сакральных символов. Отразившись в кобанском и аланском орнаментах, сакральная символика органично вошла в культуру населения Северного Кавказа, проявляясь не только в декоре и орнаментике народно-прикладного искусства, но и в петроглифах архитектурных сооружений. Большинство петроглифов и их композиций в Чечне связаны с земледельческими и животноводческими культами (солярными и астральными культами, культом плодородия) и представляют молитвы к Высшим силам о здоровье и благополучии, богатом урожае и приплоде, которые в словесном виде часто отражают содержание композиций на камнях архитектурных сооружений. На камне жилой башни Галиат в Северной Осетии автором зафиксирована композиция, состоящая из антропоморфного трехпалого существа и какого-то домашнего животного, которая, по всей видимости, связана с культом плодородия.

С глубокой древности основными хозяйственными занятиями населения Северного Кавказа были земледелие и скотоводство, что обусловило появление и развитие земледельческих и скотоводческих культов и распространение символов, связанных с ними.

Производящее хозяйство возникло на Кавказе в неолитическую эпоху в условиях тесных контактов с переднеазиатским населением, а «неолитические культуры имели синтетический облик: частично они сформировались на местной основе, частично впитали новые черты, привнесенные с юга», из Передней Азии[594].

Большинство населения Северного Кавказа проживало в горах в чрезвычайно стесненном положении, что явилось мощным стимулом для распространения террасного земледелия. Сохранившиеся рядом со средневековыми поселениями многочисленные естественные и искусственные террасы свидетельствуют о высоком уровне развития земледелия в горных районах Чечни в XIV – XVII вв. При острой нехватке пахотных земель горцы большое внимание уделяли мелиорации пашни, орошению и удобрению. Террасы устраивали обычно на солнечных склонах, удобрялись органическими удобрениями, в случае необходимости осуществлялось искусственное орошение с помощью специальных канав или деревянных или каменных желобов, а в более позднее время использовались специальные приспособления для подъема воды. При этом орошались не только пашни, но и сенокосные угодья. Большое место в ирригации Чечни, по-видимому, занимало подведение к полю различных родников, мелких речушек и т. п. без сооружения капитальных ирригационных сооружений. На таких участках для подведения воды к посевам применялись свои, специфические для данных районов средства. В Ичкерии, например, вместо трудоемкого рытья каналов использовали желоба из липовой коры «хъех», снятые с цельного ствола и связанные друг с другом. Пользовались водой строго по очередности, независимо от того, нужна вода или нет в настоящее время. Разбирая воду из канала, ее запружали преградой из хвороста, укрепленной крепкими шестами. Пространство между двойной плетеной преградой заполняли булыжником или клали слой земли в слой бурьяна. Поддержка системы ирригации считалось делом той общины или союза общин, которые ее соорудили.

[594] Шнирельман В.А. Возникновение производящего хозяйства. М.: Наука, 1989. С.95-96.

Следы древних террас сохранились не только в ущельях Чечни, но и Северной Осетии, Балкарии, Карачаево-Черкессии. Хозяйственный уклад этих народов определялся интенсивной формой земледелия и возникновением различных систем обработки земли: переложно-залежной, подсечной, плодосменной, культивированием пшеницы, ржи и ячменя. Во многих обществах практиковались смешанные посевы ячменя и овса, ржи и пшеницы, пшеницы и особого горского сорта гороха. Там, где сеялась кукуруза, был принят, как и на равнине, трехъярусный посев тыквы, стелющейся по земле; фасоли, поднимающейся по стеблям кукурузы, и кукурузы, составляющей самый верхний ярус, к которой могли подсевать и картошку. При всем многообразии сельскохозяйственных культур, выращиваемых чеченцами, основу аграрной отрасли в Чечне составляло производство зерна (кукурузы, пшеницы, проса), которое и определяло характер земледелия в регионе.

Скотоводство имело на Кавказе древние традиции, также связанные с влиянием неолитического населения Передней Азии[595]. Важную роль в хозяйственной деятельности позднесредневекового населения Северного Кавказа, особенно в горных районах, играло овцеводство, которое было источником мяса, молочных продуктов, сырья для кустарных промыслов. Для содержания овец в горах использовались естественные гроты и пещеры, которые дополнительно укреплялись с помощью камней и деревянных кольев. Нередко гроты застраивались каменной стеной, в результате подобной застройки появились башни, встроенные в скальные ниши, которые, если они находились на большой высоте, можно было использовать и как фортификационные сооружения. Строили в горах Чечни и Ингушетии и специальные башни для овец, которые были невысокими, обычно в два этажа, имели большую площадь основания, что необычно для вайнахских башен, низкий и узкий входной проем на первом этаже[596].

---

[595] Шнирельман В.А. Происхождение скотоводства. Культурно-историческая проблема. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. С. 68-71.

[596] Гамкрелидзе Б.В. Из истории скотоводства в горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Т.II., Тбилиси, 1968. С. 237 – 247.

В предгорье и на плоскости преобладало разведение крупного рогатого скота, что определялось оседлым типом земледельческо-скотоводческого хозяйства. Скот использовался как тягловая сила для обработки земли, перевозки грузов и людей, давал удобрение для полей. Основным видом рабочего скота являлись волы. Кроме того, чеченцы разводили и буйволов, которые ценились очень высоко из-за жирности молока и большой физической силы. Основную долю молока, масла и сыра в хозяйстве горцев давали коровы. В горах разводили местные породы скота, которые отличались малым ростом и весом, но давали много молока и зимой частично могли содержаться на подножном корму.

Одной из важнейших отраслей скотоводства на Северном Кавказе было коневодство. В равнинной Чечне большим спросом пользовалась лошади кабардинской породы, которые использовались для верховой езды. В горных районах, в основном, занимались разведением горской породы. Лошади этой породы были малорослыми и хорошо передвигались по крутым горным тропам. В позднем средневековье лошадь на Кавказе почиталась как священное животное, многие элементы конского снаряжения, по представлениям кавказских народов, считались магическими и использовались как амулеты, которые защищали человека от порчи и сглаза. На фасады домов и хозяйственные постройки вешали лошадиные черепа для того, чтобы защитить их от злых духов. Наверное, поэтому изображение лошади, всадника является довольно частым в чеченской петроглифике.

Необходимо отметить, что наряду с земледелием и скотоводством основным занятием населения Северного Кавказа была охота. Археологические материалы свидетельствуют о том, что занятия охотой в регионе имеют очень древнюю историю. Охота оставалась одним из основных способов добывания средств к существованию еще в XVII -XVIII вв. Важную роль в удачной охоте придавалась покровительству языческих божеств, ей предшествовали магические ритуалы, которые были запечатлены на камнях древних построек для точной передачи их будущим поколениям.

Земледелие и скотоводство в условиях гор требовало максимальных усилий, поэтому все хозяйственные занятия жителей Северного Кавказа сопровождались различными магическими обрядами и ритуалами. Например, перед применением плуга пахарь должен был окропить его кровью белой курицы. Начало пахотных работ, завершение уборки урожая сопровождались магическими действиями, которые должны были защитить работников от темных сил, обеспечить хороший урожай в будущем. Магическими действами были окружены и трудовые процессы, связанные с животноводством. Специальные обряды проводились для того, чтобы защитить домашних животных от хищников, прежде всего волков.

Одним из ярких праздников, связанных с древними земледельческими культами, был праздник «гота йоьду де» - «праздник выхода борозды». В конце зимы знатоки народного календаря начинали наблюдать за солнцем в ожидании равноденствия и перед самым его наступлением объявляли, что весна победила зиму и наступил день запрягания вола. С этого момента дети бегали по селениям, поздравляя всех с началом весны, напоминая всем, кто будет в этом году первым запрягать волов и устраивать общественное угощенье. Этот человек должен был иметь репутацию трудолюбивого, честного человека и пользоваться уважением своих односельчан. Желание организовать праздник обычно высказывали несколько человек и этой чести удостаивался наиболее красноречивый из них. Будущий организатор праздника получал от жены прошлогоднего распорядителя поднос с хлебом, бубликами, калачами и мясом и обязывался провести праздник еще лучше. Устроив предварительное угощенье, он одевался в овчинную шубу, шапку и обувь, вывернутые наизнанку и в сопровождении односельчан вывозил плуг в поле, на котором играли, бегали и кувыркались дети. На поле он молился: «О Великий Дела! Уравняй дождь и солнце! Семена и землю сделай плодородными! Сделай благодатной ясную погоду и непогоду, взрасти посеянное!». Во время проведения первой борозды люди молились: «Год лучше года пошли нам, Дела! Месяц лучше месяца пошли нам, Дела! Богатый

урожай и все хорошее дай нам, Великий Дела!». Такого рода молитвы с просьбой о хорошем урожае, о благополучии, о благодати запечатлены во многих композициях на камнях архитектурных сооружений. В первую борозду люди бросали яйца, пироги с творогом, кости жертвенных животных, приговаривая при этом: «Пусть урожай будет белым и жирным, как эта кость! Пусть урожай будет белым и гладким, как это яйцо!». На рога запряженных волов, чтобы уберечь их от сглаза, навешивали амулеты из разноцветных лоскутков и лент. О лоб одного из волов разбивали яйцо, что также должно было обеспечить хороший урожай. В этот день пекли бублик величиной с колесо телеги, который также навешивали на рог одного из волов. Бублик снимали с рога, и все участники обряда откусывали от него с пожеланиями хорошего урожая. Заканчивался день выхода плуга общественным пиром, конными скачками и состязаниями молодежи[597].

Если сельскохозяйственный год начинался праздником «выхода плуга», то заканчивался праздником урожая, называвшимся «жатвенным ужином» - «марс пхьора». Это был семейный праздник, который не имел постоянной даты, а отмечался произвольно, в зависимости от времени завершения сельскохозяйственных работ. Во время ужина угощенье символически пересылалось умершим родственникам, при этом читалась молитва: «Дай Бог, чтобы у них (покойников) был хороший урожай! От того, что мы передаем, пусть будет польза!». Ужин сопровождался церемонией, во время которой самая старшая в семье брала в руки щипцы и дотрагивалась ими до каждого блюда, приговаривая: «Да будешь пищей такому-то (называлось имя покойника)». Затем она выливала брагу возле очага, и все члены семьи принимались есть[598]. Несомненно, праздник урожая был отражением древнего культа предков и культа домашнего очага, которые в раннебронзовую эпоху были взаимосвязаны.

---

[597] Мадаева З.А. Новое и традиционное в трудовых праздниках вайнахов… С.6-10.

[598] Мадаева З.А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX — начало XX в.) // Хозяйство и хозяйственный быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983. С.37.

Предки чеченцев и ингушей имели развитый народный календарь, без которого было бы невозможно успешное занятие земледелием и скотоводством. Они умели определять годовые циклы движения солнца (зимнее и летнее стояние, весеннее и осеннее равноденствие, высоту солнца над горизонтом).

В Мелхисте, в верховьях реки Аргун, на территории некрополя Цой-Педе на вершине мыса стоят два столпообразных святилища, которые представляют собой четырехгранные колонны, сложенные из сланца на известково-песчаном растворе. По ним в позднем средневековье мелхистинцы наблюдали за солнцем. Весной и осенью светило оказывалось между двумя колоннами и заполняло собой просвет между ними, что было свидетельством весеннего или осеннего равноденствия. В такие дни солнце находилось в просвете между колоннами по три дня. Весной это означало, что наступило лето, и все посевные работы к этому времени заканчивались. Осенью к этому времени прекращались все работы, связанные с уборкой урожая и покосами. Подобного рода примитивные обсерватории были практически во всех районах Северного Кавказа так же, как и солнечные часы, по которым в течение дня узнавали время[599].

Особое внимание к трем фазам солнца (зимнее стояние, весеннее равноденствие и летнее стояние) так же, как и к видимому дневному циклу (восход, полдень, закат) отразилось в петроглифике Чечни. Изображение треугольника часто встречается в петроглифических композициях в самых разных сочетаниях с другими символами, а также в орнаменте керамики и декоре металлических изделий. В сакральной символике Чечни и Ингушетии отразилось множество мифов, связанных с солнцем, в одном из которых рассказывается: «Хотя солнце и луна от разных матерей, но они считаются братьями. У них есть злая сестра Мож, которая сожрала всех своих родственников на небе и теперь постоянно гоняется за солнцем и луной. Когда она догоняет их и заслоняет собою, происходит затмение…Во время затмения,

[599] Ужахов М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ…С.27.

на луне виднеется что-то вроде черной нитки: это говорят ружье караульщика, который охраняет луну от нападения сестры»[600]. В селении Эгикал (Ингушетия) на камне жилой башни сохранилась композиция, состоящая из антропоморфной фигуры, лука и креста в круге, которую можно интерпретировать как миф об освобождении солнца культурным героем[601]. К аграрному циклу можно отнести композицию на камне циклопической постройки в селении Колхад (рис.44), в которой также может быть запечатлен древний солярный миф.

Материалы позднесредневековой археологической культуры свидетельствуют о развитых технологиях обработки металла у населения Северного Кавказа, а также о длительном сохранении посткобанских традиций в производстве оружия, орудий труда, украшений и аксессуаров одежды.

В погребениях Дайского могильника раннего Средневековья были обнаружены поясные бляхи VII-VIII вв., напоминающие по форме птицевидные кобанские бляхи. Дайские бляхи по составу металла ближе к средневековым металлическим изделиям из погребения, что исключает их кобанское происхождение. Однако декор поясных блях имеет позднекобанскую стилистику и содержит культовые символы, характерные для кобанской культуры: розетки, двойные спирали и свастики, а также антропоморфную фигуру в танце[602].

Разнообразие географических и природных условий Чечни, раскинувшейся в бассейнах рек Терек, Сунжа, Аргун, предопределило сложение широкого круга занятий местного населения, куда входят не только земледелие и скотоводство, но и домашнее производство и ремесла по

[600] Далгат Б. Первобытная религия чеченцев…С.120.
[601] Ужахов М.Р. Годичные циклы…С.34 – 35.
[602] Багаев М.Х. Раннесредневековые птицевидные бляхи из Дайского могильника. С.200-205.

переработке всего, что давали хозяйство и окружающая природа для обеспечения населения всем необходимым для повседневной жизни[603].

Металлообработка продолжала оставаться базовым ремеслом в народных промыслах чеченцев и в новое время. Кузнецы изготавливали орудия труда и инструменты для земледелия и скотоводства, а также металлические детали конского снаряжения. Значительную часть кузнечного производства занимала домашняя утварь: очажные цепи, щипцы для углей, напольные и подвесные светильники и утюги, украшенные орнаментом, восходящим к древней сакральной символике. Немаловажное место среди металлических бытовых предметов занимали бронзовые котлы, которые использовались как для приготовления пищи, так и для отправления религиозного культа как в язычестве и христианстве, так и в исламе. Такого рода котлы декорировали растительным и геометрическим узором. Особенно популярным был орнамент, восходящий к солярной символике.

С котлом, очажной цепью и очагом были связаны многие сакральные традиции народов Кавказа, как в религиозных ритуалах, так и в системе традиционного права. Металлические, прежде всего, предметы из стали относились к магическим. Они оберегали дом от злых духов, использовались для лечения людей от разных болезней, а также для гадания[604].

С металлическим производством, особенно с изготовлением оружия было связано ювелирное дело. Ювелирные изделия чеченцев производились большей частью из серебра и отличались тщательностью отделки и строгим, лаконичным орнаментом. Мастера украшали серебром и полудрагоценными камнями оружие, конское снаряжение, пояса, женскую одежду, большим спросом пользовались декорированные сакральными символами (розетками, лилиями) ружья и пистолеты.

Чеченские столяры вырезали из дерева домашнюю утварь, мебель, детские колыбели, украшенные в основном солярными символами,

---

[603] Бадяева Т.А. Народное искусство чеченцев и ингушей на современной этапе // Традиции и современность в искусстве народных художественных промыслов Северного Кавказа. М., 1987. С.31

[604] Рославцева Л.И. Декоративно-прикладное искусство народов Кавказа XVIII-XX вв. М. 2009. С.31.

аналогичными средневековым петроглифам: розетками, ромбами, кругами, крестами[605]. Деревянная посуда, изготовленная чеченскими мастерами, пользовалась огромным спросом не только в Чечне, но и в других регионах Северного Кавказа из-за высокого качества и тщательной отделки.

В наземных склепах Чечни XIII – начала XIX вв. найдено множество образцов деревянной посуды, по которым можно судить об уровне деревообработки в регионе в этот период. Массовые находки деревянной посуды XIII в. в чеченских склепах дают возможность предположить об использовании токарного станка в раннем Средневековье. Среди них содержатся изделия, несущие на себе следы ремонта, что говорит о бережном отношении к ним, хотя сырье для их изготовления было вполне доступным.

Среди найденной в склепах посуды преобладают миски, ковши, бокалы, кубки, чаши, чашки, кружки, стакановидные сосуды, а также предметы бытовой утвари (черпаки, половники, ложки). Среди них особо выделяются сосуды ручной работы с зооморфными ручками (головы барана, горного козла), которые, по всей видимости, предназначались для использования в различного рода культовых ритуалах. В башнеобразном склепе возле селения Коротах в верховьях Аргуна был найден кубок, изготовленный на токарном станке, на внешней стороне которого был изображен знак в виде перевернутого трезубца, а также написано имя владельца средневековым грузинским шрифтом «асомтаврули» - «Гизего». Петроглиф в виде перевернутого трезубца нанесен на камень жилой башни в селении Коротах (рис.42), что дает возможность предположить, что это тамга фамилии, к которой принадлежал Гизего, и кому принадлежала эта жилая башня[606].

Чеченская керамика высоко ценилась не только у местного населения, но и в казачьих станицах, особенно сосуды для сыпучих веществ большой вместимости, в которых зерно хранилось длительное время. Гончарным

[605] Plaetschke Bruno. Die Tschetschenen. С.342-343.
[606] Даутова Р.А. Башенные комплексы урочища «Эги-чож. С.36-57.

промыслом занимались в основном в равнинных и предгорных районах (Новый Юрт, Шали, Дуба-Юрт), где можно было добыть хорошую глину. Местные гончары производили посуду самых разных форм и предназначения (сосуды, кувшины, кружки, миски, чашки), которая выделялась гармоничными формами и пропорциями[607].

Широкое распространение в XVIII – в первой половине XX вв. на Северном Кавказе получило ковроделие, прежде всего выделка ковров из войлока. Особым спросом пользовались цветные войлочные ковры, изготовленные методом аппликации. «По одному и тому же трафарету вырезали узоры из войлоков разной окраски, например, красного и зеленого, после чего красный узор вшивался в зеленый фон, и наоборот. Швы прикрывались белой тесьмой, которая или нашивалась сверху, или особым образом ткалась одновременно со сшиванием войлока. Белая тесьма четкой и резкой линией обводила и выделяла узор. Войлоки с вшитым узором представляли значительный интерес благодаря разнообразному сочетанию цветов, богатству узоров, большой декоративности»[608].

Основу композиции войлочного ковра, истоки которого, вероятнее всего, восходят к золотоордынскому времени, составлял орнамент из стилизованных изображений явлений и предметов окружающего мира. Ковер представлял собой структуру мироздания, воссозданную с помощью языка символов.

Символика цвета в ковровых изделиях чеченцев, в которых представлены красный, коричневый, зеленый, синий и черный цвета, довольно проста и прозрачна. Красный цвет обозначал живую, кровную связь всего сущего на земле и часто являлся фоновым. Коричневый считался цветом земли, живых существ, населяющих ее, а зеленый – цветом природы, прежде всего растительного мира. Синий цвет представлял небо и водный мир, а

---

[607] Максимов, Е.Д. Чеченцы. Историко-географический и статистико-экономический очерк. С.92.

[608] Ибрагимова З.Х. Чеченские кустарные промыслы // Чеченская Республика и чеченцы. История и современность: материалы Всероссийской науч. конф., Москва, 19-20 апр. 2005 г.; отв. ред. Х.И. Ибрагимов, В.А. Тишков. Москва: Наука, 2006. С.236.

черный цвет олицетворял ночь, подземный мир, мир предков. Красный цвет, по представлениям чеченцев, связывал все эти миры воедино, как восходящие к Единому Творцу[609]. По мнению Т.М. Шавлаевой, «цветовое решение в искусстве народных промыслов имело большое значение, потому что являлось не только эстетической стороной вопроса, но и носителем смыслового содержания, вкладываемого в понятие цвета. По цвету определялось практическое назначение изделия»[610].

Важную роль в формировании орнаментальных узоров вайнахских ковров играли солярные символы: стилизованные кресты, свастики, волюты, двойные спирали, розетки, что говорит об устойчивости художественных традиций и культовых представлений.

Наряду с изготовлением шерстяных изделий особое место в народных промыслах Чечни занимала выделка кожи, из которой производили обувь, полушубки, аксессуары одежды. Материалы из средневековых склепов свидетельствуют о том, что и мужская, и женская обувь декорировалась аппликациями из тонких медных пластинок, покрытых чеканкой, представляющей узор в виде параллельных и пересекающихся линий. Подобный орнамент имеет древнее происхождение и встречается на керамических изделиях Северного Кавказа, начиная с бронзовой эпохи[611].

Военный уклад жизни чеченцев, находившихся в условиях непрерывных войн, предполагал ношение одежды, хорошо приспособленной для приладки оружия. Черкеска с газырями для пороха, пояс с холодным оружием и принадлежностями, бурка, которая укрывала всадника от дождя, снега и пуль, были идеальной мужской одеждой в условиях Северного Кавказа того времени. И одежды, и оружие декорировались в основном розетками, двойными спиралями, волютами, ромбами, лилиями, которые к этому времени

---

[609] Татаев В.А., Шабаньянц Н.Ш. Декоративно-прикладное искусство Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1974. С.4.

[610] Шавлаева Т.М. Из истории развития культуры хозяйственной деятельности чеченского народа (XIX-начало XX вв.): специальность 07.00.07 «Этнография, этнология, антропология: диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук // Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук. - Москва, 2017. С.195.

[611] Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. Москва: Наука, 1989. С.33.

или поменяли, или утратили культовое значение. Необходимо отметить, что распространение огнестрельного оружия на Северном Кавказе вызвало значительные изменения в стиле мужской одежды, но орнамент, украшавший ее, оставался неизменным в течение длительного времени.

По мнению Б.Н. Студенецкой, «традиция обшивать газырницы, ворот и борта праздничной черкески галуном, характерная для знатных горцев в XVIII – начале XIX вв., уже к середине XIX в. встречалась редко. Обшивка подола, рукава и бортов тонким шнуром ручной работы того же цвета, что и черкеска, имело значение технологическое, заменяя подшивку»[612].

Важную роль в мужской одежде чеченцев играл пояс, который, наряду с оружием, выполнял функцию социального индикатора, определявшего место мужчины в общественной иерархии по возрастному признаку. Культовое значение мужской пояс приобретает еще в кобанскую эпоху, когда он становится символом небесного свода и украшается по кругу металлическими пластинами с изображением священных животных. По мнению В.В. Кривицкого, для древнего человека «надеть на себя пояс – значит, заключить себя в круг, оградить от пагубных действий»[613].

С социальной функцией пояса связан обычай инициации юношей у чеченцев, обряд посвящения их в мужчины. Когда мальчику исполнялось пятнадцать лет, один из его старших родственников по отцу надевал на него пояс с кинжалом. С этого момента он считался взрослым и ответственным за все, что происходит вокруг него. На него распространялась кровная месть, он также участвовал во всех мероприятиях, касающихся мужчин его фамилии. Во время достижения старческого возраста, который не определялся строго в каких-то границах, а зависел от физического состояния мужчины, он мог снять пояс, как бы снимая с себя ответственность за происходящее вокруг него. Но в большинстве случаев чеченские мужчины умирали, так и не сняв с

[612] Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. С.87.
[613] Кривицкий В.В. Религиозные представления населения Северного Кавказа…. С.16.

себя пояса, оставаясь полноценными участниками жизни своей фамилии, селения, страны.

Женская повседневная одежда была представлена туникообразными платьями, сшитыми из холста и хлопчатобумажных тканей. Е.Н. Студенецкая пишет о том, что верхнюю плечевую распашную одежду «носили девушки, главным образом как праздничную. Шили из бархата, шелка, парчи и других дорогих тканей. Лиф был прилегающим, отрезным, юбка спереди гладкая, на боках и спине присобрана. Рукав до локтя был зашит, а нижняя часть его представляла собой разрезную лопасть, прямую или закругленную внизу. По другому варианту рукав делали длинным до кисти с небольшим разрезом внизу. На груди по бокам разреза часто нашивались серебряные застежки того же типа, что и на кафтанчиках у других народов. На платье бывало до 15 – 20 вплотную посаженных пар застежек, расположенных у талии»[614].

И мужская, и женская одежда в разной степени украшались орнаментом, состоявшим из символов, широко представленных в чеченской петроглифике: крест, круг, квадрат, треугольник, связанных с солярным культом, что было свойственно почти всем народам Кавказа[615]. В исламское время изображение креста исчезает или сильно стилизуется, преобразуясь в растительный узор, что связано с восприятием креста в тот период как христианского символа

Особое место в украшении женской одежды занимает орнамент в виде ромба и треугольника, являющийся у народов региона символом материнства[616], который в новое время широко распространяется в народно-прикладном искусстве населения Северного Кавказа.

Несмотря на то, что чеченцы были прекрасными строителями и обладали самыми передовыми технологиями обработки камня, камнерезное

---

[614] Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. С.160.

[615] Асланова-Ханфенова Л.А. Черкесский орнамент. Сакрально-культовые основы формирования. Черкесск, 2013. С.73.

[616] Акиева П.Х. Семантика орнамента на предметах археологии // Проблемы хронологизации и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа: тезисы докладов международной научной конференции. Магас, 26-30 апреля 2010 года. Магас, 2010. С.17.

дело не получило особого развития в Чечне. Мастера изготавливали из камня только надмогильные стелы – чурты, которые стали активно использоваться в исламское время, хотя появились они значительно раньше, в языческую и христианскую эпохи.

Надгробные стелы – это уплощенные каменные столбы различной высоты (0,5 м – 2 м) с рельефным рисунком, который часто выкрашивается в голубой и зеленый цвета. Нередко над мусульманскими могилами устанавливали грубо обработанные антропоморфные стелы, которые археологи принимали за христианские кресты. Позднее стали использоваться чурты, которые представляли собой вытесанные из камня поясные мужские фигуры в черкесках, с кинжалами на поясе и в папахах[617]. Вероятно, эти чурты восходят к каменным стелам, которые устанавливались над могилами воинов в позднекобанскую эпоху или к кенотафам.

Мусульманские надгробные стелы часто украшались символикой, широко представленной в древней петроглифике Кавказа: розетками, ромбами, треугольниками, спиралями. Эта традиция сохранялась долгое время, вплоть до депортации чеченцев в 1944 г.

На кладбище в селении Итум-Кале была обнаружена надмогильная стела XVII в. с арабской надписью «Мухаммад» (рисунок 245), под которой нарисована стилизованная лежащая фигура человека, двойная спираль, ромб с крестом, лук со стрелой[618] (Инуркаева 1977: 88). В виде антропоморфных фигур украшали не только мужские, но и женские захоронения. На кладбище в селении Хой сохранилась каменная стела, оформленная в виде женской фигуры в национальном платье (рис. 248). Вместо лица изображен рельефный «цветущий» крест, до пояса платье украшено узором, имитирующим металлический женский нагрудник с застежками, в центре стелы нарисован широкий узорный пояс[619]. Изображение людей на надмогильных стелах противоречило канонам ислама, но антропоморфная стилизация и самих стел,

[617] Татаев В.А., Шабаньянц Н.Ш. Декоративно-прикладное искусство Чечено-Ингушетии. С.5.
[618] Инуркаева, М.И. Семантика декора чуртов как выражение религиозных представлений. С.88.
[619] Каменная летопись страны вайнахов. С.185.

и изображений на них получили широкое распространение на Северном Кавказа[620].

Несмотря на военный уклад жизни чеченцев, они сумели создать производство практически всех необходимых для жизни вещей и предметов, в том числе орудий труда, оружия, тканей, одежды, домашней утвари. При этом необходимо учитывать, что единственным ремеслом, которое считалось у чеченцев престижным, было производство оружия.

Традиционные промыслы населения Северного Кавказа своими истоками уходят в глубокую древность. С бронзового века до нового времени технологии обработки металла и других материалов передавались из века в век, от мастера к мастеру, развиваясь и совершенствуясь. В декоре металлических изделий, мебели и деревянной утвари, одежды и обуви в течение многих веков использовались орнаменты, в основе которых лежит культовая символика, известная народам разных регионов мира. Основными символами, которые сохранились в течение нескольких тысячелетий и наносились на изделия из металла, дерева, глины, кожи и шерсти, в новое время были спирали, кресты, ромбы, треугольники, прямые и пересекающие линии.

Оружие

Изготовление металлического оружия на Северном Кавказе восходит к эпохе ранней бронзы, хотя уже во времена энеолита, как об этом свидетельствует погребальный инвентарь, в захоронениях появляются боевые топоры, скипетры, булавы из камня, прежде всего в захоронениях воинов. Начиная с раннебронзовой эпохи, оружие становится индикатором технологического развития человеческого общества. Развитие оружейного дела зависело от многих факторов, в том числе от появления новых

[620] Мальбахов Б.Х. Черкесское (адыгское) декоративно-прикладное искусство. Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012. С.79.

технологий металлообработки, культурно-хозяйственных контактов с соседними народами, создания новых образцов на базе трофейного оружия.

Древнейшим видом наступательного оружия были луки различных типов: пхьаIад – лук для метания стрел, сиекхIад или IаддаргIа – арбалет. При этом лук с эпохи неолита вплоть до конца XIX в. являлся ритуальным оружием, которым пользовались жители Кавказа при проведении различных религиозных и праздничных церемоний[621]. Вероятно, именно поэтому лук часто встречается в композициях на камнях архитектурных сооружений.

Чеченцы долгое время использовали так называемые сложные луки из цельного куска дерева, усиленные с внешней стороны сухожилиями или кожей животных, а с внутренней – пластинами из рога, которые применялись еще в скифскую и сарматскую эпохи.

В условиях постоянных контактов горцев Северного Кавказа с иноэтничным населением края дальнейшее развитие ручного материального оружия здесь находилось под определенным влиянием луков «гуннского», распространенного у алан и, возможно, «сасанидского» типов», которые оказывали конструктивное воздействие на трансформацию посткобанских луков[622].

В XIV - XVI вв. на Северном Кавказе использовали луки, заимствованные в XIII в. у монголо-татар. Эти луки состояли из нескольких склеенных деревянных частей, дополненных другими материалами (кожей, металлом, костью). Длина стрел (наконечник, древко и оперение), могла быть от 60 до 90 см. Наконечники были костяными или металлическими, древки изготавливались обычно из граба, оперение – из перьев диких птиц. Оперения составляли из трех перьев для вращения и устойчивого полета, а наконечники стрел делали плоскими и острыми[623].

---

[621] Чурсин Г. Очерки по этнологии Кавказа…

[622] Чахкиев Д.Ю. Оружие и вопросы военного искусства позднесредневековых ингушей и чеченцев (XIII-XVIII вв.). С.35.

[623] Алироев И.Ю. Нахские языки и культура. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1978. С.160.

К наступательным видам вооружения относились также копья (гоьмукх), пики и дротики (гема), все найденные на территории Чечни наконечники копий и дротиков, железные, втульчатые, округлые в сечении, с отверстиями для крепления с помощью заклепок к древку. По форме наконечники копий можно разделить на ланцетовидные, шиловидные квадратного и ромбического сечения, кинжаловидные с граненым пером, долотовидные с прямоугольным сечением. Наконечники копий и дротиков отличались размерами и весом: наконечники копий были длиннее и массивнее. По форме и размерам наконечников копий и дротиков можно судить об их функциональном назначении и способах применения. Колющее оружие с плоским пером предназначалось для поражения врага, не имевшего прочных защитных доспехов. Граненые наконечники с узким массивным пером использовались для противоборства с противником, защищенным кольчугой или латами. Копья с узкими, шиловидными наконечниками были на вооружении у кавалеристов и предназначались для пробивания защитного доспеха таранным ударом. Копья и дротики были эффективным оружием, удары, нанесенные ими, наносили тяжелую, часто смертельную рану. При этом их длина позволяла поразить противника на расстоянии. Копья использовались многократно, дротики предназначались для однократного применения, чаще всего для броска, хотя могли использоваться и в рукопашном бою. У позднесредневековых чеченцев существовал обычай порчи оружия, оставляемого в погребении. При посвящении копья погибшему воину у него обламывалось древко, иногда повреждали наконечник. Многие обнаруженные в захоронениях наконечники копий и дротиков датируются XIII - XIV вв., то есть периодом монгольского нашествия на Северный Кавказ[624].

Для увеличения дальности метания копий и дротиков изготавливались специальные копьеметалки (богьIаддаргIа) из рогов безоарового козла,

[624] Чахкиев Д.Ю. Копья и дротики у позднесредневековых вайнахов // Новые материалы по археологии и этнографии Чечено-Ингушетии. Грозный, 1987. С.67-78.

укрепленных на деревянной подставке, к которым прикреплялась тетива из турьих жил. Копье или дротик закреплялись на тетиве для натяжения и последующего метания[625]. Отдельные находки в различных областях Северного Кавказа свидетельствуют о том, что в средние века здесь были в употреблении кованые металлические арбалеты (IаддаргIа) для метания дротиков, которые крепились на деревянной раме. Один из таких арбалетов зафиксирован в композиции на камне жилой башни в селении Нижний Кий, в сцене охоты на лося (рис.221).

В качестве наступательного оружия чеченцы с древности использовали различные палицы (чхьонкар), каменные и металлические булавы, которые получили широкое распространение на Северном Кавказе еще со времен ранней бронзы. Для ведения ближнего боя применялись секиры и топоры.

Высшего мастерства чеченцы достигли в изготовлении рубяще-режущего оружия: мечей, палашей, сабель, шашек и кинжалов.

Свидетельства европейских путешественников, а также археологические находки на территории Чечни дают возможность предположить, что на вооружении у чеченцев были и мечи. Двулезвийный железный клинок ромбического сечения был обнаружен в коллективном грунтовом погребении XI-XVII вв. возле селения Майртуп. На рисунке Я. Потоцкого, европейского путешественника XVIII в., изображен знатный чеченец, на поясе у которого висит короткий меч в ножнах[626].

В XV-XVI вв. мечи были заменены на сабли, которые, в свою, очередь, с XVII в. были вытеснены шашками, легкими, гибкими и удобными в использовании. О свойствах чеченских шашек писали многие русские исследователи XIX в., отмечая их прочность и остроту. Особенно высоко ценились шашки с клеймом в виде волка, которые назывались «волчками[627].

---

[625] Алироев И.Ю. Нахские языки и культура. С.160.

[626] Чахкиев Д.Ю. Оружие и вопросы военного искусства позднесредневековых ингушей и чеченцев ... С.59.

[627] Аствацатурян Э.Г. Оружие народов Кавказа. С.61.

Василий Потто, описывая холодное оружие народов Кавказа, отмечал, что клинки «терс маймал» и «гурда», «высоко ценимые на Кавказе, чаще попадаются в Чечне, хотя чеченцам труднее других доставалось приобретение хороших клинков, так как они жили далеко от Черного моря и даже от Грузии – этих двух центров, откуда распространялось оружие»[628].

Шашка «гурда» часто упоминается в произведениях русских писателей, служивших на Кавказе как легендарное оружие, которым можно было легко перерубить любую другую шашку или кинжал, не оставляя на лезвии первой зазубрин. «Гурда» по остроте и прочности была лучше образцов европейского холодного оружия и, по сути дела, предназначалась для рубки панцирей.

Место изготовления шашки «гурда», имена мастеров, их происхождение до сегодняшнего дня являются предметом многочисленных дискуссий. Некоторые исследователи считают, что мастер, изготовлявший знаменитое оружие, был в ауле Гордали последним из династии выдающихся оружейников, жившим в XVIII в.[629].

Л. Н. Толстой, находившийся в январе 1853 г. в селе Старый Юрт в Чечне, писал Т. А. Ергольской: «Садо позвал меня к себе и предложил быть кунаком. Я пошел; угостив меня по их обычаю, он предложил мне взять, что мне понравится: оружие, коня, чего бы я ни захотел. Я хотел выбрать что-нибудь менее дорогое и взял уздечку с серебряным набором; но он сказал, что сочтет это за обиду, и принудил меня взять шашку, которой цена по крайней мере 100 р. сер... После моего посещения я подарил ему Николенькины серебряные часы, и мы сделались закадычными друзьями. Часто он доказывал мне свою преданность, подвергая себя разным опасностям для меня...»[630].

Кинжалы и нередко шашки были обязательной принадлежностью одежды народов Кавказа. Археологические материалы древних культур на территории региона дают возможность предположить, что эта традиция

---

[628] Потто В. Кавказская война. Москва: Изд-во «Центрполиграф», 2014.

[629] Асхабов И. Чеченское оружие. Москва: Клуб «Кавказ», 2001. С.67.

[630] Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Письма. Москва: Художественная литература, 1928 –1958. 1935. Т.59. С.100.

является многовековой. Формы кавказских кинжалов обнаруживают истоки в глубокой древности и восходят к бронзовым и биметаллическим кинжалам кобанской эпохи.

У чеченцев было в употреблении холодное оружие самого разного размера, но широкое распространение получили кинжалы с широкими (до 7-9 см) и длинными (до 60 см) клинками. Кинжалы, которые были изготовлены для использования против кольчуг, имели длинное и тонкое острие, но их применение ограничивалось только военным временем[631].

После окончания Кавказской войны кинжалы стали меньше и изящнее, с одним, двумя и более долами[632].

Высокого уровня чеченцы достигли в изготовлении защитного вооружения (доспехи, шлемы, щиты). Чеченские кузнецы изготавливали кольчуги и кольчатые панцири типа рубашек с прямыми рукавами, квадратным воротником и боковыми разрезами в нижней части для удобства верховой езды.

Кольчуги отличались от кольчатых панцирей способом изготовления и крепления металлических колец, их формой, размерами и количеством. Кольчатый панцирь был легче по весу и дешевле кольчуги, поэтому был более распространен среди чеченцев. Под кольчугу надевалась специальная стеганая ватная или шерстяная одежда для удобства ношения, и чтобы избежать травм при ударах.

Важным элементом защитного снаряжения чеченского воина были кованые металлические шлемы и мисюрки (небольшой шлем полусферической формы). Для смягчения удара под них надевали стеганые ватные или шерстяные подшлемники. Для защиты шеи и плеч использовались кольчужные бармицы, а для того, чтобы избежать прямого удара по голове, к шлемам прикреплялись различные навершия. В удлиненных шлемах, защищавших верхнюю часть лица, делали специальные прорези для глаз.

---

[631] Асхабов И. Чеченское оружие. С.94.

[632] Аствацатурян Э.Г. Оружие народов Кавказа. СПб.: «Атлант», 2016. С.192.

Кроме того, использовались специальные металлические маски, прикрывавшие лицо. Подобная маска вместе с кольчугой, датированные по сопровождавшему их инвентарю XVI-XVII вв., найдены во время проведения строительных работ в погребении в селении Тусхарой, в нескольких километрах к югу от районного центра Итум-Кале.

Кованые шлемы обладали значительной прочностью и надежностью в боевой обстановке, плавно вытянутая форма и выступающее навершие препятствовали нанесению отвесного, прямого удара рубяще-режущим и ударным оружием. Они подчеркивали высокий социальный статус их владельцев, которые обычно располагали еще и другими разнообразными видами дорогого оружия. Еще в конце Х1Х в. у хевсур (горная Грузия) подобный шлем оценивался в одну корову[633].

Элементом защитного снаряжения были железные или стальные налокотники и специальные кольчатые перчатки. Налокотники состояли из трех выгнутых пластин, которые застегивались при помощи кожаных ремешков с пряжками[634].

В Государственном Историческом музее Грузии хранятся доспехи (кольчуга, кольчужные штаны, мисюрка с бармицей, налокотники, боевые рукавицы, щит), принадлежность которых к какому-либо кавказскому народу пока не выяснена. На кольчуге присутствует орнамент в виде солнечных розеток, характерный для чеченского оружия, не только холодного, но и огнестрельного. Кроме того, орнамент на боевых перчатках напоминает узоры чеченских войлочных ковров (истангов).

В качестве защитного вооружения чеченцы также использовали щиты. Как свидетельствуют археологические материалы, еще в раннем Средневековье в регионе были распространены плоские щиты круглой формы с каркасом из дерева или металла. Часто металлический каркас обтягивался кожей, что делало щиты очень легкими и удобными для маневра, в отличие от

---

[633] Чахкиев Д.Ю. Оружие и вопросы военного искусства позднесредневековых ингушей и чеченцев (XIII-XVIII вв.) / Д.Ю. Чахкиев. Магас, 2019.

[634] Чахкиев Д.Ю. Оружие // Чеченцы. Москва: Наука, 2012. С.282-282.

цельнокованых стальных щитов. Обтянутый кожей щит чеченцы называли «неI», в отличие от обычного «турс».

Академик П.С. Паллас в конце XVIII в. писал, что вайнахи – «это единственный народ Кавказа, у которого сохранился щит как часть оружия. «Щиты эти изготовлены из дерева, покрытого кожей, и охвачены железными обручами овальной формы. Короткая сучковатая пика, являющаяся частью их вооружения, служит не только для обороны, но и в качестве подпорки для ружья, которое кладут между рогатками этой пики, укрепляя ее конец в земле, что дает возможность более точно стрелять в цель»[635].

Кроме того, во время Кавказской войны чеченцы использовали для защиты от удара сабли или шашки металлическую рогулю (кхалкхан) длиной около полуметра, которую также использовали в качестве подставки для прицельной стрельбы из ружья[636].

Огнестрельное оружие (ружья, пистолеты) появилось в Чечне в XV-XVI вв., о чем свидетельствуют боевые башни, на которых в этот период появляются специальные бойницы. Первоначально оно поступало на Северный Кавказ из Турции, нередко через Крым и Грузию. Русские источники начала XVII в. сообщают об использовании чеченцами «огненного боя», «пищалей». Например, в 1604 г. русские послы Михаил Татищев и Андрей Иванов в своей отписке в Посольский приказ сообщали, что в Дарьяльском ущелье, недалеко от Ларсова кабака, на них ночью напали «горские люди с вогненным боем»[637].

Якоб Рейнеггс, побывавший в конце XVIII в. на Северном Кавказе, писал о вооружении вайнахов: «Помимо хорошего ружья, они вооружены кинжалом и саблей. Другие, кроме этого, носят еще копье длиной в четыре фута и овальный щит длиной в один фут, состоящий из двойной твердой и прочной кожи, на внешней стороне щита железными гвоздями с большими шляпками закреплено широкое железное круговое кольцо; внутренняя сторона

[635] Паллас П.С. Заметки о путешествии в южные наместничества Российского государства …. С.279.
[636] Алироев И.Ю. Нахские языки и культура. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во. С.160.
[637] Русско-чеченские отношения. Вторая половина XVI-XVII в. С.46.

мягкая, посередине имеет кожаную рукоятку, которую можно натянуть на предплечье.

Никогда мужчина не выходит без оружия даже за дверь своего дома; кроме кинжала, который он никогда не снимает, он носит, по меньшей мере, дубовую палку длиной в полтора локтя, на внешнем верхнем конце которой закреплен железный круглый шар, из которого выходят короткие треугольные наконечники; и это орудие убийства называется топпус (Toppus)»[638].

В XVIII в. чеченцы достигли больших успехов в производстве собственного огнестрельного оружия, и к середине XIX в. из металлообрабатывающих промыслов в Чечне наибольшее значение имело изготовление ружей и пистолетов.

Известный чеченский писатель и исследователь Х. Ошаев так описывает ружейное снаряжение, которое чеченец должен был носить с собой: «Украшение на черкеске – газыри – по-чеченски именуют бустам, что означает «мерка». В деревянные полые трубочки – газыри насыпали отмеренные заряды пороха. Затыкался газырь двумя тряпочными пыжами и свинцовой пулей.

На поясе висела отвертка для хвостового и замкового винтов ружья, к поясу прикреплялся запас кремней, шильце для прочистки ушка в казенной части дула, железная коробочка с плотно закрывающейся крышкой, в которой держали в пороховой мякоти трут, предварительно вываренный в зольном щелоке и хорошо высушенный. На поясе висели одно-два стальных кресала, легко снимавшихся с ремешка»[639].

В Государственном Историческом музее (Москва) хранится мушкетон, изготовленный чеченскими оружейниками. Длина его составляет 70 см, ствол у него стальной, калибр – 4,2 см. В казенной и дульной части ствол украшен тремя гравированными линиями, на боковой планке выбито клеймо со значком. Ложе коричневого цвета, приклад укороченный, заканчивается узкой

[638] Рейнеггс Я. Всеобщее историко-топографическое описание Кавказа. С.84.
[639] Алироев И.Ю. Нахские языки и культура. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во. С.156.

пятой из желтой кости. Приклад украшен серебряными накладками, на которых изображены солярные розетки с четырьмя лепестками[640]. Этим символом часто украшали кольчуги, рукояти шашек, кинжалов, приклады ружей, пистолеты, изготовленные чеченскими мастерами. Кроме того, изображение розетки с шестью, пятью или четырьмя лепестками встречается на камнях средневековых чеченских башен и чуртах – надмогильных мусульманских стелах. Такого рода символы считали атрибутом Всевышнего Творца и олицетворяли четыре стихии, четыре времени года, четыре стороны света. Они должны были придать предмету, на которые нанесены долговечность и силу.

«Оружие составляло необходимую потребность чеченцев с давнего до нашего времени. Прежде они не были уверены и за один день своей жизни, почему не делали без него ни шагу как на работах, так и дома, даже засыпая, осматривали, исправно ли оно. И теперь, даже когда спокойствие их ограждено законом, любовь к оружию, как и прежде, владеет ими, почему они тратят много денег на его приобретение и украшение» – писал в XIX в. этнограф У. Лаудаев[641].

Вступая в военное противостояние с великими империями в разные периоды своей истории, чеченцы не только создавали прекрасные образцы наступательного оружия и защитного вооружения, но и выработали этику ведения войны, в основе которой лежал принцип «меры дозволенного по отношению к врагу».

Этот принцип определял отношение чеченского воина к противнику и включал в себя широкий ряд запретов, за нарушение которых его сурово наказывали. Нельзя было стрелять во вражеского воина, сложившего оружие, добивать тяжело раненного врага, не имеющего возможности, защищать свою жизнь. К врагу, проявившему мужество и благородство, относились с

[640] Аствацатурян Э.Г. Оружие народов Кавказа. С.65.
[641] Лаудаев У. Чеченское племя. С.48.

глубоким уважением, а достойно погибшему вражескому воину воздавали почести, как герою.

Ян Потоцкий во время своего путешествия на юг России, отмечая военные этические традиции чеченцев, писал: «К чести кавказских разбойников, их сердца стоят большего, чем сердца европейских филантропов»[642].

Существовал определенный регламент использования различных видов оружия в мирное время. Согласно нормам чеченского традиционного права, «за попытку покушения огнестрельным оружием и осечки при этом требовалось уплатить 60 коров»[643].

Считалось большим позором колоть противника кинжалом, так как это был легкий и вероломный способ противоборства, от которого было трудно защититься[644].

Все, что было связано с оружием, и холодным, и огнестрельным, имело сакральный характер. Ножи, кинжалы, шашки часто использовались в различных магических ритуалах, а многие обряды (свадьба, похороны, вечеринки) сопровождались выстрелами из ружей и пистолетов.

Согласно законам гостеприимства, пригласив гостя в дом, хозяин в дверях принимал передаваемое ему гостем оружие. После этого на него возлагалась вся ответственность за безопасность гостя. Когда тот собирался покинуть дом, хозяин подводил к нему его коня, и после того, как гость оказывался в седле, подавал ему его оружие[645].

Оружие было важной частью различного рода культовых ритуалов и обрядов, и чем древнее оно было, тем больше ценилась его магическая сила. В период широкого распространения огнестрельного оружия на Кавказе лук и стрелы оставались важной частью многих ритуалов. У кавказских народов долгое время существовал обычай проведения состязаний в меткости

---

[642] Потоцкий Я. Путешествие по астраханским степям и по Кавказу. С.289.
[643] Чахкиев Д.Ю. Оружие и вопросы военного искусства… С.105.
[644] Асхабов И. Чеченское оружие. С.94.
[645] Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. С.425.

стрельбы из лука во время проведения поминальных мероприятий. При этом большое значение имел материал, из которого был изготовлен лук – высоко ценился лук из граба, которое также считалось священным. Стрелы использовались в народной медицине в качестве средства для излечения многих болезней. В похоронных ритуалах также использовали старинные шлемы из кожи и доспехи из дерева[646]. Ритуальное оружие в различного рода культовых действиях использовалось на Кавказе со времен энеолита. В эпоху развитой бронзы в мужских погребениях археологи находят каменные топоры и булавы, что свидетельствует о том, что это оружие было ритуальным. При этом надо учитывать, что в эпоху бронзы светская власть часто совмещалась с духовной и военный предводитель выступал и в качестве верховного жреца. Оружие было не только важной частью погребального инвентаря, но и объектом изображения на надмогильных стелах. Во время Кавказской войны оружие в силу его дороговизны и дефицита уже не клали в могилу воина, но изображали на каменных стелах, а на могилах погибших на войне устанавливали длинные металлические пики со значками. По всей видимости, скудный погребальный инвентарь, без оружия, в мужских захоронениях часто связан с тем, что человек был похоронен во время активных боевых действий, когда оружие требовалось для ведения войны.

Культ поклонения мечу, существовавший сначала у скифов, а затем у алан, перекликается с обычаем устанавливать каменную стелу в виде меча или кинжала над могилами храбрых воинов, который сохранился у чеченцев вплоть до депортации 1944 г. Такие стелы можно увидеть и сегодня на старых кладбищах практически во всех районах Чечни[647].

В эпоху бронзы изображения различных видов оружия наносились на скалы, чаще всего, в связи с охотничьей магией, затем на камни древних и средневековых построек с той же целью или согласно каким-то религиозным представлениям.

---

[646] Чурсин Г. Очерки по этнологии Кавказа. С.88-91.

[647] Ильясов Л.М. Древние и средневековые культовые сооружения Чечни. С.81.

Одним из древнейших и наиболее распространенных изображений оружия на скалах и каменных постройках являются рисунки луков. Они бывают стилизованными, когда в них не просматриваются конкретные модели оружия, и для художника важен лишь символ, который имеет магическое значение. Но есть рисунки, по которым можно получить представление об определенных типах лука, что не отменяет их сакрального смысла.

Древнейший образец лука изображен на скале в районе высокогорного озера Галанчож в Чечне в руках охотника с собакой, который целится в кавказского оленя (рис. 237). На концах его видны фигурные изгибы, характерные для египетских простых двояковогнутых луков, засвидетельствованных еще для конца IV тыс. до н.э. и остававшихся основным видом дальнобойного оружия воинов Древнего Египта вплоть до Нового царства[648]. Стиль изображения оленя в этом сюжете абсолютно идентичен бронзовым скульптурам кобанской археологической культуры поздней бронзы и раннего железа, что дает возможность отнести рисунок и, соответственно, подобный тип лука в регионе к I тыс. до н.э.[649].

К стилизованным изображениям лука относятся рисунки на надмогильной стеле и камне жилой башни в селении Ошни[650], на камне боевой башни в селении Макажой[651], на которых мы видим и антропоморфные фигуры, в первом случае с гипертрофированными признаками пола. Очевидно, все эти петроглифы связаны с охотничьей магией, и должны были приносить удачу в охоте живущим и в этом, и потустороннем мире (надмогильная стела). Однако нужно учитывать, что изображения лука со стрелами было связано и с культом плодородия, и с солярным культом. В этом отношении его можно считать и солярным символом. Наличие изображения лука в наскальных рисунках позволяет установить нижнюю дату их выполнения мезолитической эпохой.

---

[648] Мирзоев Р.Н. Вооружение древнего населения Северо-Восточного Кавказа (III – II тыс. до н.э.). С.23.
[649] Смирнова Г.Р. Кобанские аналогии некоторых петроглифов Чечено-Ингушетии. С.134.
[650] Ильясов Л. Петроглифы Чечни. С.94.
[651] Его же. С.277.

В сюжетной композиции на камнях жилой башни в селении Васеркел изображен лук с выгнутыми наружу концами и стрела с ромбовидным плоским наконечником (рисунок 3), которые имеют параллели в кобанской культуре. Подобный лук мы видим на камне жилой башни в селении Нижний Кий (рис. 222). При этом оба сюжета также связаны с охотничьей магией или с мифом «о космической охоте».

В петроглифике Чечни также встречаются изображения кинжалов на камнях жилых башен в селениях Шарой и Шикарой. Если рисунок на камне жилой башни в селении Шарой (рис. 183) сравнительно поздний (XVIII-XIX вв.), что подтверждается и небрежной техникой его выполнения то на арочном камне жилой башни в селении Шикарой (рисунок 185, 186) мы видим кинжал, аналогичный по форме бронзовому кинжалу кобанской археологической культуры [652].

Встречаются на камнях жилых башен и изображения копий (всадник с копьем в селении Макажой[653]; всадник с копьем с раздвоенным наконечником в селении Нижний Кий, охотящийся на оленя (рис. 221); человек с копьем, охотящийся на оленя в селении Моцарой (рисунок 15); человек с копьем, охотящийся на тура в селении Харкарой (рис. 115). Особый интерес представляет изображение всадника с копьем с раздвоенным наконечником типа рогатины, в центре которого изображен круг, напоминающий щит (рис. 221). Аналогичный раздвоенный бронзовый наконечник копья или дротика был найден в погребении Березовского могильника кобанской эпохи (VII – VI в. до н.э.)[654].

Изображения огнестрельного оружия (ружья, пистолеты) можно увидеть на надмогильных стелах – чуртах, связанных с мусульманскими захоронениями. На кладбище в местечке Кхачу, недалеко от боевой башни, автором был обнаружен чурт с изображением ружья, пистолета и сабли, датированный серединой XIX в. По всей видимости, это могила воина,

[652] Мастера бронзового века. Москва: Бук Хаус, 2005.
[653] Ильясов Л. Петроглифы Чечни. С.264.
[654] Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. С.434.

участника Кавказской войны. Изображения оружия на надмогильных мусульманских стелах нередки для всех районов Чечни.

Таким образом, оружие чеченцев XVII-XIX вв. обнаруживает преемственность с древнейшими образцами вооружения, самые ранние из которых относятся к эпохе ранней бронзы. Многие виды кобанского (эпоха поздней бронзы и раннего железа) и более позднего аланского (раннее средневековье) оружия являются прототипами для позднесредневековых чеченских мечей, луков, кинжалов.

Создавая прекрасные образцы боевого оружия, чеченцы наряду с ними сформировали этику его использования в мирных и боевых условиях, основанную на принципе «меры дозволенного по отношению к врагу».

Дополнительным источником для изучения истории чеченского и северокавказского оружия, помимо погребального инвентаря и материалов бытовых археологических памятников, является древняя и средневековая петроглифика, в рисунках которой нередко фиксируются его древнейшие типы[655].

[655] Материалы данного раздела отражены в статье: Ильясов Л.М. Чеченское оружие: история, традиции, петроглифика // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2022. № 2(83). Т. 12.

5.2. Сакральная символика в духовной культуре чеченцев

Сакральные символы получили широкое распространение не только в материальной культуре (орудия труда, оружие, украшения, керамика) в качестве декора и орнамента, но и в мифологических сказаниях, легендах, волшебных сказках, нартском эпосе в качестве схем, создающих их внешние очертания, свидетельствуя о их первоначальном ритуальном значении и культовом содержании. Сельскохозяйственный календарь, различные жанры фольклора, народный танец несут в себе закодированную информацию о древнейших религиозных культах, бытовавших на Северном Кавказе в эпоху поздней бронзы, отголоски которых дошли до нашего времени, зафиксированные древними «художниками» в отдельных петроглифах и их композициях.

Миф «О том, как произошли солнце, луна и звезды» запечатлен на камне циклопической постройки в местечке Колхад, к югу от селения Ведучи[656]. На огромном камне (1м х 0,7 м) изображены символы луны и солнца, рядом с ними антропоморфные фигуры, одна из которых чуть поменьше, по всей видимости, является изображением девушки.

В петроглифике Чечни зафиксированы и другие сюжеты, отражающие мифы о происхождении планет Солнечной системы и созвездий, календарные циклы и обращения к Богу с молитвой о благодати. Тема благодати проходит через многие сказки, мифы и сказания чеченцев. Миф «О возникновении благодати земной» связывает ее происхождение с огромной белой птицей[657]. Отражением этого мифа можно считать композицию на камне в селении Харкарой, в которой водоплавающая птица изображена как существо, представляющее Верхний, Божественный мир. Интерес в этой композиции представляет и изображение злака, который здесь является и олицетворением растительного мира как части мироздания, и символом небесной благодати.

---

[656] Сказки и легенды ингушей. М.: Наука, 1983. С.295.

[657] Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893. 132 с.

Широко представлен в петроглифике Чечни, Ингушетии и Северной Осетии миф о похищении героем огня для людей, который был очень популярен на Кавказе. В чеченской версии нарт Пхармат украл огонь у божества грома и молнии Селы и отдал его людям. В этом подвиге ему помогает конь, который уносит своего хозяина от гнева разъяренного божества и помогает ему добыть огонь, но не спасает от жестокого наказания. Изображения всадника рядом с солярными символами на камнях средневековых башен могут быть связаны с древним сюжетом о похищении огня.

В Чечне еще в XVIII в. отмечали праздник, связанный с одиннадцатилетним календарным циклом, который может быть отголоском мифа о золотом руне. Во время празднования на дубовую раму, выполненную в виде креста, натягивали шкуру белого барана, и это изделие, которое сохраняло свою сакральную силу в течение одиннадцати лет называлось «дашо эртал – золотое руно» [658].

Отголоски древних верований сохранились и в произведениях устного народного творчества, в том числе и в волшебных сказках, герои которых обладают магическими способностями и пользуются волшебными предметами, которые помогают им побеждать чудовищ и путешествовать во Вселенной. В селении Гамхи на камне боевой башни сохранилась композиция, в центре которой изображен предмет, напоминающий летательный аппарат, внутри которого отпечаток руки, на крыльях – косой крест и маленькая антропоморфная фигура. Аппарат окружен кругами и квадратами, внутри которых нарисованы группы точек, напоминающие созвездия Зодиака.

Бронзовые статуэтки кобанской культуры поздней бронзы и раннего железа, в которых запечатлены различные элементы народного танца, обнаружены в различных районах Северного Кавказ, что свидетельствует о

[658] Хасиев С.А. Календарный год у вайнахов // Новое в антропологических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии АН СССР в 1972 г. Ч 1. М., 1974. С. 197-205.

его древности. Это подтверждается и рисунками на каменных башнях, зафиксировавших танцующие антропоморфные фигуры.

В чеченской танцевальной культуре сохранились различные движения и фигуры, которые свидетельствуют о ритуальном, тотемистическом происхождении народного танца и связи его с сакральными для народов Кавказа животными: медведем, бараном, оленем, которые, вероятно, были тотемными в древнейшее время. Баран в представлениях чеченцев был олицетворением твердости, мужества и стойкости, медведь – физической силы в сочетании с человеческой мудростью, олень – благородства и скорости.

Рисунок коллективных и парных танцев чеченцев свидетельствует о их связи с культом солнца, так как они имеют аналогии в таких солярных символах, как круг, двойная спираль и свастика. Солярная символика на поясных пряжках кобанской археологической культуры VI в. до н.э. является отражением мифа о солнце, которое вечером покидает мир живых и погружается в море, а утром опять возвращается и, достигнув апогея, опять уходит в мир мертвых. Этот миф распространен во многих регионах мира, в том числе у скандинавских народов[659]. В петроглифике Чечни этот миф часто воспроизводится в сюжетах «космической охоты».

Танец мужчины и женщины олицетворяет собой миф о вечной погоне солнца за луной, а их движения образуют рисунок в виде двойной спирали. Парный танец изображен на камне жилой постройки в селении Макажой, при этом пол двух антропоморфных фигур обозначен при помощи специальных символов (женский – треугольником, мужской – вытянутым прямоугольником), что также проливает свет на их возможную семантику, связанную с культом плодородия.

Магия круга, который является одним из самых распространенных солярных символов в петроглифике и орнаментике Северного Кавказа, представлена в коллективном круговом воинском танце «Чагаран хелхар»,

[659] Skoglund Peter. Cosmology and Performance: narrative perspectives on Scandinavian rock art // Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in Northern Europe. Oxford and Oakvill: Oxbow Books. 2010. pp. 127-138.

который должен был внушить воинам уверенность в бою, дать им возможность ощутить сплоченность и единство.

Женщина должна была выразить свои эмоции в танце через движения рук, головы, плеч, а мужчина должен был быть максимально сдержанным и мог дать волю своим чувствам лишь в середине танца, которая соответствовала положению солнца в зените. Этот эпизод танцевального действия назывался у чеченцев «бухь богIар», и завершая его, танцор вставал на носки. Это движение зафиксировано в композиции на арочном камне в селении Ошни, в которой запечатлен обряд охотничьей магии. В этом контексте оно могло обозначать выражение благодарности языческому божеству за удачу в охоте.

Реликты тотемических воззрений отразились в волшебных сказках, в которых в виде главных персонажей выступают медведь, волк, олень, заяц, дикий козел. Довольно частым в фольклоре является мотив происхождения главного героя от медведя. С этим могучим зверем связаны многие суеверия вайнахов. Г.Ф. Чурсин пишет: «Части тела медведя – когти, зубы, шерсть часто употребляются у народов Кавказа в качестве амулетов, прибивают их к косяку дома, чтобы злые духи не могли войти в дом». Народы Дагестана вешали медвежью лапу в помещениях, где размещался домашний скот, чтобы увеличить приплод, а также применяли медвежий коготь для защиты от дурного глаза. Осетины когти и зубы вешали на колыбель, чтобы защитить младенца от злых духов и дурного глаза[660].

Согласно чеченским поверьям, если сосчитать до тысячи звезд, можно превратиться в медведя[661]. Бронзовая подвеска в виде головы медведя была обнаружена в кобанском погребении у села Верхний Куркужин в Кабардино-

[660] Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа //Кавказ. Культы. Легенды. Предания. Нальчик: изд-во М. и В. Котляровых, 2010. С.203-210.
[661] Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925-1932 гг. / Л.П. Семенов. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1963. С.120-121.

Балкарии, что свидетельствует о древности почитания медведя у северокавказских народов[662].

Огромным почетом и уважением пользовался у чеченцев и ингушей волк, который считался зверем, обладающим сверхъестественным могуществом. У чеченцев сохранилась легенда, согласно которой, перед концом света подует такой сильный ветер, что горы сравняются и земля будет гладкой, как скорлупа куриного яйца. Даже звери и люди, зарывшиеся глубоко в землю, будут выброшены из своих убежищ и разметаны по ровной глади земли. И только волк, повернувшийся навстречу ветру, не сойдет с места, хотя страшная сила земли сорвет с него шкуру, как овчинную шубу. Только в этот миг волк узнает о своей силе[663].

В народной песне о происхождении чеченцев поется: «Мы родились в ту ночь, когда щенилась волчица, нам имена давали под рев барса ранним утром», тем самым подчеркивается родство чеченцев с волком и барсом. В I тыс. до н.э. изображение волка было излюбленным мотивом в кобанском искусстве: на поясных пряжках, рукоятках боевых ножей, ножнах мечей, лезвиях боевых топоров[664]. Волк нарисован на квадратном камне фасада прямо над лазом склепа у селения Васеркел. Петроглиф указывает на то, что в этом склепе погребены представители фамилии, которая ведет свое происхождение от волка.

С волком связаны многочисленные народные суеверия, которые живут среди народов Кавказа до сих пор. Согласно поверьям грузин, кто носит волчий зуб, тому можно не бояться стаи волков, а если привесить его к лошади, то она начнет скакать гораздо быстрее.

---

[662] Марченко Ю. В., Котин М.А. Новый памятник кобанской культуры у села Верхний Куркужин Кабардино-Балкарской Республики // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения». Материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018. С.228.

[663] Хасиев С.А. О некоторых древних оберегах (к вопросу о пережитках первобытных культов у вайнахов) // Археолого-этнографический сборник. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1969. Том 3. С.189.

[664] Халаева К.Д. Культ волка у предков чеченцев и ингушей, и его изживание // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977. С.52.

В этнографических пережитках сванов волкам приписывались сверхъестественная физическая сила и ловкость, ум и смекалка, необыкновенная сила зрения, отвращающая от них вражеские действия людей, способность провидеть и узнавать события, происходящие за двенадцатью горами – расстояние, которое он в состоянии пробежать за одну ночь. Согласно их верованиям, волки также обладали магическими свойствами, направленными на благо людей, помощь и покровительство им. вообще всем своим существом они помогали и покровительствовали людям. Поэтому амулет из волчьего зуба, по их мнению, отгонял злых духов и дурной глаз, а вкушение мяса, сала, «причащение» напитком, приготовленным из отвара волчьего мяса и костей, спасали людей от различных болезней. Сваны считали, что у волков существует институт кровной мести и они жестоко мстят убийцам их близких. В сванском обществе убийство волков было табуировано, что было обусловлено пониманием тотемно-родственных связей с ними[665].

Абхазы зашивали волчий зуб в кожу и носили в качестве талисмана. Также в качестве оберега использовали разные части волка аварцы: волчью шкуру вешали на пасеках; альчик из ноги волка привешивали к овце, чтобы она не страдала ревматизмом. Также они верили, что если носить с собой волчий глаз, то он помогает бодрствовать и быстро просыпаться от сна[666].

Чеченцы верили в магические свойства волчьей шкуры, хвоста, жил. Для поимки вора, согласно поверьям, нужно было сжечь волчью жилу, после чего у человека, который совершил кражу, должны были отсохнуть конечности. О проведении этого ритуала публично сообщалось заранее в надежде на то, что вор сам признается в краже, испугавшись его последствий. Волчий хвост считался средством приворота: для того, чтобы вызвать симпатии женщины, нужно было коснуться ее волчьим хвостом.

---

[665]Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядово-графическое искусство грузинских племен. М., 2015. С. 70-71.

[666]Чурсин Г. Очерки по этнологии Кавказа //Кавказ. Культы. Легенды. Предания. Нальчик: изд-во М. и В. Котляровых, 2010. С. 209-210.

Олень является одним из самых почитаемых животных в мире, воплощением солнца. В чеченской мифологии олень олицетворял мир предков, что подтверждается композициями петроглифов в селениях Талкали и Харкарой. У вайнахов считалось, что дом, на воротах которого прибит череп оленя с рогами никогда не постигнет несчастье – его будут всегда наполнять счастье и удача[667]. В народном экологическом сознании чеченцев и ингушей олень занимал особое место – если охотник не соблюдал чувства меры в охоте, его ожидало страшное наказание. Языческие божества часто принимали облик оленя при встрече с людьми. Изображение оленя в петроглифике Чечни является самым распространенным – оно представлено как в простых композициях, так и многосоставных, в том числе и тех, где запечатлены обряды охотничьей магии.

Козел воспринимался чеченцами и ингушами как сакральное животное, наиболее предпочитаемое ими для жертвоприношения во время различных религиозных праздников, особенно, связанных с погребальным обрядом и поминками. Во многих районах Северного Кавказа над могилой убитого молнией резали черного козла, а шкуру его вывешивали на вилообразном шесте, что должно было, согласно поверьям, вызвать дождь[668]. С этими традициями, возможно, связан петроглиф в виде перевернутого вверх ногами козла на боевой башне в селении Дере, который в данном случае может представлять и имитацию жертвоприношения, и магический обряд, который должен способствовать выпадению осадков.

Композиция петроглифов, в которой запечатлен обряд вызывания дождя, был обнаружен на окраине селения Балансу, на южной стороне скального массива: валяные сапоги с длинными голенищами, кожаные чувяки носками вверх, человеческая рука, пальцы которой свернуты в форме спирали, стилизованные антропоморфные и зооморфные фигуры, четыре кумгана и две

---

[667] Хасиев С.А. О некоторых древних оберегах (к вопросу о пережитках первобытных культов у вайнахов) // Археолого-этнографический сборник. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1969. Том 3. С.189.
[668] Кобычев В.П. Язык есть нем // Советская этнография. М.: Наука, 1973. №4 (июль – август). С.155.

чаши с округлыми днищами. Согласно преданию, рисунки были сделаны в XVIII в. с целью вызвать дождь во время сильной засухи[669].

Таким образом, сакральные символы, которые составляют основу петроглифики средневековых архитектурных сооружений, получили широкое распространение не только в материальной культуре чеченцев (орудиях труда, оружии, украшениях, керамике) в качестве декора и орнамента, но и в фольклоре, танцевальной культуре, выполняя функции структурных форм, организующих их внутреннее пространство, и тем самым придающих их содержанию сакральный характер.

Если связи сакральной символики с орнаментально-декоративными элементами прикладного искусства и культовыми основами мифологии достаточно наглядны, то отношение нартского эпоса к петроглифике определяется наличием в ней композиций, отражающих ключевые события религиозно-мифологического содержания (посещение мира мертвых, исчезновение благодати, смерть нартов). События нартского эпоса составляют эпическую парадигму тематического содержания петроглифики Чечни, Ингушетии и Северной Осетии, на которую накладывается и мифологическая составляющая, связанная с происхождением нартов

Изучение глубинных связей сакральной символики и древнего эпоса осложняется наличием множества проблем хронологического и типологического характера, связанных с нартским эпосом и имеющих основополагающее значение для его понимания.

Нартоведение является одним из самых дискуссионных направлений кавказоведения, так как предметом научных споров являются не только истоки возникновения нартского эпоса, но и место его возникновения, уровень аутентичности и древности в эпических системах народов Кавказа[670] .

---

[669] Марковин В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С.102-123.

[670] Гутов А.М. Проблемы адыгского (черкесского) нартского эпоса. Нальчик: ИГИ КБНЦ РАН, 2018. 254 с.

Специфика нартского эпоса заключается в том, что он имеет черты как общие, характерные для всех кавказских народов, так и индивидуальные, этнические[671]. При этом нартский эпос представляет собой «один цикл, который можно назвать северокавказским»[672].

Общими для эпических систем народов Кавказа являются имена нартов, сюжеты многих сказаний, в том числе и смерть героев, наказанных Богом за гордыню. В эпосе осетин нарты умирают, обреченные за свою непокорность Высшим силам на голодную смерть. В сказаниях чеченцев они погибают добровольно, раскаявшись в своих неблаговидных поступках, которые приводят к исчезновению благодати.

Различными являются нравственная оценка и отношение сказителей к нартам в эпосе чеченцев и других народов Кавказа. Если для осетин, кабардинцев, карачаевцев нарты – это положительные герои, обладающие физической силой, и удалью, несмотря на моральную неоднозначность их поступков даже по отношению к друг другу, то в чеченском нартском эпосе их оценка в большинстве случаев негативная.

Деидеализация героев нартского эпоса, критическое отношение к ним совершенно не означает того, что чеченцы считали их пришлыми чужеземцами[673]. Негативная трактовка образов нартов в отдельных сказаниях чеченцев «не может иметь сколько-нибудь определенный этноисторический эквивалент»[674].

Трудно представить, чтобы чужеземные захватчики, раскаявшись в своей несправедливости и жестокости по отношению к населению завоеванной земли, могли принять добровольную мученическую смерть. Смерть нартов в чеченском эпосе вызвана их собственным побуждением,

---

[671] Алиева А.И. Академические издания героического нартского эпоса народов Кавказа в XX веке: итоги и перспективы // Героический эпос народов Кавказа: материалы международной научной конференции, посвященной Дню чеченского языка и памяти ученого-этносоведа, Заслуженного деятеля науки Чеченской Республики У.Б. Далгат. г. Грозный, 27-29 апреля 2016 г. Грозный, 2018. С.15-16.

[672] Гадагатль А.М. Героический эпос Нарты адыгских (черкесских) народов. Майкоп: Адыгейское отделение Краснодарского книжного издательства, 1987. С.57.

[673] Джамбеков О.А., Джамбекова Т.Б. Устно-поэтическое творчество // Чеченцы. – Москва: Наука, 2012.

[674] Далгат У.Б. Нартский эпос народов Кавказа. С.79.

порожденным определенной нравственно-психологической ситуацией, и является уникальной трактовкой общекавказского сюжета о гибели нартов. Добровольная смерть после глубокого раскаяния за содеянное лейтмотивом проходит через многие нартские сказания чеченцев и ингушей. «Раскаяние за свои злые дела, сознание своего вреда, обреченности на вечное проклятие за набеги и грабежи настолько удручает всех нарт-орстхойцев, что они решают исчезнуть с лица земли, для чего и пьют расплавленную медь»[675].

В сказании «Одинокая вдова и нарты» говорится: «Услышав этот рассказ, нарты устыдились за самих себя, устыдились того, что они служат карой для народа, что они саму природу разгневали своими беззакониями. Раскаяние овладело их сердцами»[676].

Нартский эпос подвергается трансформации, связанной со сменой ценностной шкалы чеченцев, можно сказать, даже с формированием нравственности в современном смысле этого слова, что могло быть обусловлено влиянием монотеистической религии. Начало этого процесса зафиксировано и в нартских сказаниях других народов Северного Кавказа. Герои эпоса не всегда ведут себя в соответствии с нравственными народными идеалами, проявляя такие качества как коварство, жестокость, жадность, неуважение к старшим и совершая неблаговидные поступки не только по отношению к врагам, но и друг к другу. В вайнахском (особенно в чеченских вариантах) эпосе действия героев получают прямую и достаточно жесткую оценку.

В эпической системе чеченцев происходит радикальная смена ценностей – поступки героев оцениваются с точки зрения общественного блага, с которым связывается понятие социальной справедливости и «благодати». Поступки нартов осуждаются не только сказителем и другими участниками эпического действа, но и сами герои раскаиваются в собственных деяниях и принимают героическую смерть, чем искупают свою вину и

[675] Далгат У.Б. Нартский эпос народов Кавказа. Грозный: АО «ИПК Грозненский рабочий», 2015. С.172.
[676] Чеченский фольклор. М., 2009. С.317.

становятся настоящими эпическими героями. «Отрицательный» героизм нарт-орстхоевцев становится истинным, что проявляется не только в их героической смерти, но прежде всего в осознании ущербности своего бытия, бессмысленности мужества и удали, которые не служат общему благу.

Антиподами нартов в чеченских нартских сказаниях, как и в эпосе других кавказских народов, являются карлики – пхагалбери (заячьи всадники). Сказание о карликах было записано С.-М. Хасиевым в 60-х гг. XX в. в одном из селений Советского района Чечено-Ингушетии: «Своими неблаговидными делами и гордыней нарты прогневили Бога. Наказать их Бог решил с помощью карликов – «пхагалбери» (в переводе с чеченского – «заячьих всадников».), которые превосходили всех на свете физической силой, были неуязвимы для любого вида оружия и могли жить в разных измерениях. Карлики побеждали нартов, но оказались настолько коварными и жестокими существами, что со временем не только нарты, но и все живое на Земле обратилось к Богу с просьбой об избавлении от них. Вначале нарты решили, что карлики неуязвимы лишь для мужчин, и в бой с ними вступили амазонки, но и они не смогли одержать победы. Вот тогда Создатель вспомнил о данном Им слове и решил вызволить из-под корней самых высоких гор души проклятых воинов, проявивших жестокость по отношению к врагу. Бог превратил их в журавлей, чтобы они низвергли карликов. С тех пор и существует вражда журавлей и пигмеев» (Хасиев, рукопись). Название журавля (гIаргIули) в чеченском языке непосредственно связано с этим мифом. Отголоски его остались в суеверьях чеченцев, когда младенца до определенного возраста нельзя было выносить на улицу, если в небе пролетал журавлиный клин. Потом, согласно сказанию, Бог превратил карликов в лягушек, которые преследуются журавлями до сегодняшнего дня. С карликами (пхагалбери) чеченцы связывают строительство подземных каменных сооружений арочного типа, которые в большом количестве сохранились в восточных районах Чечни (Шикарой, Хакмадой, Кезеной, Хой). Лягушки, в которых Всевышний в конце концов превратил карликов, по представлениям чеченцев, относятся к подземному

миру и связаны с водной стихией. Они, как и зайцы, относятся к священным существам, с которыми связано множество табу. Было запрещено убивать лягушек, так как считалось, что в доме сделавшего это подохнет корова. Лягушке также приписывали целительные и мистические свойства[677].

Стилизованные изображения лягушки нанесены на каменную надмогильную стелу в селении Кашт Итум-Калинского района. Стела имеет высоту более двух метров и буквально испещрена какими-то знаками, но из-за разрушения поверхности камня многие из них стерлись. Изображения лягушек, которые находятся в верхней части стелы, хорошо сохранились и, вероятно, относятся к культу плодородия.

Лягушка считается символом плодородия у многих народов Кавказа. Согласно поверьям, не только лягушка, но и ее изображение было способно обеспечить обилие и плодородие. За ней признавали не только способность лечить бесплодие, но и лихорадку, а также приносить удачу и счастье[678].

Исследователи отмечают, что черты быта героев древних циклов нартского эпоса могут быть реконструированы на основе многочисленных изделий позднебронзовой эпохи (привесок в виде оленей, туров, коней, баранов, медведей, птиц, рыб, собак), изображений на бронзовых бляхах и топориках в виде различных диких и домашних животных. «Именно эта чрезвычайно бурная эпоха I тыс. до н.э., изобиловавшая бранными делами и героическими подвигами горских сынов Северного и Западного Кавказа – носителей кобанской, прикубанской и колхидской культур, этнически родственных между собой, и знаменовалась чрезвычайно важным и высшим достижением духовной культуры – созданием эпической песни и оформлением самых существенных основ знаменитого нартского эпоса кавказских народов»[679].

---

[677] Хасиев С.А. О некоторых древних оберегах ... С.190.

[678] Чурсин Г. Очерки по этнологии Кавказа. С.212.

[679] Крупнов Е.И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа. // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. Москва: Наука, 1969. С.29.

Нартский эпос, который хронологически можно соотнести со Средневековьем, находит свое отражение в предметах аланской культуры, в том числе золотых, серебряных и стеклянных изделиях, а также резных камнях с изображениями людей, животных и растений[680].

Что же касается религии нартов, то, по мнению Ш.Д. Инал-Ипы, речь идет о безраздельном господстве «языческих верований при полнейшем отсутствии христианских представлений»[681]. Однако в вайнахской версии нартского эпоса чувствуется влияние монотеистической религии в нравственной оценке образа жизни, поступков нартов, их взаимоотношений. У вайнахов не вызывает гордости разгульно-разбойная жизнь нартов, которые неразборчивы в средствах достижения цели и не отличаются высокой нравственностью. И только раскаяние нартов в своих поступках и их героическая смерть находит сочувствие в сердцах слушателей. Именно поэтому мотив раскаяния нартов и обусловленной им смерти является популярным и имеет множество вариантов в эпосе вайнахов.

Многие исследователи находят в нартском эпосе народов Кавказа отголоски солярного культа, и в образе Сосруко-Сослана-Соска-Солсы, и в характерах других нартов. К солярному культу относится и мотив рождения героя из камня. В нартских сказаниях вайнахов встречаются божество грома и молнии Села, с которым нарты нередко вступают в противоборство, богиня воды – Хиннана.

В петроглифике чеченцев нашли отражение оба культа: изображение Селы на стене башни в селении Талкали, символика водной стихии в виде зигзагообразных линий, злакообразные символы, имеющие и значение дождя, небесной влаги (благодати). На камне боевой башни в селении Цой-Педе есть изображение женщины, похожей на русалку, вероятнее всего, богини Хиннаны (рис.176).

---

[680] Семенов Л.П. Нартский эпос и памятники материальной культуры. С.85.

[681] Инал-Ипа Ш.Д. Нартский эпос абхазцев // Нартский эпос: материалы совещания 19-20 сентября 1956 г. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд-во, 1957. С.109.

Один из самых распространенных символов, встречающихся в нартских сказаниях – это круг. Согласно полевым материалам, в средневековье у чеченцев был воинский танец «чагаран хелхар» – «танец кольца», когда воины становились в круг и, ударяя в щиты мечами, двигались по кругу, убыстряя темп и выкрикивая: «Хорс, Хорс тох! Хорс вэй!», и, разворачивая круг, вдохновленные, уходили в бой, нагоняя на врага страх.

Мы писали о том, что культовое значение имел у чеченцев и мужской пояс как символ круга. Появиться мужчине без пояса среди людей считалось постыдным. Надев на себя пояс, человек ограничивал себя во всем. В чеченском языке существует понятие «гIодъюкх йастар» – «снять пояс», то есть снять с себя ответственность за происходящее. Не носить пояс имели право мальчики до совершеннолетия, немощные мужчины преклонного возраста и священнослужители.

С героико-эпическими – песнями «илли», главной темой которых является мотив справедливости и человеческой, и социальной, связан символ двойной спирали, первоначально имевший отношение к культу предков и астральным культам, получивший в позднейшее время новое осмысление и приобретший значение «равновесие, справедливость». Он остается актуальным и по сегодняшний день, и присутствует во многих знаковых системах, в том числе и в геральдике. Герой илли, в отличие от нартов, обладает чертами реального человека: он не владеет сверхъестественной силой, чудесными предметами[682]. Он побеждает своих многочисленных врагов благодаря своим личностным качествам: мужеству, благородству, верности долгу и преданности дружбе. Ценностной основой илли становится приоритет общественных интересов и нравственных целей. Личное мужество, не освященное благородной идеей, теряет в илли нравственный смысл.

Справедливость и свобода были самыми востребованными этическими ценностями в чеченском обществе во все времена. Если свобода – абсолютна,

[682] Цечоева Л.Х. Народные сказки вайнахов: специальность 10.00.00 «Филологические науки»: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. - Дагестанский гос. Университет им. В.И. Ленина. – Махачкала, 1971. С.277.

то справедливость – ограничение ее на уровне общества. Ее отсутствие в социальных отношениях приводило к кровопролитным внутренним конфликтам, к гражданским войнам. При этом первостепенными в их возникновении были не экономические причины, а нравственные диспропорции в человеческих взаимоотношениях[683]. Тем более справедливостью должен был обладать человек, священной миссией которого было служение Отечеству.

Особую роль в духовной культуре чеченцев играет система нравственных ценностей «нохчалла», представляющая собой и ценностную шкалу, и выражение ее в этикете, во взаимоотношениях людей, их поступках в самых разных социальных ролях и жизненных ситуациях. Она определяет порядок и качество отношений людей в семье, в обществе, выбор человека в самых разных ситуациях. Нохчалла как этический кодекс требует от человека сдержанности, гуманности, милосердия, щедрости, трепетного отношения ко всему живому, искренности и человеколюбия, высокой требовательности к самому себе, снисходительности к другим людям и четкого понимания того, что нельзя делать представителю чеченского этноса.

Нохчалла включает в себя широкий спектр моральных, нравственных и этических норм в жизни чеченца. Это и бережное и уважительное отношение к своим родителям, и к старшим вообще. При этом кодекс предполагает не только уважение младших к старшим, но, и наоборот, старших к младшим.

Почитание женщины как матери, сестры, супруги, от которых зависит мир и согласие в доме и семье, как продолжательницы рода человеческого, как хранительницы языка и всех священных традиций, является основой кодекса «нохчалла».

Он требует от чеченцев скромности и благородства во всем: в словах, мыслях, одежде, поступках, в отношениях с людьми, независимо от возраста, пола, этнической и конфессиональной принадлежности, милосердия и

[683] Чеснов Я.В. Этнокультурный потенциал чеченской нации // Северный Кавказ: этнополитические и этнокультурные процессы в XX в. М., 1996. С.33-51.

сострадания к бедным и обездоленным, уважения друг к другу, уважения к традициям и ценностям других народов, способности поделиться последним куском хлеба с голодным.

Этический кодекс «нохчалла» определяет место каждого в системе общества: старых и молодых, мужчин и женщин, юношей и девушек. Представитель каждой социальной категории использовал в своей одежде, оружии, и, можно сказать, даже в своем поведении определенную символику, которая была свойственна только ему. В одежде женщин использовались такие символы, как ромб, треугольник, растительный орнамент, цветы. В мужской одежде преобладали двойные спирали, круг, крест, волютообразный орнамент.

Сакральные символы с течением времени меняли свою семантику, иногда вместе со сменой религиозных убеждений, однако чеченцы продолжали осознавать их позитивное влияние на события в их жизни и историческую память. Крест долгое время сохранял сакральное значение в Чечне и после ее исламизации, но уже в XIX в. в связи с Кавказской войной и радикализацией ислама отношение к кресту у чеченцев становится негативным. Он начинает восприниматься как чисто христианский символ, хотя свастика, двойная спираль, триквестр и другие языческие и христианские символы сохраняют свой сакральный и позитивный характер в массовом сознании вплоть до 1944 г. Это наглядно прослеживается по изображениям на мусульманских надмогильных стелах – чуртах (розетка, триквестр, спираль, концентрические круги). Наиболее популярным изображением на чуртах в это время было начертание свастики в виде имен Всевышнего арабской вязью[684]. Однако уже после возвращения из мест депортации на надмогильных стелах в Чечне остались только розетки, значения которых уже никто не понимал.

Понятие «справедливости», как мы уже писали выше, в новое время обозначалось в петроглифике Чечни двойной спиралью, которая и сегодня продолжает оставаться очень важным сакральным символом в культуре

[684] Ильясов Л.М. Тени вечности…С.229.

чеченцев. Двойная спираль является основным мотивом в орнаменте и декоре металлических изделий, деревянной мебели, ковров, оружия и ювелирных украшений. Двойная спираль наносилась не только на камни жилых и часто на углы боевых башен, но и на стены мусульманских мечетей. В этом случае она выражала могущество и справедливость Всевышнего Творца. Символ руки, по представлениям современных чеченцев, олицетворяет пять обязанностей мусульманина: шахаду, молитву, пост, закят, хадж.

Справедливость является одним из главных условий существования «благодати», обусловившей, согласно религиозным воззрениям чеченцев и ингушей, появление жизни на Земле. Через многие легенды и предания вайнахов красной нитью проходит мысль о том, что «там, где нет справедливости, не может быть согласия, а где нет согласия, не может быть благодати»[685]. Понятие «благодати» является древнейшей нравственной категорией у чеченцев и ингушей, на которой строится их духовная и материальная жизнь. В петроглифике она обозначалась через различные символы: стилизованное изображение колоса, свастику, крест. Эти символы присутствуют как в древнейших композициях, передающих структуру мироздания, так и в более поздних, и не только на камнях жилых башен, но и на каменных надмогильных стелах. Как мы писали выше, мотив исчезновения благодати из-за недостойной жизни нартов красной нитью проходит через нартский эпос чеченцев[686]. Он является базовым для сакральной символики и нравственной системы вайнахов.

Таким образом, сакральная символика находит отражение и в духовной культуре чеченцев, олицетворяя различные силы, которые воздействуют на поступки сказочных и эпических героев и определяют их человеческую и нравственную состоятельность[687].

---

[685] Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М.: Главная редакция восточной литературы, 1981. С.299.

[686] Эльдерханов, Т. Чеченские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1900. Выпуск 28. Отд. 4. С.1-40.

[687] Материалы данного раздела отражены в статье: Ильясов Л.М. Отражение сакральной символики в фольклоре и танцевальной культуре чеченцев // Genesis: исторические исследования. 2024. № 4.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Появление петроглифов как особой разновидности изобразительного искусства и средства выражения религиозно-магических представлений относится к глубокой древности. В наскальном искусстве верхнего палеолита они играют вспомогательную роль, сопровождая изображения мамонтов, бизонов, лошадей в виде крестов, треугольников, квадратов, штрихов, которые придают изобразительным композициям определенный смысл, связывая основные образы друг с другом в самые разные смысловые отношения. Изображение человеческой ладони, которое занимает существенное место в средневековой культовой петроглифике, является одним из древнейших рисунков в истории искусства.

Уже в мезолитическую эпоху многие знаки, которые выполняли роль связующих и поясняющих элементов в композициях верхнего палеолита, выступают в качестве самостоятельных символов, о чем свидетельствуют писаницы Гобустана и Дагестана. Крест, спираль, треугольник, ромб, круг, крест в круге изображаются рядом с изображением животных одинаковых с ними размеров, что говорит о их семантической равноценности.

В неолитическую эпоху в связи с появлением производящего хозяйства и зарождением земледельческих и скотоводческих культов роль культовой символики значительно возрастает. Она становится преобладающей в древних композициях, за определенными знаками закрепляются значения, которые способствуют формированию своеобразного языка символов и их сочетаний, позволяющего выражать просьбы людей к Высшим силам.

Уже к концу верхнего палеолита начинается деградация наскального искусства, которая проявляется в упрощении композиций, примитивизации стиля изображений животных, в появлении стилизованных антропоморфных фигур, появлении повествовательных композиций, в которых важное значение приобретает не соблюдение пропорций различных предметов и существ, а только их присутствие в качестве изобразительного средства.

В эпоху энеолита появляются каменные и глиняные штампы-пинтадеры, которые используются для нанесения культовых символов (крестов, спиралей, двойных спиралей, концентрических кругов, свастик) на хлеб, ткани, кожу в религиозно-магических целях, связанных с солярным и астральными культами. Эти штампы применяются племенами кобанской культуры на Северном Кавказе в I тыс. до н.э. при проведении различного рода магических ритуалов.

В эпоху ранней бронзы культовая символика появляется в качестве орнамента на керамических и бронзовых изделиях, продолжая активно существовать в наскальном искусстве бронзовой эпохи, как об этом свидетельствуют петроглифы Северо-Восточного Кавказа и Восточного Закавказья, в которых мы находим широкие параллели между орнаментом керамики и рисунками на камнях.

В период средней бронзы основу декора бронзовых изделий составляют культовые символы (крест, двойная спираль, концентрические круги, свастики), известные по штампам – пинтадерам энеолита, что подтверждает существование в этот период солярных и астральных культов.

В эпоху поздней бронзы символика, связанная с солярным культом, получает широкое распространение в керамике и бронзовой пластике, при этом появляются антропоморфные металлические фигуры, аналогичные стилизованным изображениям человека в наскальном искусстве в различных молитвенных позах, а также в сценах охоты. Именно в материалах этого времени наблюдаются широкие аналогии в петроглифике и орнаментике металлических и керамических изделий, зарождается такое специфическое культурное явление, свойственное населению Северного Кавказа, как петроглифы архитектурных сооружений. Оно формируется на базе культовой символики, которая проходит длинный путь эволюции, обретая различные формы изображения и наполняясь смыслами, изменяющимися вместе с религиозными представлениями. В этом смысле можно уверенно предполагать, что истоки петроглифики архитектурных сооружений

Северного Кавказа восходят как к наскальным рисункам, так и к орнаменту керамических и бронзовых изделий, и, в какой-то мере, к глиняной и металлической пластике.

Петроглифы Чечни являются важным историческим источником, дающим возможность получить представление о материальной и духовной культуре населения Северного Кавказа эпохи бронзы и раннего железа и средневекового времени. Они органично дополняют информацию, полученную из исторических источников и археологических раскопок древних поселений и могильников. Основной задачей петроглифики является сакрализация архитектурного пространства, использование языка культовых символов для фиксации канонов религии и молитв Богу, чтобы обеспечить себе Его милость и покровительство, а постройкам, на которые они наносились, – долговечность.

Петроглифика Кавказа развивалась в общем русле развития мирового изобразительного искусства, и ей свойственны широкие аналогии как в стилистике, так и в семантике наскального искусства различных регионов мира.

Чеченская петроглифика органично вписывается в систему изобразительных символов как Кавказа, так и Евразии. В ней отражается история мировой духовной культуры, эволюция культовой символики, которая в течение тысячелетий сохраняет свою форму, меняя семантику и функциональное назначение.

Кроме того, петроглифы свидетельствуют о синкретизме древнего искусства, который проявляется в общности изобразительных традиций для металлических изделий, керамики и наскального искусства, что, в свою очередь, подтверждает его сакральный характер. Можно говорить о сакральности любого вида изобразительного искусства древности, будь то орнамент на произведениях малого искусства палеолита, малая пластика бронзовой эпохи или петроглифы Средневековья.

Петроглифика архитектурных сооружений является специфическим феноменом материальной и духовной культуры, характерным для регионов Северного Кавказа: Чечни, Ингушетии, Северной Осетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии и Дагестана, а также горной Грузии. Она имеет отношение к материальной культуре, потому что непосредственно связана с развитием архитектуры региона, будучи в технологическом и хронологическом отношении зависимой от нее. При этом она является сферой духовной культуры, так как в древней символике запечатлены основные тенденции эволюции религиозно-мифологических представлений населения Северного Кавказа и горных районов Грузии (Тушетии, Хевсуретии).

Петроглифы архитектурных сооружений являются надежным источником информации о духовной культуре древнейшего населения. Большинство из них восходит к орнаменту керамики, декору металлических изделий и пластическим формам древнейшего времени, а любая символика, начиная с мезолитической эпохи, имеет своим источником искусство верхнего палеолита. Древние рисунки подтверждают, что реликты древнейших культов (культ предков, культ плодородия, культ Матери - земли, поклонение природным стихиям, особое почитание солнца), характерные для каменного века и эпохи бронзы, сохраняются в духовной культуре населения Северного Кавказа вплоть до середины XX в. Типичными для петроглифики Чечни являются и фиксации обрядов охотничьей магии, которые обнаруживают удивительные аналогии образов и символов с наскальными рисунками, разделенными временем и расстоянием.

В хронологическом отношении можно выделить три периода в развитии петроглифики Чечни, которые отражают особенности развития материальной и духовной культуры региона в разное время: 1) I тыс. до н. э., кобанская эпоха, для которой свойственен высокий уровень развития культуры вообще, что отражается в сложности композиций и в мастерстве древних художников; 2) I-XVII вв., средневековый период (включая аланскую эпоху); 3) XVIII-XIX вв., поздний период, для которого характерно угасание

петроглифического искусства, сопровождающееся его полной деградацией. Петроглифы архитектурных сооружений Чечни имеют более древнюю историю, чем предполагалось ранее, что связано с открытием в последние годы циклопических сооружений I тыс. до н. э., которые были неизвестны ранее. Просматривается определенная тенденция в эволюции петроглифики Чечни – самые сложные с точки зрения исполнения и семантики композиции можно отнести к кобанской эпохе. Можно сказать, что она со временем упрощалась в композиционном отношении, что сопровождалось определенной деградацией техники исполнения. Этот противоречивый и трудно объяснимый процесс является специфической особенностью эволюции мирового наскального искусства и развивается как тенденция вплоть до его конца.

Петроглифы архитектурных сооружений Чечни включают в себя стилистику и семантику как зооморфного и антропоморфного стилей наскального искусства Восточного Кавказа, так и геометрического стиля Западного Кавказа.

Для петроглифов архитектурных сооружений характерна стилистическая и семантическая канонизация древних символов, что способствовало широкому распространению отдельных символов и их композиций практически во всех районах Чечни: изображения руки, спирали, креста, свастики. Сцены охоты на оленя также являются довольно частыми в древнем изобразительном искусстве региона – в них отражаются и магические, и мифологические представления населения Северного Кавказа эпохи бронзы. В этом отношении стиль и образы петроглифики Чечни обнаруживают аналогии в наскальном искусстве Евразии.

Несмотря на ограниченность площади и выразительных средств, петроглифы Чечни отражают и космогонические представления древнего населения. Древние художники передают в своих рисунках свое отношение к таким вечным категориям, как смерть, жизнь после смерти, используя для этого такие символы, как спирали, двойные спирали, свастики и кресты. По

представлениям древних, Вселенная – вечное круговращение всего сущего, в том числе и человеческих душ.

Специфическим свойством петроглифики региона является изображение языческих божеств, что открывает дополнительные возможности в интерпретации их семантики. В этом смысле можно с определенной степенью уверенности утверждать, что многие изобразительные композиции на камнях башен Чечни представляют собой обращения к Высшим силам за помощью и покровительством с просьбой о богатом урожае и здоровье всех близких. Словесные аналогии этих молитв сохранились в фольклоре чеченцев и ингушей.

Чеченские петроглифы также являются внешним выражением религиозного опыта населения Северного Кавказа, который, в свою очередь, связан с хозяйственной деятельностью, с такими их сферами, как земледелие, скотоводство, охота. В этом отношении их задачей являлось обеспечение успеха людей в хозяйственных занятиях и удачи в охоте при помощи культовой обрядности, магических обрядов и ритуалов. Петроглифы сохраняли это на камне, облекая молитвы к языческим божествам о милости, здоровье, плодородии в вечные формы.

Находит свое отражение древняя символика и в декоративно-прикладном искусстве (в орнаменте одежды, декоре оружия и погребальных памятников), и в фольклорных произведениях, с течением времени меняя свою семантику и обнаруживая удивительную живучесть. В таком виде древняя культовая символика распространяется в том числе и на плоскостных территориях Северного Кавказа, подтверждая культурное единство населения гор и равнины.

В древних рисунках нередко фиксируются древнейшие типы оружия (луков, копий, кинжалов), являющиеся основанием для надежной датировки самих петроглифов. Свое изобразительное выражение получают такие древние нравственные категории, как «благодать», «справедливость», оформляясь в виде свастики и двойной спирали. Они отражают самые

востребованные во все времена чеченским обществом ценностные категории, фиксируя их в том числе и древними символами. И главный смысл и словесного, и изобразительного выражения этих ценностей заключается в том, что, по представлениям чеченцев, там, где нет справедливости, не может быть благодати.

Список литературы

Книги и статьи

1. Абаев, В.И. Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература / В.И. Абаев. – Владикавказ: Изд-во «Ир», 1990. – 639 с. – ISBN: 5-7534-0281-X.
2. Абаев, В.И. Осетинский язык и фольклор / В.И. Абаев. – Москва: Издательство Акад. наук СССР, 1949. – С. 249-259.
3. Абрамова, З.А. Анри Брейль (1877-1961) и относительная хронология палеолитического искусства / З.А. Абрамова // Первобытное искусство. – Новосибирск: Наука, 1971. – С.22-39.
4. Абрамова, З.А. Эдуард Пьетт и его роль в изучении первобытного искусства / З.А. Абрамова // Первобытное искусство. У истоков творчества: сборник научных статей; отв. редактор Р.С. Васильевский. – Новосибирск: Наука, 1978. – С.70-85.
5. Акиева, П.Х. История древних верований ингушей (на материале мифологии и нартского эпоса) / П.Х. Акиева. – Магас, 2016. – 376 с. – ISBN: 978-54482-0016-8
6. Акиева, П.Х. Семантика орнамента на предметах археологии / П.Х. Акиева // Проблемы хронологизации и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа: тезисы докладов международной научной конференции. Магас, 26-30 апреля 2010 года. – Магас, 2010. – С. 15-17.
7. Албегова З.Х., Ковалевская В.Б. Солярно-зооморфные фибулы Северного Кавказа // Е.И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Москва, 21-25 апреля 2014 г. - Москва, 2014. - С. 216-219.

8. Албогачиева, М.С. Обряд посвящения коня умершему у ингушей / М.С. Албогачиева, У.Б. Гадиев // Проблемы хронологизации и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа: тезисы докладов международной научной конференции. Магас, 26-30 апреля 2010 года. – Магас, 2010. – С. 7-9.
9. Алексеева, Е.П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкессии / Е.П. Алексеева. – Москва: Наука, 1971. – 216 с. – ISBN: 5-1008394-А
10. Алексеева, Е.П. Археологические памятники Карачаево-Черкессии как исторический источник / Е.П. Алексеева // Вопросы древней и средневековой археологии Карачаево-Черкессии. – Черкесск, 1990. – С.736. – ISBN: 5-02-017374-6.
11. Алемань, А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках / А. Алемань – Москва: Менеджер, 2003. – 604 с. – ISBN: 5-8346-0252-5.
12. Алиев, В.Г. Петроглифы Гемигая / В.Г.Алиев – Баку, 1985. – 17 с.
13. Алиев, В.Г. Наскальные изображения Гемигая / В.Г.Алиев // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР: сборник научных статей; отв. редактор М.А. Дэвлет. – Москва: Наука, 1990. – С. 104-108.
14. Алиева, А.И. Академические издания героического нартского эпоса народов Кавказа в XX веке: итоги и перспективы / А.И. Алиева // Героический эпос народов Кавказа: материалы международной научной конференции, посвященной Дню чеченского языка и памяти ученого-этносоведа, Заслуженного деятеля науки Чеченской Республики У.Б. Далгат. г. Грозный, 27-29 апреля 2016 г. – Грозный, 2018. – С.15-33. – ISBN: 978-5-907060-00-5.
15. Алироев, И.Ю. Этимологические заметки по верованиям чеченцев и ингушей / И.Ю. Алироев // Археолого-этнографический сборник. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1969. – Том 3. – С. 138-145.

16. Алироев, И.Ю. Нахские языки и культура / И.Ю. Алироев – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1978. – 290 с.
17. Алироев, И.Ю. Астрономическая терминология в вайнахских языках / И.Ю. Алироев // Археолого-этнографический сборник. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во. 1976. – Том 4. – С.221-225.
18. Амирханов, Х.А. Верхний палеолит Прикубанья / Х.А. Амирханов. – Москва: Наука, 1986. – 112 с.
19. Анчабадзе, Ю.Д. Этническая история Северного Кавказа XVI-XIX века / Ю.Д. Анчабадзе, Н.Г. Волкова. Серия «Народы и культуры»; отв. ред. Ю.Б. Симченко. – Москва: ИЭИА, 1993. – Выпуск 27. – 265 с. – ISSN: 0868-586X.
20. Арсанукаев, Р.Д. Чеченские петроглифы / Р. Арсанукаев. – Париж, 2005. – 128 с.
21. Арсанукаев, Р.Д. Вайнахи и аланы / Р. Арсанукаев. – Баку: «Абилов, Зейналов и сыновья», 2002. – 270 с.
22. Арутюнов, С.А. Адаптивное значение культурного полиморфизма / С.А. Арутюнов // Этнографическое обозрение. – 1993. – №4. – С. 27-39. ISSN: 0869-5415.
23. Арутюнов, С.А. Археологические культуры и хозяйственно-культурные типы: проблема соотношения / С.А. Арутюнов, А.М. Хазанов // Проблемы типологии в этнографии: сборник научных статей – Москва: АН СССР, 1979. – С.142-143.
24. Асанов, Ю.Н. Поселения, жилища и хозяйственные постройки балкарцев / Ю.Н. Асанов // Традиционная архитектура Балкарии. – Пятигорск: Изд-во «Снег», 2018.– С.216-335. - ISBN: 978-5-9500369-1-0.
25. Асланова-Ханфенова, Л.А. Черкесский орнамент. Сакрально-культовые основы формирования / Л.А. Асланова-Ханфенова. – Черкесск, 2013. – 157 с. – ISBN: 5-85183-075-1.

26. Аствацатурян, Э.Г. Оружие народов Кавказа / Э.Г. Аствацатурян. – Москва. Нальчик: Хоббикнига Эль-Фа, 1995. – 191 с. – ISBN: 5-85561-002-0.
27. Аствацатурян, Э.Г. Оружие народов Кавказа / Э.Г. Аствацатурян. – 2-е изд., перераб. И доп. – СПб.: «Атлант», 2016. – 520 с. –ISBN: 5-901555-17-1.
28. Асхабов, И. Чеченское оружие / И. Асхабов – Москва: Клуб «Кавказ», 2001. – 238 с. – ISBN: 5-94187-001-9.
29. Асхабов, И. Поиски утраченных реликвий / И. Асхабов, Х. Асхабов. – Москва: Вече, 2016. – 389 с. – ISBN: 978-5-4444-5509-8.
30. Атаев, Д.М. Петрографика горной Аварии / Д. Атаев, В. Марковин // Ученые записки Института истории, языка и литературы имени Г. Цадасы. – Махачкала, 1964. – Том 14. – С. 342-374.
31. Аталиков В.Т. Вайнахи в XVIII веке по известиям европейских авторов / В.Т. Аталиков // История, этнография и культура народов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1981. С.119 – 125.
32. Аутлев, П.У. Петроглифы Махошкушха в Майкопском районе / П.У. Аутлев // Вопросы археологии Адыгеи. – Майкоп, 1986. С.110-151.
33. Ахундов, Т.И. О связях майкопской традиции с Южным Кавказом и Ближним Востоком / Т.И. Ахундов // Археология, этнография и фольклористика. Новейшие археологические и этнографические исследования на Кавказе: материалы международной научной конференции. – Махачкала, 2007. – С.61-64. –ISBN: 978-5-905784-65-1.
34. Багаев, М.Х. Новые каменные изваяния скифского времени из Чечено-Ингушетии / М.Х. Багаев // Памятники эпохи раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии: сборник научных статей. – Грозный, 1981. – С.128-137.

35. Багаев, М.Х. Раннесредневековые птицевидные бляхи из Дайского могильника / М.Х. Багаев // Кавказ и Восточная Европа в древности. – Москва: Наука, 1973. – С.200-205.
36. Багаев, М.Х. Вайнахи (к истокам горского менталитета) / М.Х. Багаев, В.И. Козенкова // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: научный альманах в честь археолога, историка, культуролога Ю.А. Прокопенко; под редакцией С.Н. Малахова, Т.А. Невской. – Армавир-Ставрополь, 2019. – Выпуск 11. – С.261-283. – ISBN: 978-5-6041633-5-1.
37. Бадер, Н.О. Поздний палеолит Кавказа / Н.О. Бадер // Палеолит СССР. – Москва: Наука, 1984. – С. 272 -301.
38. Бадяева Т.А. Народное искусство чеченцев и ингушей на современной этапе // Традиции и современность в искусстве народных художественных промыслов Северного Кавказа. / Т.А. Бадяева. – М., 1987. С.51-75.
39. Байбик, В.Д. Заметки о древней культовой керамике из памятников археологии Чечено-Ингушетии / В.Д. Байбик, В.Б. Виноградов, Т.М. Гантимурова, И.Д. Магомадов – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1989. – С.80-94.
40. Бараниченко, Н.Н. К хронологии некоторых типов святилищ Чечено-Ингушетии / Н.Н. Бараниченко // Археология и вопросы атеизма. – Грозный, 1977. – С.67-74.
41. Бардавелидзе, В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядово-графическое искусство грузинских племен / В.В. Бардавелидзе – Москва: Наука, 2015. – 445 с.
42. Башкиров, А.С. Искусство Дагестана. Резные камни / А.С. Баширов – Москва: РАНИОН, 1931. – 118 с.
43. Башкиров, А.С. Петрографика Аварии / А.С. Башкиров // Труды секции РАНИОН. – М., 1930 – Том 5.

44. Бгажноков Б.Х. Адыгская этика / Б.Х. Бгажноков - Нальчик: Эль-Фа, 1999. 96 с.
45. Берже, А. П. Чечня и чеченцы / А.П. Берже – Тифлис: Тип. гл. упр. Наместника Кавк., 1859. – 140 с.
46. Берже, А.П. Кавказ в археологическом отношении / А.П. Берже – Тифлис: тип. Гл. упр. наместн. кавк., 1874. – 91 с.
47. Бернштейн, Э.Б. Архитектура балкарского народного жилища /Э.Б. Бернштейн // Традиционная архитектура Балкарии: сборник научных монографий. – Пятигорск: Изд-во «Снег», 2018. – С.12-21. – ISBN: 5978-5-9500369-1-0.
48. Бжания, В.В. Новые исследования в гроте Агца / В.В. Бжания, Б.М. Аджинджал, Е.Г. Дэвлет // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. Институт археологии АН СССР: сборник научных статей. – Москва: Наука, – 1990. – С.112-116.
49. Боас, Ф. Ум первобытного человека / Франц Боас // Franz Boas. The Mind of primitive man. – Москва: URSS, 2018. – 154 с. – ISBN: 978-5-9710-4767-4.
50. Бобринский, А.А. О некоторых символических знаках, общей первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии / А.А. Бобринский // Труды Ярославского областного съезда. – М., 1902. – С. 66-76.
51. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс; пер. с англ. и примеч. И.М. Стеблин- Каменского; отв. ред. и авт. предисл. Э. А. Грантовский. 2-е изд. – Москва: Наука, 1988. – 303 с. – ISBN: 5-85803-009-2.
52. Брейль. А. Запад – родина великого наскального искусства / А. Брейль // Первобытное искусство. – Новосибирск: Наука, 1971. – С.40-52.
53. Броневский, С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским /

С. Броневский. – Москва: Типогр. С. Селивановского, 1823. – Ч. 2-9(2). – 465 с.

54. Вальчак, С.Б. Раскопки кургана эпохи бронзы в Гудермесском районе Чеченской Республики / С.Б. Вальчак, В.Ю. Малашев, А.С. Леонтьева (Вальчак и др.) // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения»: материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г. – Карачаевск, 2018. – С.53-55. – ISBN: 978-5-8307-0528-8.
55. Виноградов, В.Б. Некоторые аспекты современного изучения средневековых культовых памятников Чечено-Ингушетии / В.Б. Виноградов // Археология и вопросы атеизма. – Грозный, 1977. – С.59-67.
56. Виноградов, В.Б. Новогрозненский кобанский могильник VI–V вв. до н. э. / В.Б. Виноградов // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1979. – С.24-38.
57. Виноградов, В.Б. Тайны минувших времен / В.Б. Виноградов. – Москва: Наука, 1966. – 169 с.
58. Виноградов, В.Б. Аланский могильник у селения Мартан-чу в Чечне / В.Б. Виноградов, Х.М. Мамаев // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. – Орджоникидзе, 1984. – С. 62-86.
59. Виноградов В.Б. Некоторые традиции военного искусства вайнахов / В.Б. Виноградов, Д.Ю. Чахкиев // Советская этнография. N. 1. 1984. С. 98-110. – ISSN 0038-5050.
60. Виноградов, В.Б. Археологические памятники Чечено-Ингушской АССР (Материалы к археологической карте) / В.Г. Виноградов, В.И. Марковин. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1966. – 150 с.
61. Виноградов В.Б., Дударев С.Л. Культовый зооморфный топорик-жезл из селения Мартанчу // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977. С.25-33.

62. Воронкова, Л.Н. Первобытное искусство / Л.Н. Воронкова. 2-е изд., перераб. и доп. // Серия «Науки о культуре и человеке». – Москва: Диалог-МГУ, 1997. – Выпуск 9. – 45 с. – ISBN: 5-89209-200-3.
63. Всеобщая история архитектуры. Архитектура древнего мира / под Редакцией О.Х. Халпахчьяна (и др.): в 12 томах. Том 1. – Москва: «Архитектура-С», 2008. — 512 с. – ISBN: 978-5-9647-0157-6.
64. Гадагатль, А.М. Героический эпос Нарты адыгских (черкесских) народов / А.М. Гадагатль. – Майкоп: Адыгейское отделение Краснодарского книжного издательства, 1987. – 407 с.
65. Гадиев, У.Б. Датировки памятников архитектуры горной Ингушетии методом радиоуглеродного анализа / У.Б. Гадиев, В.В. Мацковский // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения»: материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018. – С.429-431. – ISBN: 978-5-8307-0528-8.
66. Гамкрелидзе, Б.В. Из истории скотоводства в горной Ингушетии / Б.В. Гамкрелидзе // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. Т.II., Тбилиси, 1968. С. 237 – 247.
67. Генко, А. Из культурного прошлого ингушей / А. Генко // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. С.681 – 761.
68. Голан, А. Миф и символ / А. Голан. – СПБ: Русслит, 1993. – 375 с. – ISBN: 5-86508-052-0.
69. Гольдштейн, А.Ф. Башни в горах / А.Ф. Гольдштейн. – Москва: Советский художник, 1977. – 334 с.
70. Гольдштейн, А.Ф. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии / А.Ф. Гольдштейн. – Москва: Наука, 1975. – 158 с.
71. Горепекин, Ф.И. Мага-ерда (языческий бог-покровитель у ингушей) / Ф.И. Горепекин // Терский вестник. – Владикавказ, 1909. – №81-84, 86.

72. Грач, А. Д. Древние кочевники в центре Азии / А.Д. Грач. – Москва: Наука, 1980. – 256 с.

73. Гульц, Ю. Солнечное колесо. Тайны древнего символа / Ю. Гульц. – Воронеж: Изд-во «Река времени», 2009. – 78 с. – ISBN: 5-91347-020-6.

74. Гумба, Г.Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тыс. до н.э.) / Г.Д. Гумба – Сухум: Абгосиздат, 2016. – 344 с.

75. Гутов, А.М. Проблемы адыгского (черкесского) нартского эпоса /А.М. Гутов. – Нальчик: ИГИ КБНЦ РАН, 2018. – 254 с. – ISBN: 978-5-906771-89-6.

76. Гущин, А.С. Происхождение искусства / А.С. Гущин. – Л.: Искусство, 1937. – 114 с.

77. Далгат, Б.К. Первобытная религия чеченцев / Б.К. Далгат // Терский сборник. – Владикавказ, 1893. – 132 с. – ISBN: 5-02-009835-3.

78. Далгат, Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей / Б.К. Далгат. – Москва: Наука, 2004. – 240 с. – ISBN: 5-02-009835-3.

79. Далгат, У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей / У.Б. Далгат. – Москва: Наука, 1972. – 462 с.

80. Далгат, У.Б. Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа / У.Б. Далгат – Москва: Наука, 1969. –С.103-161.

81. Далгат, У.Б. Нартский эпос народов Кавказа / У.Б. Далгат. Грозный: АО «ИПК Грозненский рабочий», 2015. – 639 с. – ISBN: 978-5-4314-0172-5.

82. Даутова, Р.А. Башенные комплексы урочища «Эги-чож» / Р.А. Даутова // Поселения и жилища народов Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1984. –С.36-57.

83. Даутова Р.А., Дударев С.Л., Власова Т.Н. К изучению материалов рубежа II-I - начала I тысячелетия до н. э. из плоскостной Чечено-Ингушетии / Р.А. Даутова, С.Л. Дударев, Т.Н. Власова Т.Н. // Новые

памятники эпохи бронзы в Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1962. с.62 – 79.

84. Дахкильгов, И.А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей / И.А. Дахкильгов. – Грозный: Чечено - Ингушское книжное изд-во, 1978. – 210 с. – ISBN: 978-5-906002-42-6.
85. Дахкильгов, И.А. Мифы и легенды вайнахов / И.А. Дахкильгов. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1991. – 411 с.
86. Дахкильгов, И.А. Ингушский нартский эпос / И.А. Дахкильгов. – Нальчик: ООО «Тетрограф», 2012. – 599 с. – ISBN: 978-5-906002-42-6.
87. Деревянко, А.П. Святилище с наскальными рисунками Баянлиг хад в Монголии / А.П. Деревянко, В.Т. Петрин, Д. Цэвзэндорж, В.П. Мыльников. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2008. – 224 с. – ISBN: 978-5-7803-0179-0.
88. Джавахишвили, А.И. Строительное дело и архитектура поселений Южного Кавказа V-III тыс. до н.э. / А.И. Джавахишвили. – Тбилиси: Мецниереба, 1973. – 374 с.
89. Джамбеков, О.А. Устно-поэтическое творчество / О.А. Джамбеков, Т.Б. Джамбекова // Чеченцы. – Москва: Наука, 2012. – С.449-464. – ISBN: 978-5-02-038030.
90. Джанберидзе, Н., Цицишвили. Архитектурные памятники Грузии / Н. Джанберидзе, И. Цицишвили. – Москва: Стройиздат, 1996. – 376 с. – ISBN: 5-274-02222-7.
91. Джандиери, М. Древние истоки башенного жилища горной Грузии // IV Международный симпозиум по грузинскому искусству / М. Джандиери. – Тбилиси. 1983. – Выпуск 90. – С.1-38.
92. Джандиери, М.И. Народная башенная архитектура / М.И. Джандиери, Г.И. Лежава. – Москва: Стройиздат, 1976. – 164 с. – ISBN: 5-1195296-А.

93. Джапаридзе, Н.О. Ювелирное искусство эпохи бронзы в Грузии / Н.О. Джапаридзе. – Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1988. – 93 с. – ISBN: 5-511-00067-1.

94. Джапаридзе, О.М. Триалетская культура / О.М. Джапаридзе // Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии. Ранняя и средняя бронза Кавказа. – Москва: Наука, 1994. – С.73-92. – ISBN: 5-02-009723-3.

95. Джафарзаде, И.М. Гобустан. Наскальные изображения / И.М. Джафарзаде. – Баку: Издательство «Элм», 1973. – 347 с.

96. Джуртубаев, М.Ч. Происхождение нартского эпоса / М.Ч. Джуртубаев. – Нальчик: ООО «Тетрограф», 2013. – 805 с. –ISBN: 978-5-906002-648.

97. Дзиццойты, Ю.А. Нарты и их соседи: географические и этнические названия в нартовском эпосе / Ю.А. Дзиццойты. – Владикавказ: Алания, 1992. – 270 с. – ISBN: 5-7534-0509-6.

98. Диков, Н.Н. Наскальные загадки древней Чукотки. Петроглифы Пегтымеля / Н.Н. Диков. – Москва: Наука, 1971. – 130 с.

99. Дмитриев, В.А. Отношение к пространству и времени в культуре народов Северного Кавказа / В.А. Дмитриев. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009. – 401 с. – ISBN: 978-5-288-04967-5.

100. Дмитриев, В.А. Метрология / В.А. Дмитриев // Чеченцы. – Москва: Наука, 2012. – С.204-216. – ISBN: 978-5-02-038030.

101. Долбежев, В.И. Об орнаментах и формах бронз, находимых в доисторическом кладбище близ сел. Уолла-Кобан (Терской области) / В.И. Долбежев. –Владикавказ, 1885. – 27 с.

102. Дубровин, Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе / Н.Ф. Дубровин. – СПб.: Тип. Департамента уделов, 1887. – Том 5. – 338 с.

103. Дубровин, Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. – Москва: Центрполиграф, 2019. – Том 1. – 655 с. –ISBN: 978-5-227-06562-9.

104. Дударев, С.Л. О ранних погребениях Аллероевского 1-го могильника / С.Л. Дударев // Памятники эпохи раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1981. – С.112-127. –ISBN: 978-5-6044628-8-1.

105. Дьяконов, И.М. Предыстория армянского народа / И.М. Дьяконов. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1968. – 264 с.

106. Дэвлет, Е.Г. Альтамира: у истоков искусства / Е.Г. Дэвлет. – Москва: «Алетейа», 2014. –278 с. – ISBN: 5-98639-003-2.

107. Дэвлет, Е.Г. Памятники наскального искусства / Е.Г. Дэвлет. – Москва: Научный мир, 2002. – 216 с. – ISBN: 5-89176-186-6.

108. Дэвлет, Е.Г. Мифы в камне. Мир наскального искусства России / Е.Г. Дэвлет, М.А. Дэвлет. – Москва: «Алетейа», 2005. – 472 с. – ISBN: 5-98639-023-7.

109. Дэвлет, М.А. Большая Боярская писаница / М.А. Дэвлет // Советская археология. – Москва: Наука, 1965. – №3. – С.124-142. – ISSN: 0038-5034.

110. Дэвлет, М.А. Петроглифы Улуг-Хема / М.А. Дэвлет. – Москва: Наука, 1976. – 120 с. – ISBN: 978-5-202-01398-0.

111. Дэвлет, М.А. Петроглифы Мугур-Саргола / М.А. Дэвлет. – Москва: Наука, 1980. – 272 с.

112. Дэвлет, М.А. Петроглифы на кочевой тропе / М.А. Дэвлет. – Москва: Наука, 1982. – 128 с.

113. Дэвлет, М.А. О космогонических представлениях древних жителей Среднего Енисея. Изображения на Бейской скале из Хакасии / М.А. Дэвлет // Семантика древних образов: сборник научных трудов; отв. ред. Р.С. Васильевский. – Новосибирск: Наука, 1990. – С.83-91. – ISBN: 5-02-029369-5.

114. Дюмезиль, Ж. Осетинский эпос и мифология / Ж. Дюмезиль. Перевод с французского А.З. Алмазовой. – Москва: Наука, 1976. – 273 с. – ISBN: 978-5-458-24677-4

115. Ефименко, П.П. Первобытное общество: Очерк по истории палеолитического времени / П.П. Ефименко. – Киев: Изд-во АН УССР, 1953. – 664 с.

116. Замятнин, С.Н. Новые данные по палеолиту Закавказья / С.Н. Замятнин // Советская этнография. – Москва: Изд-во Акад. наук СССР, 1935. – С. 116-123.

117. Жукова, Л.Н. Очерки по юкагирской культуре / Л.Н. Жукова. – Новосибирск: Наука, 2009. – 360 с. – ISBN 978–5–02–032137.

118. Ибрагимова, З.Х. Чеченские кустарные промыслы // Чеченская Республика и чеченцы. История и современность: материалы Всероссийской науч. конф., Москва, 19-20 апр. 2005 г.; отв. ред. Х.И. Ибрагимов, В.А. Тишков / З.Х. Ибрагимова. – Москва: Наука, 2006. –С. 234-245. – ISBN: 5-02-034016-2.

119. Иванов, В.В. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства / В.В. Иванов. – Москва: Искусство, 1972. – С.106-147.

120. Иванов, М.А. В горах между рр. Фортангой и Аргуном // Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества / М.А. Иванов – Тифлис, 1904. –№ 1. Том 17. – С.31-68.

121. Ильясов, Л.М. Тени вечности. Чеченцы: архитектура, история, духовные традиции: монография. / Л.М. Ильясов. – Москва: Пантори, 2004. 384 с. – ISBN: 5-9128-0013-9.

122. Ильясов, Л. Петроглифы Чечни: монография. – Грозный: Изд-во Чеченского гос. ун-та, 2014. – 335 с. – ISBN: 978-5-91127-137-4.

123. Ильясов, Л.М. Тени вечности. Чеченцы: материальная культура, история, духовные традиции / Л.М. Ильясов; отв. редактор С.А. Арутюнов. – 2-е изд., перераб. и доп. – Москва: ИЭА РАН, 2021. – 456 с. – ISBN: 978-5-906053-18-3.

124. Ильясов, Л.М. Древние и средневековые культовые сооружения Чечни / Л.М. Ильясов // Вопросы национальных и федеративных отношений. – 2021. – № 3 (71). Том 11. – ISSN: 2226-8596.
125. Ильясов, Л.М. Религиозные традиции чеченцев в древности и в средние века / Л.М. Ильясов // Вопросы национальных и федеративных отношений. – 2021. – № 4 (72). Том 2. – ISSN: 2226-8596.
126. Ильясов, Л.М. К проблеме аналогий средневековых петроглифов Чечни / Л.М. Ильясов // Вопросы национальных и федеративных отношений». – 2021. – № 5 (73). Том 11. – ISSN: 2226-8596.
127. Ильясов, Л.М. К вопросу о трансформации средневековых жилых сооружений с элементами фортификации горной Чечни / Л.М. Ильясов // Вопросы национальных и федеративных отношений. – 2022. – № 11 (94). Том 12. – ISSN: 2226-8596.
128. Ильясов, Л.М. К проблеме хронологии петроглифов Чечни / Л.М. Ильясов // Исторический бюллетень. – 2021. – №1. Том 4. – ISSN: 2658-5685 (online).
129. Ильясов, Л.М. К вопросу о семантических и функциональных особенностях петроглифов Чечни / Л.М. Ильясов // Исторический бюллетень. – 2021. –№1. Том 4. – ISSN: 2658-5685 (online).
130. Ильясов, Л.М. К вопросу об идейно□стилистическом своеобразии нартского эпоса чеченцев / Л.М. Ильясов // Исторический бюллетень. – 2021. – №1. Том 5. – ISSN: 2658-5685 (online).
131. Ильясов, Л.М. К вопросу о трансформации погребальной обрядности на Северном Кавказе (энеолит, ранняя бронза) / Л.М. Ильясов // Исторический бюллетень. – 2022. – №1. Том 5. –ISSN: 2658-5685 (online).
132. Ильясов, Л.М. Петроглифы Чечни: монография / Л.М. Ильясов. – Грозный: Изд-во Чеченского гос. ун-та, 2014. – 335 с. – ISBN: 978-5-91127-137-4.

133. Ильясов, Л.М. Традиционные ремесла и декоративно - прикладное искусство чеченцев: истоки, традиции, орнамент / Л.М. Ильясов // Исторический бюллетень. – 2022. – №2. Том 5. –ISSN: 2658-5685 (online).
134. Ильясов, Л.М. К вопросу о взаимосвязи архитектурных и религиозных традиций в средневековом народном зодчестве Чечни / Л.М. Ильясов // Вопросы национальных и федеративных отношений. – 2022. – № 1 (82). Том 12. – ISSN: 2226-8596.
135. Ильясов, Л.М. К вопросу об особенностях погребальной обрядности кобанской археологической культуры / Л.М. Ильясов // Исторический бюллетень. – 2022. – №4. Том 5. – ISSN: 2658-5685 (online).
136. Ильясов, Л.М. Чеченское оружие: история, традиции, петроглифика / Л.М. Ильясов // Вопросы национальных и федеративных отношений. – 2022. – № 2(83). Том 12. – ISSN: 2226-8596.
137. Ильясов, Л.М. Об особенностях средневековых боевых башен горной Чечни / Л.М. Ильясов // Исторический бюллетень. – 2022. – №6. Том 5. – ISSN: 2658-5685 (online).
138. Ильясов, Л.М. К вопросу о специфике погребальной обрядности северокавказской археологической культуры средней бронзы» / Л.М. Ильясов // Власть Истории – История Власти. – 2022. – № 41. – ISSN: 20-72-3091.
139. Ильясов, Л.М. К вопросу о семантике изображения руки в петроглифике Чечни / Л.М. Ильясов // Исторический бюллетень. – 2023. – №1. – ISSN: 2658-5685 (online).
140. Ильясов, Л.М. Крест как сакральный символ в петроглифике Чечни/ Л.М. Ильясов // Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. – 2023. -№ 4. – ISSN: 1998-5037.
141. Ильясов, Л.М. Религиозные представления племен – носителей кобанской археологической культуры в свете данных петроглифики / Л.М. Ильясов // Вестник антропологии. – 2024. - №1. – ISSN: 2311-0546.

142. Ильясов Л.М. Отражение сакральной символики в фольклоре и танцевальной культуре чеченцев / Л.М. Ильясов // Genesis: исторические исследования. 2024. № 4. С.23-31. - ISSN: 2409-868X.

143. Ильясов Л.М. К вопросу о методике исследования петроглифов средневековых архитектурных сооружений Северного Кавказа/ Л.М. Ильясов // Genesis: исторические исследования. 2024. № 5. С. 1-10. - ISSN: 2409-868X.

144. Ильясов Л.М. Проблемы хронологии и эволюции средневековых архитектурных сооружений горной Чечни/ Л.М. Ильясов // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2024. №1 (64). С.24 – 31. - ISSN: 2076-2348.

145. Инал-Ипа, Ш.Д. Нартский эпос абхазцев / Ш.Д. Инал-Ипа // Нартский эпос: материалы совещания 19-20 сентября 1956 г. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд-во, 1957. – С. 91-109.

146. Инуркаева, М.И. Семантика декора чуртов как выражение религиозных представлений / М.И. Инуркаева // Археология и вопросы атеизма. – Грозный, 1977. – С.87-91.

147. Исаев, С.Х. Надмогильные камни (чурты) с петроглифами из горной Чечни / С.Х. Исаев // Е.И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения: материалы международной научной конференции. Москва, 21-26 апреля 2014 г. – М., 2014. – С.353-355. – ISBN: 978-5-94375-162-2.

148. Исаев, С.Х. О новых находках памятников древнегрузинской письменности на территории Чечни / С.Х. Исаев, А.У. Ахмаров // XXXI Крупновские чтения. Археологическое наследие Кавказа: актуальные проблемы изучения и сохранения: материалы международной научной конференции, посвященной 50-летию Крупновских чтений и 50-летию Дербентской археологической экспедиции. Махачкала, 20-25 апреля 2020 г.; отв. редактор М.С. Гаджиев. – Махачкала: МавраевЪ, 2020. С. 221-222. –ISBN: 978-5-906124-32-6. –

149. Исаев, С.Х. Датировка памятников археологии и архитектуры горной Чечни методом радиоуглеродного анализа / С.Х. Исаев, А.У. Ахмаров, И.С.-Х. Дачаев // Вестник Академии наук Чеченской Республики. – 2019. – № 4 (47). – С.67-71.

150. Исмаилов, Г.С. К историко-культурной интерпретации древних наскальных изображений на территории Азербайджана / Г.С. Исмаилов // Проблема изучения наскальных изображений в СССР. – М., 1990. – С.91-97. – ISBN: 978-9952-404-05-0.

151. История Древнего Востока; под редакцией В.И. Кузищина. – Москва: «Высшая школа», 2002. – 462 с. – ISBN: 5-06-003438-0.

152. История свастики с древнейших времен до наших дней. – Нижний Новгород: изд-во «Книга», 2008. – 528 с. – ISBN 978-5-94706-053-9.

153. Йессен, А.А. Итоги и перспективы археологического изучения Северного Кавказа / А.А. Йессен // Тезисы докладов на пленарных заседаниях конференции по археологии Кавказа, состоявшейся в Ереване в октябре 1956 г. – М., 1956. – С.14.

154. Калдани, А.М. К вопросу о классификации башенной культуры Чечни / А.М. Калдани // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Чечни. – Тбилиси, 1986. – Том 6. – С.10-25.

155. Калинкин, В.Н. К вопросу о классификации и датировке сохранившихся боевых башен с пирамидальным ступенчатым покрытием в Чечено-Ингушетии / В.Н. Калинкин // Поселения и жилища народов Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1984. – С.58-73.

156. Калоев Б.А. Этнические традиции в земледелии народов Северного Кавказа / IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Чикаго, сентябрь 1973 г. / Б.А. Калоев. - М.: Наука, 1973. 16 с.

157. Калоев, Б.А. Осетины / Б.А. Калоев. – Москва: Наука, 2015. – 471 с.

158. Калоев, Б.А. Осетино-вайнахские этнокультурные связи / Б.А. Калоев // Кавказский этнографический сборник. Вопросы исторической этнографии Кавказа. – Москва: Наука, 1989. –Том 9 – 291 с.

159. Каменная летопись страны вайнахов. – Москва: Русская книга, 1994. - 199 с. – ISBN: 5-268-01387-4.

160. Карпини, Плано. История монгалов /Плано Карпини. – Москва: Мысль, 1997. – 461 с.

161. Карпов, Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа/ Ю.Ю. Карпов. – СПб: МАЭ РАН, 1996. - 312 с.

162. Карпов, Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – 419 с. – ISBN: 5-85803-172-2.

163. Кирьяк, М.А. Древнее искусство севера Дальнего Востока как исторический источник / М.А. Кирьяк. – Магадан, 2000. – 288 с. – ISBN: 5-94729-038-3.

164. Кобычев, В.П. Историческая интерпретация этногенетических преданий ингушей / В.П. Кобычев // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. – Орджоникидзе,1985. – С. 27-38

165. Кобычев, В.П. Расселение чеченцев и ингушей в свете этногенетических преданий и памятников их материальной культуры / В.П. Кобычев // Этническая история и фольклор. – Москва: Наука,1977. – С. 165-184.

166. Кобычев, В.П. Поселения и жилища народов Северного Кавказа в Х1Х-ХХ вв. / В.П. Кобычев. – Москва: Наука, 1982. – 195 с.

167. Кобычев, В.П. Язык есть нем / В.П. Кобычев // Советская этнография. – Москва: Наука, 1973. – №4 (июль – август). – С.149-159.

168. Ковалева, О.В. Наскальные рисунки эпохи поздней бронзы Минусинской котловины / О.В. Ковалева – Новосибирск: Изд-во

Института археологии и этнографии СО РАН, 2011. – 160 с. –IBSN: 978-5-7803-0205-6.

169. Ковалевская, В.Б. Кавказ – скифы, сарматы, аланы, I тыс. до н.э. - I тыс. н.э. / В.Б. Ковалевская; Рос. акад. наук, Институт археологии. – Москва: Наука, 2005. – 395 с. – IBSN: 5-201-14532-9.
170. Козенкова, В.И. Еще раз к вопросу о кобано-скифских взаимоотношениях: единство и противоречивость в оценке основных постулатов / В.И. Козенкова // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения»: материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г., – Карачаевск, 2018. – С. 211 – 215. – ISBN: 978-5-8307-0528-8.
171. Козенкова, В.И. Кобанская культура. Восточный вариант / В.И. Козенкова; АН СССР, Ин-т археологии. – Москва: Наука, 1977. – 87 с.
172. Козенкова, В.И. Кобанская культура. Западный вариант / В.И. Козенкова. – Москва: Наука, 1989. – 196 с. – ISBN: 5-02-009433-1.
173. Козенкова, В.И. Культурно – исторические процессы на Северном Кавказе в эпоху поздней бронзы и в раннем железном веке (Узловые проблемы происхождения и развития кобанской культуры) / В.И. Козенкова. – М., 1996. –162 с.
174. Козенкова, В.И. Материальные свидетельства духовного мира «кобанцев» как проявление культурной универсалии общеиндоевропейских мифологических традиций / В.И. Козенкова // Изучение и сохранение археологического наследия народов Кавказа. XXIX Крупновские чтения: материалы международной научной конференции. Грозный, 18-21 апреля 2016 г. – Грозный, 2016. – С. 94-96. – ISBN: 978-5-91127-197-8.
175. Козенкова, В.И. Некоторые археологические критерии в этногенетических исследованиях / В.И. Козенкова // Памятники эпохи

раннего железа и средневековья Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1981. – С. 45-57.

176. Козенкова, В.И. Поселок-убежище кобанской культуры у аула Сержень-Юрт в Чечне как исторический источник (Северный Кавказ) / В.И. Козенкова – Москва: Наука, 2001. – 198 с. – ISBN: 5-02-008735-1.
177. Козенкова, В.И. Специфика духовного мира кобанских племен / В.И. Козенкова – М., 2017. – 114 с. – ISBN: 978-5-94375.
178. Козенкова, В.И. Типология и хронологическая классификация предметов кобанской культуры / В.И. Козенкова – Москва: Наука, 1977. – 177 с.
179. Козенкова, В.И. Типология и хронологическая классификация предметов кобанской культуры. Восточный вариант / В.И. Козенкова – Москва: Наука, 1982. – Выпуск В-2. – 176 с.
180. Козенкова, В.И. Кобанская культура Кавказа: генетические корни и условия формирования (третья четверть II тыс. до н.э.) / В.И. Козенкова, А.П. Мошинский // Историко-археологический альманах. Армавир - Москва, 1995. – Выпуск 1. – С.48-52.
181. Козенкова В.И. Древние основы культурного наследия нахского этноса. К истокам горского менталитета / В.И. Козенкова // Культура Чечни. История и современные проблемы. - М.: Наука, 2006. с.22 – 27.
182. Колпаков, Е.М. Петроглифы Канозера / Е.М. Колпаков, В.Я. Шумкин. – СПб.: Искусство России, 2012. – 424 с. – ISBN: 978-5-98361.
183. Кореневский, С.Н. Археологические признаки социальной дифференциации в погребальном обряде эпохи энеолита, ранней бронзы Центрального Предкавказья / С.Н. Кореневский // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. – Орджоникидзе: РИО СОГУ, 1988. – С.6-15.
184. Кореневский, С.Н. Втульчатые топоры – оружие ближнего боя эпохи средней бронзы Северного Кавказа / С.Н. Кореневский // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. – М., 1981. – С.20-41.

185. Кореневский, С.Н. Древнейшее оседлое население на среднем Тереке / С.Н. Кореневский. – М., 1993. – 167 с. – ISBN: 5-254-00496-7.

186. Кореневский, С.Н. Древнейшие земледельцы и скотоводы Предкавказья / С.Н. Кореневский. – Москва: Наука, 2004. – 243 с. – ISBN: 5-02-008898-6.

187. Кореневский, С.Н. Телли «Тяллинги» I и II в с. Курчалой // Вопросы древней и средневековой археологии Кавказа / С.Н. Кореневский – Грозный, 2011. – С.17-46. – ISBN: 978-5-91857-022-7.

188. Кореневский, С.Н. Погребения майкопско-новосвободненской общности могильника Горячеводский / С.Н. Кореневский, Р.Х. Атабиев, В.М. Батчаев // Проблемы древней истории и культуры Северного Кавказа. – М., 2004. – С.62 -82.

189. Кореняко, В.А. Погребальная обрядность как система // Археология и вопросы атеизма / В.А. Кореняко. – Грозный, 1977. – С.5-7.

190. Королькова, Е.Ф. «Священная охота» - мотив в изобразительном искусстве и возможное семантическое прочтение / Е.Ф. Королькова // Степи Евразии в древности и средневековье: материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова. – СПб.: Изд-во ГЭ, 2002. – Кн. II. – С. 63-67.

191. Косарев, М.Ф. Человек и живая природа в свете сибирских этнографических материалов / М.Ф. Косарев // Некоторые проблемы сибирской археологии. – Москва: Изд-во ИА АН СССР,1988. – С. 84-112.

192. Котович, В.М. Древнейшие писаницы горного Дагестана / В.М. Котович. – Москва: Наука, 1976. – 99 с.

193. Котович, В.М. Опыт классификации древних писаниц горного Дагестана / В.М. Котович // Древности Дагестана. – Махачкала, 1974. – С.29-49.

194. Крамер, С. Шумеры. Первая цивилизация на земле / С. Крамер. – Москва: Центрполиграф, 2021. – 383 с. – ISBN: 5-9524-0160-0.

195. Кривицкий, В.В. Произведения прикладного искусства древнего Северного Кавказа/ В.В. Кривицкий. – СПб.: Полторак, 2012. – 36 с. – ISBN: 978-5-904819-49-1.

196. Кривицкий, В.В. Религиозные представления населения Северного Кавказа в эпоху поздней бронзы и раннего железа по памятникам прикладного искусства / В.В. Кривицкий. – СПб.: Полторак, 2012. – 85 с.

197. Крупнов, Е.И. Древняя история Северного Кавказа / Е.И. Крупнов. – М., Наука, 1960. – 518 с.

198. Крупнов, Е.И. Изучение нартского эпоса и археология / Е.И. Крупнов // Археолого-этнографический сборник. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1966 – Выпуск 1. – Том 7. – С. 29-41.

199. Крупнов, Е.И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа / Е.И. Крупнов // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – Москва: Наука, 1969. – С.15-29.

200. Крупнов, Е.И. Средневековая Ингушетия / Е.И. Крупнов. – Магас: Сердало, 2008. – 256 с. – ISBN: 978-5-94452-084.

201. Крупнов, Е.И. Средневековая Ингушетия / Е.И. Крупнов. – Москва: Наука, 1971. – 207 с.

202. Крупнов, Е.И., Мерперт Н.Я. Курганы у станицы Мекенской / Е.И. Крупнов // Древности Чечено-Ингушетии; под редакцией Е.И. Крупнова. – Москва: Изд-во Академии наук, 1963. – С.9-48.

203. Кубарев, В.Д. Загадочные росписи Каракола / В.Д. Кубарев. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2013. – 75 с. – ISBN: 978-5-7692-1305-2.

204. Кузнецов, В.А. Аланские племена Северного Кавказа / В.А. Кузнецов. – Москва: Изд-во Акад. Наук СССР, 1962. – 137с.

205. Кузнецов, В.А. Актуальные вопросы истории средневекового зодчества Северного Кавказа / В.А. Кузнецов // Северный Кавказ в древности и в средние века. – Москва: Наука, 1980. – С. 162-177.

206. Кузнецов В.А. Петроглифы из окрестностей Карачаевска / В.А. Кузнецов // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VII. Археология, палеоантропология, краеведение, музееведение. - Москва: Памятники исторической мысли, 2007. - С.275 – 283.

207. Кузьмина, Л.А. Ритуально-магическая гипотеза возникновения наскального искусства / Л.А. Кузьмина // Homo Eurasicus. У врат искусства: сборник трудов международной конференции. – СПб.: Астерион, 2009. – С. 185-193. – ISBN: 978-94856-623-8.

208. Кузьмина, Л.А. Семиотика наскального искусства: интерпретация в контексте традиционной культуры народов Севера / Л.А. Кузьмина. – СПб., 2009. – 148 с. – ISBN: 978-5-904276-11-9.

209. Кулаковский, Ю.А. Аланы по сведениям классических и византийских писателей / Ю.А. Кулаковский. – Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира Н.Т. Корчак-Новицкого, 1899. – (2), IV – 73 с.

210. Культура чеченского народа: история и современность / Леча Ильясов. – Москва: Полигр. мастерские, 2009. – 269 с. – ISBN: 978-5-904549-01-05.

211. Кун, Н. Легенды и мифы Древней Греции / Н. Кун – Москва: Мартин, 2020. – 384 с. – ISBN: 5-17-022750-7.

212. Кушнарева, К.Х., Чубинишвили Т.Н. Древние культуры Южного Кавказа (V-III тыс. до н.э.) / К.Х. Кушнарева, Т.Н. Чубинишвили. – Л.: Наука, 1970. – 190 с.

213. Лавров, Л.И. Историко-этнографические очерки Кавказа / Л.И. Лавров. – Л.: Наука, 1978. – 182 с.

214. Лавров, Л.И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924-1978 гг.) / Л.И. Лавров. – Л.: Наука. 1982. – 266 с.

215. Лавров, Л.И. О происхождении народов Северо-Западного Кавказа / Л.И. Лавров // Сборник статей по истории Кабарды. –- Нальчик, 1954. – Выпуск 3. – С. 193-207.

216. Лапшина, З.С. Архаическая модель мира в наскальных рисунках Амура и Уссури / З.С. Лапшина. – Хабаровск: ХГНИК, 2012. – 212 с. – ISBN: 978-5-91426-014-6/

217. Ларичев, В.Е. «Искусство» эпохи мустье – предтеча раннего этапа верхнего палеолита Европы и Сибири (К проблеме появления у homo eurasicus стимула к началу занятия «художественным творчеством») / В.Е. Ларичев // Homo Eurasicus е врат искусства: сборник трудов международной конференции. – СПб.: Астерион, 2009. – С. 94-184.

218. Ларичев, В.Е. Прозрение: Рассказы археолога о первобытном искусстве и религиозных верованиях / В.Е. Ларичев. – Москва: Изд-во политической литературы, 1990. – 223 с. – ISBN: 5-250-00768-6.

219. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль. – Москва: Академический проект, 2022. – 230 с.

220. Леббок Д. Доисторические времена, или первобытная эпоха человечества. пер. с 3-го англ. изд. под ред. и с предисл. Д. Н. Анучина. Изд. 2-е, испр. М.: URSS, 2011. 491 с.

221. Леви-Стросс, К. Печальные тропики / К. Леви-Стросс. – Москва: Издательство АСТ, 2018. – 448 с. – ISBN: 978-5-17-111874-7.

222. Лежава, Г.И. Архитектура Сванетии / Г.И. Лежава, М.И. Джандиери. – Москва: Изд-во Всесоюзной Академии архитектуры, 1938. – 75 с.

223. Леруа-Гуран, А. Религия доистории / А. Леруа-Гуран // Первобытное искусство. – Новосибирск: Наука, 1971. – С. 81-90.

224. Ловпаче, Н.Г. Этническая история Западной Черкессии / Н.Г. Ловпаче. – Майкоп: Адыг. гос. ун-т, 1997. –-168 с.

225. Любимов, Л.Д. Искусство древнего мира / Л.Д. Любимов – М. Просвещение, 1971. – С.22.

226. Ляхницкий, Ю.С. Рисунки и знаки пещеры Шульганташ (Каповой): каталог изображений / Ю.С. Ляхницкий, О.А. Минников, А.А. Юшков. – Уфа: Китап, 2013. – 288 с. – ISBN: 978-5-295-05847-9.

227. Магомадов, И.Д. О космогонических мотивах в средневековых петроглифах чеченцев и ингушей / И.Д. Магомадов // IV Крупновские чтения. – Орджоникидзе, 1974. – С.10-11.

228. Магомадов, И.Д. Петроглифы общества Шарой / И.Д. Магомадов // III Крупновские чтения: материалы международной научной конференции. – Грозный, 1973. – С.12-13.

229. Магомадова, Т.С. О времени исламизации населения Аргунского ущелья / Т.С. Магомадова // Археология и вопросы атеизма. – Грозный, 1977. – С.80-83.

230. Магометов А.Х. Культура и быт осетинского крестьянства / А.Х. Магометов. – Орджоникидзе, 1963. – 224 с.

231. Мадаева З.А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX — начало XX в.) / З.А. Мадаева // Хозяйство и хозяйственный быт народов Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1983. с.27 – 43.

232. Мадаева З.А. Новое и традиционное в трудовых праздниках вайнахов / З.А. Мадаева // Новое и традиционное в культуре и быту народов Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1985. с. 6 – 18.

233. Мадаева, З.А. Вайнахская мифология / З.А. Мадаева // Этнографическое обозрение. – 1992. – №3. – С.108-117.

234. Мадаева, З.А. Народные календарные праздники вайнахов / З.А. Мадаева. – Грозный: «Книга», 1990. – 89 с. – ISBN: 5-7666-0361-4.

235. Максимов, Е.Д. Чеченцы. Историко-географический и статистико-экономический очерк / Е.Д. Максимов // Терский сборник. – Владикавказ, 1893. – Выпуск 3. Кн. 2. – С.3-100.

236. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Академический проект, 2024. С.91-96.

237. Мальбахов, Б.Х. Черкесское (адыгское) декоративно-прикладное искусство / Б.Х. Мальбахов. – Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012. – 88 с. – ISBN: 978-5-905288-74-6.

238. Мальсагов, А.О. Нарт-орстхойский эпос вайнахов / А.О. Мальсагов. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1970. – 177 с.

239. Мамаев, Х.М. Алхан-Калинское кострище / Х.М. Мамаев // Археология и вопросы атеизма. – Грозный, 1977. – С.54-57.

240. Мамакаев, М.А. Чеченский тейп в период его разложения / М.А. Мамакаев. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1973.– 98 с.

241. Маркграф, О. В. Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства / О.В. Маркграф. – Москва: С.В. Лепешкин, 1882. – 288 с. – ISBN: 978-5-519-954-136.

242. Марковин, В.И. Архитектурные памятники чеченского исторического общества Чаберлой / В.И. Марковин // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1979. – С.93-124.

243. Марковин, В.И. В стране вайнахов / В.И. Марковин. – Москва: Искусство, 1969. – 119 с.

244. Марковин, В.И. В ущельях Аргуна и Фортанги / В.И. Марковин. – Москва: Наука, 1965. – 126 с.

245. Марковин, В.И. К изучению эстетических особенностей произведений башенного зодчества вайнахов / В.И. Марковин // Чеченский архив. – Грозный: Издательский дом «Парнас», 2010. – С.118-126.

246. Марковин, В.И. К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа / В.И. Марковин // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. – Орджоникидзе, 1988. – С.102-123.

247. Марковин, В.И. Культура племен Северного Кавказа в эпоху бронзы (II тыс. до н.э.) / В.И. Марковин – Москва: Наука, 1960. – 148 с.

248. Марковин, В.И. Материалы по археологии горной части Восточной Чечни / В.И. Марковин // Археолого - этнографический сборник. – Грозный, 1966. – С.113–136.

249. Марковин, В.И. Наскальные изображения предгорий Дагестана / В.И. Марковин – Москва: Наука, 2006. – 209 с. – ISBN: 5-02-010356-Х.

250. Марковин, В.И. Новый памятник эпохи бронзы в горной Чечне (могильник у сел. Гатын – Кале) / В.И. Марковин // Древности Чечено-Ингушетии. – Москва: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. – С.49-129.

251. Марковин, В.И. О хронологических группах наскальных изображений в северной части предгорий Дагестана // Проблемы изучений наскальных изображений в СССР / В.И. Марковин – М., 1990. –С.84-91.

252. Марковин, В.И. Памятники зодчества в горной Чечне (по материалам исследований 1957-1965 гг.) / В.И. Марковин // Северный Кавказ в древности и в средние века. – М., 1980. – С.184-271.

253. Марковин, В.И. Северокавказская культурно-историческая общность / В.И. Марковин // Археология бронзы Кавказа и Средней Азии. Ранняя и средняя бронза Кавказа. – Москва: Наука, 1994. – С.254-286.

254. Марковин, В.И. Северный Кавказ. Очерки древней и средневековой истории и культуры / В.И. Марковин, Р.М. Мунчаев. – Тула: Гриф и К, 2003. – 340 с.

255. Марсадолов, Л.С. Мегалитические и петроглифические объекты как археологические памятники и источники информации / Л.С. Марсадолов // Роль вещественных источников в информационном обеспечении исторической науки. – М., 2020. – С.385-402.

256. Мартиросян, А.А. Наскальные изображения Гегамских гор / А.А. Мартиросян – Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1981. – 124 с.

257. Марченко, Ю.В. Новый памятник кобанской культуры у села Верхний Куркужин Кабардино-Балкарской Республики / Ю.В. Марченко, М.А. Котин // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения». Материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г. – Карачаевск, 2018. – С.227-229. –ISBN: 978-5-8307-0528-8.

258. Мастера бронзового века. – Москва: Бук Хаус, 2005. – 191 с. Мириманов, В.Б. К классификации палеолитических изображений / В.Б. Мириманов // От мифа к литературе. – М., 19935-98641-012-2.

259. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. - М., 1976. - 406 с.

260. Меликсет-Бек, Л.М. Рельефы руки на памятниках материальной культуры феодальной Грузии / Л.М. Меликсет-Бек // Материалы по этнографии Грузии. – Тбилиси, 1957. – Выпуск 9. –250 с.

261. Мизиев, И.М. Средневековые башни и склепы Балкарии и Карачая (XIII – XVIII вв.) / И.М. Мизиев; под редакцией проф. Е.И. Крупнова. – Нальчик: Книжное изд-во «Эльбрус», 1970. – 89 с.

262. Миллер, А.А. Древние формы в материальной культуре современного Дагестана / А.А. Миллер // Материалы по этнографии России. – 1927. – Выпуск 1. –Том 4.– С. 15-76.

263. Миллер, В.Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам / В.Ф. Миллер // Фольклор народов Северного Кавказа. Тексты. Исследования. – Москва: Наука, 2008. – С.826-837.

264. Минаева, Т.М. Археологические разведки в долине реки Сунжи / Т.М. Минаева // Сборник трудов Ставропольского государственного педагогического института. – Ставрополь, 1958. – Выпуск 13. –С. 413-431.

265. Мирзоев, Р.Н. Вооружение древнего населения Северо-Восточного Кавказа (III – II тыс. до н.э.) / Р.Н. Мирзоев. – Махачкала: «Мавраевъ», 2021.–184 с.

266. Мириманов, В.Б. К классификации палеолитических изображений / В.Б. Мириманов // От мифа к литературе. – М., 1993. – С. 43-60. –ISBN: 5-7281-0065-1.

267. Мириманов, В.Б. Первобытное и традиционное искусство / В.Б. Мириманов. – Москва: Искусство. Серия «Малая история искусств». – 1973. – 319 с. ISBN: 978-5-91134-284-5.

268. Мошинский, А.П. Кобанские пинтадеры V-IV в. до н.э. из поселения Сауар в горной Дигории / А.П. Мошинский // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения»: материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г. – Карачаевск, 2018. – С.234-236. – ISBN: 978-5-8307-0528-8.

269. Мошинский, А.П. Новая интерпретация кобанских птицевидных блях / А.П. Мошинский // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. – Орджоникидзе, 1988. – С.34-42.

270. Мошинский, А.П. Протокобанский период, Кобан I или протокобанская эпоха? / А.П. Мошинский // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Магас, 26-30 апреля 2010 года: тезисы докладов международной научной конференции. – Магас, 2010. – С.188-196.

271. Мужухоев, М.Б. К истории позднесредневекового зодчества Центрального Кавказа (по материалам исследований автора в Чечено-Ингушетии и Северной Осетии) / М.Б. Мужухоев // Поселения и жилища народов Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1984. – С.94-106.

272. Мужухоев, М.Б. Проникновение ислама к чеченцам и ингушам /М.Б. Мужухоев // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1979. – С.125-150.

273. Мужухоев М.Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII-XVII) / М.Б. Мужухоев. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1977. – 179 с.

274. Мужухоев М.Б. Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа (К истории религиозных верований в X-XIX веках) / М.Б. Мужухоев. – Грозный: Книга, 1989. – 221 с.

275. Мужухоев, М.Б. Таргимский храм / М.Б. Мужухоев // Северный Кавказ в древности и в средние века.– Москва: Наука, 1980.–С. 177-183.
276. Мужухоев М.Б., Бекбузаров Х.Т. Циклопические постройки у селений Карт и Дошхакле в горной Ингушетии / М.Б. Мужухоев, Х.Т. Бекбузаров // Новые памятники эпохи бронзы в Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1982. с. 47 – 61.
277. Мунчаев, Р. М. Раскопки Бамутских курганов в 1965 году. / Р.М. Мунчаев // Археолого-этнографический сборник. – Грозный, 1968. – Том. 2. – С.131-152.
278. Мунчаев, Р.М. Из истории раннебронзового века в Чечено-Ингушетии / Р.М. Мунчаев // Археолого-этнографический сборник. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1966. – С.9 – 28.
279. Мунчаев, Р.М. Кавказ на заре бронзового века / Р.М. Мунчаев. – Москва: Наука, 1975. – 414 с.
280. Мунчаев, Р.М. Куро-араксская культура / Р.М. Мунчаев // Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии. Ранняя и средняя бронза Кавказа. – Москва: Наука, 1994. – С.8-37.
281. Мунчаев, Р.М. Луговой могильник (исследования 1956-1957 гг.) / Р.М. Мунчаев // Древности Чечено-Ингушетии. – Москва: Наука, 1963. – С.139-211.
282. Мунчаев, Р.М. Погребальные комплексы с сосудами на ножках из Бамутских курганов эпохи бронзы / Р.М. Мунчаев // Новое в археологии Северного Кавказа. – М., 1986. – С.27-39.
283. Мунчаев, Р.М. Урукская культура (Месопотамия) и Кавказ / Р.М. Мунчаев // Археология, этнография и фольклористика. Новейшие археологические и этнографические исследования на Кавказе: материалы международной научной конференции. – Махачкала, 2007. – С.8-9.

284. Мусаев, Т.А. Семантика культовых изображений в древней и средневековой культуре горного Дагестана / Т.А. Мусаев, Н.Ф. Мусаева. – Махачкала: Aleph, 2012. – 183 с. –ISBN: 978-5-4242-0096-0.

285. Мусеибли, Н.А. К вопросу о датировке петроглифов Малого Кавказа / Н.А. Мусеибли // Мир наскального искусства: сборник докладов международной конференции; отв. редактор Е.Г. Дэвлет. – М., 2005. – С.190-192. – ISBN: 5-94375-034-7.

286. Мусеибли, Н.А. Лейлатепинская культура позднего энеолита и ее влияние на раннебронзовые культуры Кавказа / Н.А.Мусеибли // Археология, этнография и фольклористика. Новейшие археологические и этнографические исследования на Кавказе: материалы международной научной конференции. – Махачкала, 2007. – С.65-69.

287. Нечаева, Л.Г. Об этнической принадлежности подбойных и катакомбных погребений / Л.Г. Нечаева // Исследования по археологии СССР. – Л., 1961.

288. Окладников, А.П. Олень золотые рога / А.П. Окладников. – М. – Л.: Искусство, 1964. – 239 с.

289. Окладников, А.П. Итоги и узловые проблемы изучения палеолита в СССР за 40 лет / А.П. Окладников // Советская археология. – 1957. –№4. – С.12-27.

290. Окладников, А.П. Петроглифы Центральной Азии / А.П. Окладников. – Л.: Наука, 1980. – 460 с.

291. Окладников, А.П. Утро искусства / А.П. Окладников. – Л.: Искусство, 1967. – 136 с.

292. Окладников, А.П. Петроглифы Верхней Лены / А.П. Окладников. – Л.: Наука, 1977. – 320 с.

293. Окладников, А.П. К истокам творчества / А.П. Окладников, Б.А. Фролов // Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск: Наука, 2000. – С.435-479.

294. Окладникова, Е.А. Стилистика наскального искусства неолита и бронзового века юга Сибири и процесс формирования культурных мифов / Е.А. Окладникова // Homo Eurasicus в глубинах и пространствах истории. К 100-летию со дня рождения А.П. Окладникова. – СПб.: Астерион, 2008. – С.166-175.

295. Ошаев, М.Х. Рекогносцировочное описание памятников средневековья реки Терлой–ахк (Горная Чечня) / М.Х. Ошаев // Археолого-этнографический сборник. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1966. – С.152-162.

296. Ошаев, М.Х. Материалы из Чечни по археологии бронзового века / М.Х. Ошаев // Археолого-этнографический сборник. – Грозный, 1976 – Том 4. – С.21-25.

297. Ошаев, Х.Д. Некоторые вопросы использования нахских башен в бою / Х.Д. Ошаев // Кавказский этнографический сборник. Очерки этнографии горной Ингушетии. – Тбилиси: Мецниереба, 1968. – Том 2. – С.118-126.

298. Переводчикова, Е. В. Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 206 с. –ISBN: 5-02-017744-Х.

299. Перфильева, Л.А. Об особенностях употреблений средневековых петроглифов на Северном Кавказе / Л.А. Перфильева // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. – Орджоникидзе, 1988. – С.124-136.

300. Петренко, В.А. Новые памятники эпохи бронзы Чечено-Ингушетии / В.А. Петренко // Археолого-этнографический сборник. – Грозный, 1969. – Том 3. – С.27-36.

301. Петросян, С.Б. Древнейшие петроглифы Армении / С.Б. Петросян // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. – М., 1990. – С.109-111.

302. Пиотровский, Б.Б. Археология Закавказья с древнейших времен до I тыс. до н.э. / Б.Б. Пиотровский – Л.: Изд-во ЛГУ, 1949. – 133 с.

303. Пиотровский, Б.Б. Ванское царство. (Урарту) / Б.Б. Пиотровский. – Москва: Изд-во вост. лит., 1959. –284 с.

304. Поликарпович, К.М. Работы по исследованию палеолита и эпипалеолита в БССР. Советская археология / К.М. Поликарпович – 1940. – №5. – С. 85.

305. Потто, В. Кавказская война / В. Потто. – Москва: Изд-во «Центрполиграф», 2014. – 1231 с. – ISBN: 5-9524-2104-0 (в пер.)

306. Путешествие в восточные страны Вильгельма де Рубрука в лето благости 1253 // Путешествие в восточные страны. – Алматы, 1993. – ISBN: 978-5-4460-3252-5.

307. Равдоникас, В. И. К изучению наскальных изображений Онежского озера и Белого моря / В.И. Равдоникас // Советская Археология. – 1936. – № 1. – С. 9-50.

308. Равдоникас, В. И. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений / В.И. Равдоникас // Советская Археология. – 1937. – №4. – С. 11-32.

309. Рейнеггс, Я. Всеобщее историко-топографическое описание Кавказа. Ч.1 / Я. Рейнеггс // Ингуши и их соседи в трудах немецких исследователей XVIII-XX веков. – Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2020. – С.75-102.

310. Робакидзе, А.И. Жилища и поселения горных ингушей / А.И. Робакидзе // Кавказский этнографический сборник. – Тбилиси, 1968. – Том 2. – С.41-117.

311. Робакидзе, А.И., Гегечкори Г.Г. Формы жилища и структура поселения горной Осетии / А.И. Робакидзе // Кавказский этнографический сборник. – Тбилиси: Издательство «Мецниереба», 1975. – Том 5. – 196 с.

312. Рогинский, Я.Я. Об истоках возникновения искусства / Я.Я. Рогинский. – Москва: Изд-во МГУ, 1982. – 32 с.

313. Рославцева, Л.И. Декоративно-прикладное искусство народов Кавказа XVIII-XX вв. / Л.И. Рославцева. – М. 2009. – 72 с. –ISBN: 978-5-903417-06-3.

314. Ростунов, В.Л. К вопросу об этнокультурных процессах в предгорной зоне Северной Осетии в III тыс. до н.э. (По материалам погребальных памятников) / В.Л. Ростунов // Майкопский феномен в древней истории Кавказа и Восточной Европы. Международный симпозиум. Новороссийск,18-24 марта 1991 г.: тезисы докладов.– Л., 1991.– С.22-24.

315. Ростунов, В.Л. Куро-араксские могильники Северной Осетии / В.Л. Ростунов // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. – Орджоникидзе: РИО СОГУ, 1988. – С.21-64.

316. Русско-чеченские отношения. Вторая половина XVI-XVII в. – Москва: Восточная литература, 1997. – 416 с. – ISBN: 5-02-017955-8.

317. Рустамов, Д.Н. Наскальные изображения Гобустана / Д.Н. Рустамов // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. – М., 1990. – С.99-103.

318. Рыбаков, Б.А. Новые данные о культе небесного оленя / Б.А. Рыбаков // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. – Москва: Наука, 1976. – 238 с.

319. Савватеев, Ю.А. Вечные письмена (наскальные изображения Карелии) / Ю.А. Савватеев. – Петрозаводск, 2007. – 458 с. –ISBN: 5-9274-00229-1.

320. Савенко, С.Н. К проблеме определения аланской археологической культуры Северного Кавказа (историографический и научно-методический аспекты) / С.Н. Савенко // Кавказа в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения»: материалы международной научной конференции. Карачаевск,

22-29 апреля 2018 г. – Карачаевск, 2018. – С. 22 – 36. – ISBN: 978-5-8307-0528-8.

321. Савинов, Д.Г. На пути раскрытия содержания памятников наскального искусства / Д.Г. Савинов // Древнее искусство в контексте культурно-исторических процессов Евразии. – Кемерово, 2021. – С.238-248. – ISBN: 978-5-202-01433-8.

322. Савинов, Д.Г. Парадигмы развития наскального искусства / Д.Г. Савинов // Homo Eurasicus. У врат искусства. Сборник трудов международной конференции. – СПб.: Астерион, 2009. – С. 86-94.

323. Саидов, И.М. Об использовании одного из видов языческих сооружений в общественном быту вайнахов / И.М. Саидов // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. – Грозный, 1971. – С.45-65. – ISBN: 978-5-904247-35-5.

324. Сакания, С.М. Малые церкви с ритуальными нишами в алтаре / С.М. Сакания // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения»: материалы международной научной конференции. Карачаевск, 22-29 апреля 2018 г. – Карачаевск, 2018. – С. 491-492. – ISBN: 978-5-8307-0528-8.

325. Сардарян, С.А. Палеолит в Армении / С.А. Сардарян. – Ереван, 1954. – 186 с.

326. Сафронов, В.А. Хронологическая система бронзового века предгорной полосы центральной и западной части Северного Кавказа / В.А. Сафронов // IX Крупновские чтения: тезисы докладов. – Элиста, 1978. – С.5-6.

327. Семенов, В.А. Первобытное искусство. Каменный век. Бронзовый век / В.А. Семенов. – СПб.: Издательский дом «Азбука-Классика», 2008. – 589 с. – ISBN: 978-5-91181-903-3/

328. Семенов, Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925-1932 гг. / Л.П. Семенов. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1963. –160 с.

329. Семенов, Л.П. Ингушская и чеченская народная словесность / Л.П. Семенов // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. – Грозный, 1959. – Выпуск 3. – Том 5. – С.152-189.

330. Семенов, Л.П. Нартский эпос и памятники материальной культуры / Л.П. Семенов // Нартский эпос: материалы совещания 19-20 сентября 1956 г. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд-во, 1957. – С.82-90.

331. Семенов, Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа / Л.П. Семенов. – СПб., 1895. – С. 213-217.

332. Сериков, Ю.Б. Очерки по первобытному искусству Урала / Ю.Б. Сериков. – Нижний Тагил, 2014. – 268с. – ISBN: 978-5-8299-0308-4.

333. Смирнова, Г.Р. Кобанские аналогии некоторых петроглифов Чечено-Ингушетии / Г.Р. Смирнова // Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. – Грозный: Изд-во Чечено-Ингушского государственного университета, 1979. – С.131-135.

334. Советова, О.С. Петроглифы тагарской эпохи на Енисее (сюжеты и образы) / О.С. Советова. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. – 140 с. – ISBN: 5-7803-0134-4.

335. Советова О.С. К вопросу об «искусствоведческом» и «археологическом» подходах к интерпретации изобразительных памятников // Археология, этнография и антропология Евразии. Проблемы изучения первобытного искусства. Специальный номер. С.117 – 128.

336. Столяр, А.Д. О «гипотезе руки» как традиционном объяснении происхождения палеолитического искусства / А.Д. Столяр //

Первобытное искусство. – Новосибирск: Наука (Сибирское отделение), 1976. – С. 8-24. – ISBN: 5-202-00935-6.

337. Столяр, А.Я. Происхождение изобразительного искусства / А.Д. Столяр. – Москва: Искусство, 1985. – 298 с.

338. Студенецкая, Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. / Е.Н. Студенецкая. – Москва: Наука, 1989. – 288 с. – ISBN: 978-5-9710-9039-7.

339. Сукачев, Н.Л. Экскурсы в историю письма / Н.Л. Сукачев. – М., 2010. – С. 134. – ISBN: 5-88141-037-8.

340. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Исследования развития мифологии, философии, религии, искусства и обычаев. Пер. с англ. Д.А. Коропчевского. М.: Академический проект, 2021. С.538. (627 с.)

341. Татаев, В.А. Декоративно-прикладное искусство Чечено-Ингушетии / А.В. Татаев, Н.Ш. Шабаньянц. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1974. – 18 с.

342. Тменов, В.Х. Зодчество Северной Осетии/ В.Х. Тменов. – Владикавказ: СОИГИ, 1996. – 440 с.

343. Тменов, В.Х. Памятники средневекового графического искусства Северной Осетии / В.Х. Тменов // Вопросы осетинской археологии и этнографии. – Орджоникидзе, 1982. – С.22-68.

344. Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. –Москва: Издательство политической литературы, 1990. – 535 с. – ISBN: 978-00-1326593-0.

345. Тревер, К. В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н. э. – VII в. н. э. / К. Тревер. – М.- Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 391 с.

346. Тресиддер, Дж. Словарь символов / Дж. Тресиддер; пер. с англ. С. Палько. – М: Фаир-Пресс, 1999. – 448 с. – ISBN: 5-8183-0049-8.

347. Уварова, П.С. Могильники Северного Кавказа / П.С. Уварова // Материалы по археологии Кавказа. – М., 1900. – Выпуск 8. – 135 с.

348. Ужахов, М.Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья / М.Р. Ужахов. – Грозный, 1979. – 86 с.

349. Умаров, С.Ц. Археологические исследования в высокогорных районах Чечни в 1968 году / С.Ц. Умаров // Археолого-этнографический сборник. – Грозный, 1968. – Том 4.

350. Умаров, С.Ц. О поселениях и некоторых особенностях социально-экономического развития горной Чечено-Ингушетии эпохи позднего средневековья / С.Ц. Умаров // Археолого-этнографический сборник. – Грозный, 1976. – Том 3. – С. 160-193.

351. Урушадзе, Н. Изобразительная символика палеолита Грузии / Н. Урушадзе. – Тбилиси: «Мецниереба», 1989. – 130 с. –ISBN: 5-520-00187-1.

352. Формозов, А.А. Каменный век и энеолит Прикубанья / А.А. Формозов. – Москва: Наука, 1965. – 160 с.

353. Формозов, А.А. Наскальные изображения и их изучение / А.А. Формозов. – Москва: Наука, 1987. – 109 с.

354. Формозов, А.А. Очерки по первобытному искусству / А.А. Формозов. – Москва: Наука, 1969. – 255 с.

355. Формозов, А.А. Памятники первобытного искусства на территории СССР / А.А. Формозов. – Москва: Наука, 1980. – 136 с.

356. Франкфор А.-П., Якобсон Э. Подходы к изучению петроглифов Северной, Центральной и Средней Азии // Археология, этнография и антропология Евразии. №2 (18). 2004. С.53 – 78.

357. Фролов, Б.А. Первобытная графика Европы / Б.А. Фролов. – Москва: Наука, 1992. – 200 с. – ISBN: 5-02-010071-4.

358. Фрэзер, Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрэзер; пер. с англ. М.К. Рыклина. – Москва: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2020. – 976 с. – ISBN: 978-5-389-13530.

359. Халаева, К.Д. Культ волка у предков чеченцев и ингушей, и его изживание / К.Д. Халаева // Археология и вопросы атеизма. – Грозный, 1977. – С.51-53. – ISBN: 5-297-01278-3.

360. Хасбулатова, З.И. Кустарные промыслы и ремесла / З.И. Хасбулатова. Т.М. Шавлаева // Чеченцы. – Москва: Наука, 2012. –С.154-171. – ISBN: 978-5-02-038030.

361. Хасиев, С.А. О некоторых древних оберегах (к вопросу о пережитках первобытных культов у вайнахов) / С.А. Хасиев // Археолого-этнографический сборник. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1969. –Том 3. – С.183-193. – ISBN: 978-5-94375-228-5.

362. Хасиев, С.А. Календарный год у вайнахов / С.- А. Хасиев // Новое в антропологических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии АН СССР в 1972 г. Ч 1. – М., 1974.– С. 197-205.

363. Хасиев, СА. К традиционному отсчету времени у вайнахов / С.А. Хасиев // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. – Грозный, 1981. – С. 7-22.

364. Хасиев С.-М. О столярном инструментарии вайнахов второй половины XIX – начала XX в. / С.-М. Хасиев. // Новые материалы по археологии и этнографии Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1987. – С.94 – 108.

365. Хизриев, Х.А. Отражение религиозных верований и орнаментального искусства на надмогильных памятниках / Х.А. Хизриев // IV Крупновские чтения. – Орджоникидзе, 1974. – С.11-12.

366. Хохов, А. Осетинский народный орнамент / А. Хохов – Дзауджикау. 1948. – С.11.

367. Хук, С. Мифы Ближнего Востока / С. Хук –Москва: Центрполиграф, 2021. – 175 с. – ISBN: 978-5-9524-5558-0.

368. Цароева М. Пантеон ингушей / М. Цароева. – Москва: Изд-во Триумф. – 2016. – 547с. –ISBN 978-5-89392-591-3.

369. Цыбиктаров, В.А. Петроглифы Забайкалья / В.А. Цыбиктаров. –Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2011. – 275 с. – ISBN: 978-5-9793-0273-7.

370. Чахкиев Д.Ю. Копья и дротики у позднесредневековых вайнахов // Новые материалы по археологии и этнографии Чечено-Ингушетии / Д.Ю. Чахкиев. – Грозный, 1987. – С.67 – 78.

371. Чахкиев, Д.Ю. О территории и этнической основе зарождения боевых башен с пирамидальным венчанием на Кавказе / Д.Ю. Чахкиев // Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. – Грозный, 1979. – С.151-155.

372. Чахкиев, Д.Ю. Оружие / Д.Ю. Чахкиев // Чеченцы. – Москва: Наука, 2012. – С.270-285. – ISBN: 978-5-02-038030.

373. Чахкиев, Д.Ю. Оружие и вопросы военного искусства позднесредневековых ингушей и чеченцев (XIII-XVIII вв.) / Д.Ю. Чахкиев. – Магас, 2019. – 379 с.

374. Чачашвили Г.А. Народные истоки грузинского костюма середины XX века / Г.А. Чачашвили // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, август 1964 г. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1964. 11 с.

375. Чеботарев, С.Н. Возникновение искусства / С.Н. Чеботарев. – Л.: Издание автора, 1930. – 110 с.

376. Чентиева, М.Д. История чечено-ингушской письменности / М.Д. Чентиева. – Грозный: Чечено-Ингуш. кн. изд-во, 1958. – 87с.

377. Чеснов, Я.В. Миф о Прометее и витальные основы личности / Я.В. Чеснов // Развитие личности. 2007. – №2. – С. 70-99.

378. Чеснов, Я.В. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев / Я.В. Чеснов // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 5. – С. 34-44.

379. Чеснов Я.В. Этнокультурный потенциал чеченской нации /Я.В. Чеснов // Северный Кавказ: этнополитические и этнокультурные процессы в XX в. - Москва, 1996. - С.33-51.

380. Чеснов, Я.В. Телесность человека: философско-антропологическое понимание / Я.В. Чеснов. – Москва: ИФ РАН, 2007г. – 213 с. - ISBN: 978-5-9540-0073-3.

381. Чеченцы. – Москва: Наука, 2012. – 622 с. – ISBN: 978-5-02-038030-1.

382. Чокаев, К.З. О древних свидетельствах о названиях и размещении нахских племен / К.З. Чокаев // Где жил Прометей? – Грозный: ЧГПИ, 2014. – С.90-143.

383. Чубинишвили, Т.Н. К древней истории Южного Кавказа / Т.Н. Чубинишвили. – Тбилиси: Мецниереба, 1971. – 169 с.

384. Чубинишвили, Т.Н. О взаимоотношениях кавказской («куро-араксской») культуры с переднеазиатской культурой в III тысячелетии до н. эры / Т.Н. Чубинишвили // VII Международный Конгресс Антропологических и Этнографических Наук. М., Август 1964. Доклад. – Тбилиси: Изд-во «Мецниереба». 1964. – С.3-10.

385. Чурсин Г. Очерки по этнологии Кавказа/ Г. Чурсин//Кавказ. Культы. Легенды. Предания. Нальчик: изд-во М. и В. Котляровых, 2010. С. 56 – 202.

386. Шавлаева, Т.М. Из истории развития шерстяного промысла чеченцев в XIX - начале XX в.: Историко-этнографическое исследование / Т.М. Шавлаева. – Нальчик, 2009. – 203 с. – ISBN: 978-5-88195-989-0.

387. Шамилев А.И. Религиозные культы чеченцев и ингушей и пути их преодоления / А.И. Шамилев. – Грозный, 1963. – 25 с.

388. Шер, Я.А. Доистория искусства. Происхождение и начальная эволюция / Я.А. Шер. – Москва: Издательский Дом ЯСК, 2017. – 232 с. – ISBN: 978-5-9908826-0-7.

389. Шер, Я.А. К вопросу об истоках первобытного искусства // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР / Я.А. Шер. – М., 1990. – С. 6-12.

390. Шер, Я.А. Первобытное искусство / Я.А. Шер. – Кемерово, 2011. – 436 с. – ISBN: 5-202-00935-6.

391. Шер, Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии / Я.А. Шер. – Москва: Наука, 1980. – 328 с.

392. Шер Я.А. Спорные вопросы изучения первобытного искусства // Археология, этнография и антропология Евразии. №2 (18). 2004. С.36 – 52.

393. Шер Я.А. Первобытное искусство: факты, гипотезы, методы и теория // Археология, этнография и антропология Евразии. Проблемы изучения первобытного искусства. Материалы дискуссии. Специальный номер. 2004. С. 10 – 37.

394. Шиллинг, Е.М. Ингуши и чеченцы / Е.М. Шиллинг // Религиозные верования народов СССР. М. – Л.: ОГИЗ «Молодой рабочий», 1931. – Том 2. – С.9-40.

395. Шиллинг, Е.М. Изобразительное искусство народов горного Дагестана / Е.М. Шиллинг // Доклады и сообщения исторического факультета МГУ. – М., 1950. – Кн. 9. – С. 47-75.

396. Шнирельман В.А. Возникновение производящего хозяйства: Проблема первичных и вторичных очагов. М.: Наука, 1989. 444 с. ISBN – 5-02-016408-9

397. Шнирельман В.А. Происхождение скотоводства (Культурно-историческая проблема). М.: Наука, 1980. 332 с.

398. Шнирельман В. Арийский миф в современном мире. Т.1. /Виктор Шнирельман. - М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 536 с.

399. Щеброва, С.Я. Образ козла в космогонических представлениях скифов Южной Сибири (VIII-II вв. до н.э.) / С.Я. Щеброва // Мир наскального искусства. – М., 2005. – С.292-295. – ISBN: 5-94375-034-7.

400. Щеблыкин, И. П. Искусство ингушей в памятниках материальной культуры / И.П. Щеблыкин // Известия Ингушского научно-исследовательского института истории и культуры. – Владикавказ, 1928. – Выпуск 1. – 30 с.

401. Элиаде, М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий / М. Элиаде. – Москва: Академический проект, 2021. – 432 с. – ISBN: 978-5-8291.

402. Эрнитс, Э. О семантике онежских петроглифов / Э.О. Эрнитс // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. – М., 1990. – С.26–28.

403. Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г. Юнг; сост. А.М. Руткевич; Рос. акад. наук, Институт философии. – Москва: Канон +, 2018. – 335 с. – ISBN: 978-5-88373-6.

404. Яценко, С.А. Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья / С.А. Яценко. – Москва: «Восточная литература», 2001. – 188 с. – ISBN: 5-02-018212-5.

405. Bednarik Robert G. Lower and middle paleolithic origins of semiotics // структурно- семиотические исследования в археологии. Донецк, 2006. Т.3. С. 89 – 106.

406. Bradley Richard. Mixed media, mixed religious transmission in Bronze Age Scandinavia // Picturing the Bronze Age. Oxford: Oxbow books, 2015. pp. 37 – 46.

407. Fuglestvedt Ingrid. Animals, Churingas and Rock Art in Mesolithic Northern Scandinavia // Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in Northern Europe. Oxford and Oakvill: Oxbow Books. 2010. pp. 23-34.

408. Ilyasov, L. The Diversity of the Chechen Culture / L. Ilyasov. – M., 2009. – 256 p. – ISBN: 978-5-904549-02-2.

409. Janik, L. In Search of the Origins of Shamanism: Prehistoric Rock Art and the Religion of Northern Peoples / L. Janik // World of Rock Art. – Moscow: 2005. –354 p. – ISSN: 0781-7126.

410. Leroi-Gourhan, A. Les religions de la Préhistoire / A. Leroi-Gourhan – Paris, 1964. –156 p.

411. Leroi-Gourhan, A. Préhistoire de l'art occidental / A. Leroi-Gourhan – Paris, 1965. – 482 p.

412. Plaetschke, Bruno. Die Tschetschenen / Bruno Plaetschke. – Hamburg: Friederichsen, de Gruyter und co, 1929. – 116 p.

413. Rock Art and Sacred Landscapes. – NY: Springer, 2014. – 284 p. – ISBN: 978461484059/

414. Sagona, A.G. The archaeology of the Caucasus: from the earliest settlements to the Iron Age / A.G. Sagona. – NY: Cambridge University Press, 2018. – 541 p.

415. Sansoni Umberto. Alpine and Scandinavian rock art in the Bronze Age: a common cultural matrix un a web of continental influences // Picturing the Bronze Age. Oxford: Oxbow books, 2015. pp. 129 – 139.

416. Skoglund Peter. Cosmology and Performance: narrative perspectives on Scandinavian rock art // Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in Northern Europe. Oxford and Oakvill: Oxbow Books. 2010. pp. 127-138.

417. Skoglund Peter. Rock art as history - representations of human images from an historical perspective // Picturing the Bronze Age. Oxford: Oxbow books, 2015. pp. 154 – 164.

418. Whitley, D.S. Cave paintings and the human spirit. The origin of creativity and belief / D.S. Whitley. – NY, 2008. – 322 p. – ISBN: 9781591026365.

Источники

419. Ахриев, Ч. Ингушевские праздники / Ч. Ахриев // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис: Издание Кавказского Горского управления, 1871. – Выпуск 5. – С.1-16.

420. Ахриев, Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) / Ч. Ахриев // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис: Издание Кавказского Горского управления. – 1875. – Выпуск 8. – С.1-40.

421. Базоркин, А.Б. Горское паломничество // Сборник сведений о кавказских горцах / А.Б. Базоркин. – Тифлис: Издание Кавказского Горского управления. – 1875. – С. 1-12.

422. Вертепов, Г.А. Ингуши: Историко-статистический очерк / Г.А. Вертепов // Терский сборник. – Владикавказ: Издание Терского областного статистического комитета, 1882. – Выпуск 2. Кн. 2. – С. 3-90.

423. Вертепов, Г.А. В горах Кавказа / Г.А. Вертепов // Терский сборник. – Владикавказ: Издание Терского областного статистического комитета, 1903. – Выпуск 6. – С. 94-148.

424. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в восточные страны / Вильгельм де Рубрук // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.). – Орджоникидзе: Сев.-Осет. кн. изд-во, 1967. – С. 13-19.

425. Ган, К.Ф. Экскурсия в Нагорную Чечню и западный Дагестан летом 1901 года / К.Ф. Ган // Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества. – Тифлис, 1902. – Том 15. № 4. – С.211-242.

426. Гильденштедт, И.А. Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. / И.А. Гильденштедт. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. – 505 с. – ISBN: 5-85803-213-3.

427. Головинский, П.И. Заметки о Чечне / П.И. Головинский // Сборник сведений о Терской области. – Владикавказ: Издание Терского областного статистического комитета, 1878. – Кн.1. – С.241-261.

428. Грен, А.Н. Чеченские тексты / А.Н. Грен // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1898. – Выпуск 22. Отд. 3. – С.1-28.

429. Зейдлиц, Н.К. Поездка в Чечню, к верховьям Аргуна, в Ичкерию и через Хасав-Юрт вверх по Тереку до Моздока / Н.К. Зейдлиц //

Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества. – Тифлис, 1873. – Том 2. – С.133 – 144.

430. Зиссерман, А. Л. Двадцать пять лет на Кавказе / А.Л. Зиссерман. – Москва: Кучково поле, 2014. – 374 с. – ISBN: 978-5-9950-0373-1.

431. Ипполитов, А.П. Этнографические очерки Аргунского округа / А.П. Ипполитов // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис, 1868. – Выпуск 1.

432. Лаудаев, У. Чеченское племя / У. Лаудаев // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис, 1872. –Выпуск 3, разд. 3. – С.44-47.

433. Миллер, В.Ф. Терская область: археологические экскурсии Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Московского археологического общества / В.Ф. Миллер. – М., 1988. – Выпуск 1. – 135 с.

434. Паллас, П.С. Заметки о путешествии в южные наместничества Российского государства в 1793-1794 годах / П.С. Паллас // Европейские дневники XIII-XVIII веков. – Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. – С. 247-283. – ISBN: 978-5-98066-058-1.

435. Потоцкий, Я. Путешествие по астраханским степям и по Кавказу / Я. Потоцкий // Европейские дневники XIII-XVIII веков. – Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. – С.284-301.

436. Рейнеггс, Я. Всеобщее историко-топографическое описание Кавказа. Ч.1 / Я. Рейнеггс // Ингуши и их соседи в трудах немецких исследователей XVIII-XX веков. – Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2020. – С.75-102.

437. Сказки и легенды ингушей и чеченцев. –Москва: Наука, 1983.– 384 с.

438. Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей. – Москва: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1986. – 526 с.

439. Толстой, Л.Н. Полное собрание сочинений. Письма. – Москва: Художественная литература, 1928 –1958.– 1935. – Том 59.

440. Чеченские песни. Перевод с чеченского Н. Гребнев. - Москва, 1995. – 54 с.

441. Чеченский фольклор. – Грозный: Чечено-Ингушское издат.-полиграф. объединение «Книга», 1991. – 592 с.

442. Чеченский фольклор. – М., 2009. – 371 с.

443. Шегрен, А.М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях / А.М. Шегрен // Кавказ. – 1846. – №27-30.

444. Эльдерханов, Т. Чеченские тексты / Т. Эльдерханов // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1900. – Выпуск 28. Отд. 4. – С.1-40.

Диссертации

1. Бараниченко, Н.Н. Доисламские верования и культы в исторических системах общественных отношений вайнахов: специальность 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология»: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Бараниченко Наталья Николаевна; МГУ им. Ломоносова, исторический ф-т. – Грозный, 1985. – 259 с. – Библиогр.: с.169-202.
2. Батчаев, В.М. Элементы кобанской культуры в средневековой материальной культуре Северного Кавказа: специальность 07.00.06 «Археология»: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Батчаев Валерий Муратович; Институт археологии А.Н.СССР. – Москва, 1973. – 260 с.
3. Бледнова, Н.С. Проблемы изучения искусства верхнего палеолита Западной Европы во Франции: специальность 07.00.06 «Археология»: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Бледнова Наталья Сергеевна; – Кемеровский государственный университет. – Кемерово, 2000. – 214 с.

4. Бубенцова А.В. Петроглифические тексты культуры территории Северо-Запада России: типология и семантика: специальность 24.00.01 «Теория и история культуры»: диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии / Анита Витальевна Бубенцова; - Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена. - Санкт-Петербург, 2014. – 211 с.
5. Ганина, Н.В. Эволюция представлений о загробном мире (религиозно-мифологический аспект): специальность 24.00.01 «Теория и история культуры»: диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии. / Ганина Наталья Викторовна; – Московский государственный университет культуры и искусств. – Москва, 2005. – 190 с.
6. Житенев, В.С. Капова пещера - верхнепалеолитическое пещерное святилище с настенными изображениями: специальность 07.00.06 «Археология»: диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Житенев Владислав Сергеевич; Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. – Москва, 2017.– 794 с.
7. Мужухоев, М.Б. Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа как исторический источник: к истории религиозных верований в X-XIX вв.: специальность 07.00.06 «Археология»: диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Мужухоев Макшарип Баудинович; Институт археологии А.Н.СССР. – Москва, 1985. – 360 с. – Библиогр.: с.361-666.
8. Советова, О.С. Наскальное искусство как источник по истории материальной и духовной культуры населения бассейна Среднего Енисея в эпоху раннего железного века: специальность 07.00.06 «История и археология»: диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Советова Ольга Сергеевна; Кемеровский государственный университет. - Кемерово, 2007 - 440 с.
9. Умаров, С.Ц. Средневековая материальная культура горной Чечни XIII-XVII вв.: специальность 07.00.00 «История и археология»: диссертация на

соискание ученой степени кандидата исторических наук. / Умаров Сираждин Цуцаевич; Институт археологии А.Н.СССР. – Москва, 1970. – 329 с.

10. Цечоева, Л.Х. Народные сказки вайнахов: специальность 10.00.00 «Филологические науки»: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Цечоева Лидия Хусейновна; Дагестанский государственный университет им. В.И. Ленина. – Махачкала, 1971. – 615 с. – Библиогр.: с.289-301.
11. Шавлаева, Т.М. Из истории развития культуры хозяйственной деятельности чеченского народа (XIX - начало XX вв.): специальность 07.00.07 «Этнография, этнология, антропология: диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук / Шавлаева Тамара Магамедовна // Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук. - Москва, 2017. – 353 с.
12. Шишкина О.О. Наскальное искусство в археологическом наследии Тепсейского микрорайона: специальность 07.00.06 – археология: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Ольга Олеговна Шишкина // Кемеровский государственный университет. Том 1. Кемерово – 2021. – 164 с.

Приложение

Карты



Карта 1. Петроглифы горной Чечни: ареал распространения

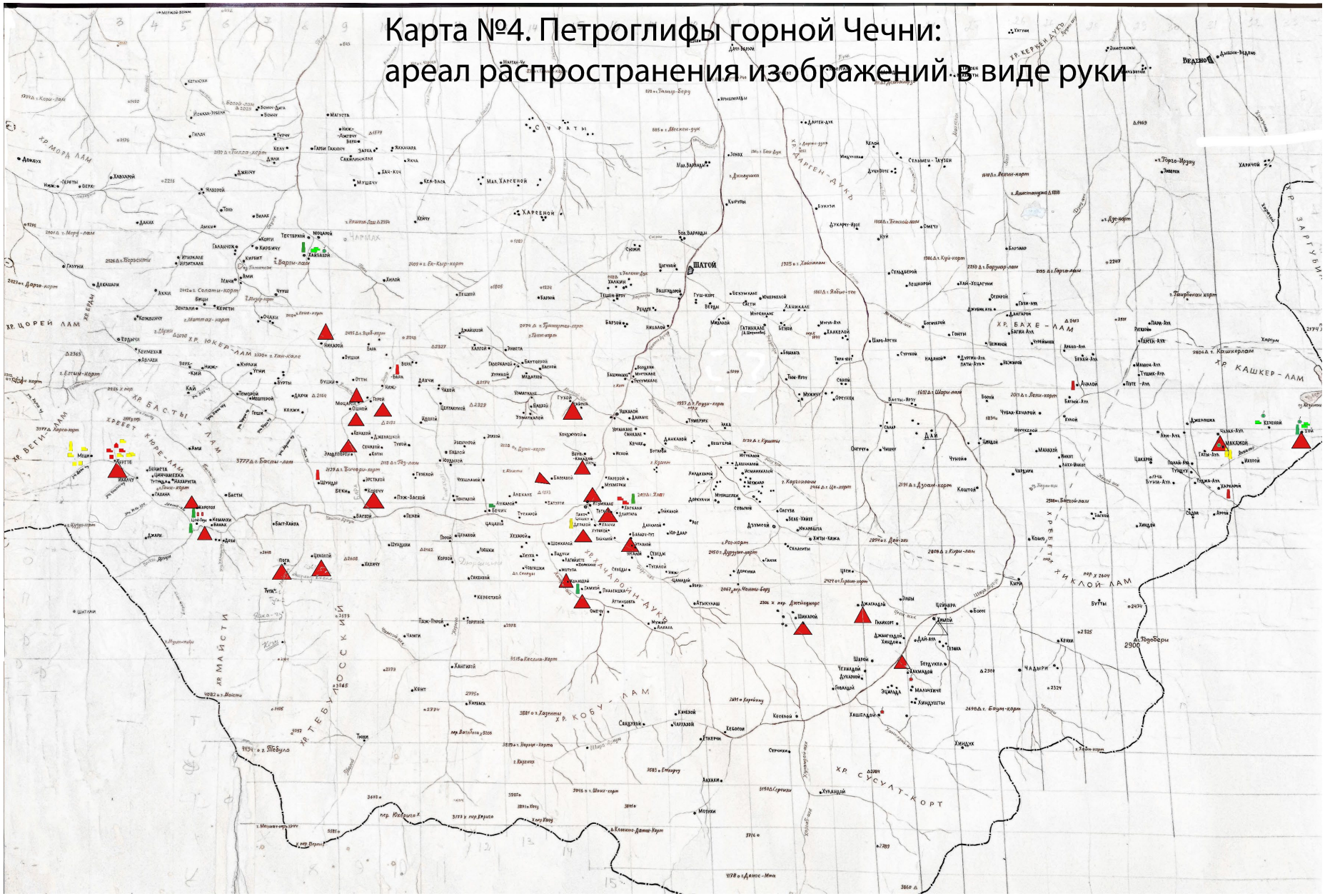
Карта №2. Петроглифы горной Чечни: ареал распространения изображений в виде креста



Карта №3. Петроглифы горной Чечни:
ареал распространения изображений в виде спиралей



Карта №4. Петроглифы горной Чечни: ареал распространения изображений в виде руки



Копии петроглифов Чечни, выполненные автором

Селение Басхой (1:7)

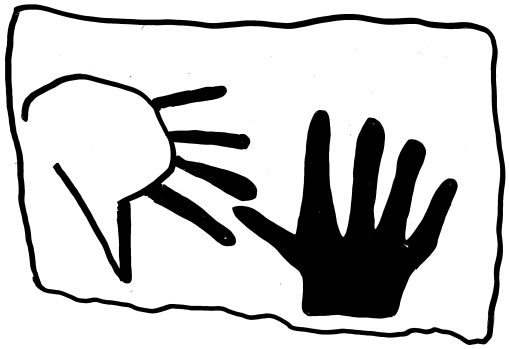


Рис. 1. Жилая башня

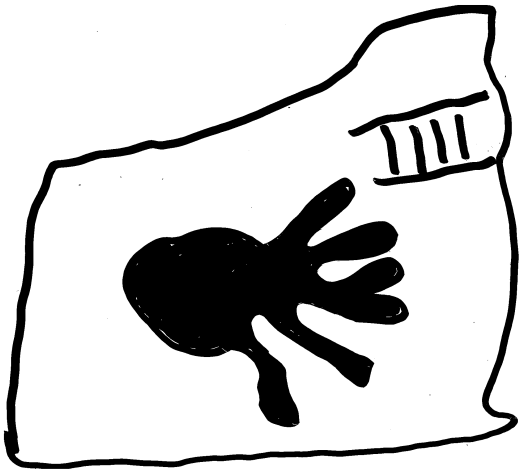


Рис. 2. Жилая башня

Селение Васеркел



Рис. 3. Жилая башня

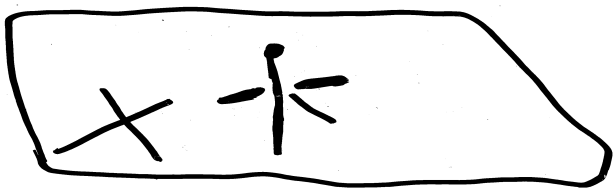


Рис. 4. Жилая башня

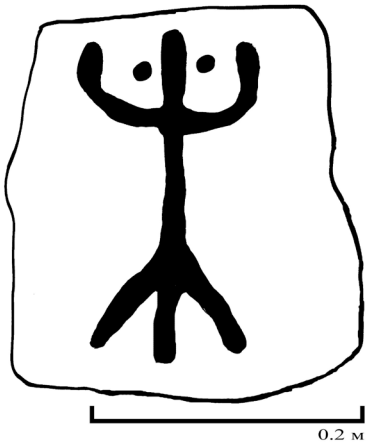


Рис. 5. Склеп

Селение Гамхи

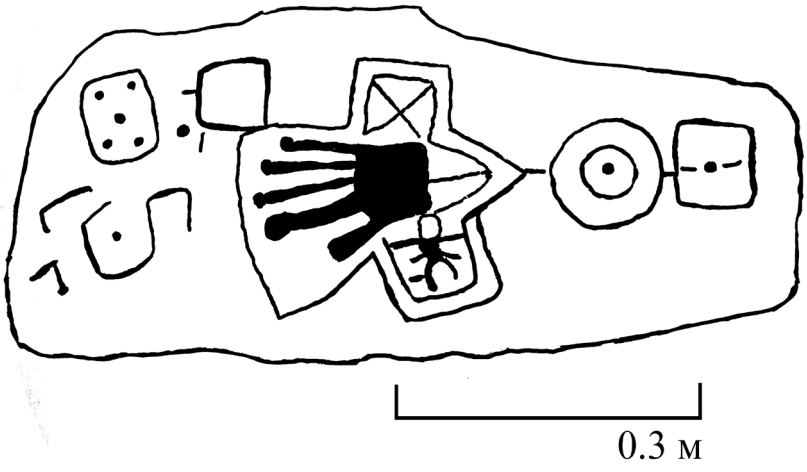


Рис. 6. Боевая башня

Селение Гурой

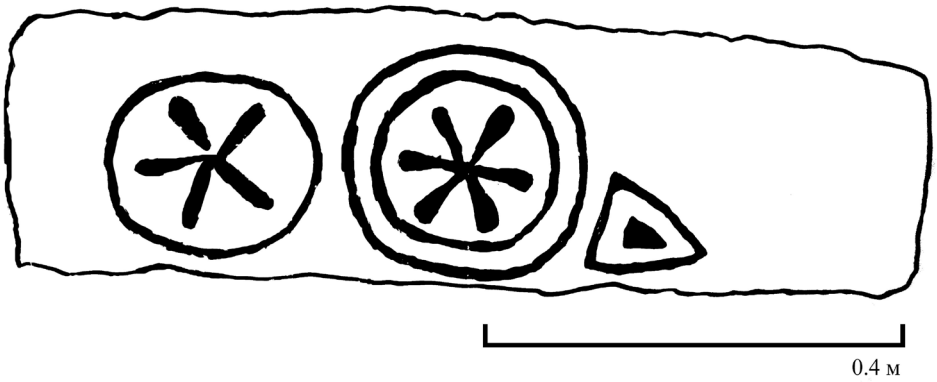


Рис. 7. Жилая башня

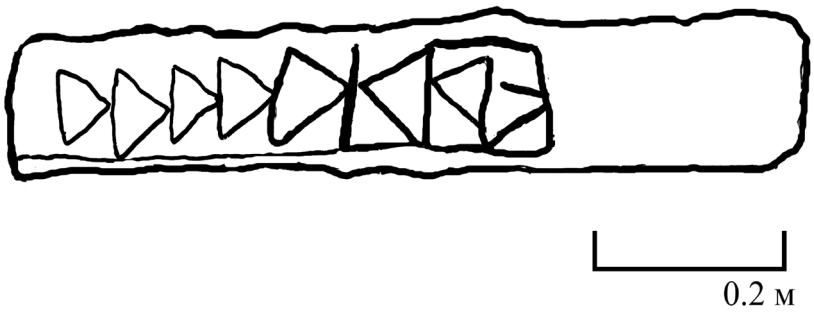


Рис. 8. Жилая башня

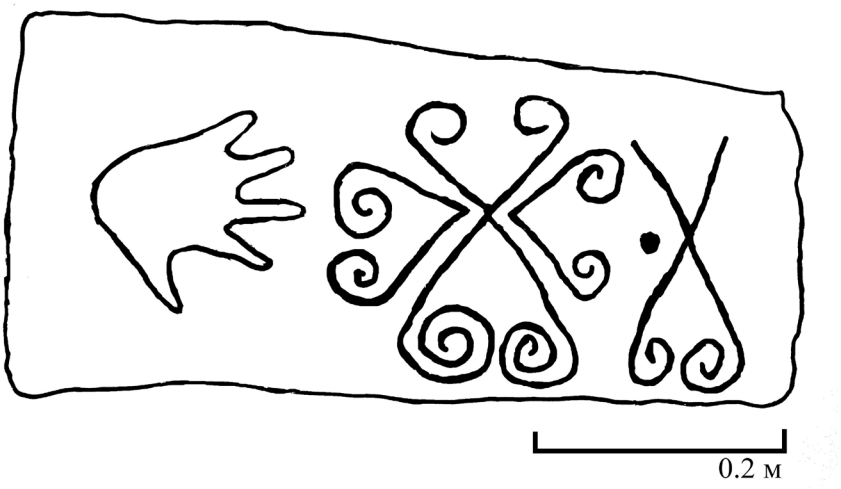


Рис. 9. Жилая башня

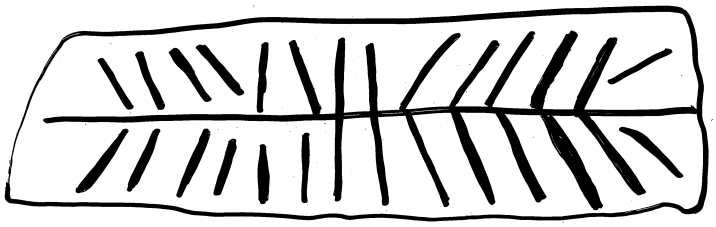


Рис.10. Жилая башня

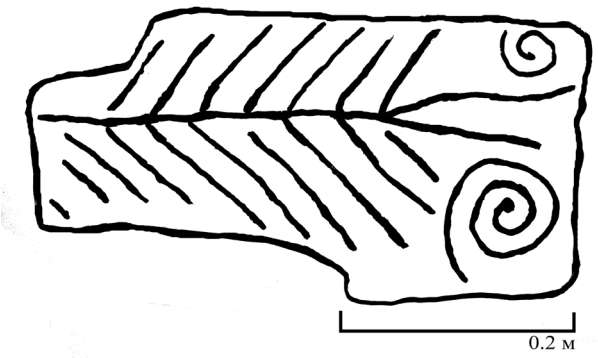


Рис. 11. Жилая башня

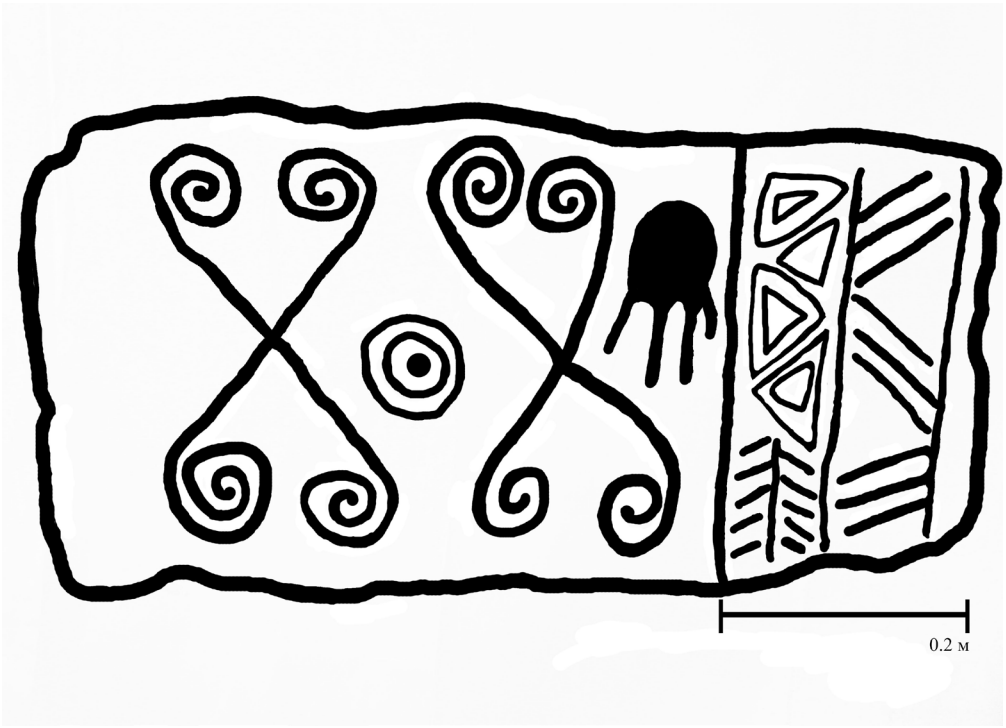


Рис. 12. Жилая башня

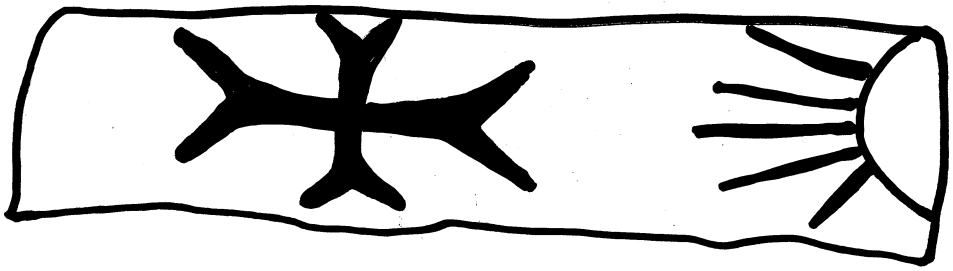


Рис. 13. Жилая башня

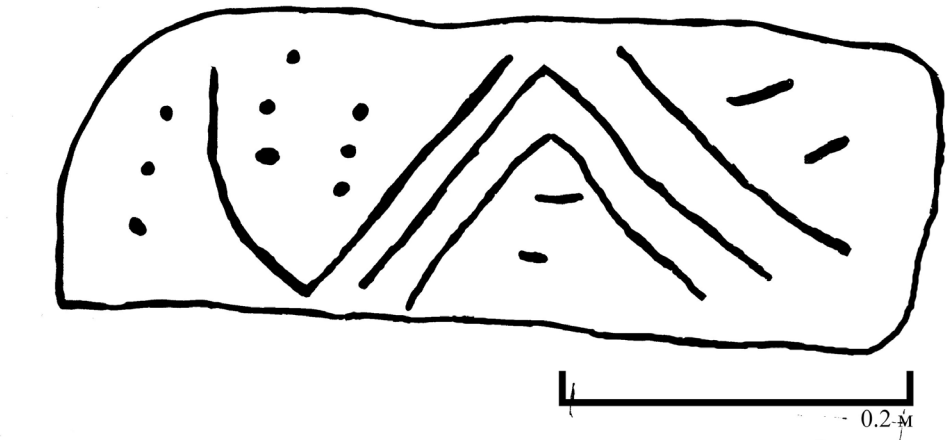


Рис. 14. Жилая башня

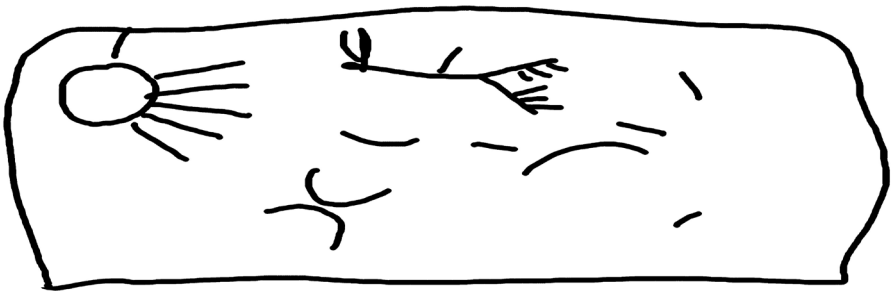


Рис. 15. Жилая башня

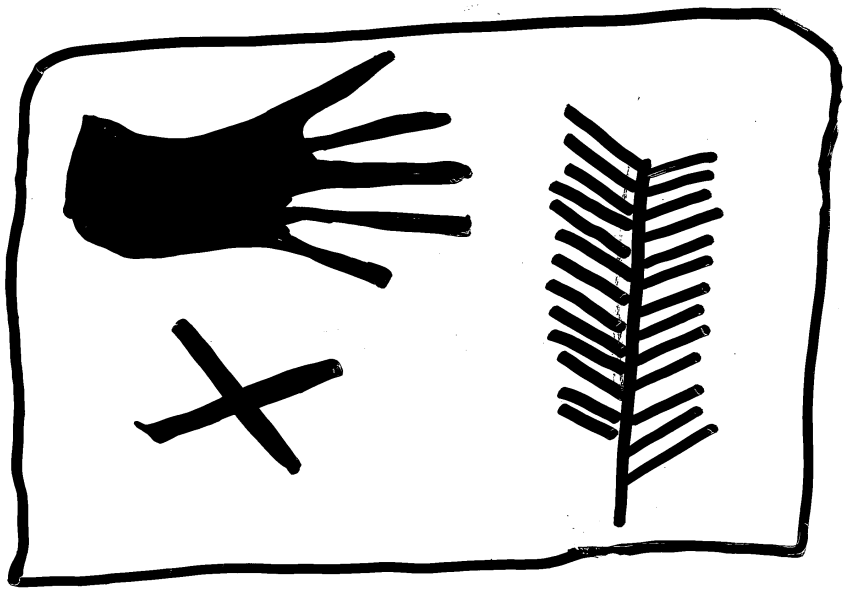


Рис. 16. Жилая башня

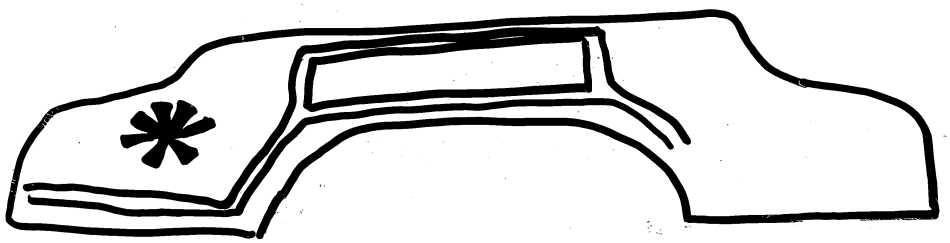


Рис. 17. Жилая башня

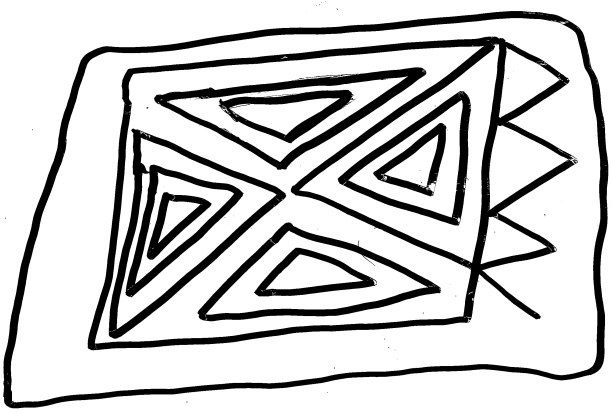


Рис. 18. Жилая башня

Селение Гухой

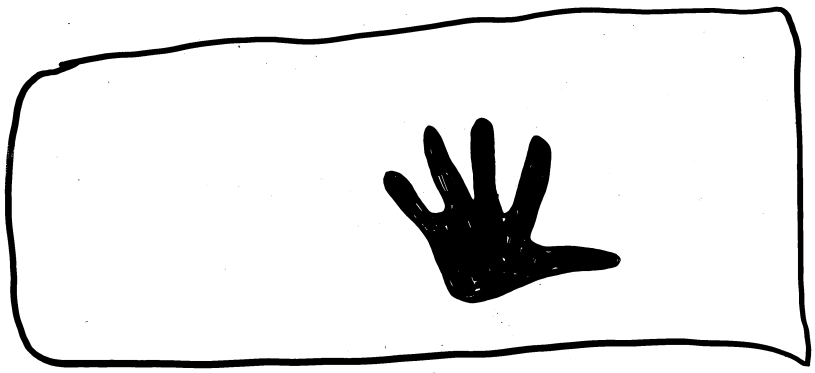


Рис. 19. Боевая башня

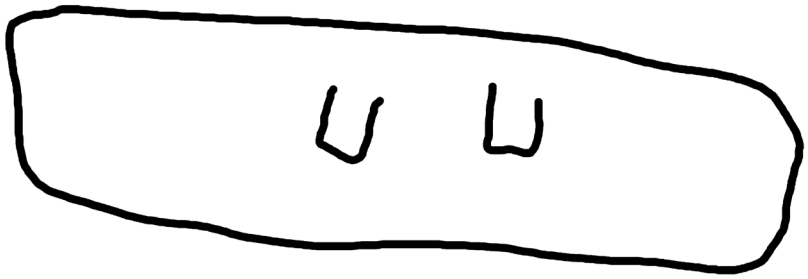


Рис. 20. Боевая башня

Селение Данкале

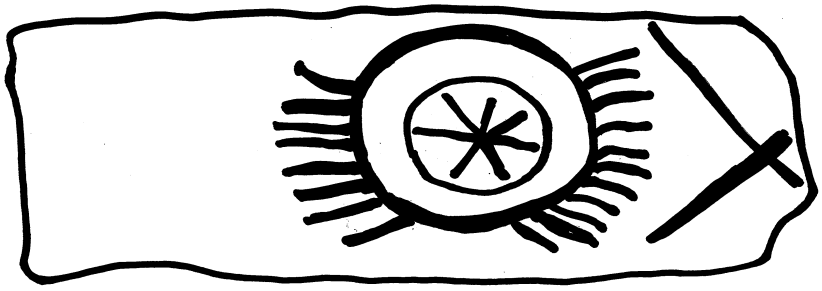


Рис.21. Жилая башня

Селение Дере

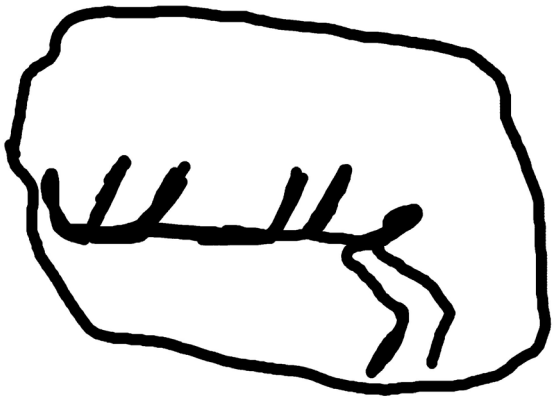


Рис. 22. Боевая башня Дере I

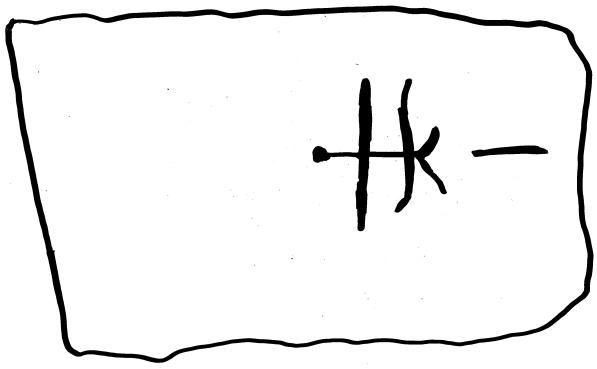


Рис. 23. Боевая башня Дере I

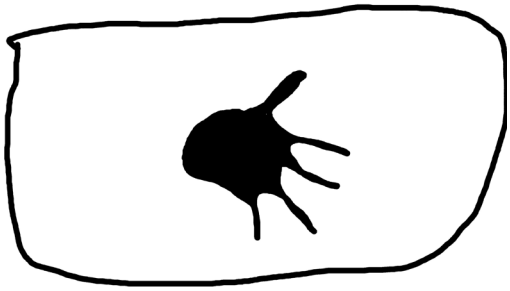


Рис. 24. Дере II

Селение Жогалдой (1:8)

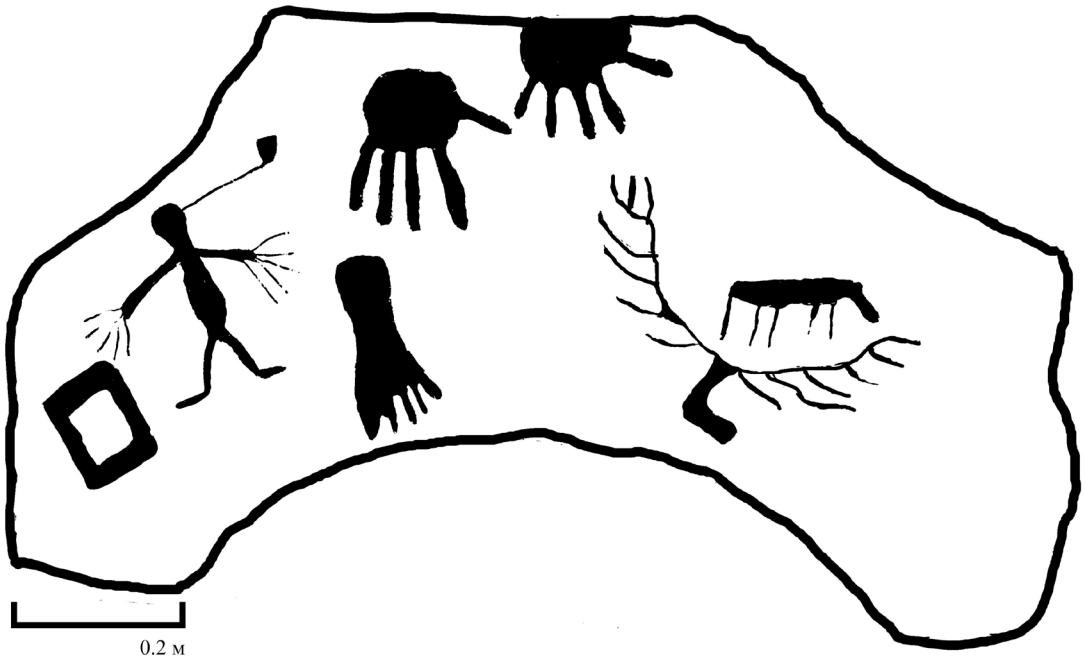


Рис. 25. Жилая башня

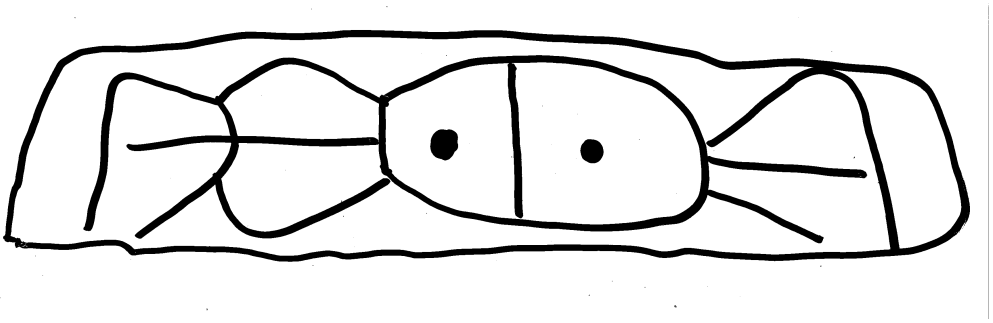


Рис. 26. Жилая башня

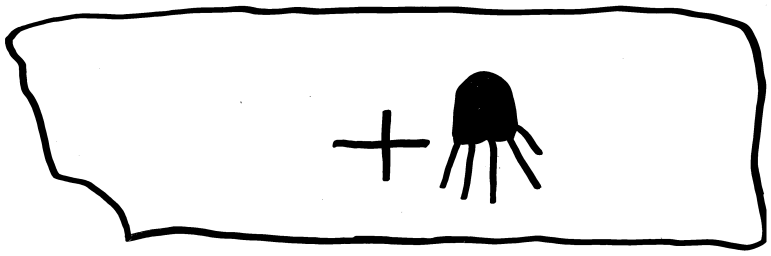


Рис. 27. Жилая башня

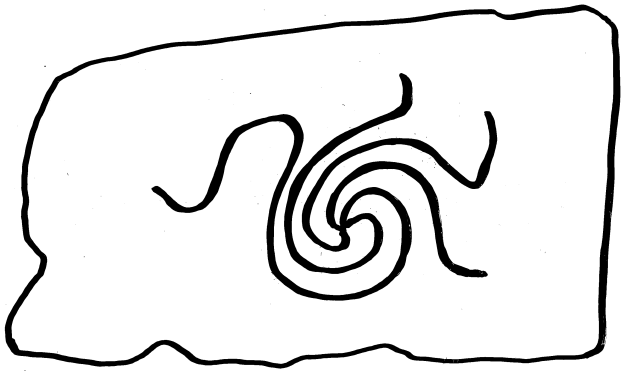


Рис. 28. Жилая башня

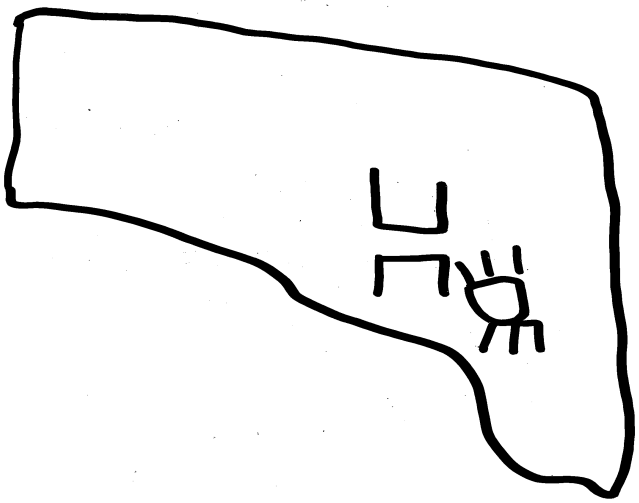


Рис. 29. Жилая башня

Селение Кашт (Зумс)

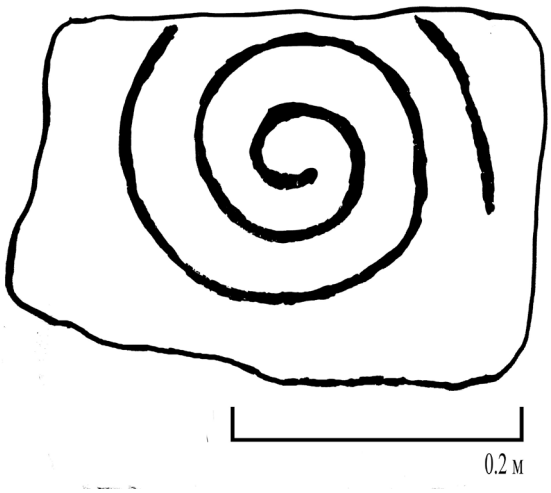


Рис. 30. Жилая башня

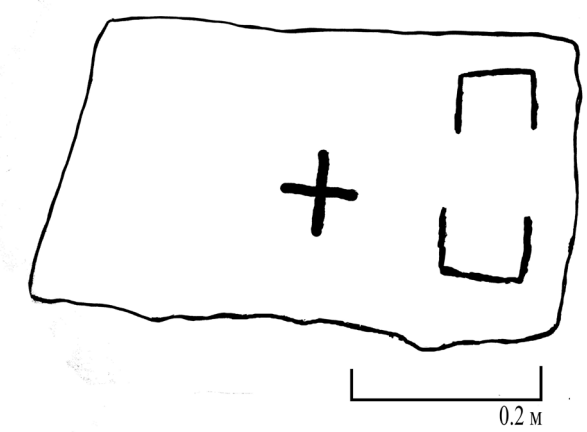


Рис.31. Жилая башня

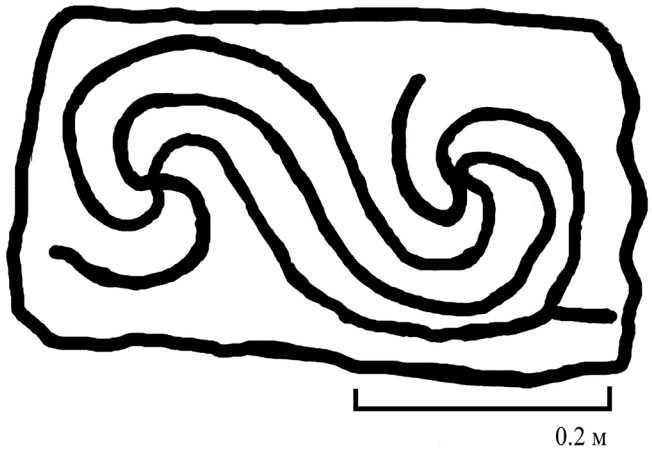


Рис. 32. Жилая башня

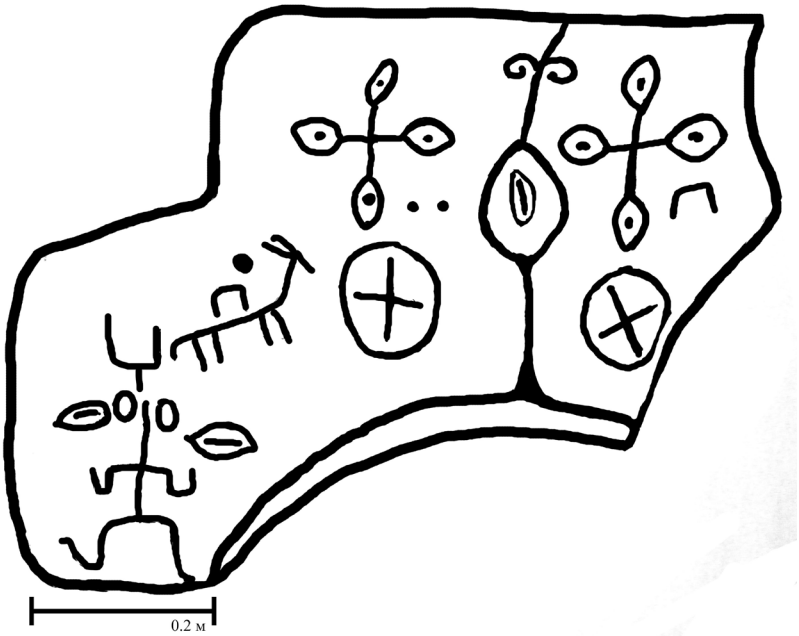


Рис. 33. Жилая башня

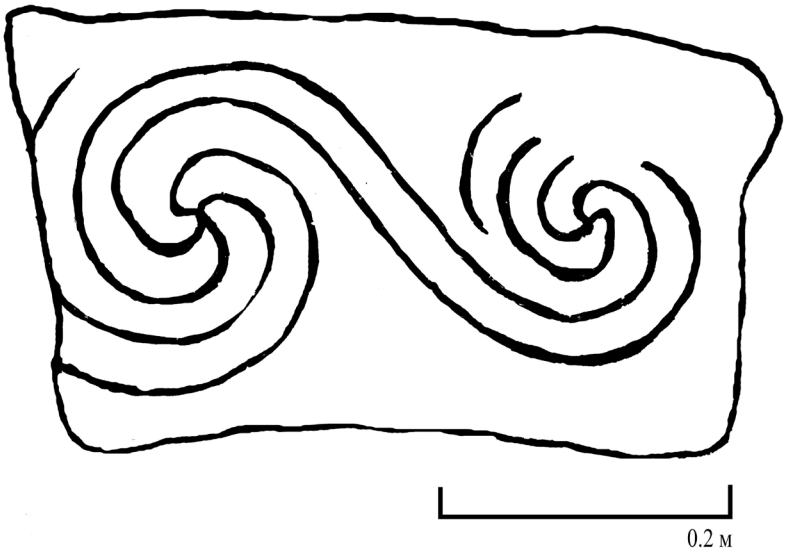


Рис. 34. Жилая башня

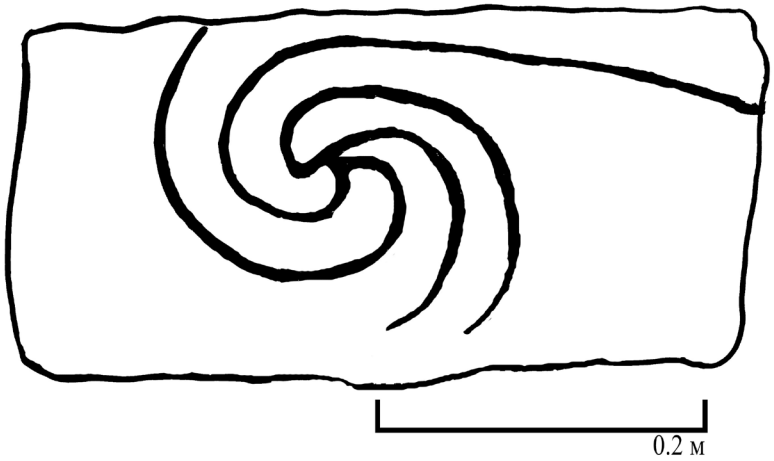


Рис. 35. Жилая башня

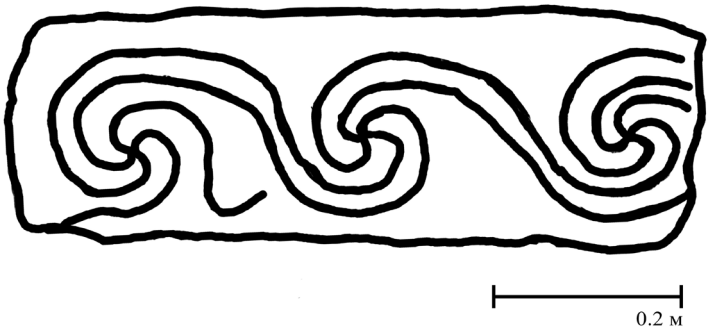


Рис. 36. Жилая башня

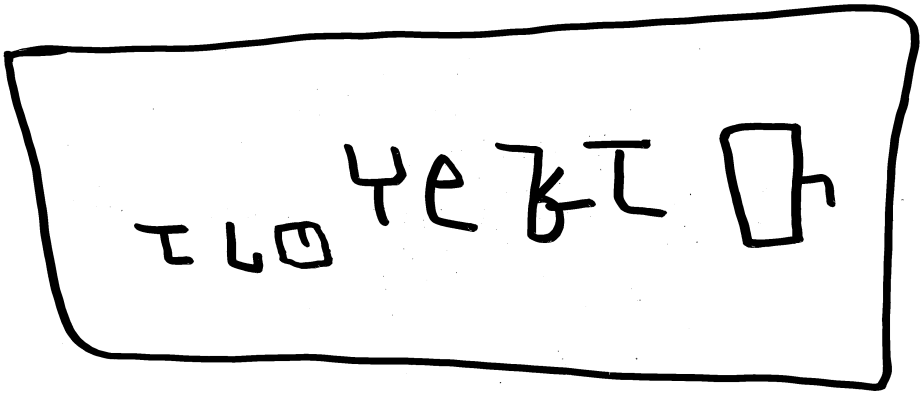


Рис. 37. Жилая башня

Селение Кокадой (1:5)

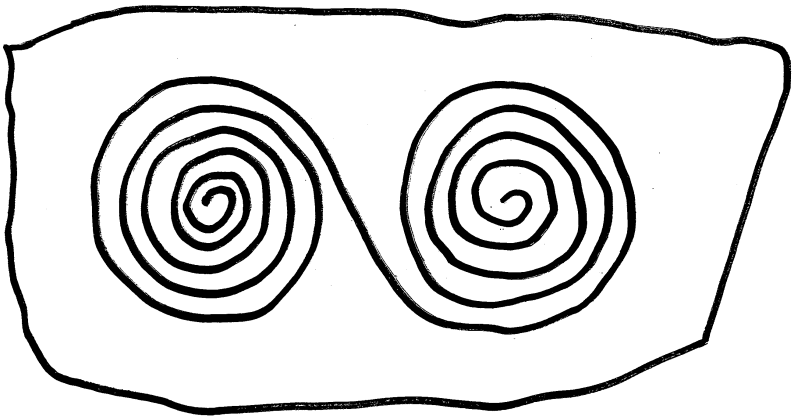


Рис. 38. Жилая башня

Селение Коречу

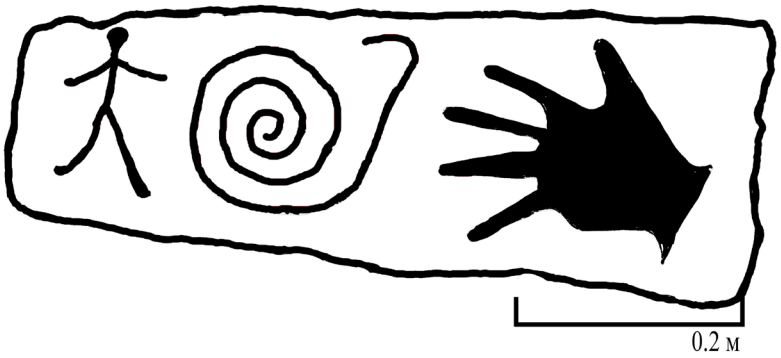


Рис. 39. Жилая башня

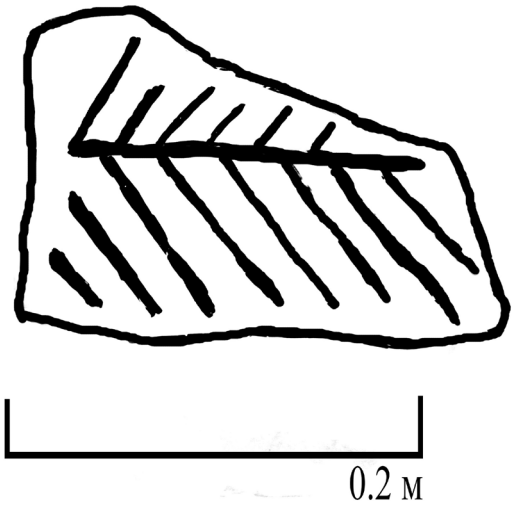


Рис. 40. Жилая башня

Селение Коротах



Рис.41. Жилая башня



Рис. 42. Жилая башня

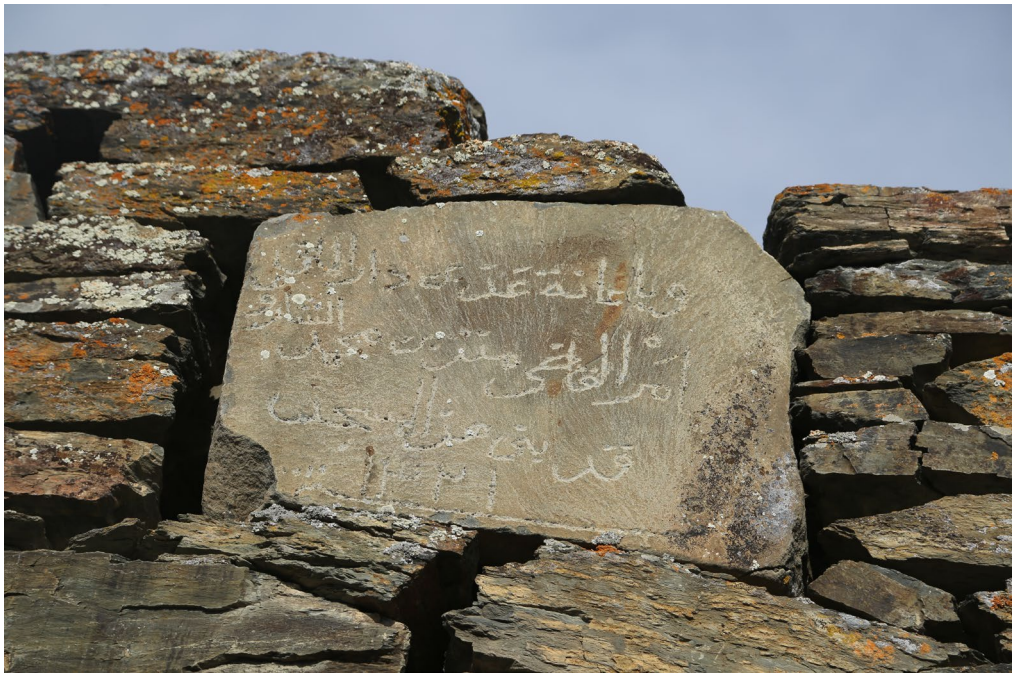


Рис. 43. Мечеть

Селение Колхада

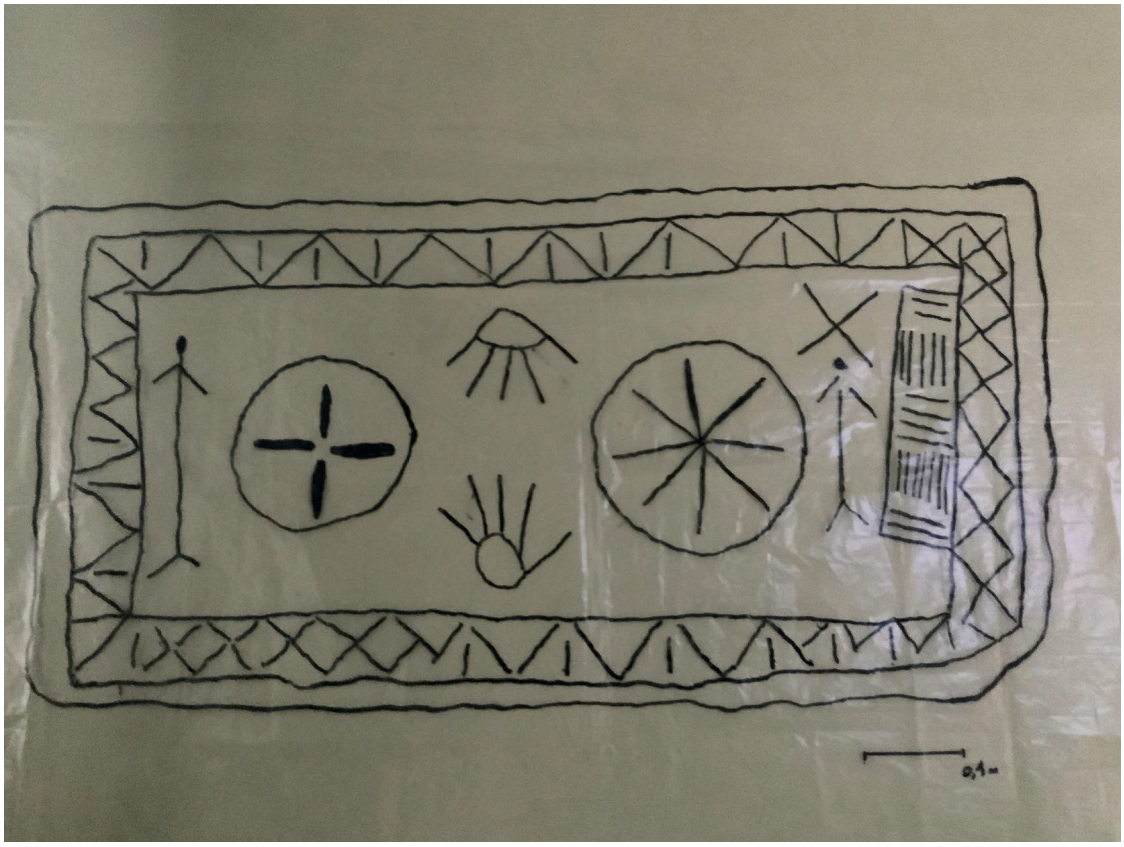


Рис. 44. Жилая башня (циклопическая постройка)

Селение Макажой

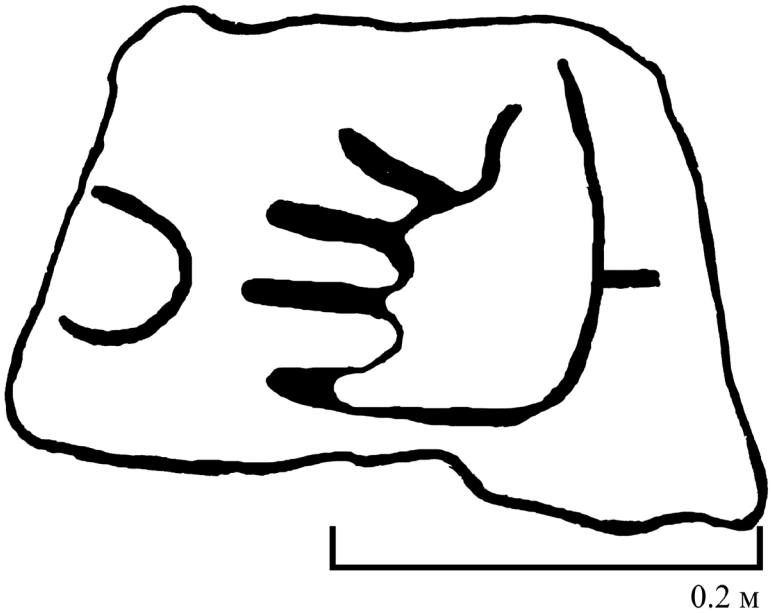


Рис. 45. Жилая башня

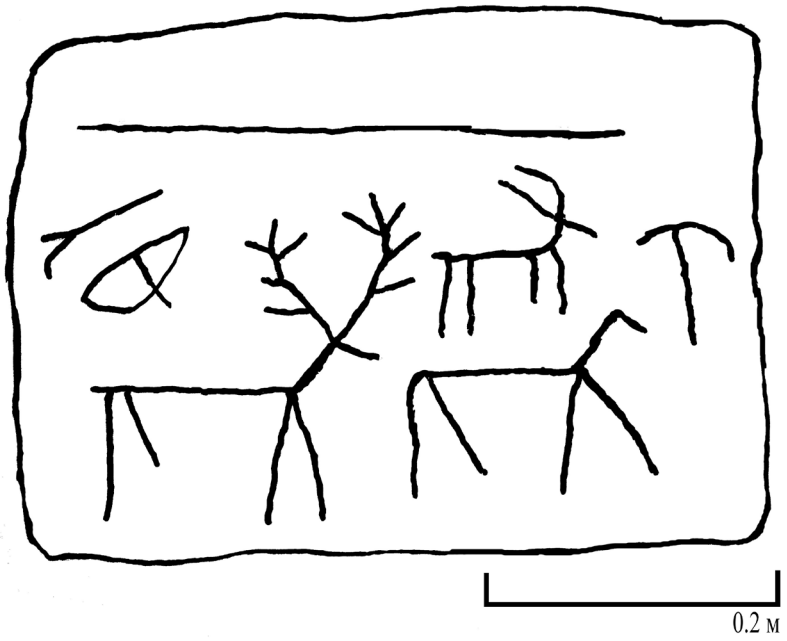


Рис. 46. Боевая башня I

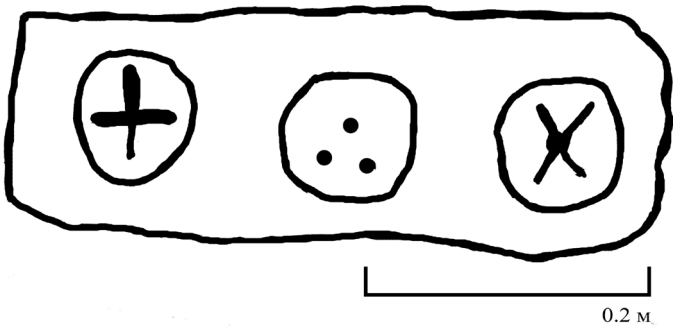


Рис. 47. Жилая башня

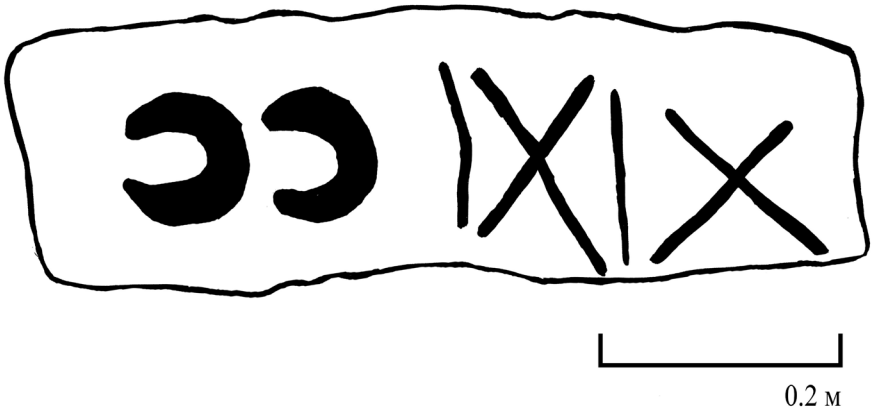


Рис. 48. Жилая башня

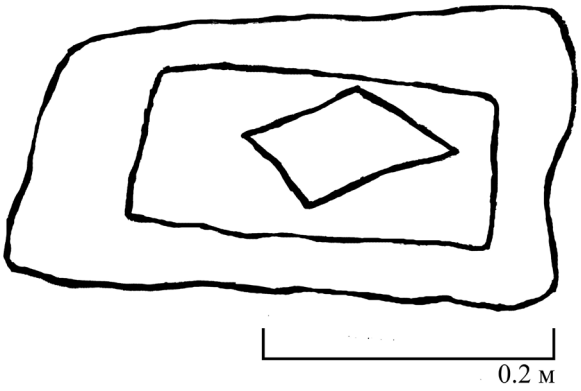


Рис. 49. Жилая башня

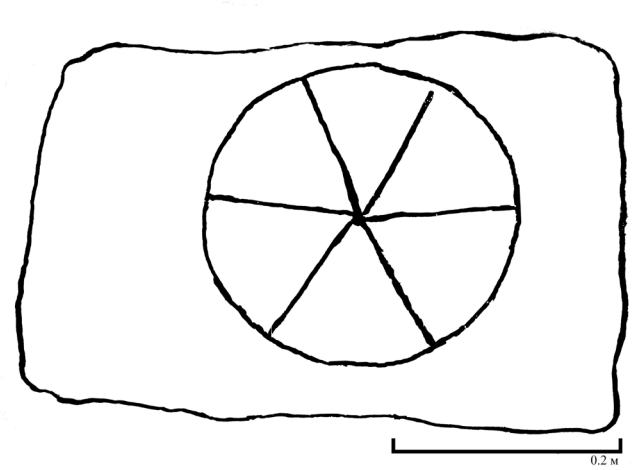


Рис. 50. Жилая башня

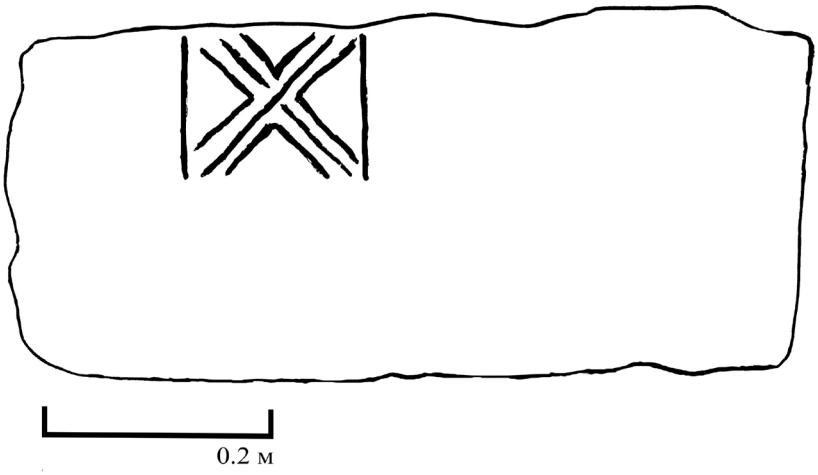


Рис. 51. Жилая башня

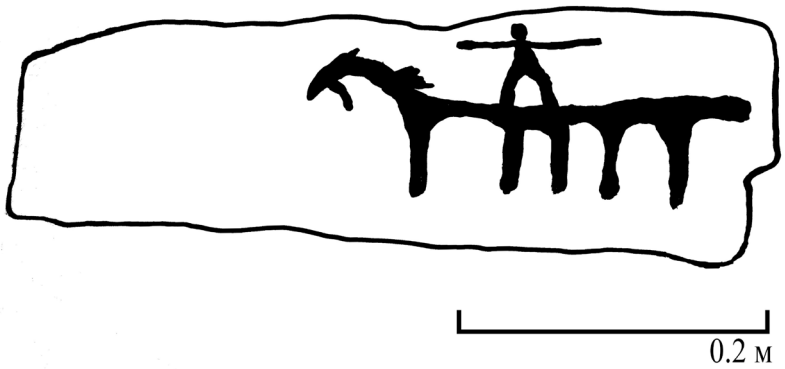


Рис. 52. Жилая башня

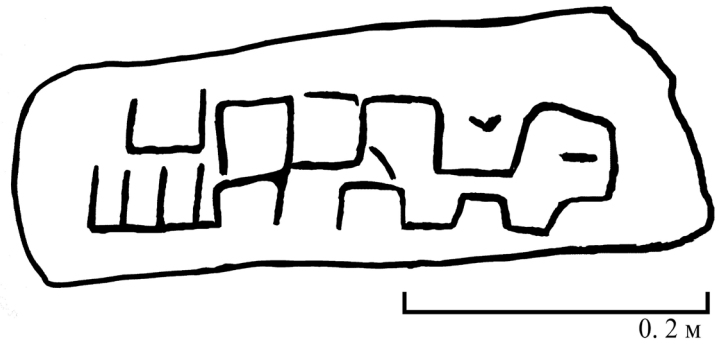


Рис. 53. Жилая башня

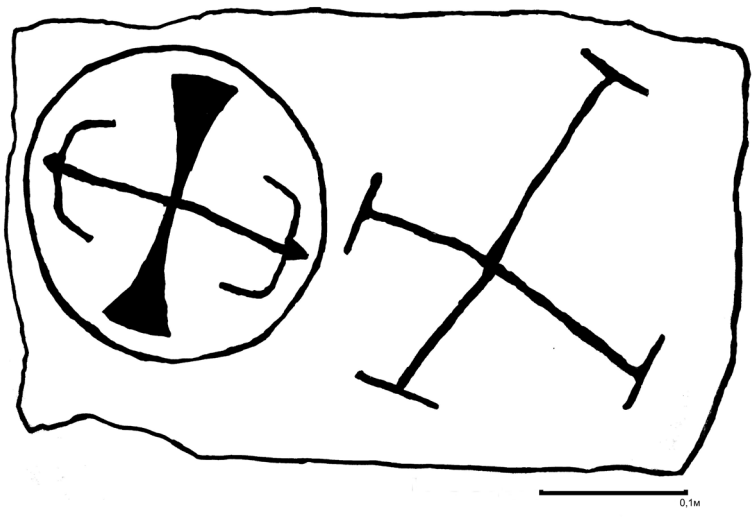


Рис. 54. Жилая башня

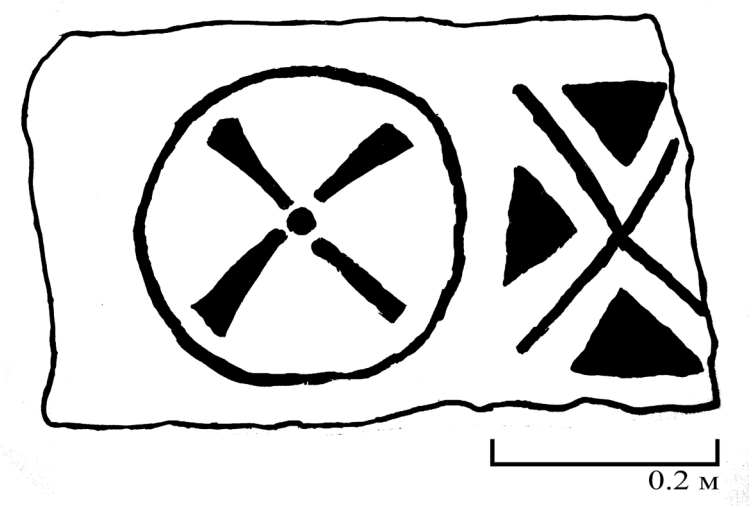


Рис. 55. Жилая башня

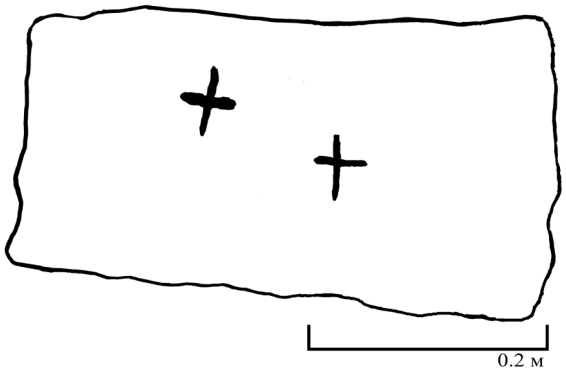


Рис. 56. Жилая башня

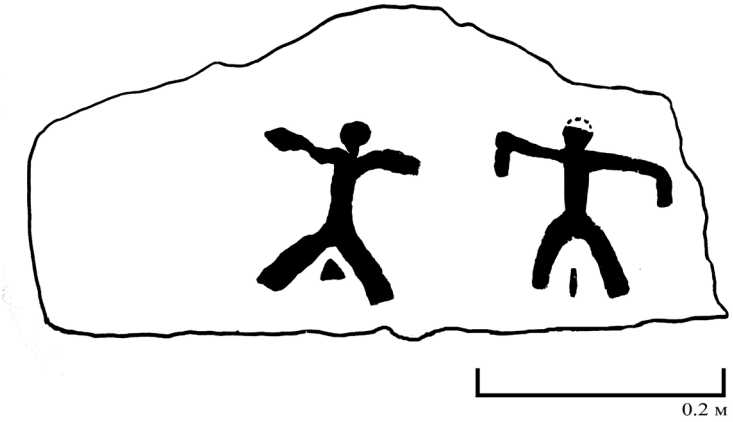


Рис. 57. Жилая башня

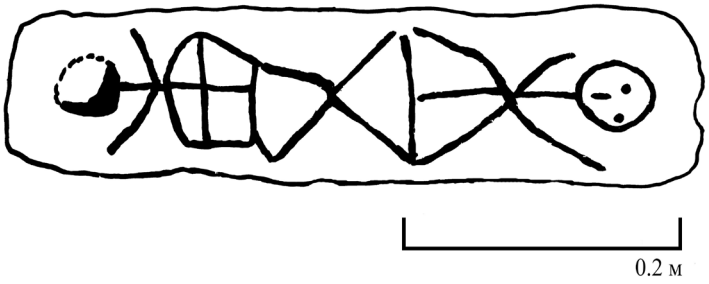


Рис. 58. Жилая башня

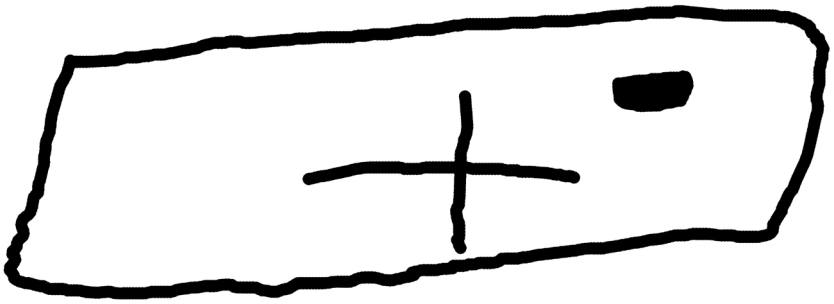


Рис. 59. Жилая башня

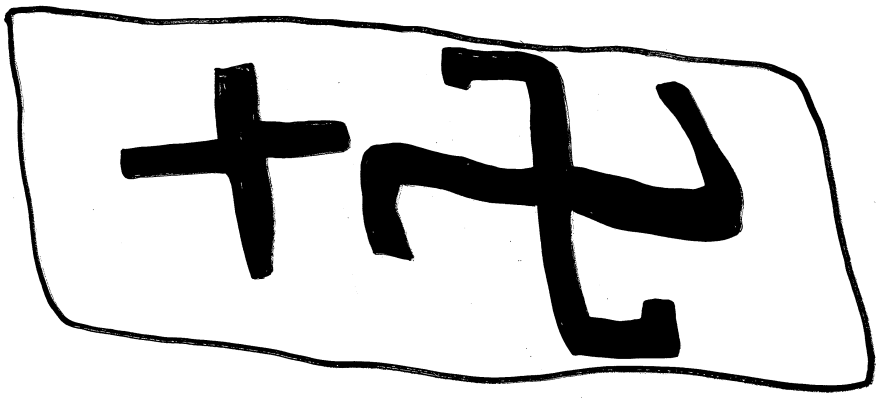


Рис. 60. Боевая башня I

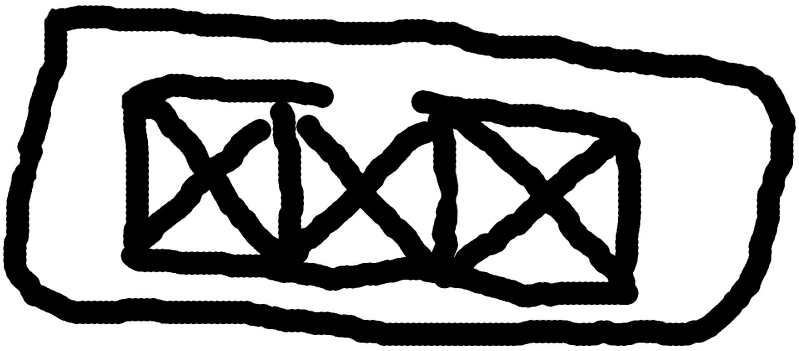


Рис. 61. Жилая башня

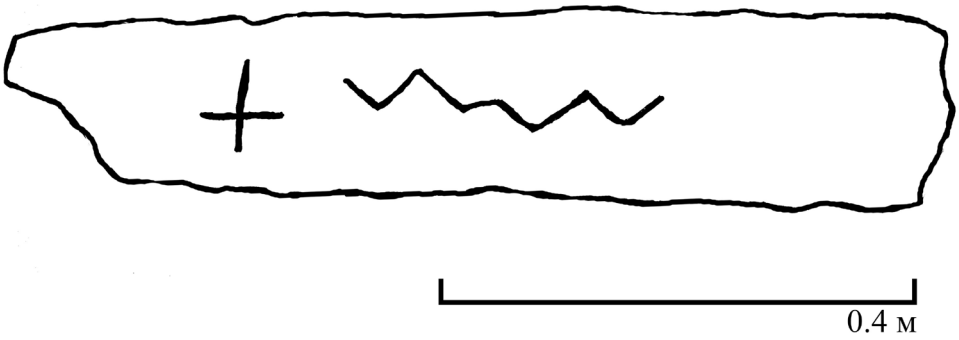


Рис. 62. Жилая башня

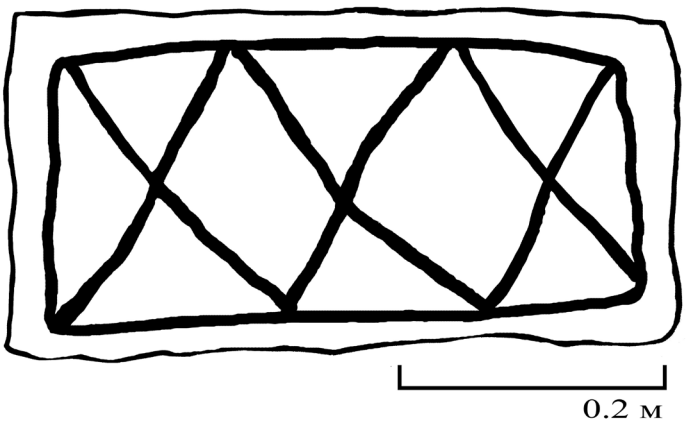


Рис. 63. Жилая башня

Селение Моцарой (Терлой)

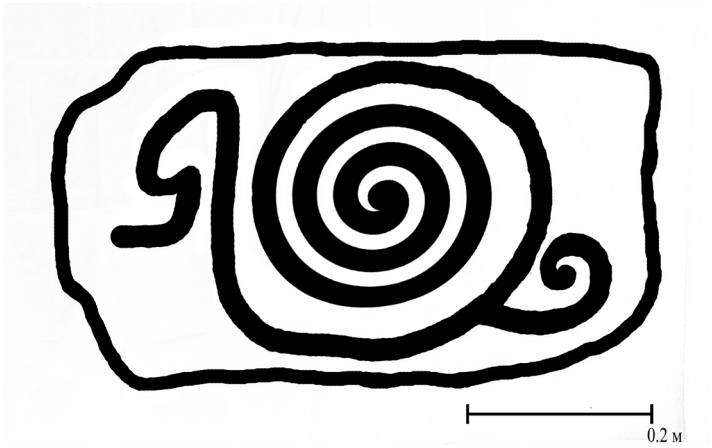


Рис. 64. Моцароййский замок

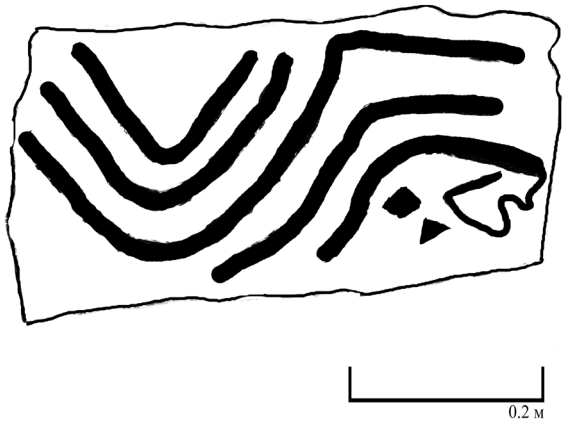


Рис. 65. Моцаройский замок

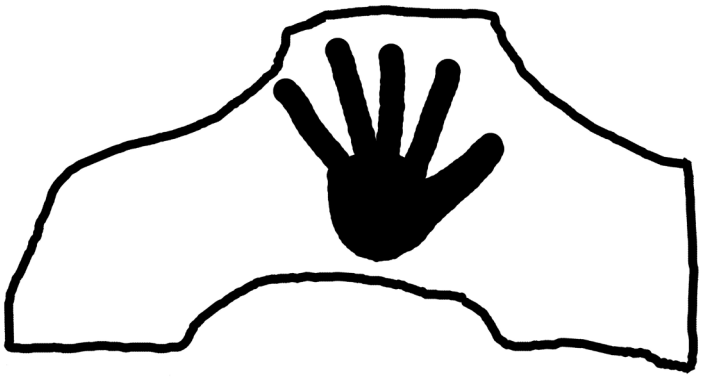


Рис. 66. Склеп

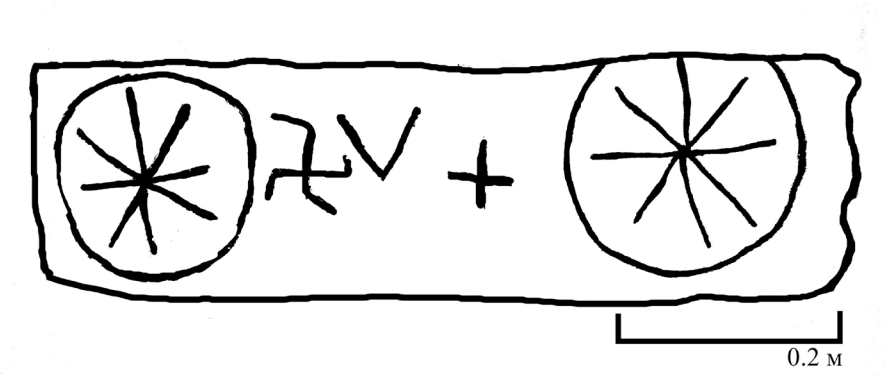


Рис. 67. Моцаройский замок

Селение Никарой (1:5)

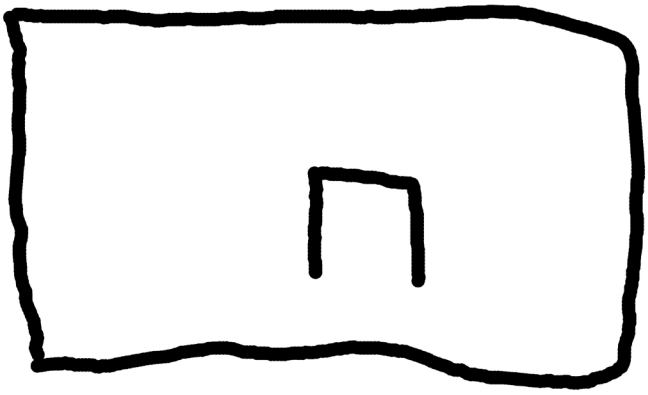


Рис. 68. Жилая башня

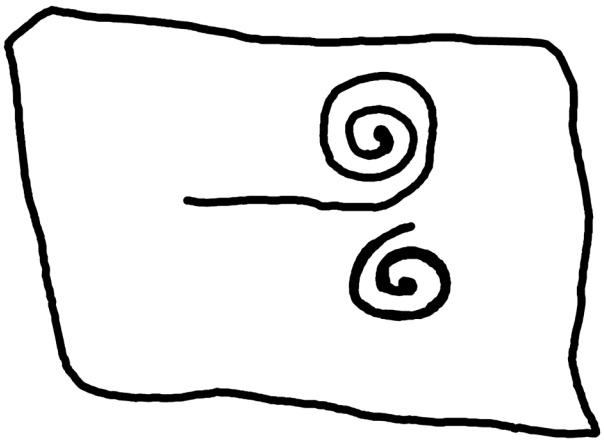


Рис. 69. Жилая башня

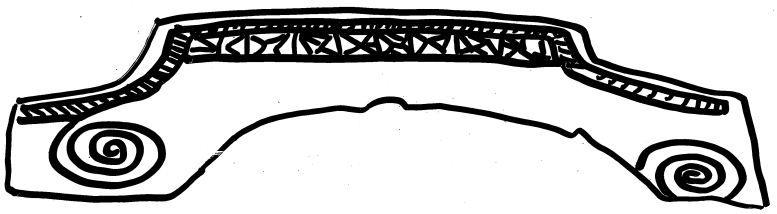


Рис. 70. Жилая башня

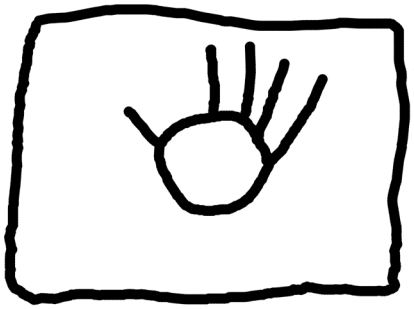


Рис. 71. Жилая башня

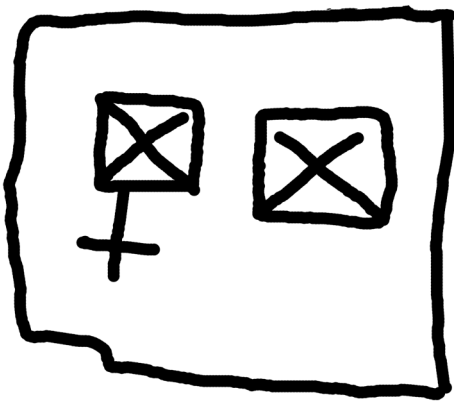


Рис. 72. Жилая башня

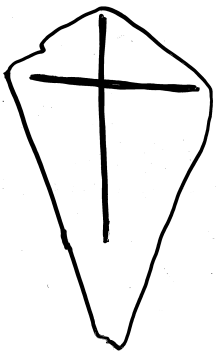


Рис. 73. Жилая башня



Рис. 74. Жилая башня

Селение Ошни

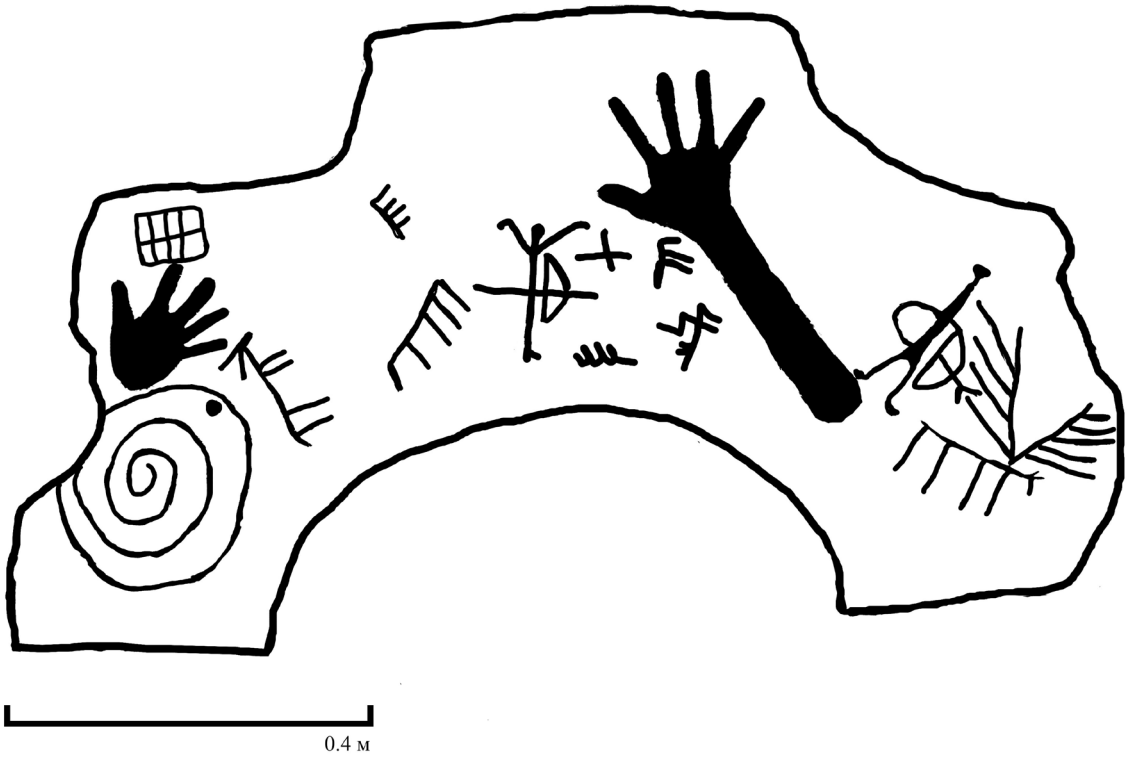


Рис. 75. Жилая башня

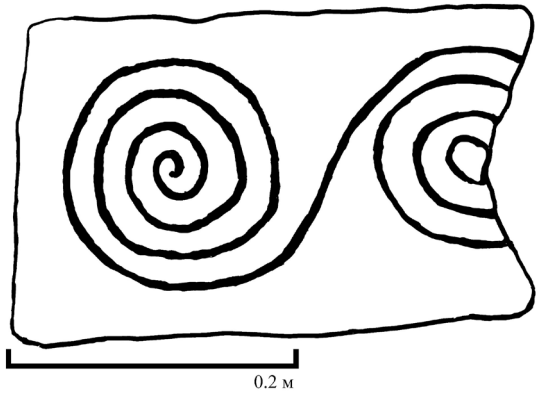


Рис. 76. Жилая башня

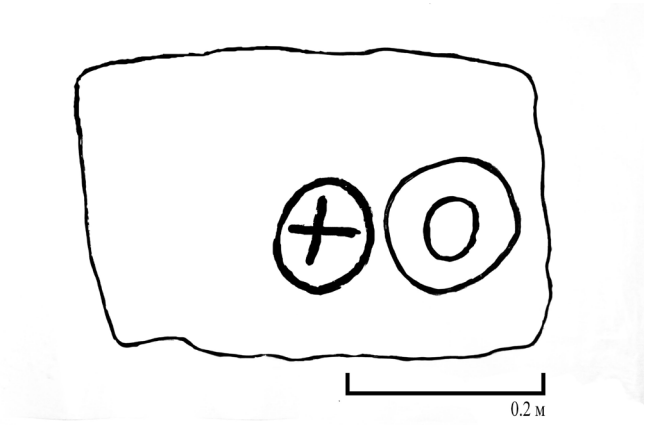


Рис. 77. Жилая башня

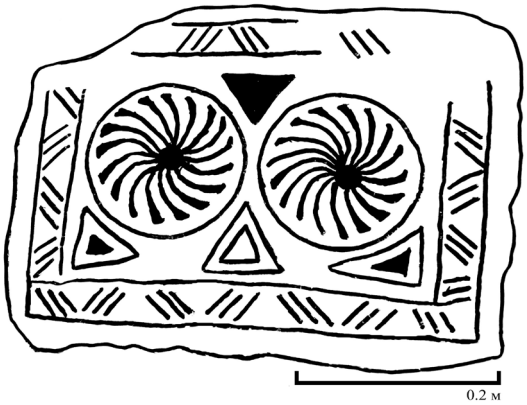


Рис. 78. Жилая башня

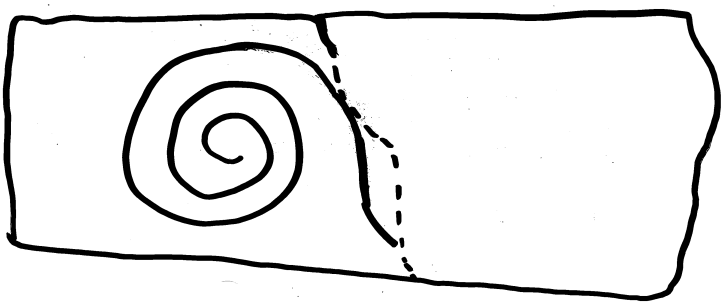


Рис. 79. Жилая башня



Рис. 80. Жилая башня

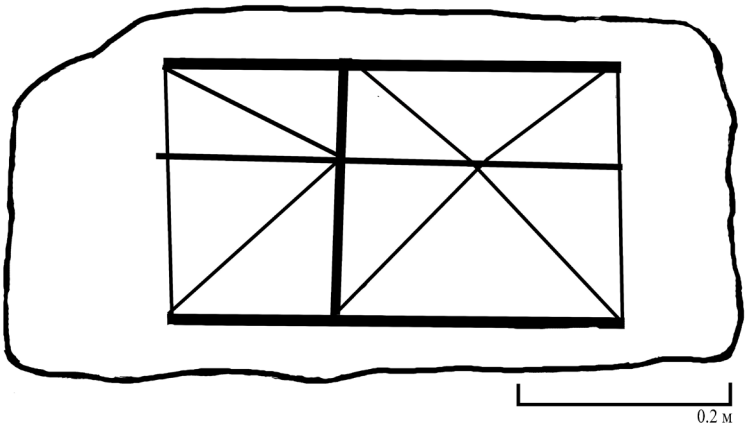


Рис. 81

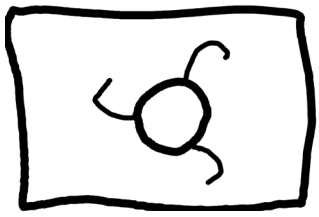


Рис. 82. Надмогильная стела

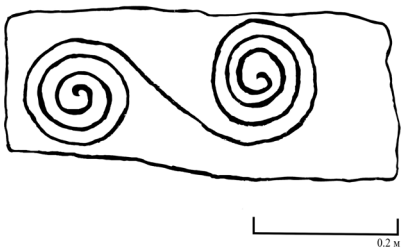


Рис. 83. Жилая башня

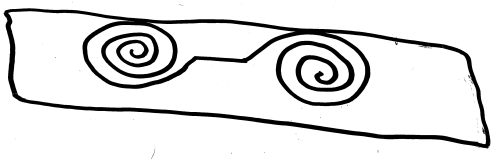


Рис. 84. Жилая башня

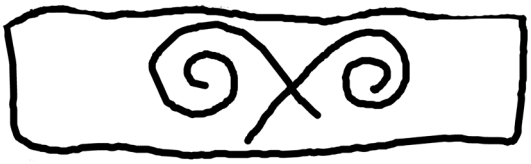


Рис. 85. Жилая башня

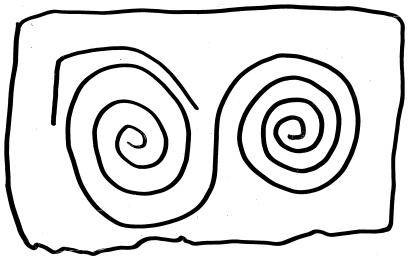


Рис. 86. Жилая башня

Селение Пакоч (Итум-Кале)

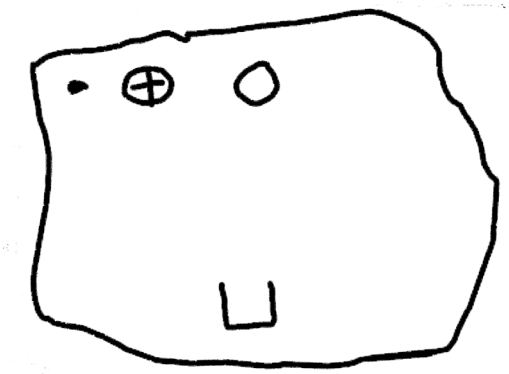


Рис. 87. Пакочский комплекс

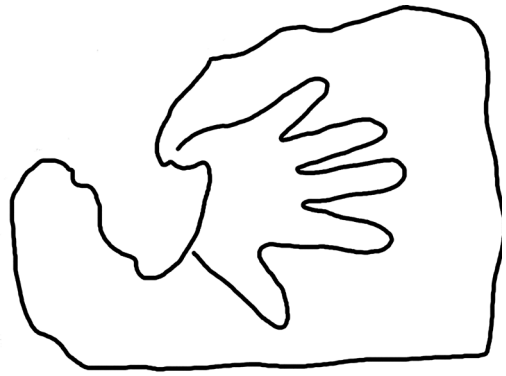


Рис. 88. Пакочский комплекс

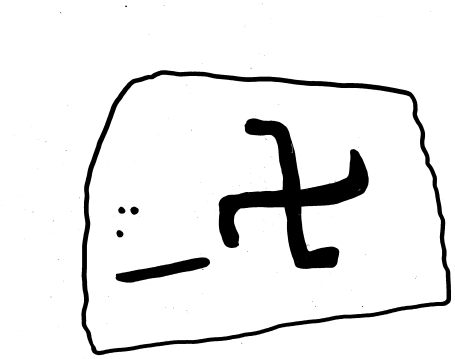


Рис. 89. Пакочский комплекс

Селение Пого

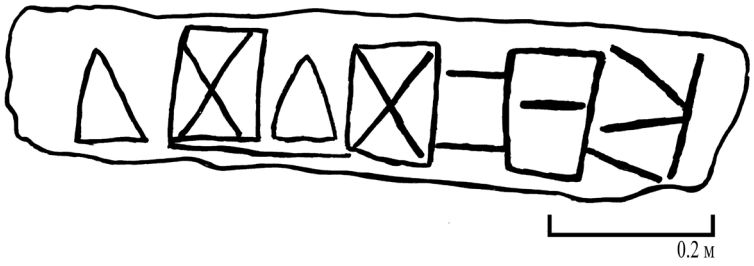


Рис. 90. Жилая башня

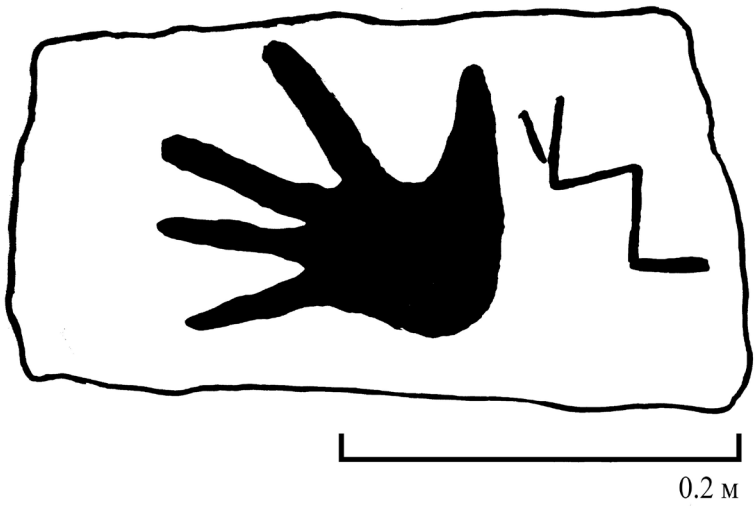


Рис. 91. Жилая башня

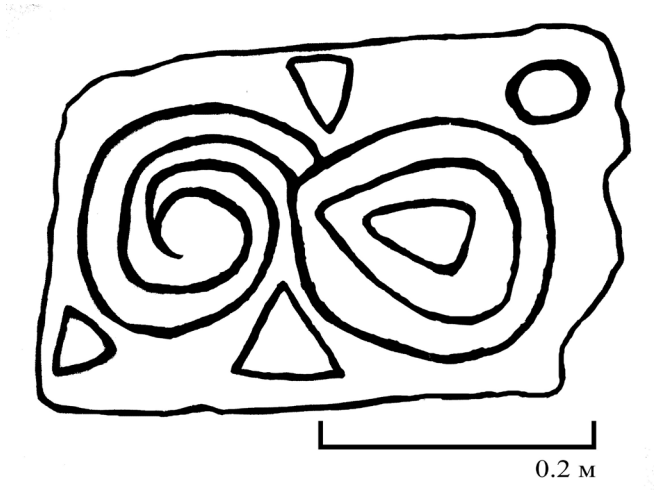


Рис. 92. Жилая башня

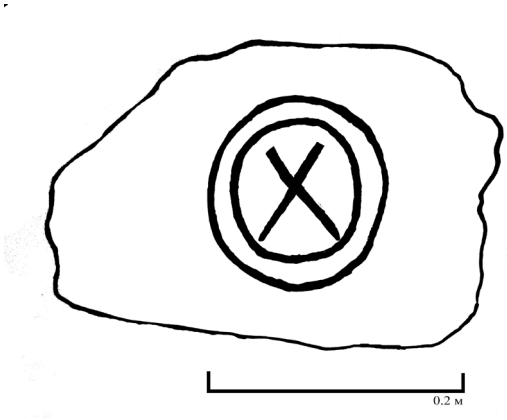


Рис. 93. Жилая башня

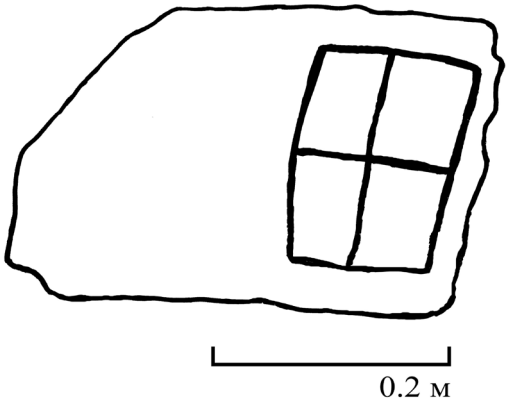


Рис. 94. Жилая башня

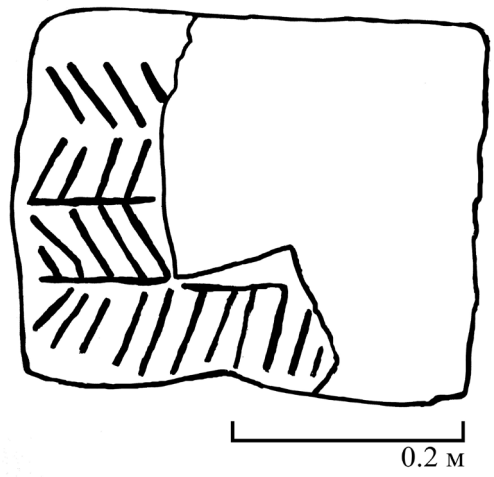


Рис. 95. Жилая башня

Селение Тал-Кали

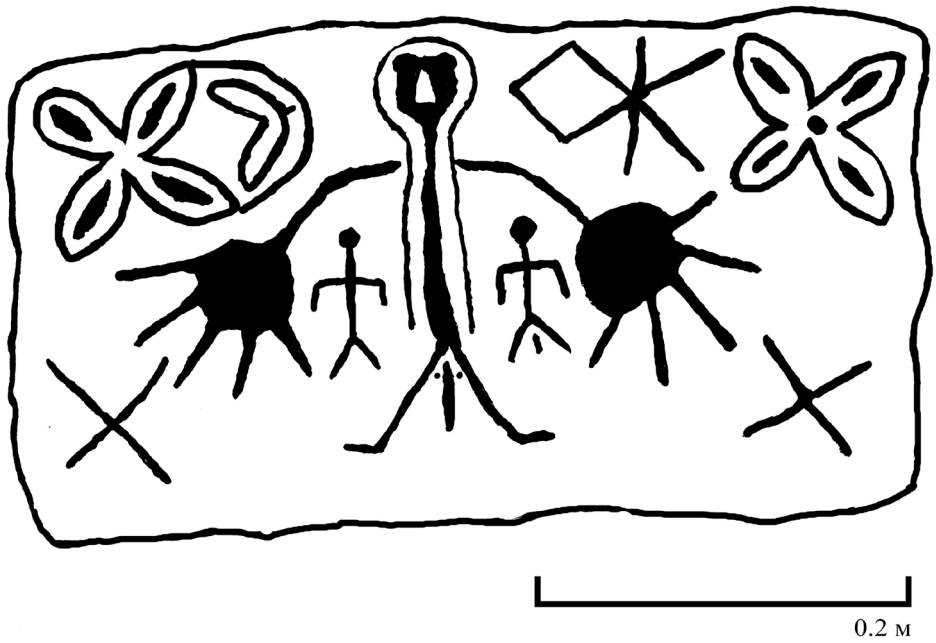


Рис. 96. Жилая башня

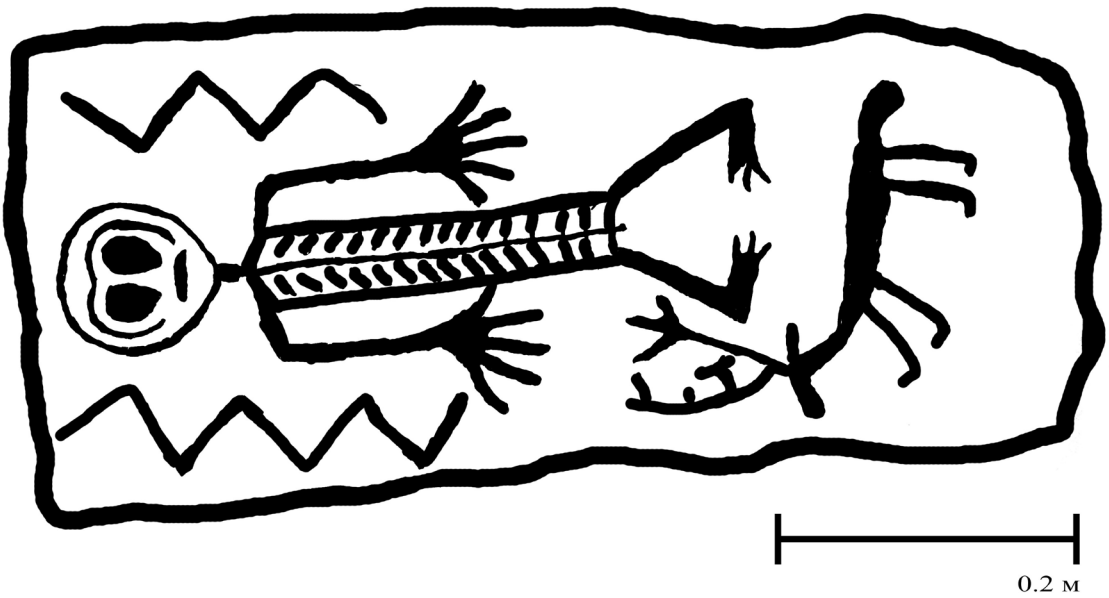


Рис. 97. Жилая башня

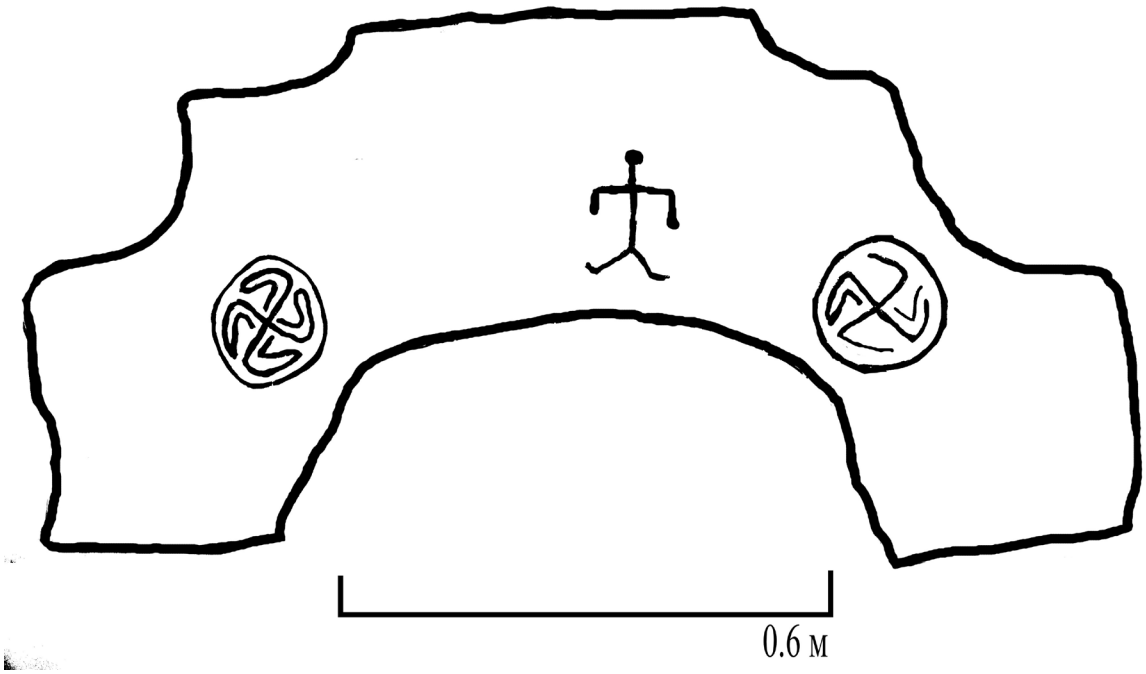


Рис. 98. Жилая башня

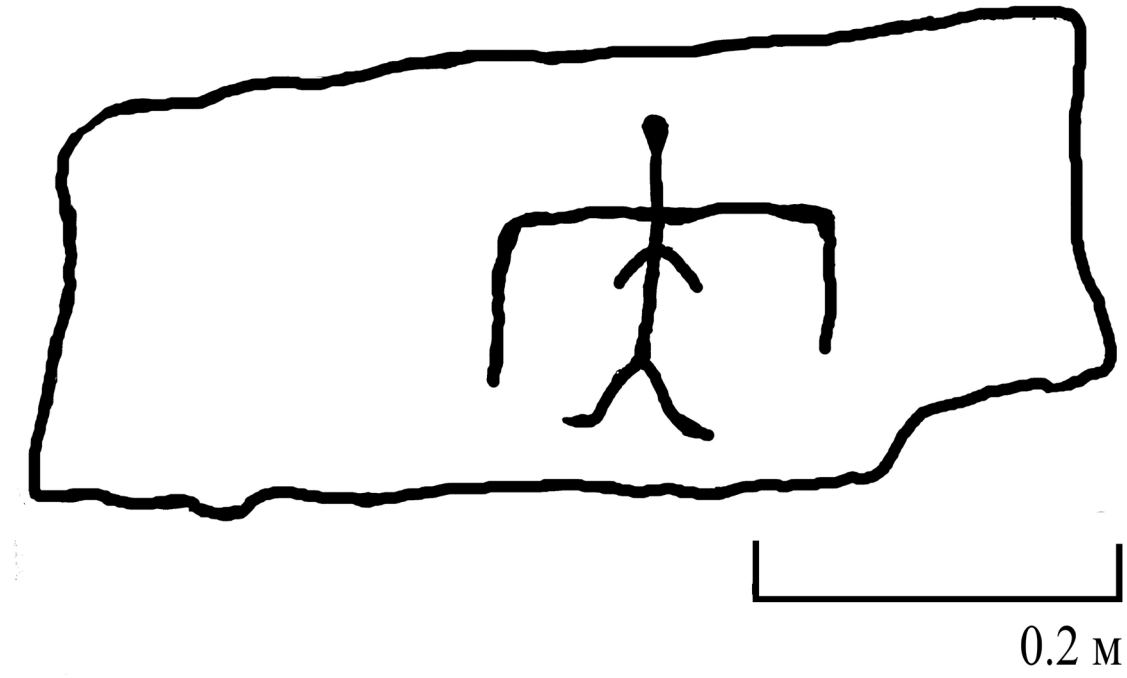


Рис. 99. Жилая башня

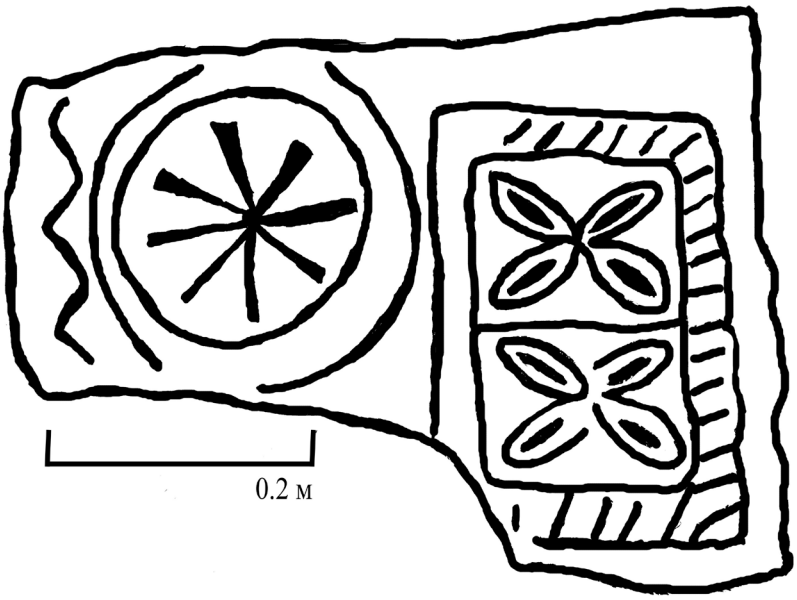


Рис. 100. Жилая башня

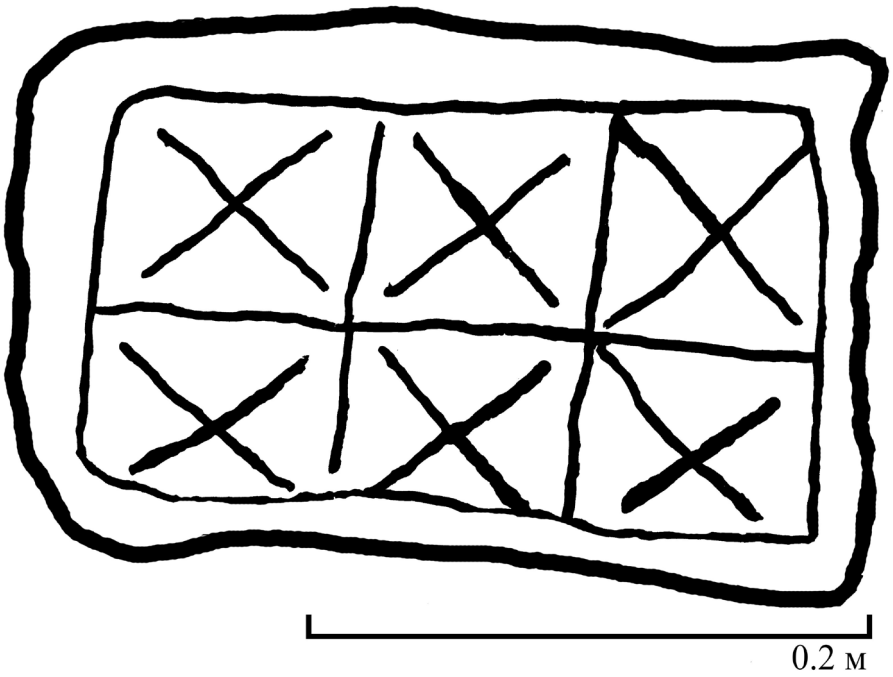


Рис. 101. Жилая башня

Селение Тертие



Рис. 102. Боевая башня

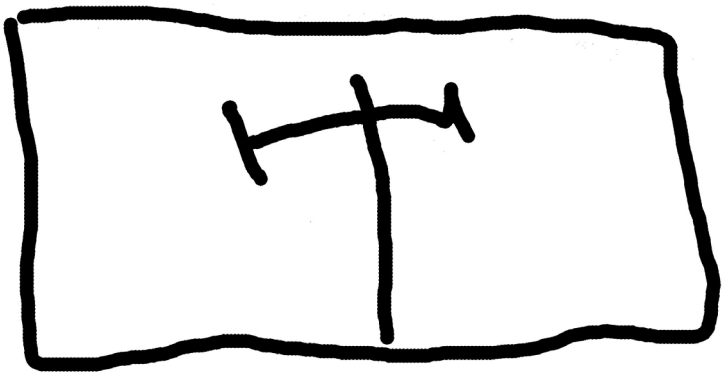


Рис. 103. Жилая башня

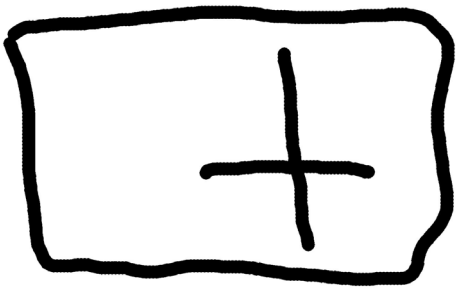


Рис. 104. Жилая башня

Селение Туга

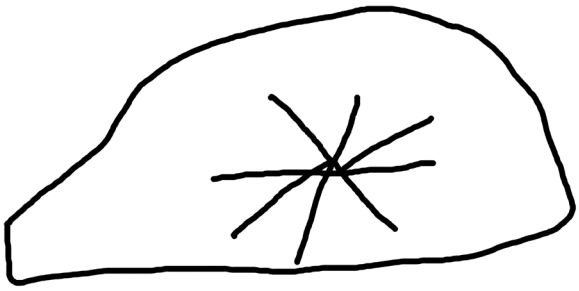


Рис. 105. Жилая башня

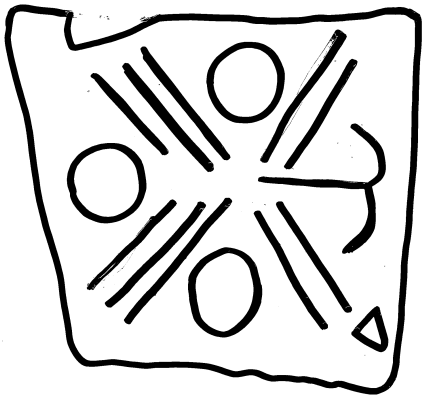


Рис. 106. Боевая башня

Селение Терхи

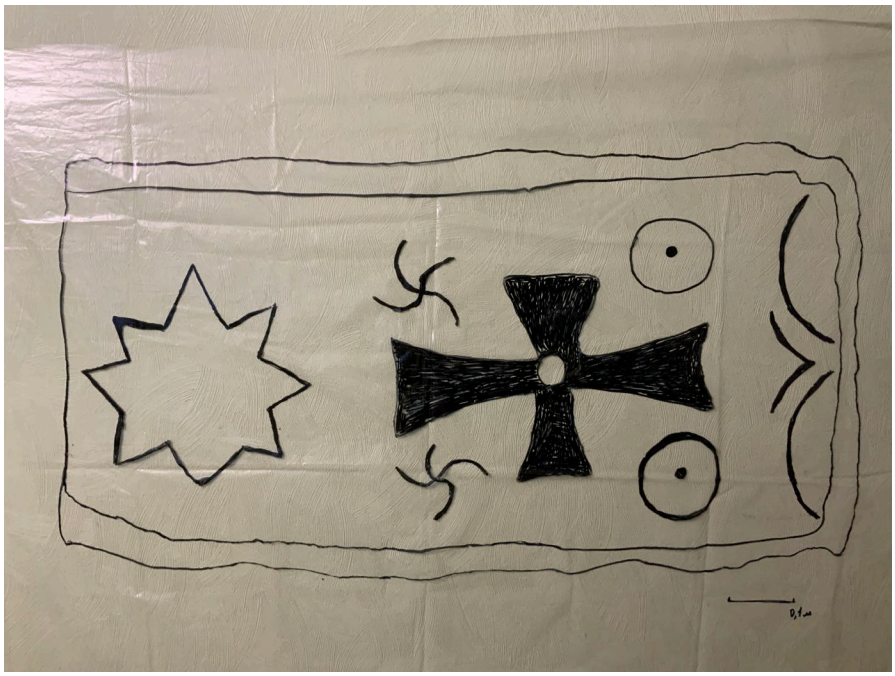


Рис. 107. Жилая башня

Селение Хакмадой

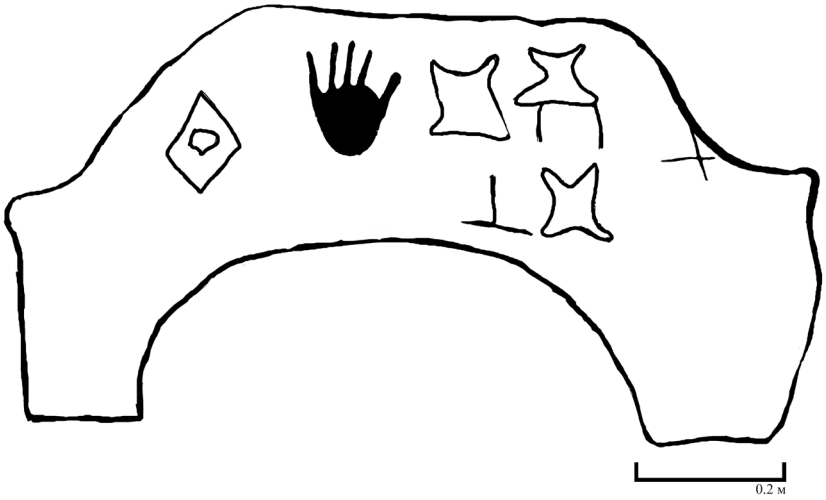


Рис. 108. Жилая башня

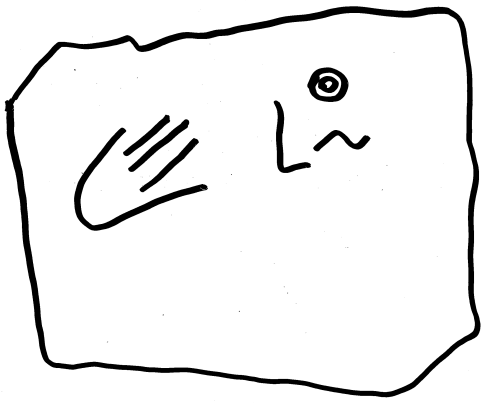


Рис. 109. Жилая башня

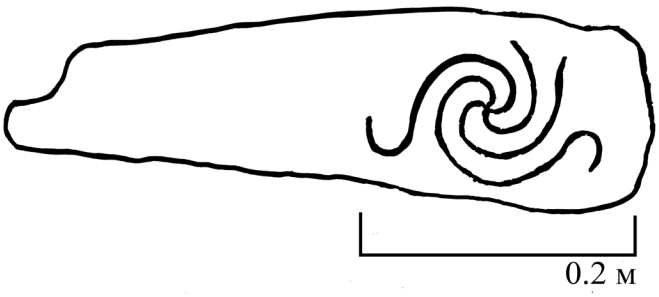


Рис. 110. Жилая башня

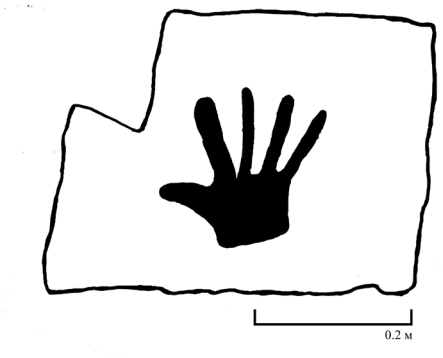


Рис. 111. Жилая башня

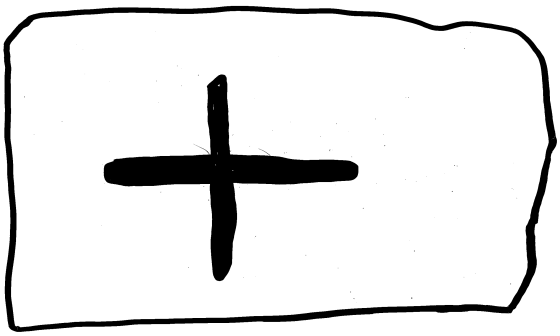


Рис. 112. Жилая башня



Рис. 113. Жилая башня

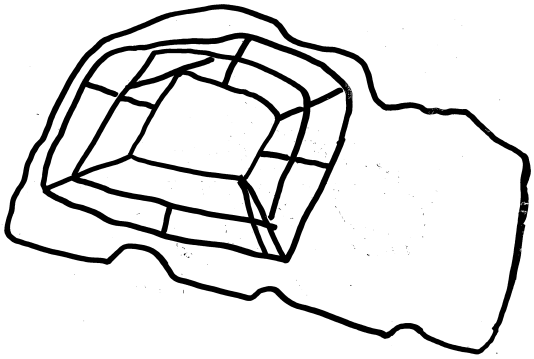


Рис. 114. Мечеть

Селение Харкарой

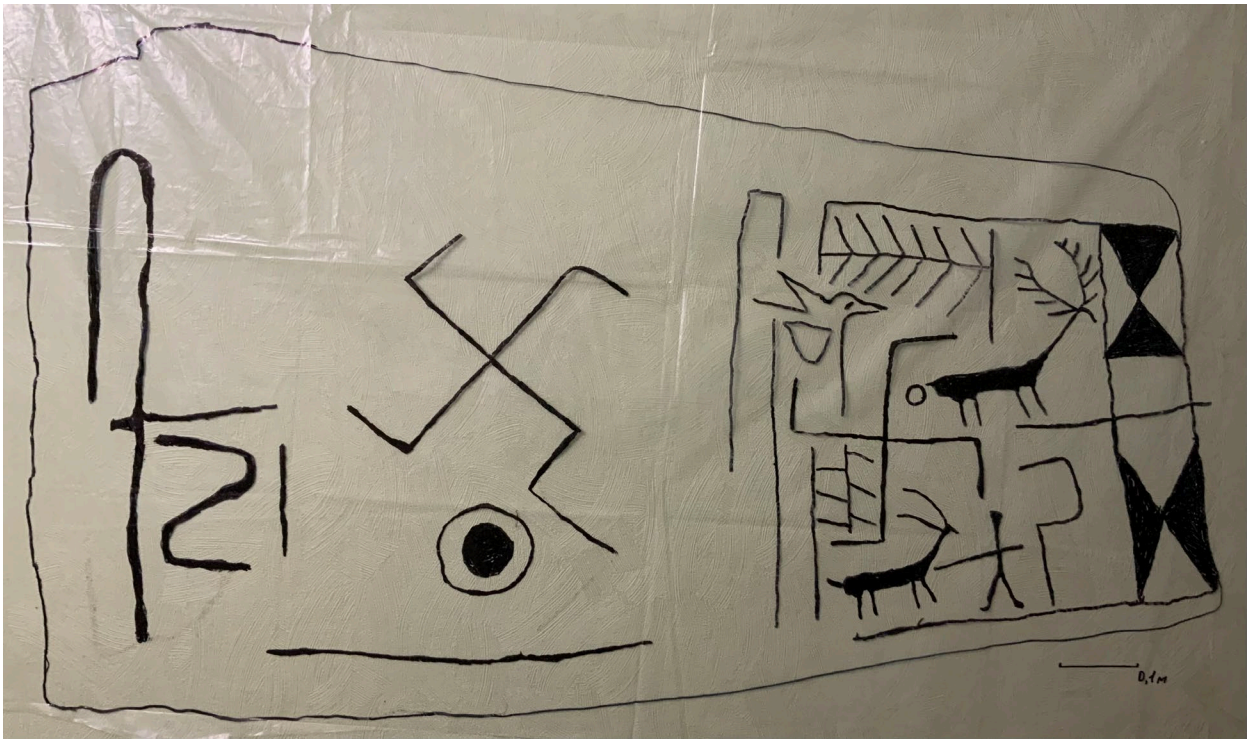


Рис. 115. Каменная плита

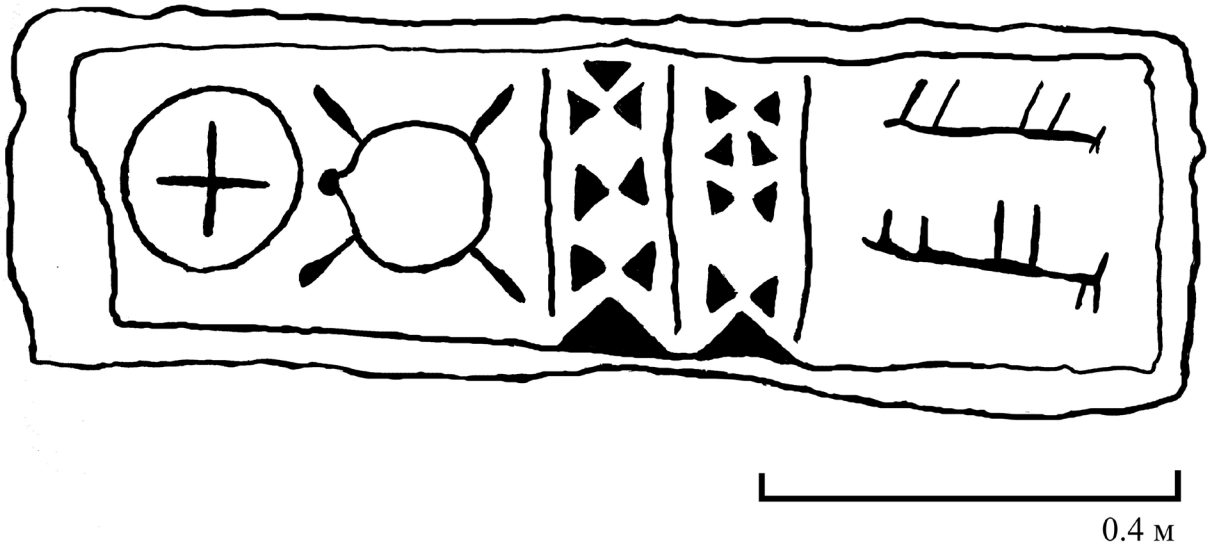


Рис. 116. Жилая башня



Рис. 117. Мечеть

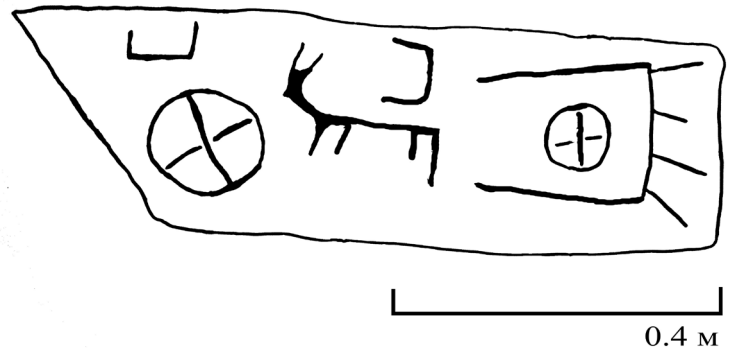


Рис. 118. Жилая башня

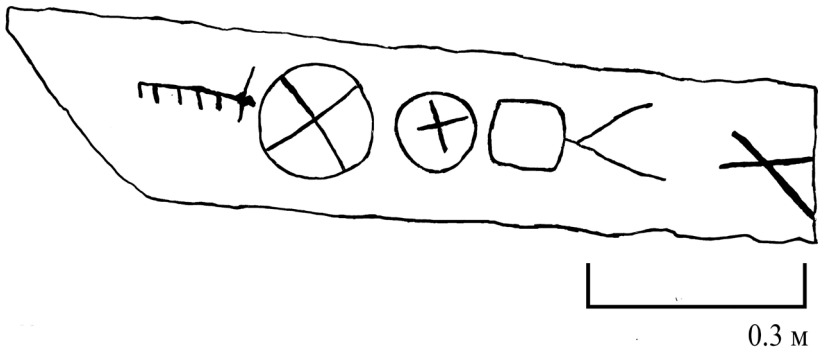


Рис. 119. Жилая башня

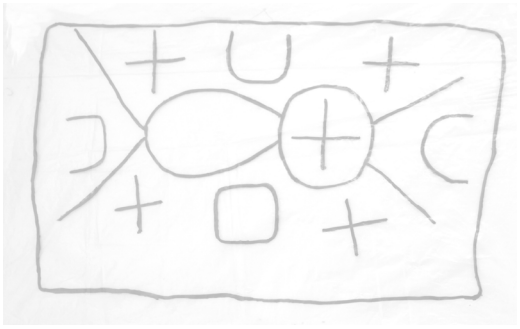


Рис. 120. Жилая башня

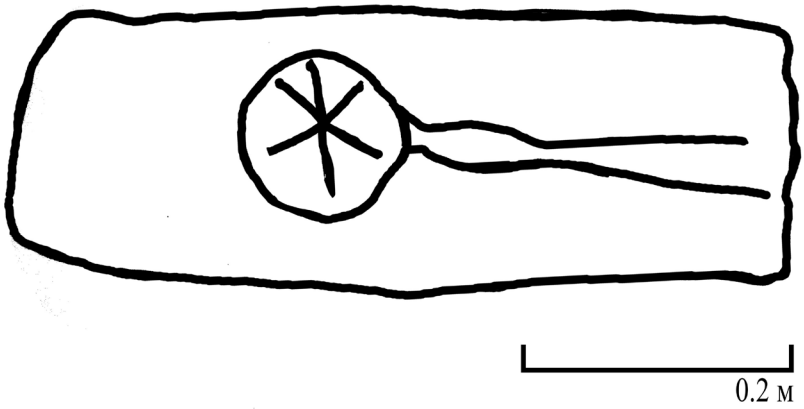


Рис. 121. Жилая башня

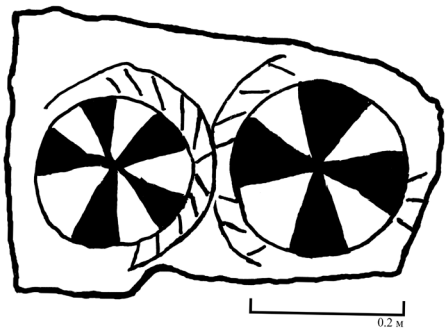


Рис. 122. Жилая башня

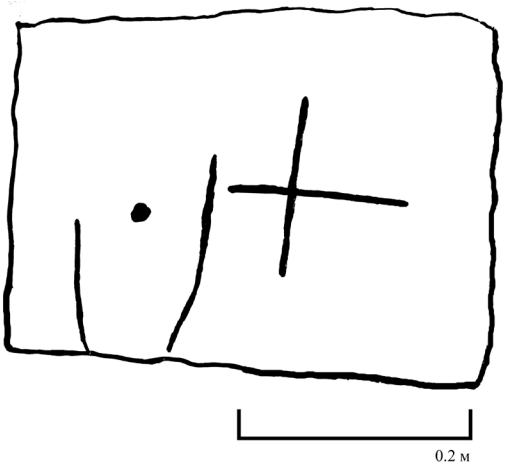


Рис. 123. Жилая башня

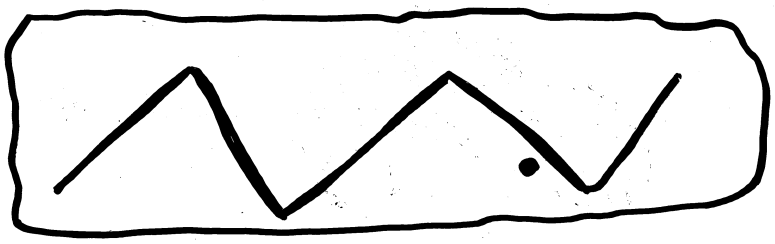


Рис. 124. Жилая башня

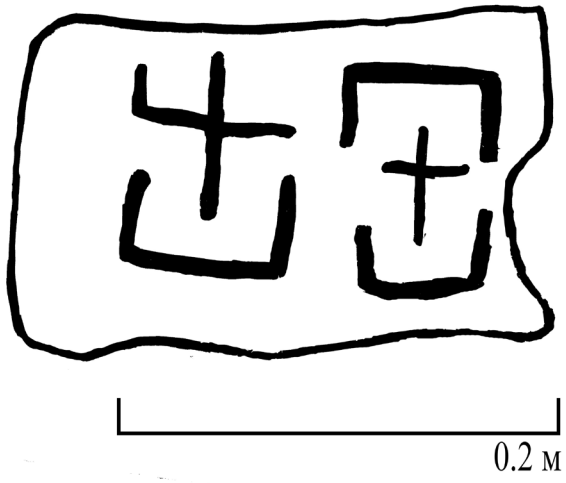


Рис. 125. Жилая башня

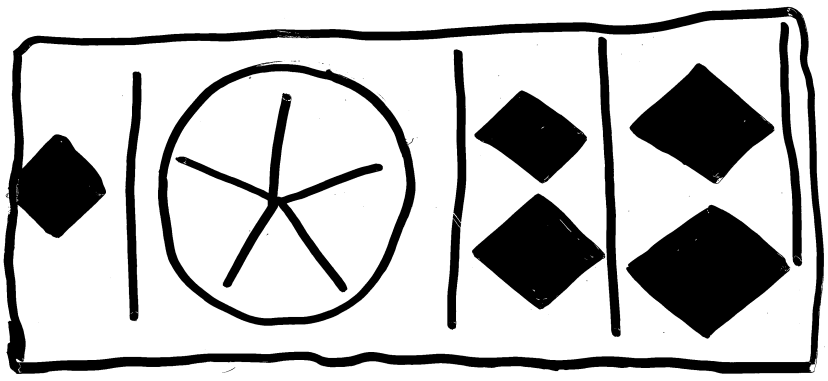


Рис. 126. Жилая башня

Селение Хаскали

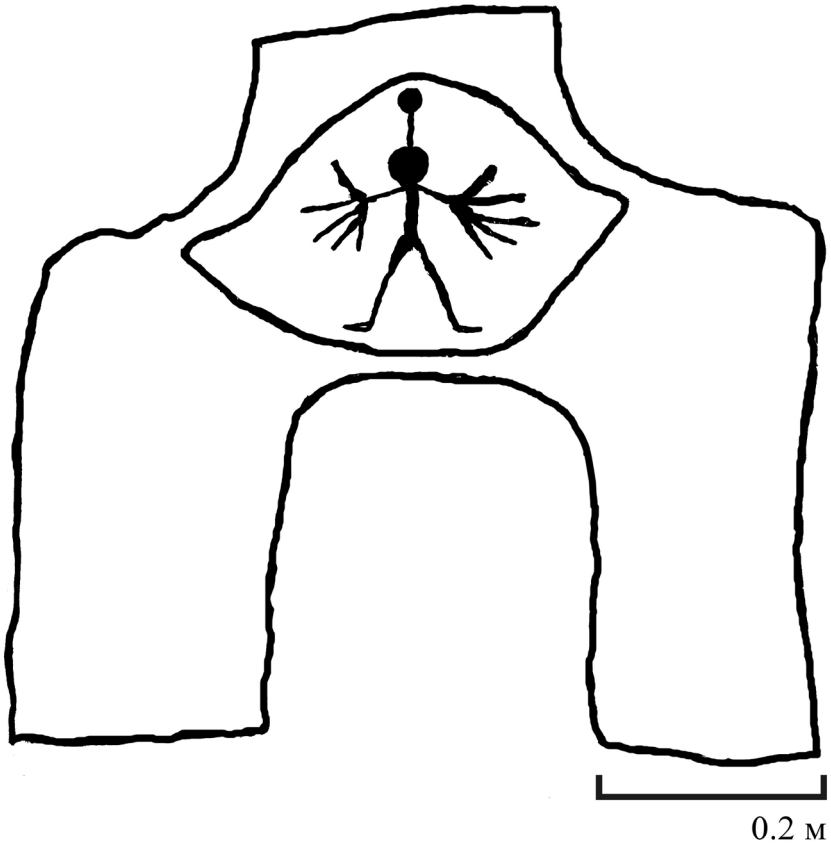


Рис. 127. Жилая башня

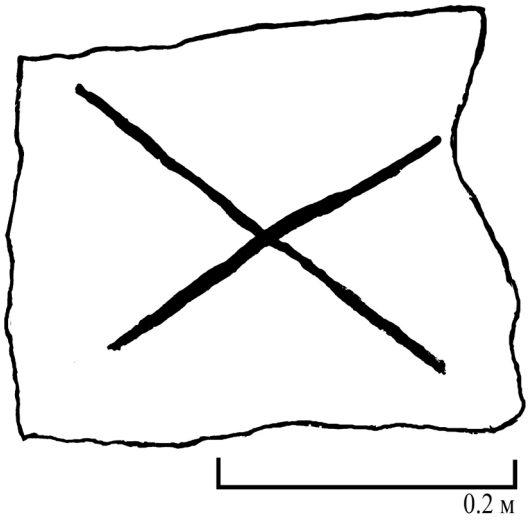


Рис. 128. Жилая башня

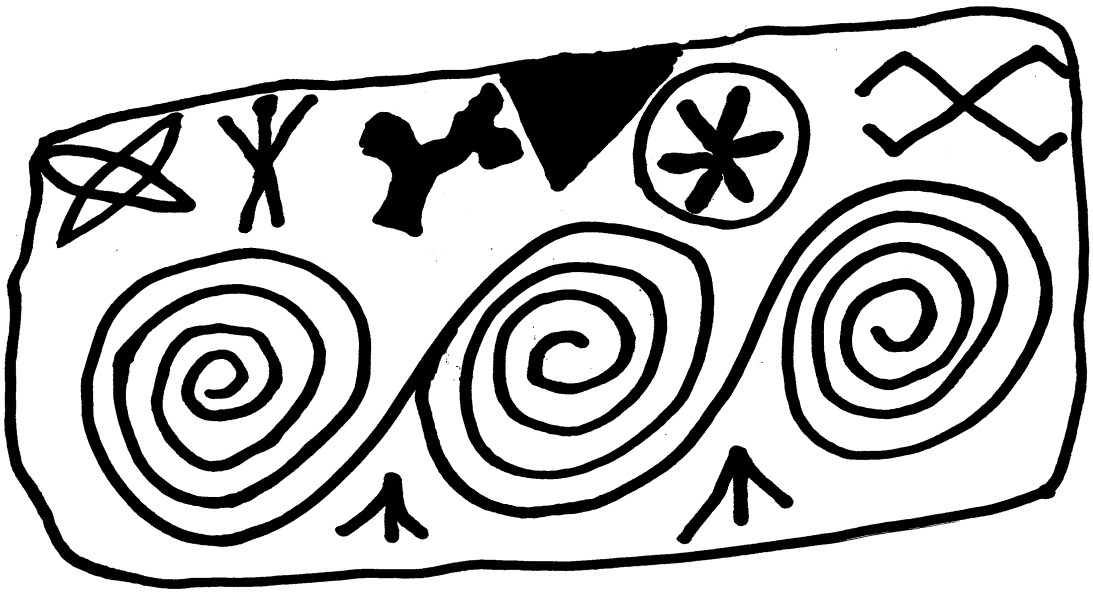


Рис. 129. Боевая башня

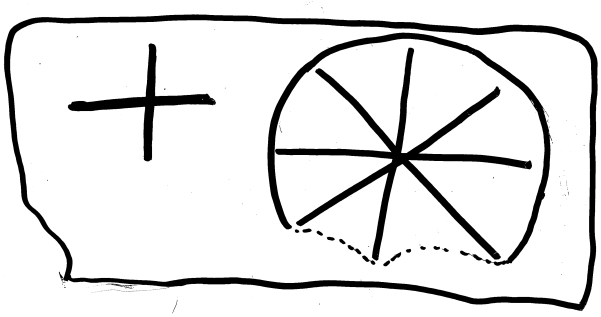


Рис. 130. Жилая башня

Селение Хелды

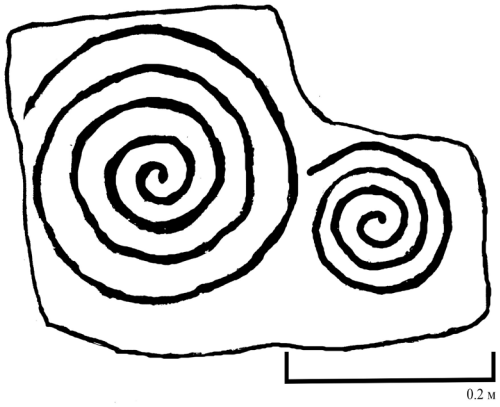


Рис. 131. Жилая башня

Селение Химой

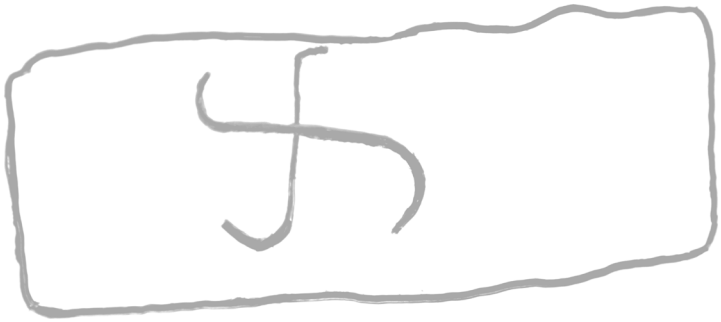


Рис. 132. Жилая башня

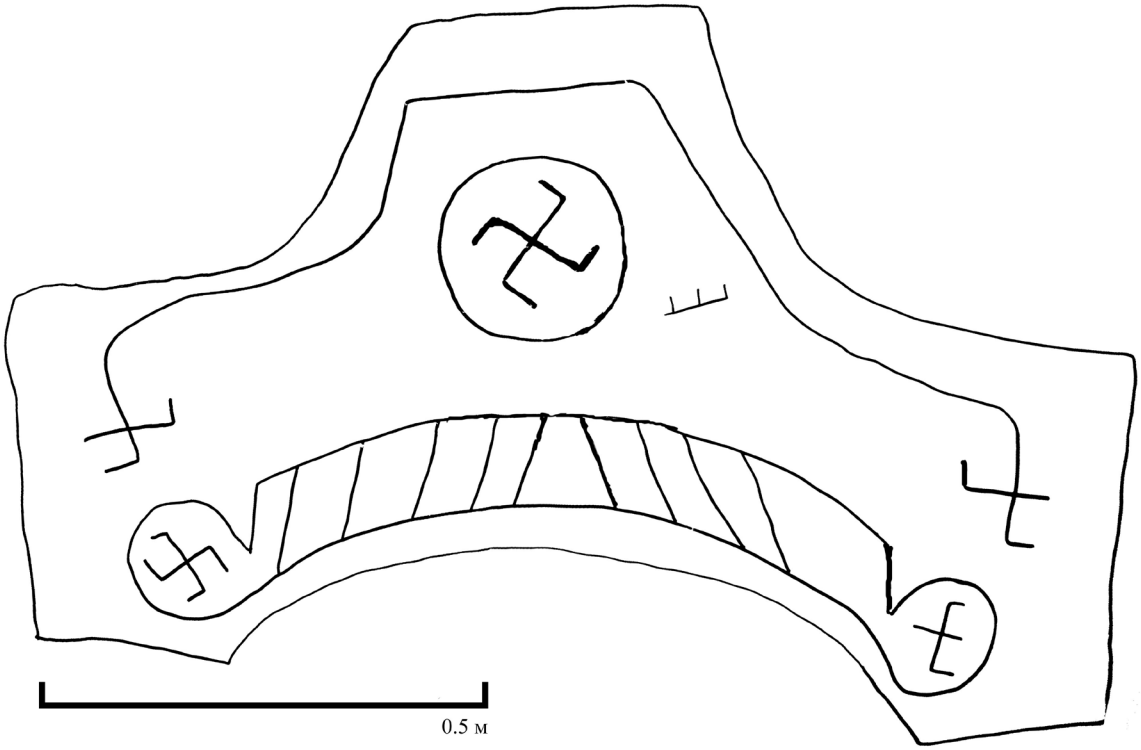


Рис. 133. Жилая башня

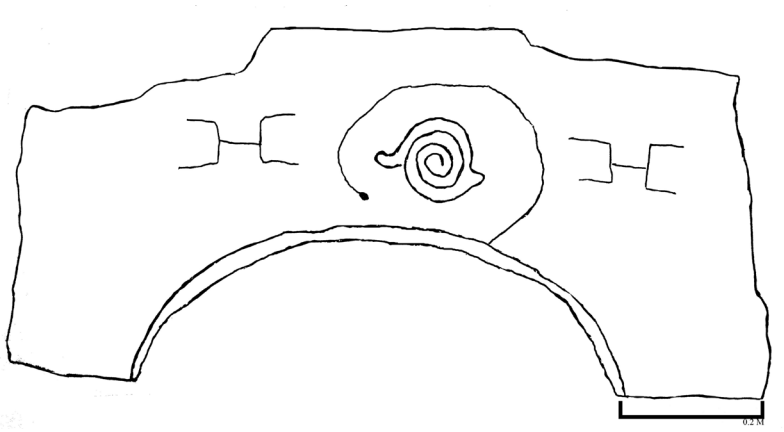


Рис. 134. Жилая башня

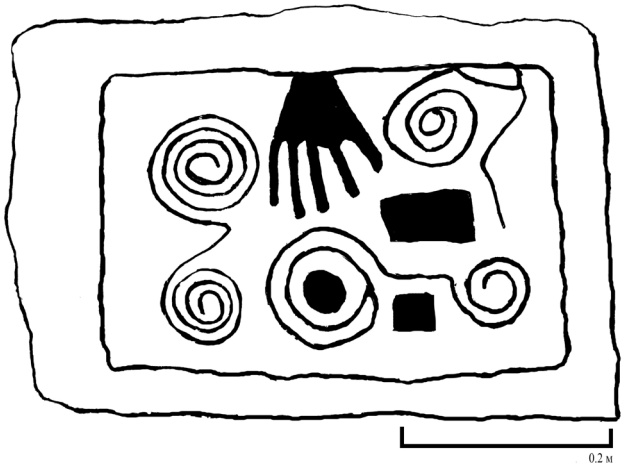


Рис. 135. Жилая башня



Рис. 136. Жилая башня

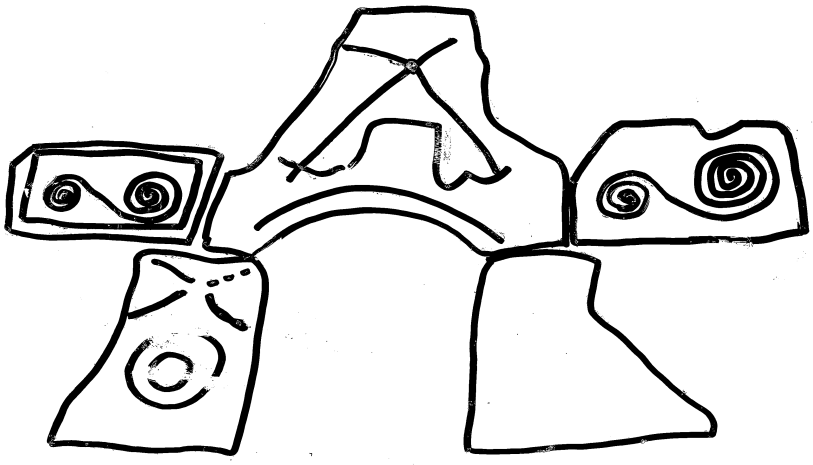


Рис. 137. Жилая башня

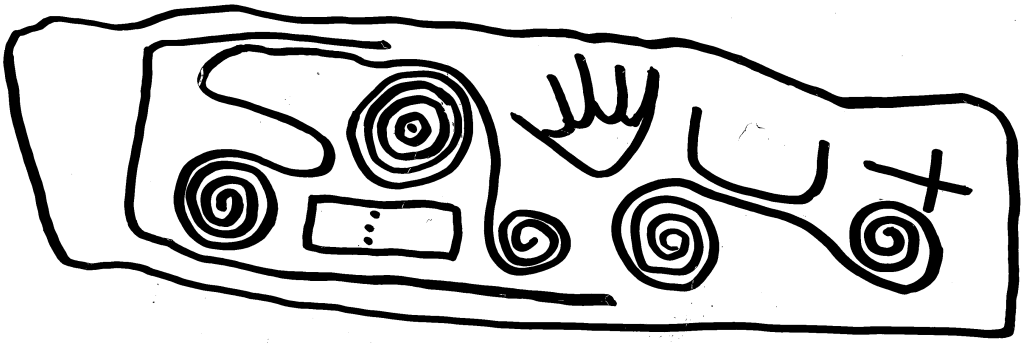


Рис. 138. Жилая башня

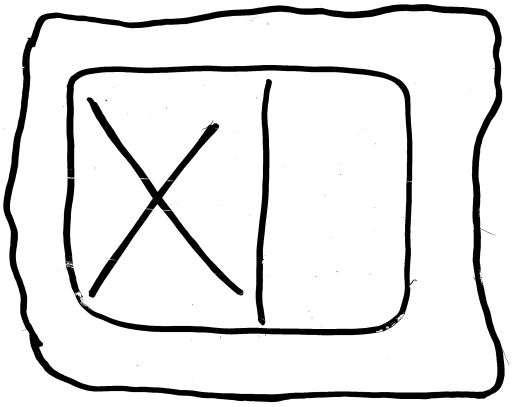


Рис. 139. Жилая башня

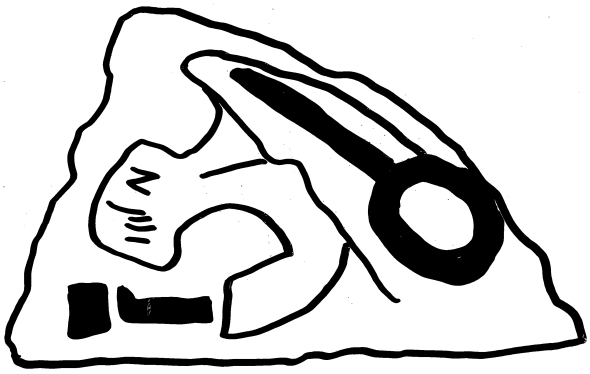


Рис. 140. Жилая башня

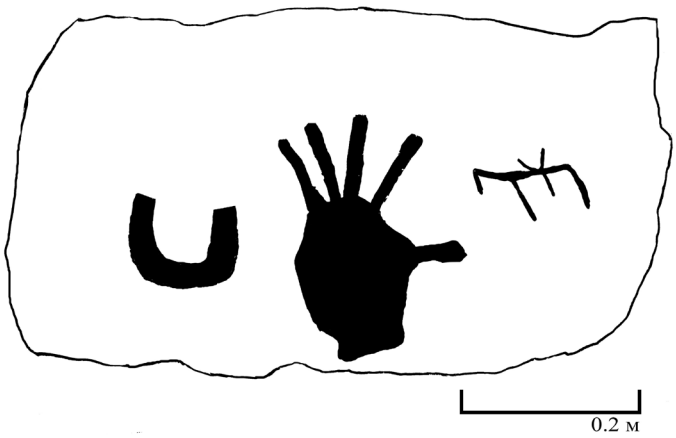


Рис. 142. Жилая башня

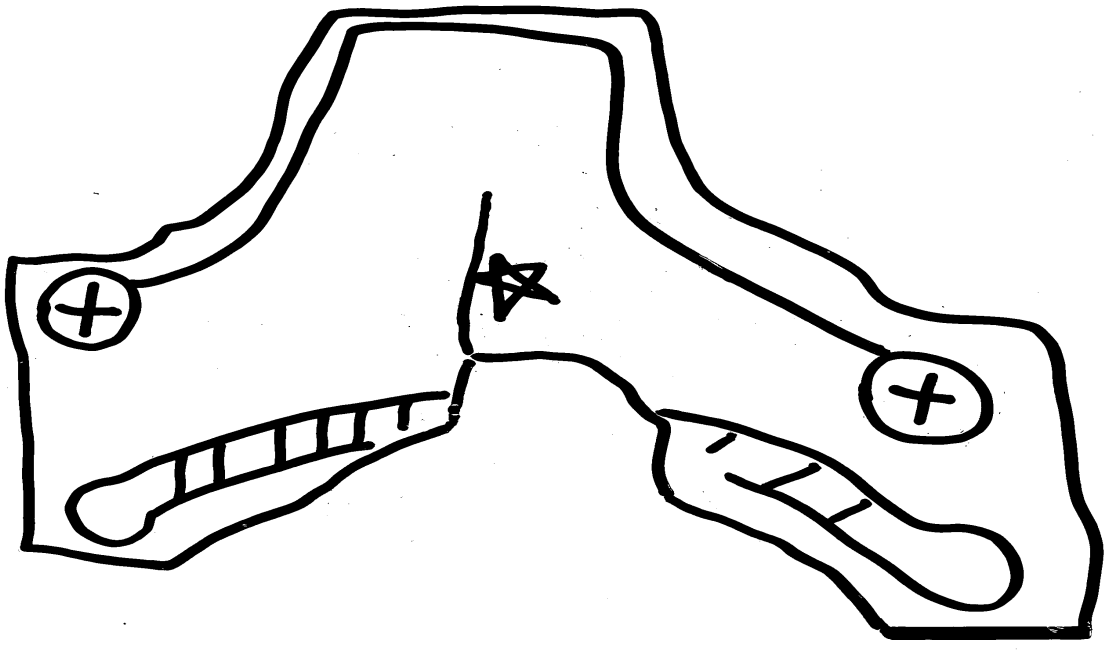


Рис. 143. Жилая башня

Селение Хой

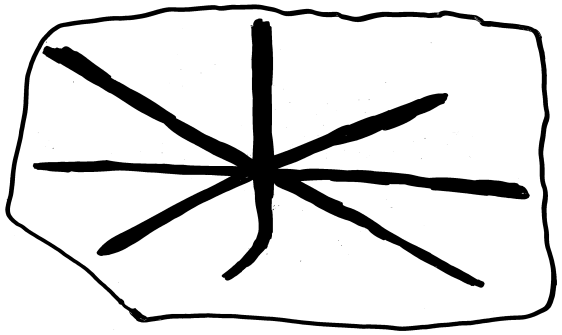


Рис. 144. Жилая башня

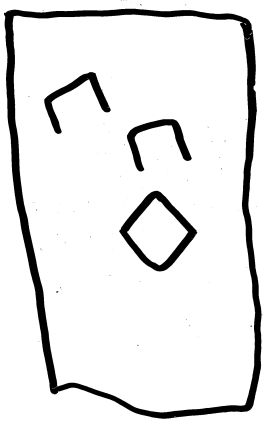


Рис. 145. Жилая башня

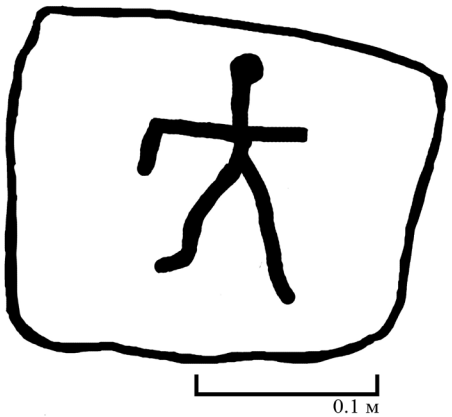


Рис. 146. Жилая башня

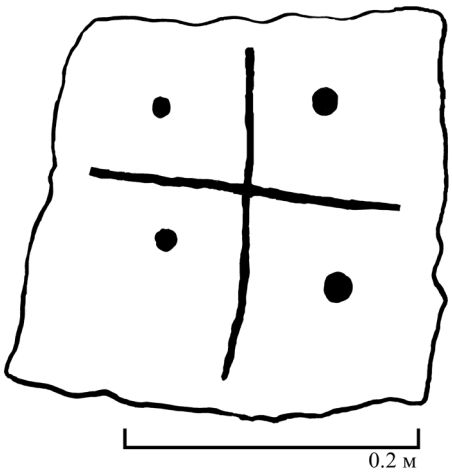


Рис. 147. Жилая башня

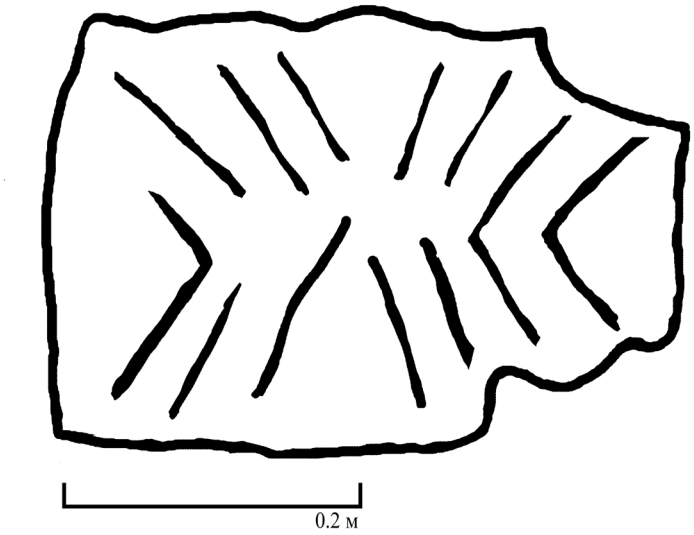


Рис. 148. Жилая башня

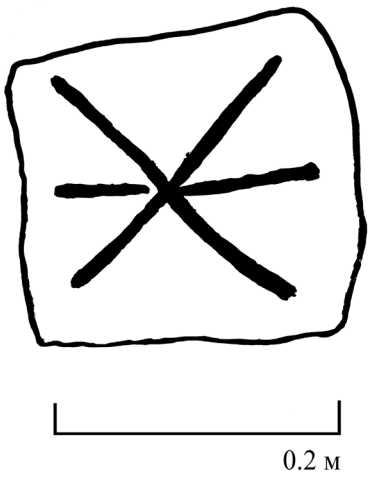


Рис. 149. Жилая башня

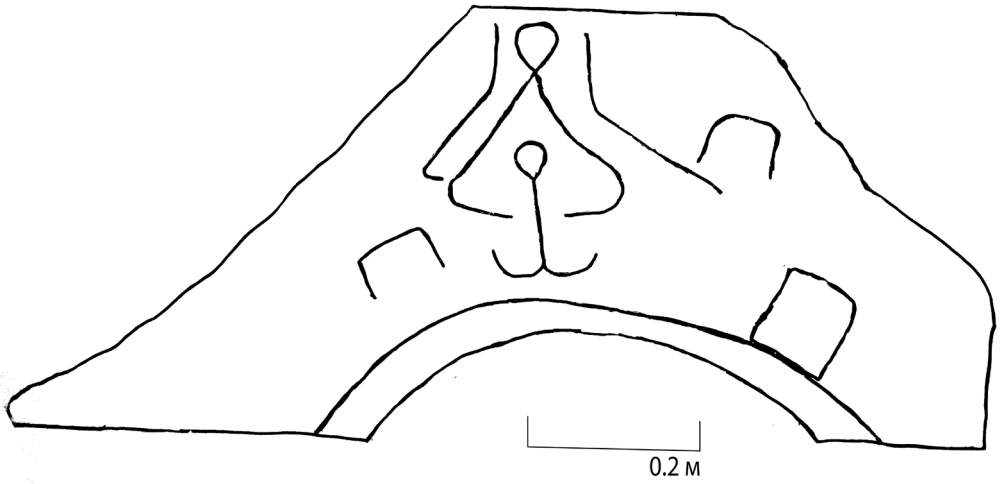


Рис. 150. Жилая башня

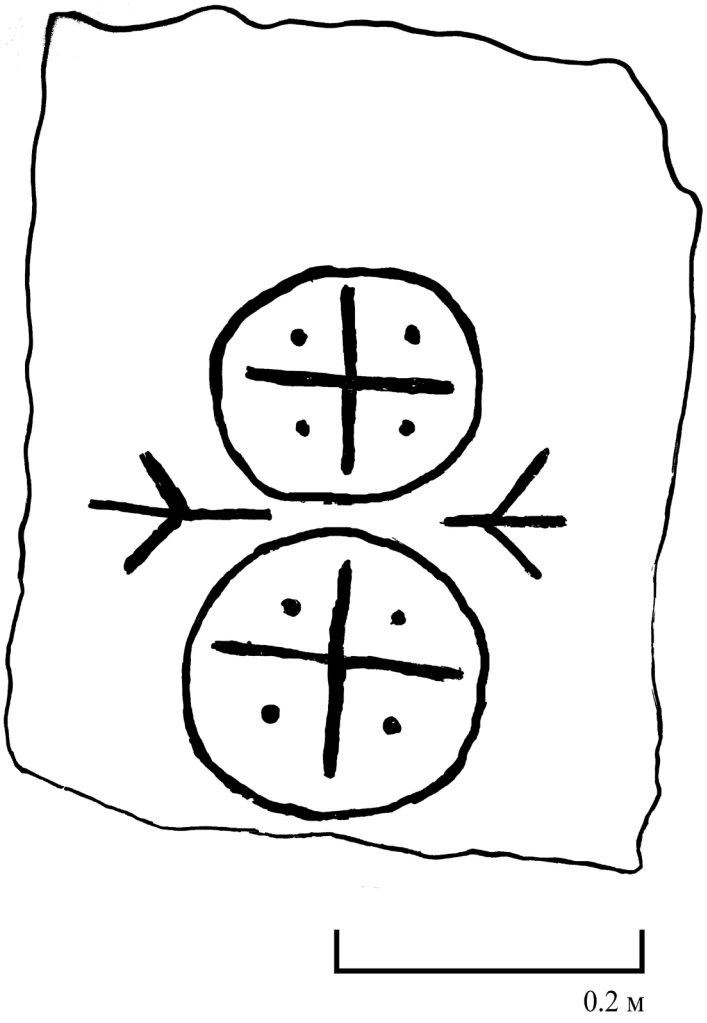


Рис. 151. Жилая башня

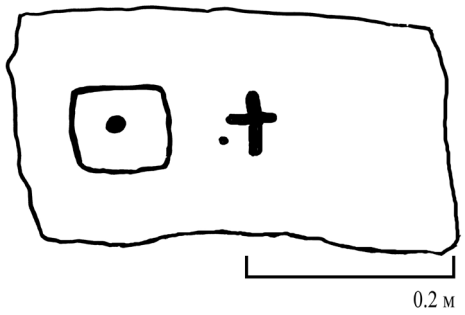


Рис. 152. Жилая башня

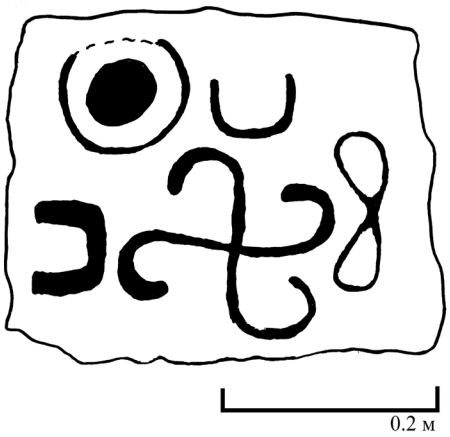


Рис. 153. Жилая башня

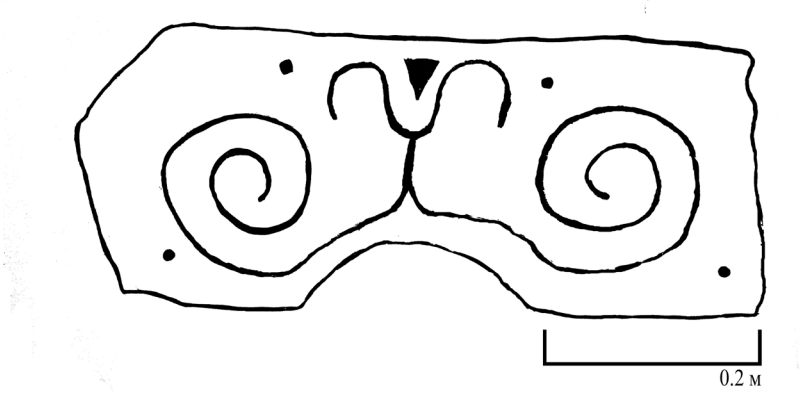


Рис. 154. Жилая башня

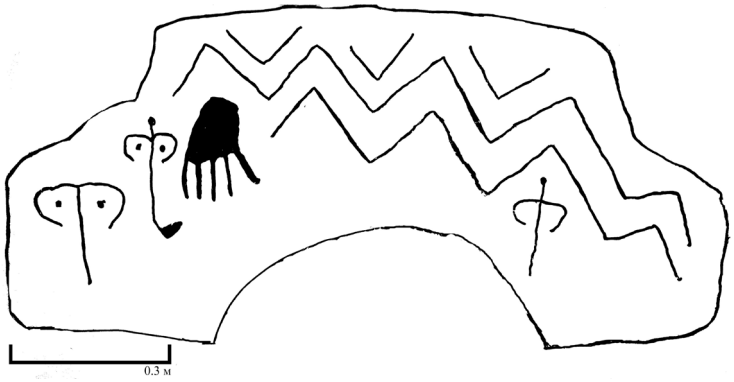


Рис. 155. Жилая башня

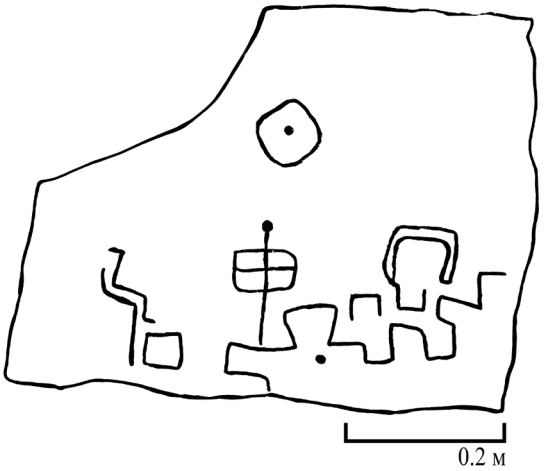


Рис. 156. Жилая башня

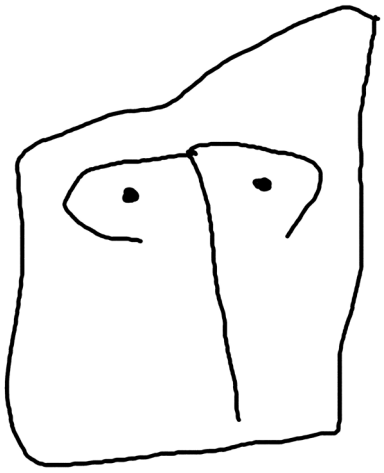


Рис. 157. Жилая башня



Рис. 158. Жилая башня

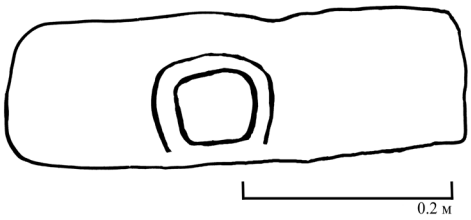


Рис. 159. Боевая башня

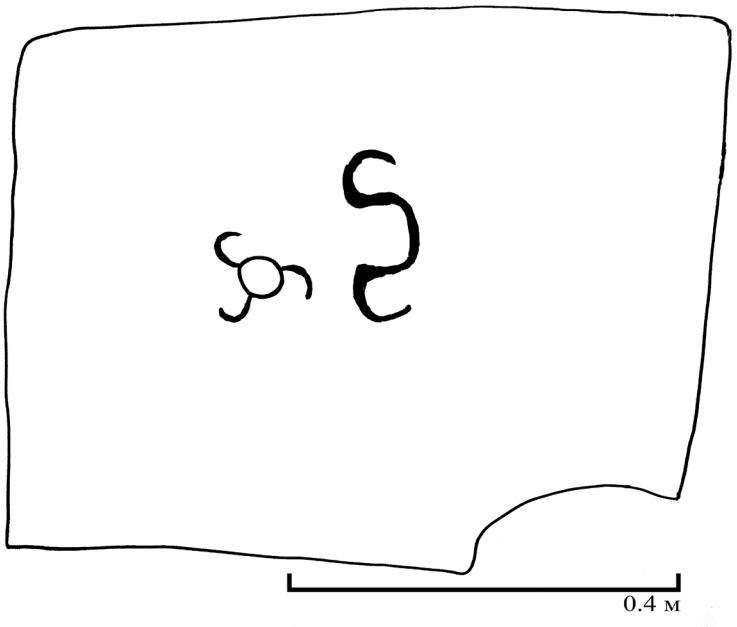


Рис. 160. Жилая башня

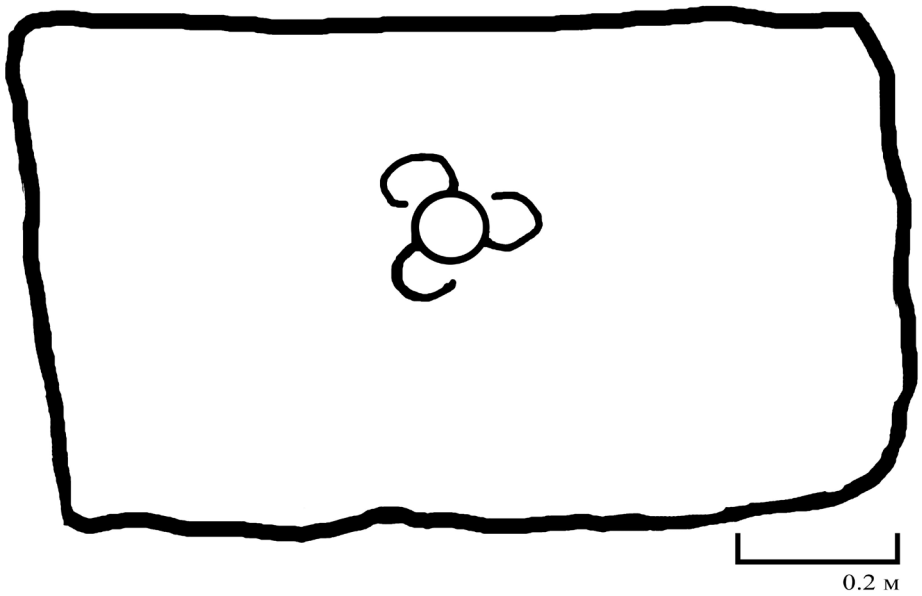


Рис. 161. Жилая башня

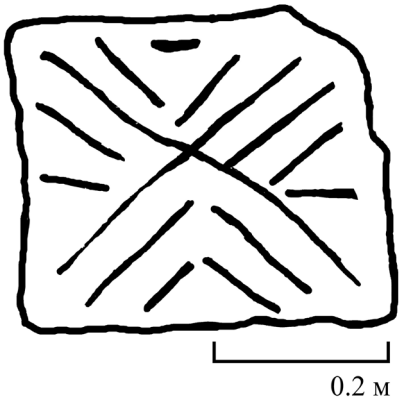


Рис. 162. Жилая башня

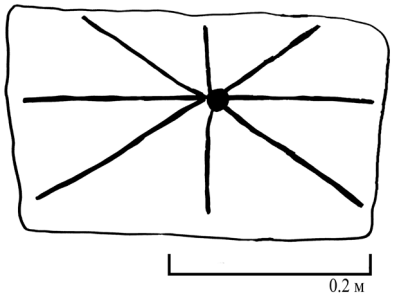


Рис. 163. Жилая башня

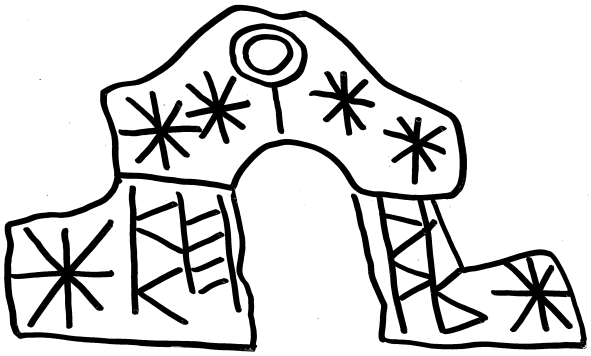


Рис. 164. Жилая башня

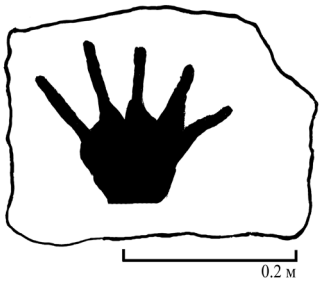


Рис. 165. Жилая башня

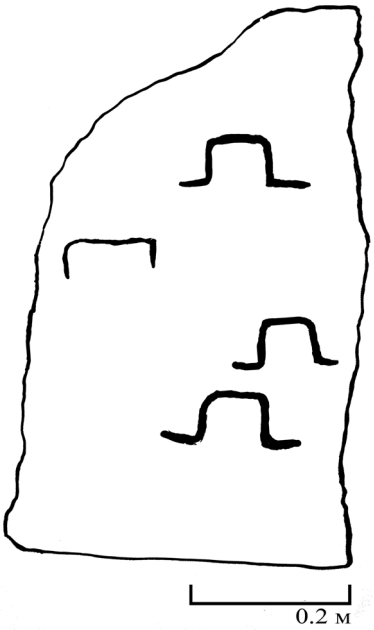


Рис. 166. Жилая башня

Селение Ца-Кале

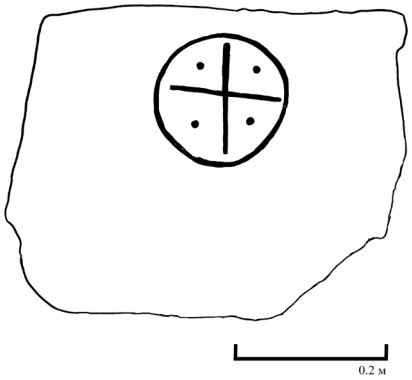


Рис. 167. Жилая башня

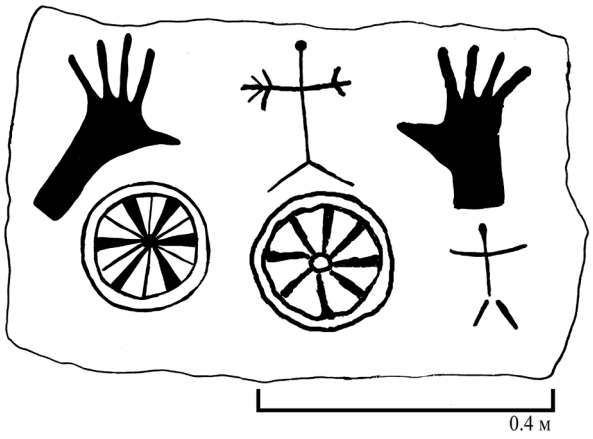


Рис. 168. Жилая башня

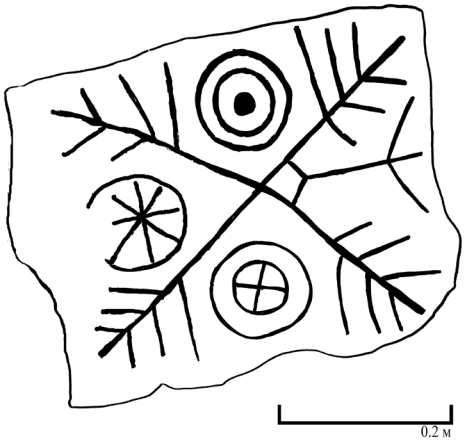


Рис. 169. Жилая башня

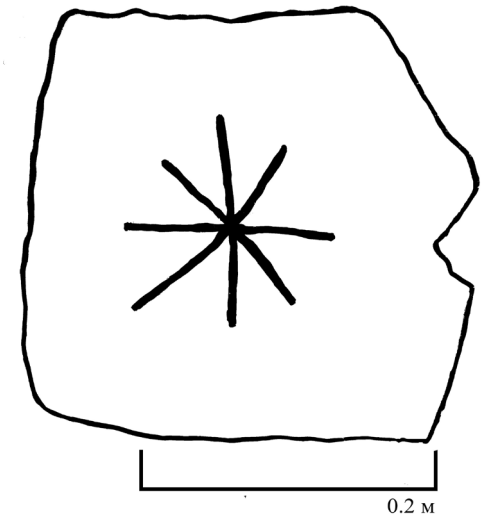


Рис. 170. Жилая башня

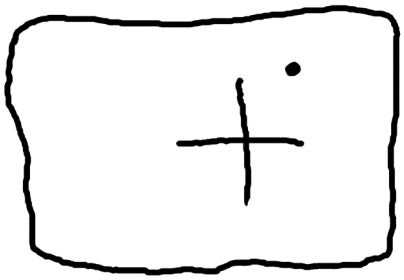


Рис. 171. Жилая башня

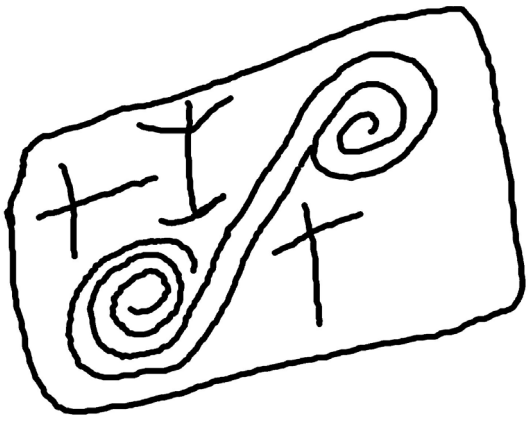


Рис. 172. Жилая башня

Селение Цой-Педе

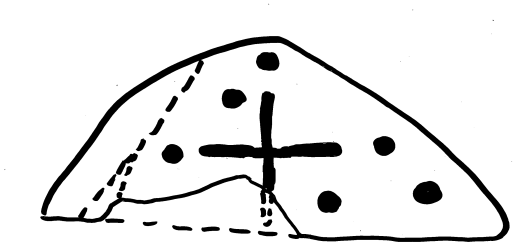


Рис. 173. Боевая башня

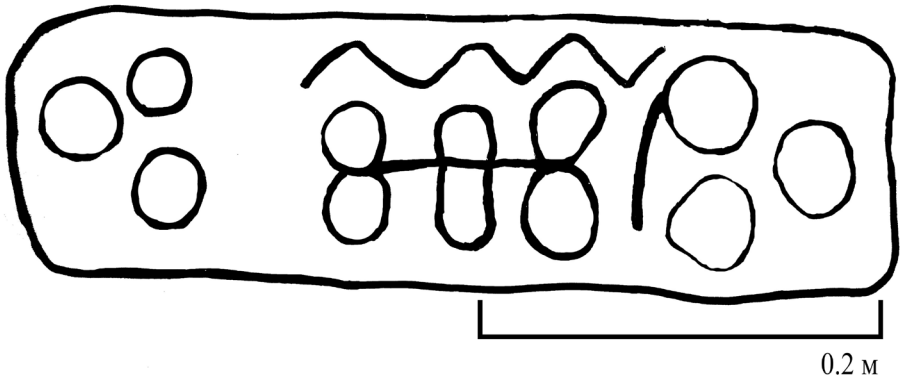


Рис. 174. Боевая башня

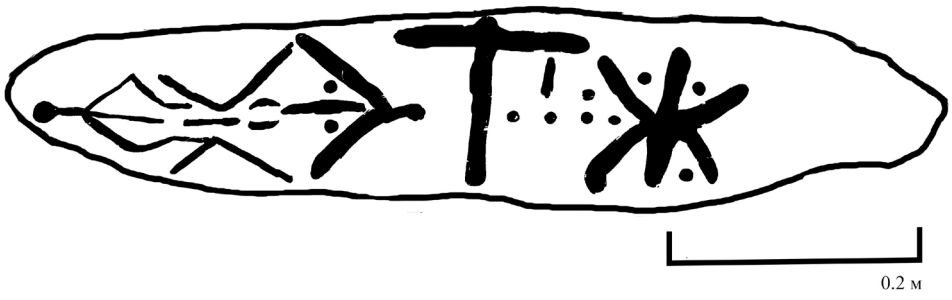


Рис. 175. Боевая башня

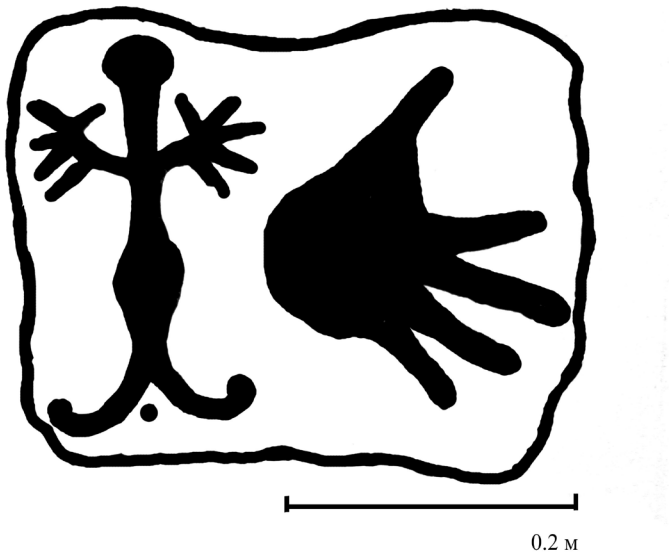


Рис. 176. Боевая башня



Рис. 177. Боевая башня

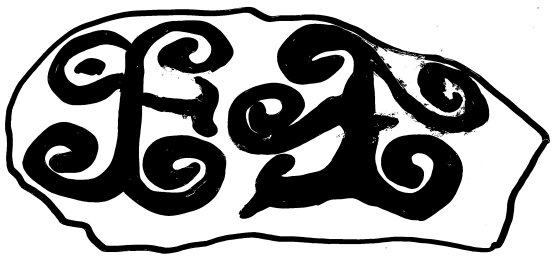


Рис. 178. Склеп

Селение Шарой

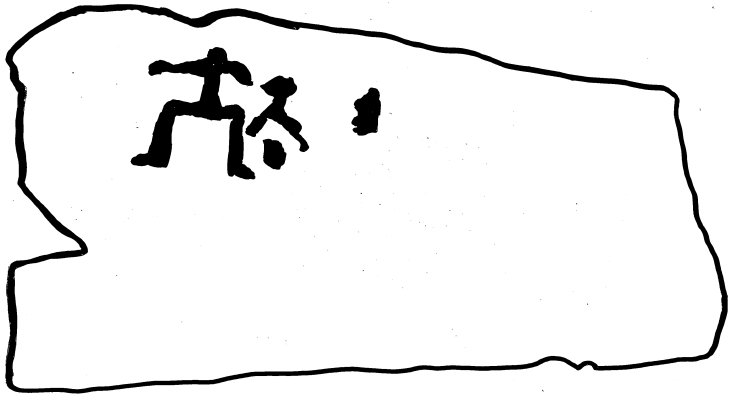


Рис. 179. Руины жилой башни

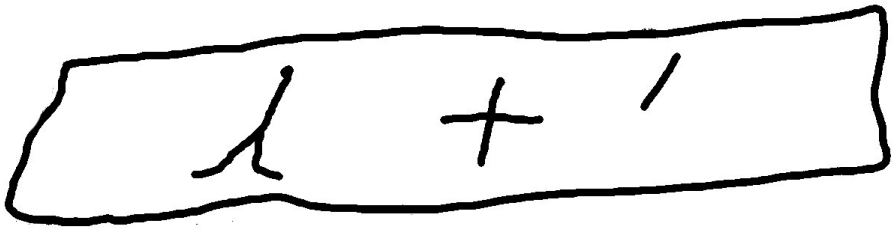


Рис. 180. Боевая башня

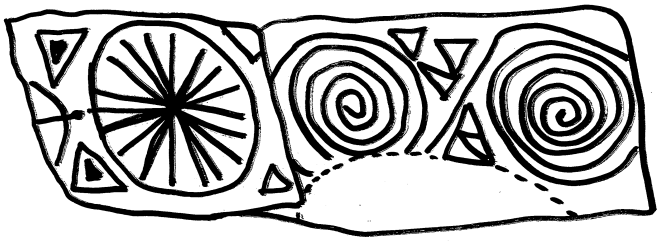


Рис. 181. Боевая башня

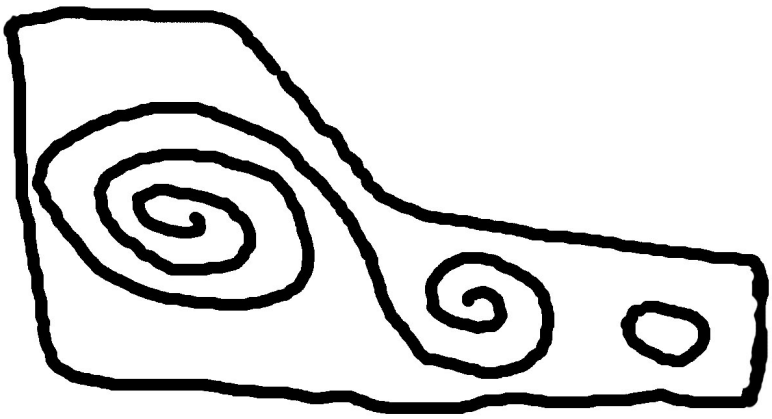


Рис. 182. Жилая башня

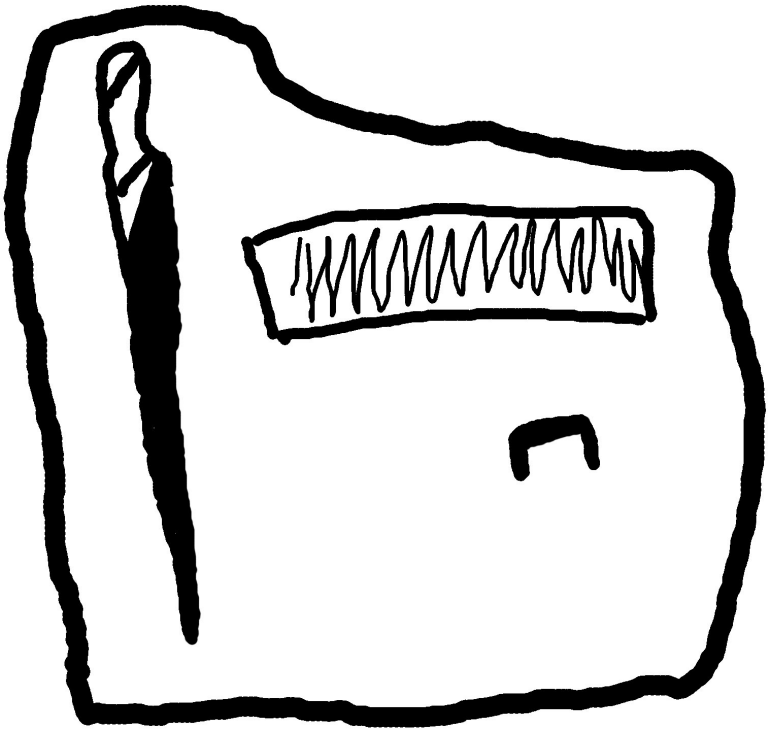


Рис. 183. Жилая башня

Селение Шикарой

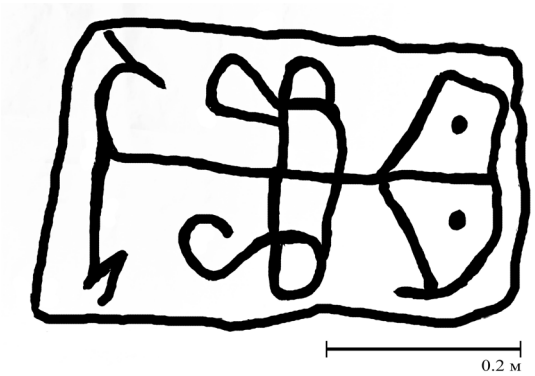


Рис. 184. Жилая башня

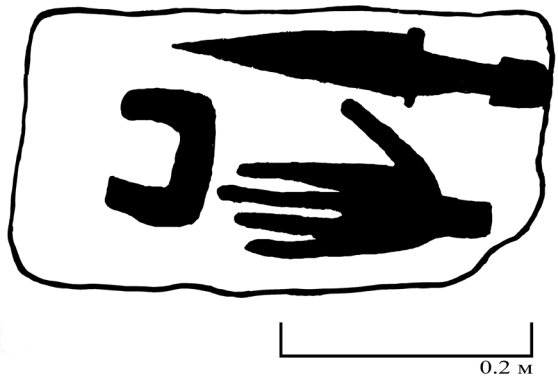


Рис. 185. Жилая башня

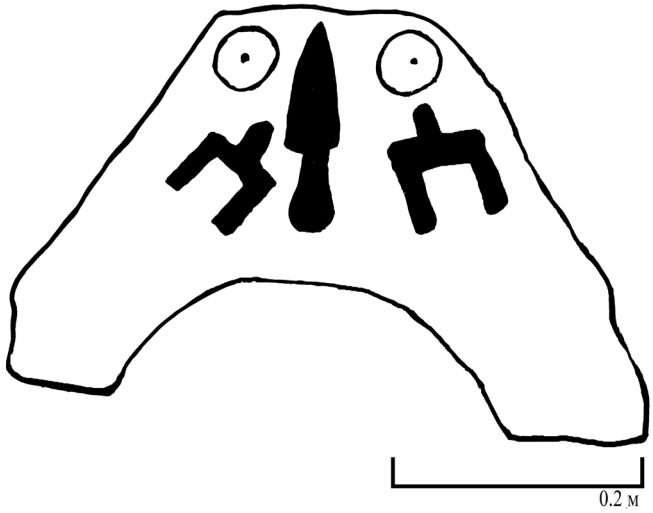


Рис. 186. Жилая башня

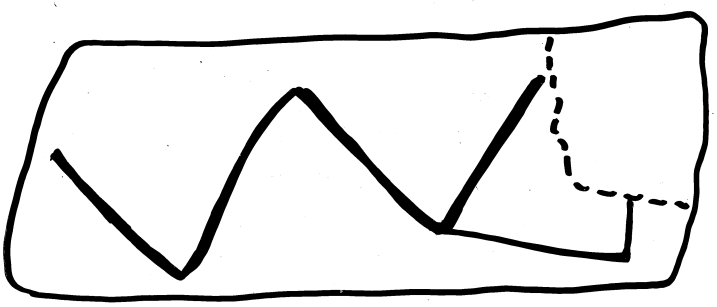


Рис. 187. Жилая башня

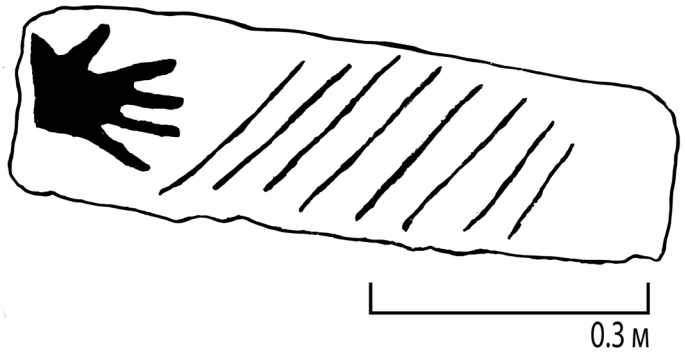


Рис. 188. Жилая башня

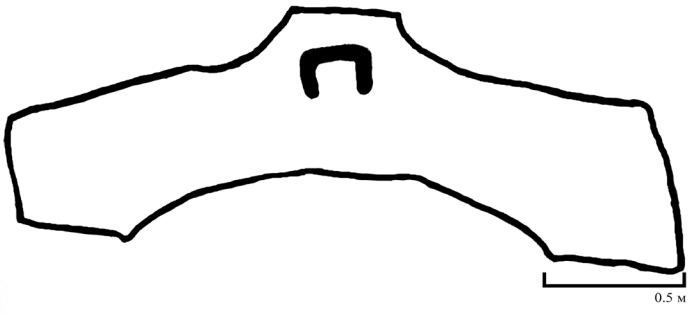


Рис. 189. Жилая башня

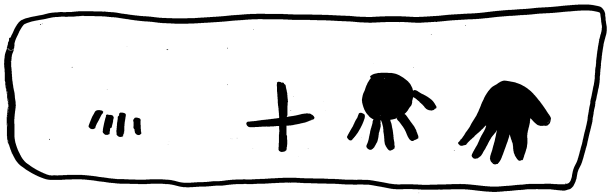


Рис. 190. Жилая башня

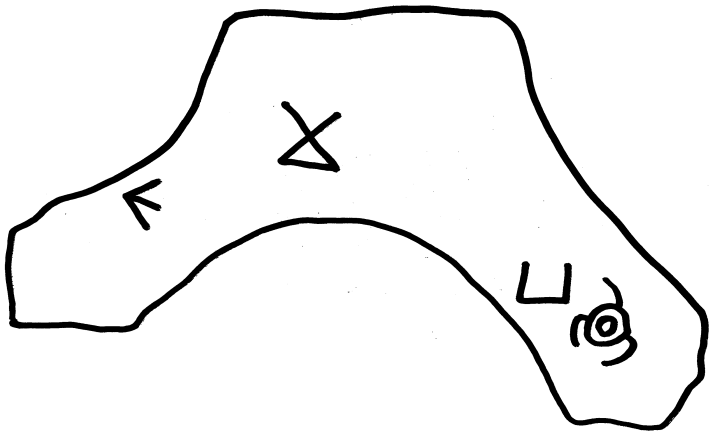


Рис. 191. Жилая башня

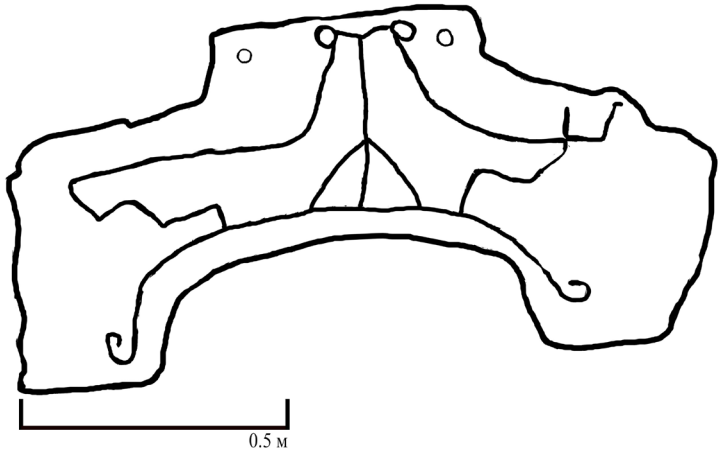


Рис. 192. Жилая башня

Селение Шула

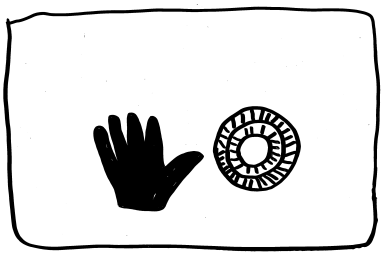


Рис. 193. Жилая башня

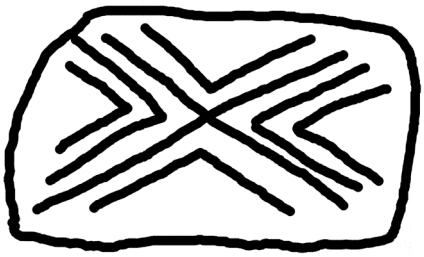


Рис. 194. Жилая башня

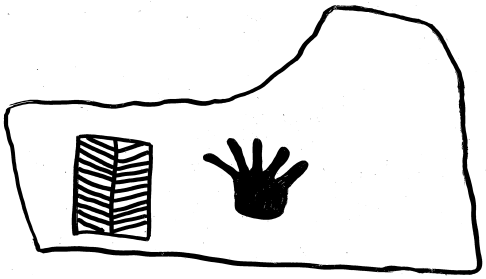


Рис. 195. Жилая башня

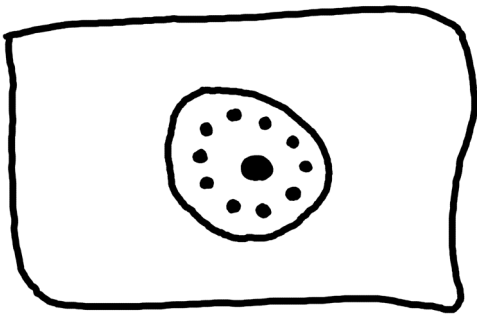


Рис. 196. Жилая башня

Селение Шунди

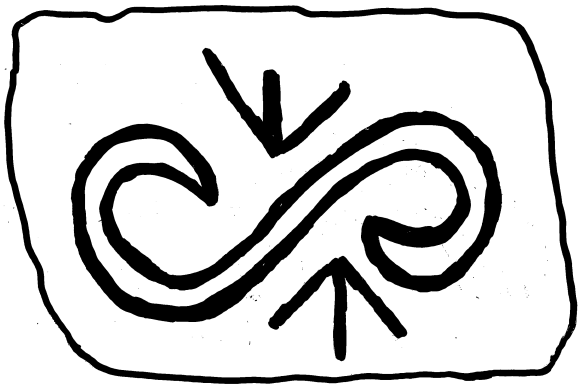


Рис. 197. Боевая башня

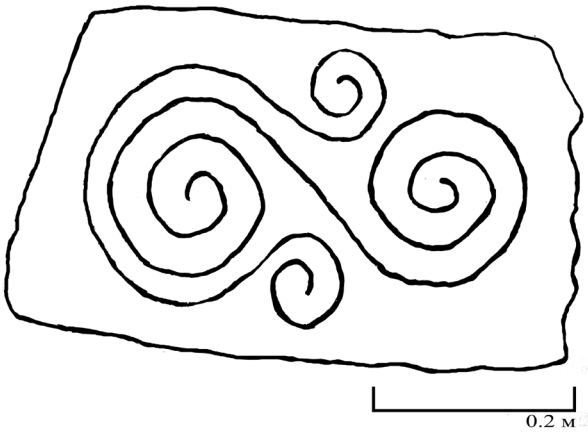


Рис. 198. Боевая башня

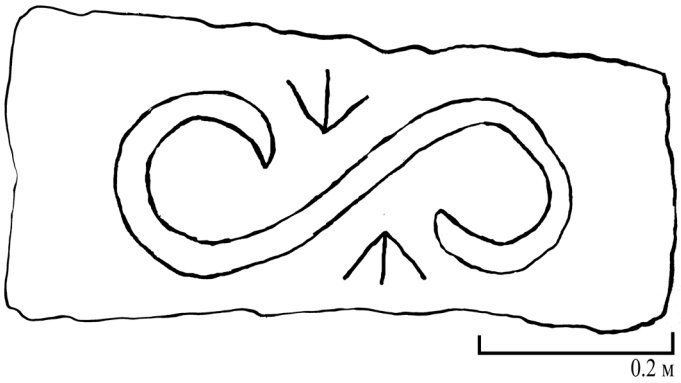


Рис. 199. Боевая башня

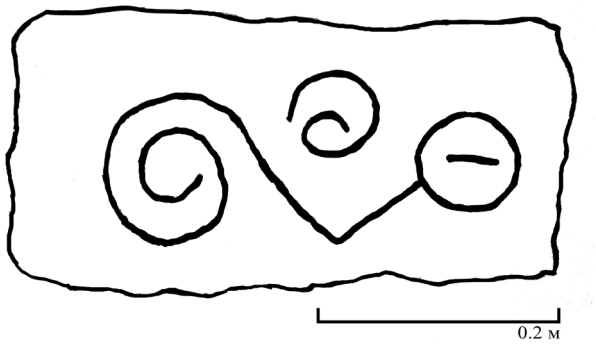


Рис. 200. Боевая башня

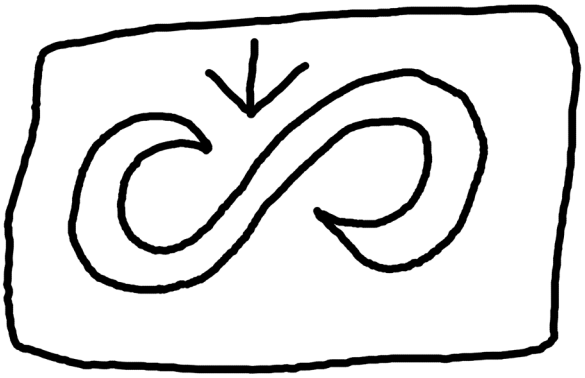


Рис. 201. Боевая башня

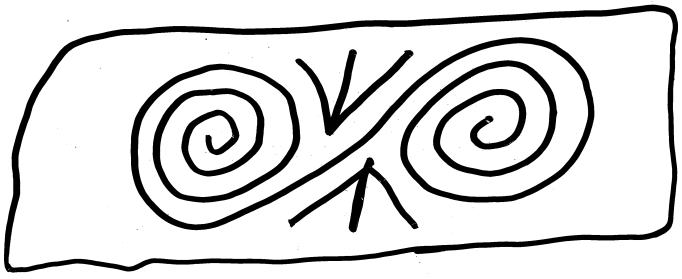


Рис. 202. Боевая башня

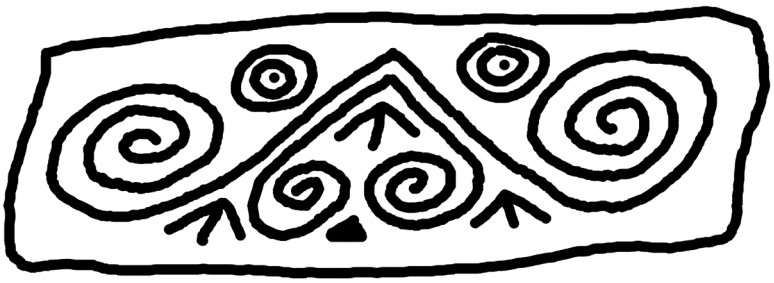


Рис. 203. Боевая башня

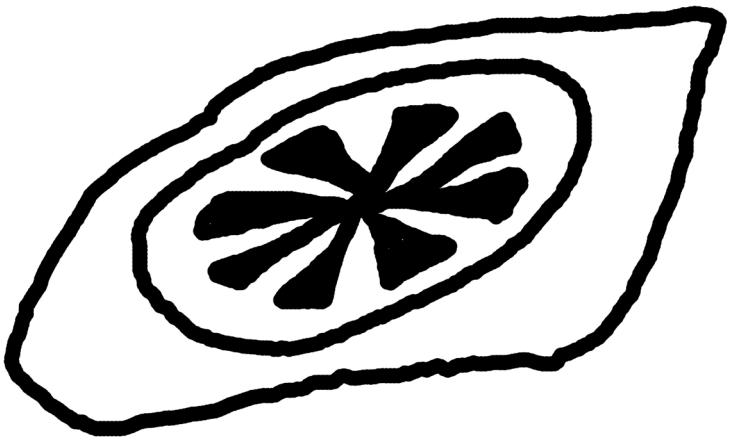


Рис. 204. Боевая башня

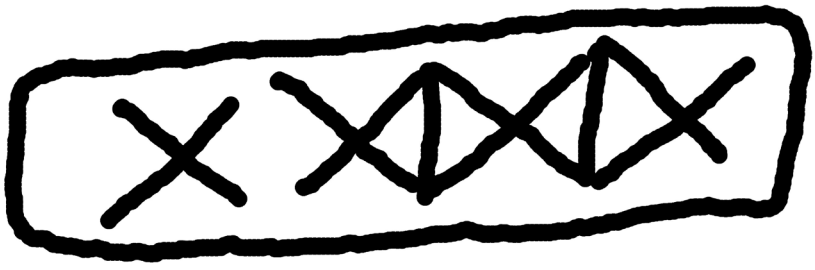


Рис. 205. Жилая башня

Селение Эйн-Кале



Рис. 206. Арочный камень жилой башни

Селение Эльдипхарой

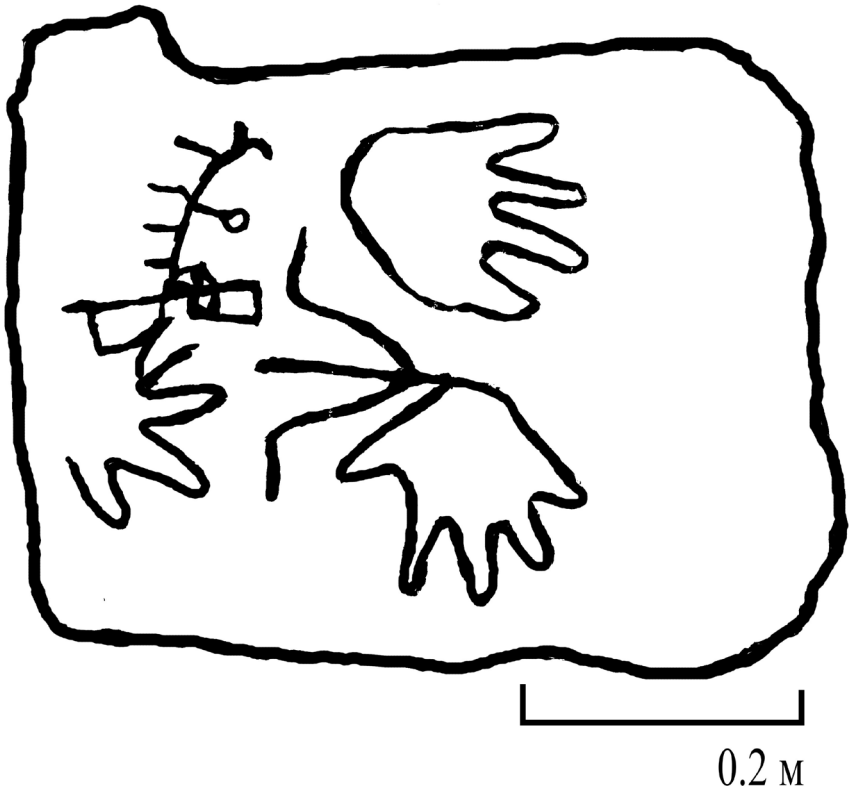


Рис. 207. Руины жилой башни

Селение Эткали

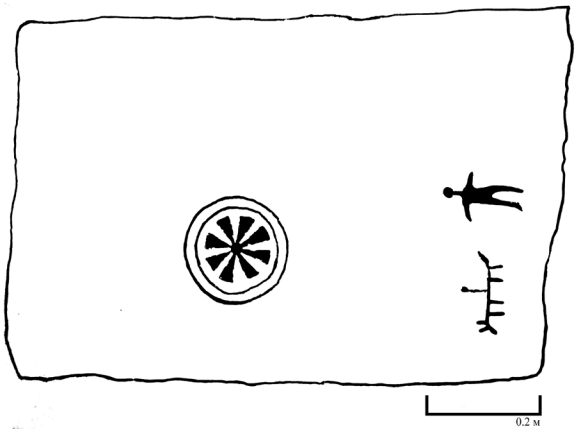


Рис. 208. Замок

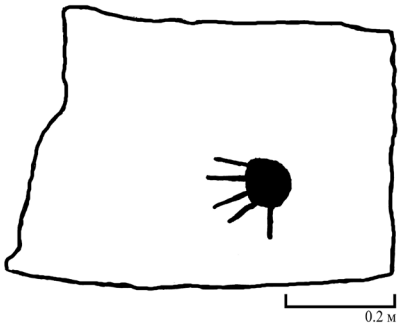


Рис. 209. Замок

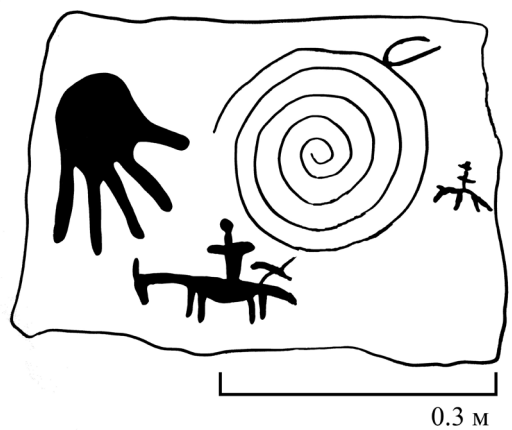


Рис. 210. Замок

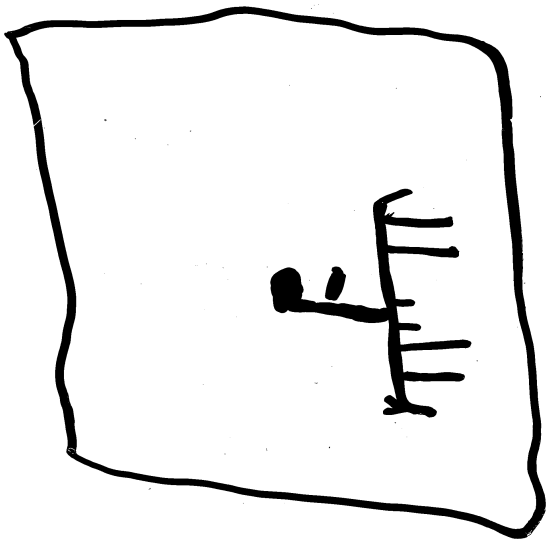


Рис. 211. Замок

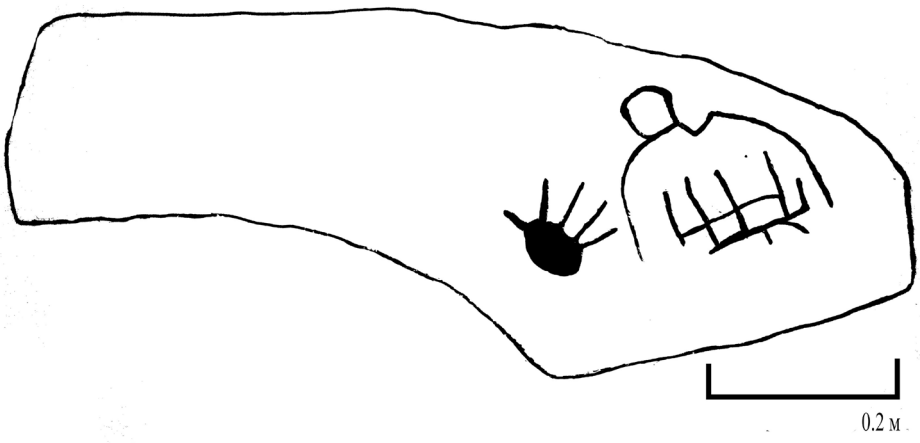


Рис. 212. Замок

Селение Бавлой

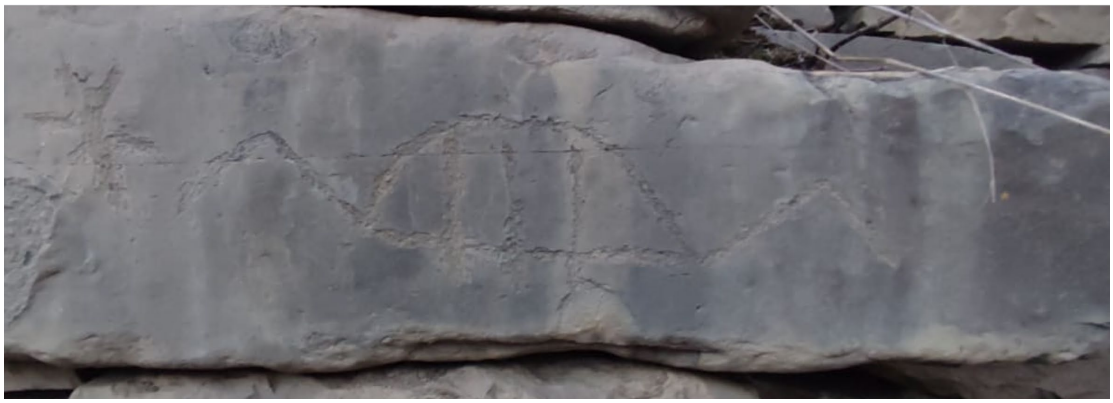


Рис. 213. Жилая башня



Рис. 214. Жилая башня



Рис. 215. Жилая башня

Копии петроглифов Чечни из книги Р. Арсанукаева «Чеченские петроглифы»

Селение Кокадой

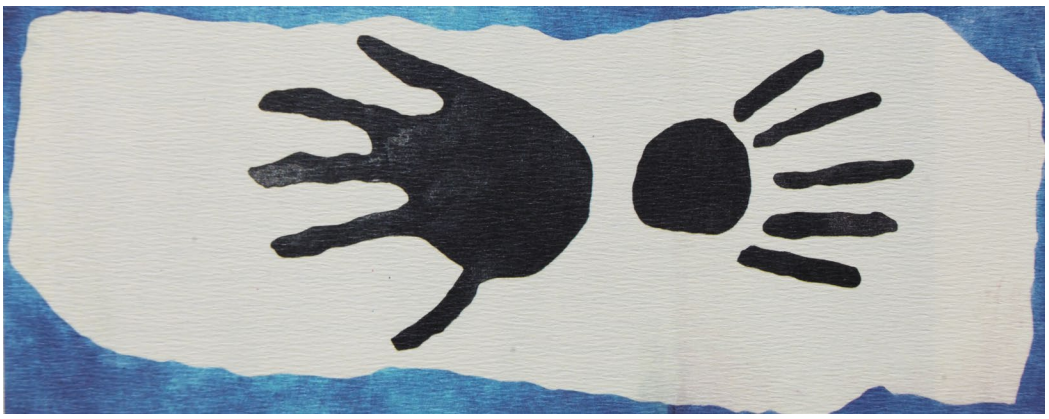


Рис. 216

Селение Макажой



Рис. 217



Рис. 218

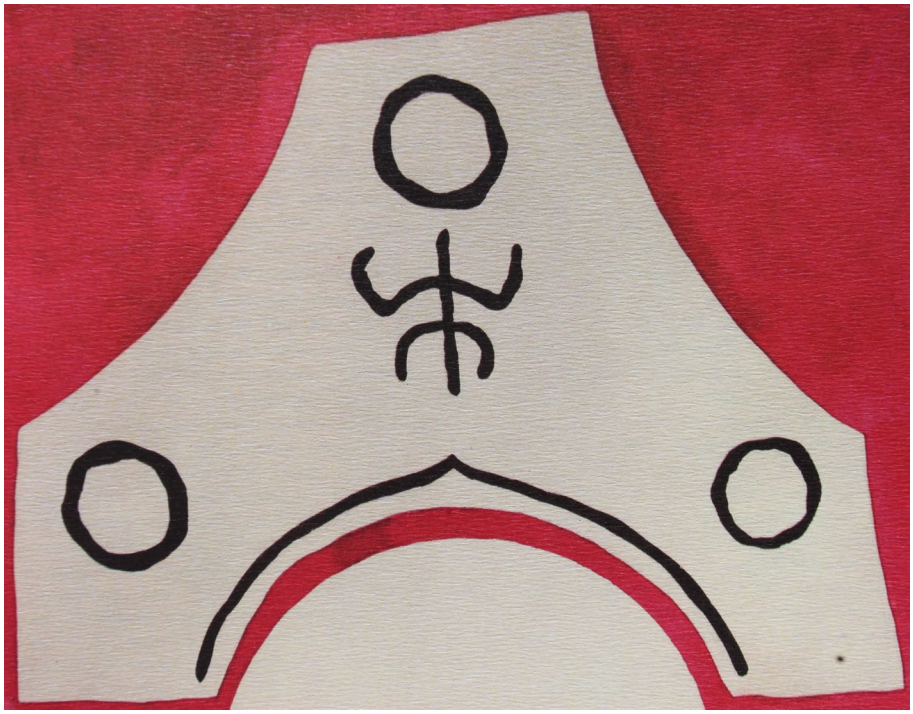


Рис. 219

Селение Моцарой (Нашх)

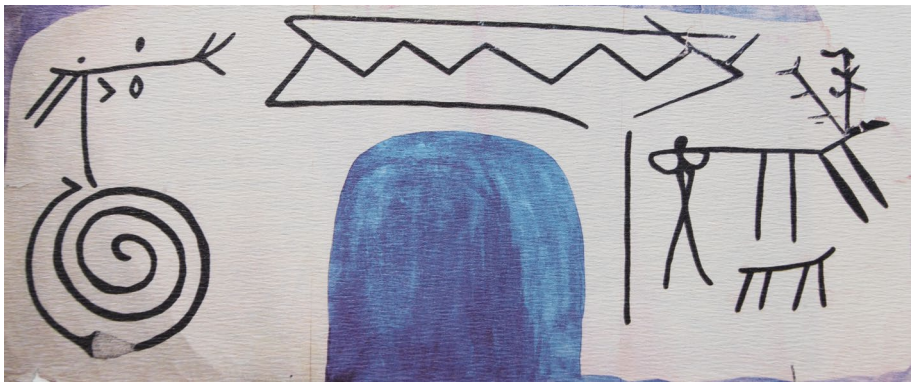


Рис. 220

Селение Нижний Кей



Рис. 221



Рис. 222

Селение Пакоч

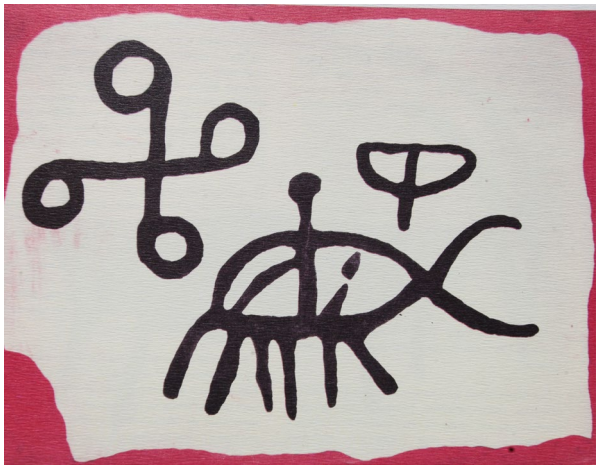


Рис. 223



Рис. 224



Рис. 225

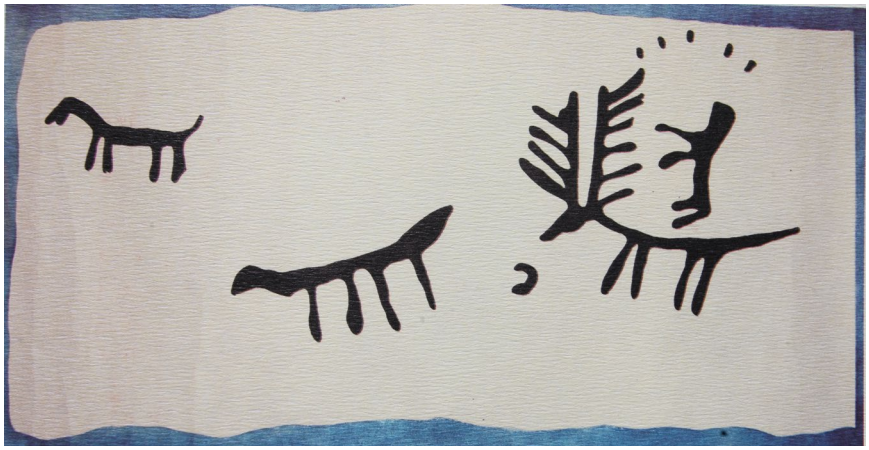


Рис. 226



Рис. 227

Селение Тундухой



Рис. 228

Селение Хайбах

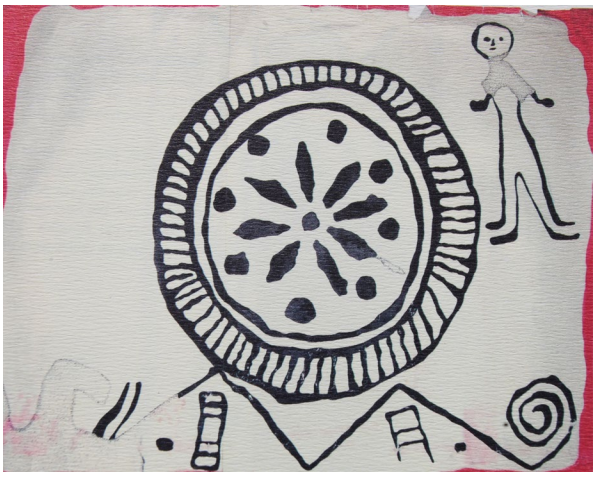


Рис. 229



Рис. 230

Селение Харкарой

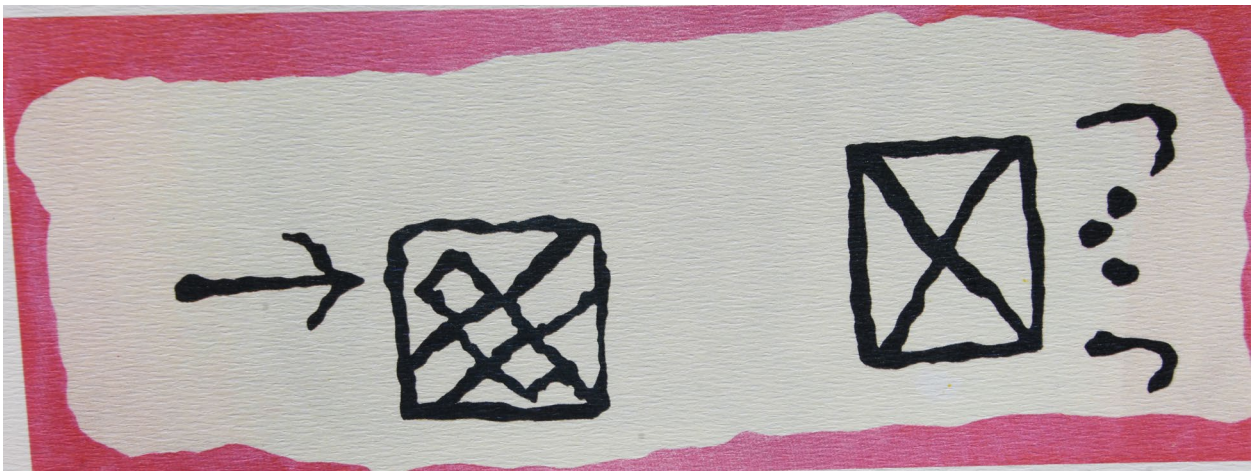


Рис. 231

Селение Чинх



Рис. 232

Селение Шулкаг



Рис. 233

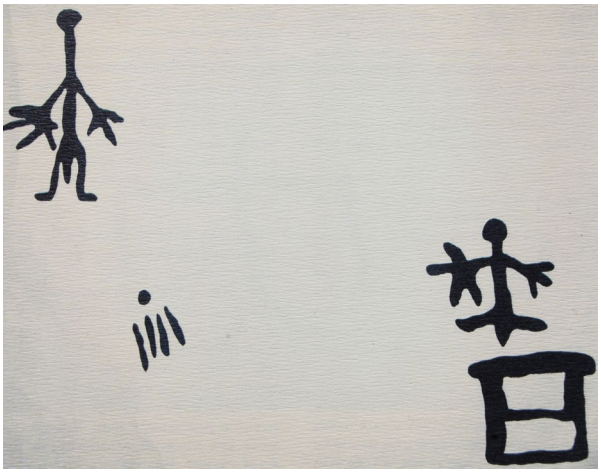


Рис. 234



Рис. 235

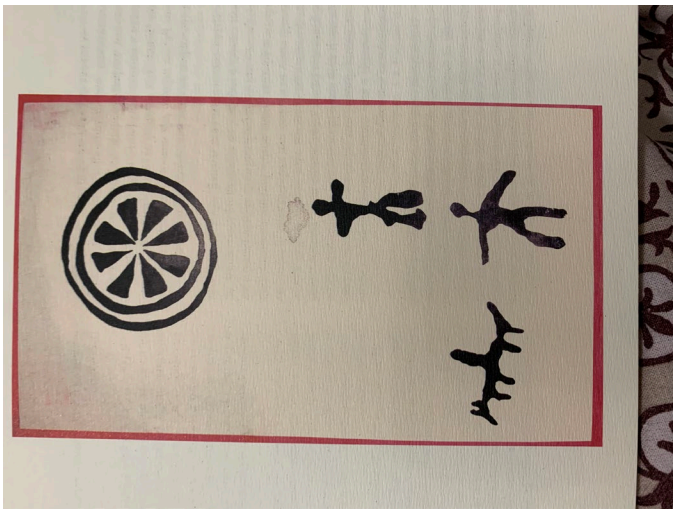


Рис. 236

Наскальные рисунки Чечни

Селение Терхи

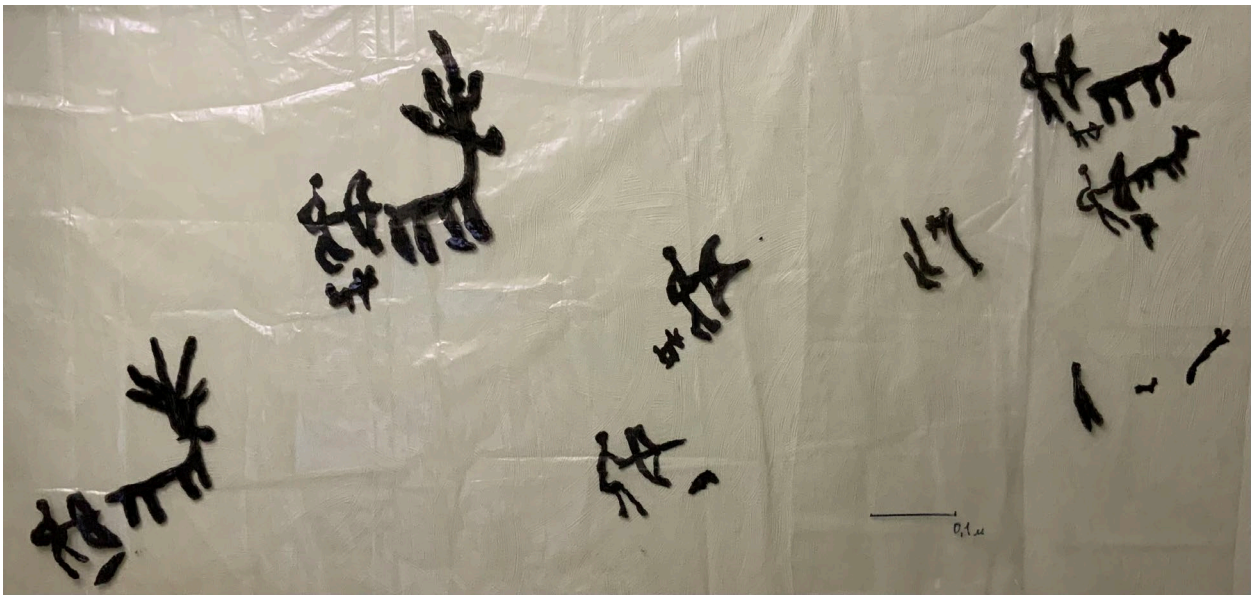


Рис. 237

Селение Байтарки

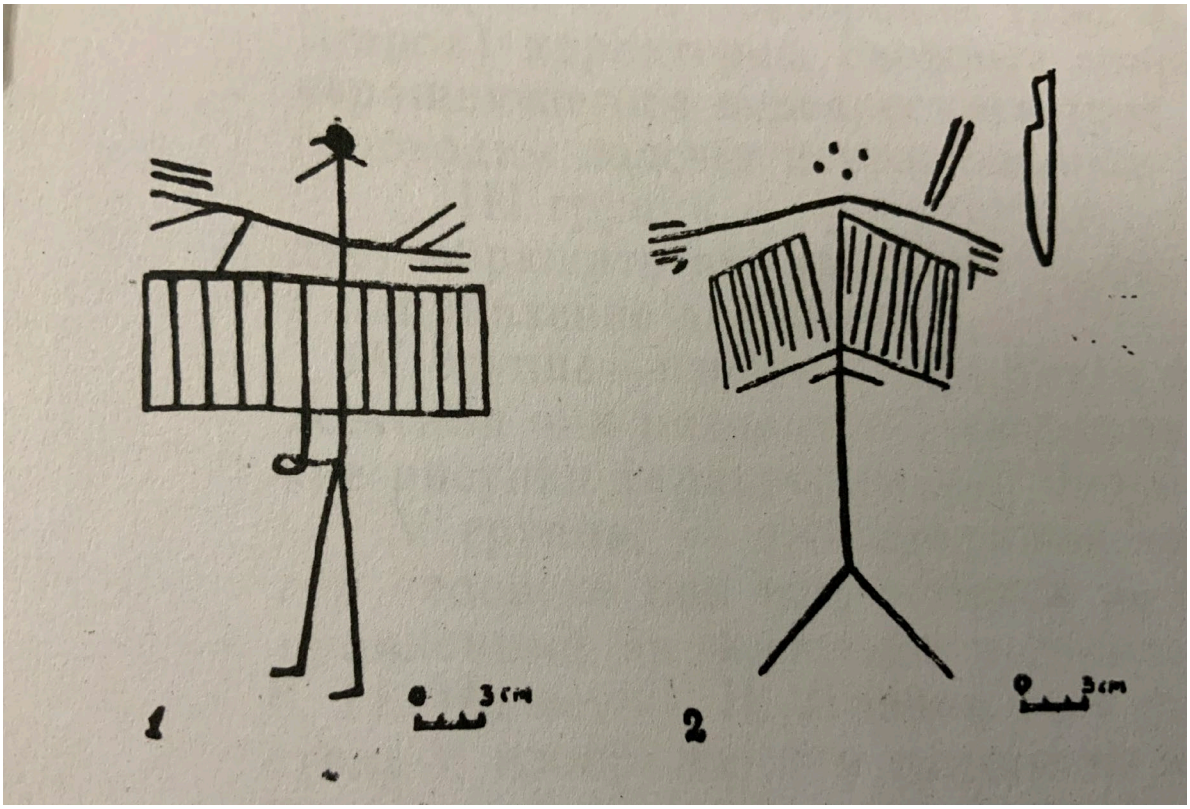
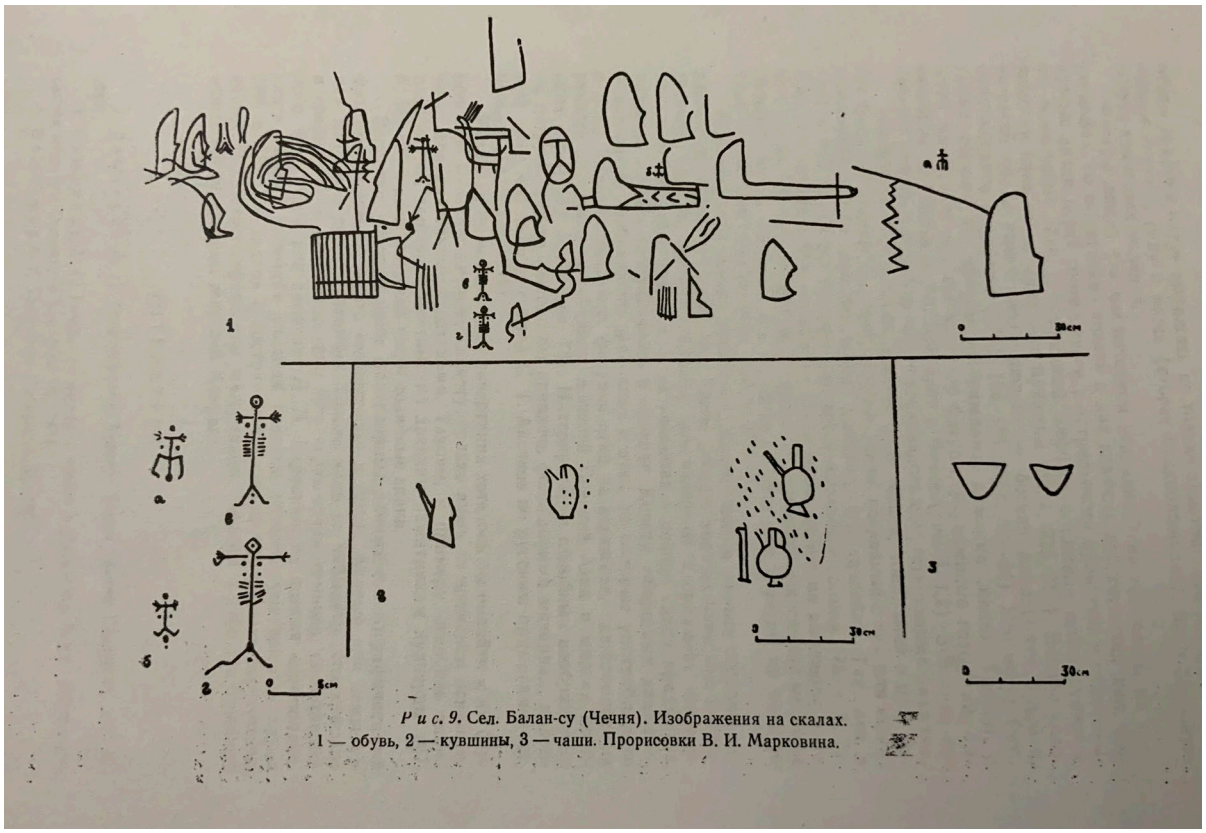


Рис. 238

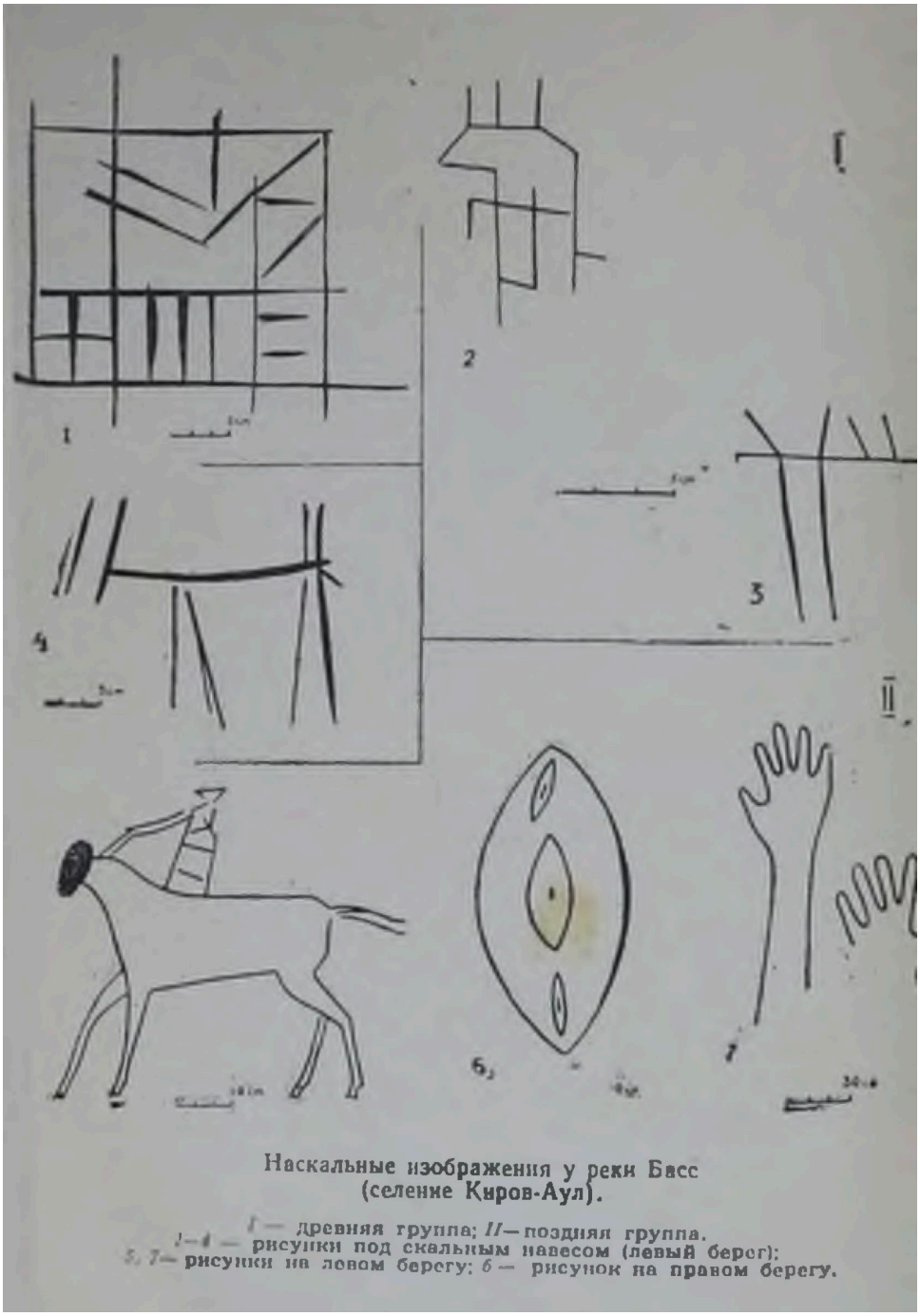
Селение Балансу



Р и с. 9. Сел. Балан-су (Чечня). Изображения на скалах.
1 — обувь, 2 — кувшины, 3 — чаши. Прорисовки В. И. Марковина.

Рис. 239

Наскальные рисунки у реки Басс



Наскальные изображения у реки Басс
(селение Киров-Аул).

I — древняя группа; *II* — поздняя группа.
1–4 — рисунки под скальным навесом (левый берег);
5, 7 — рисунки на левом берегу; *6* — рисунок на правом берегу.

Рис. 240

Надмогильные стелы (чурты)

Селение Воуги

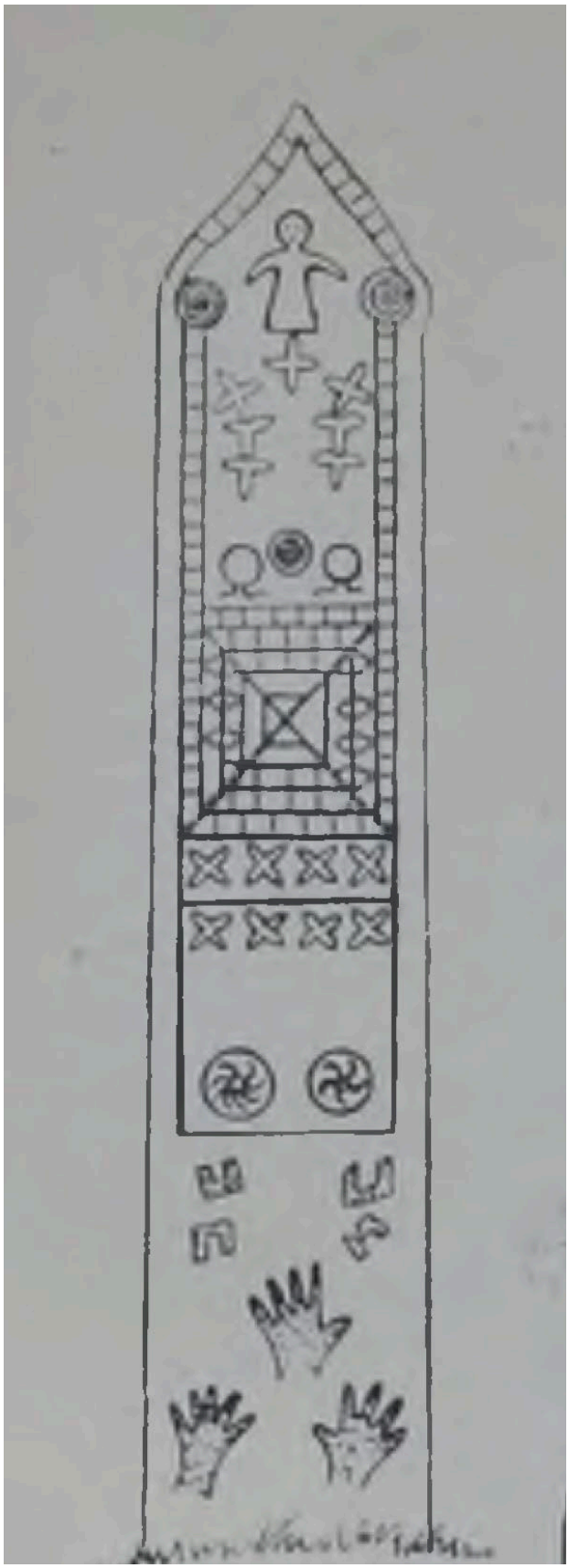


Рис. 241

Селение Кашт (Зумс)





Рис. 243

Селение Ошни



Селение Пакоч

[Каменная летопись…, 1994]



Рис. 245

Селение Тас-Гуте

[Исаев, 2014]

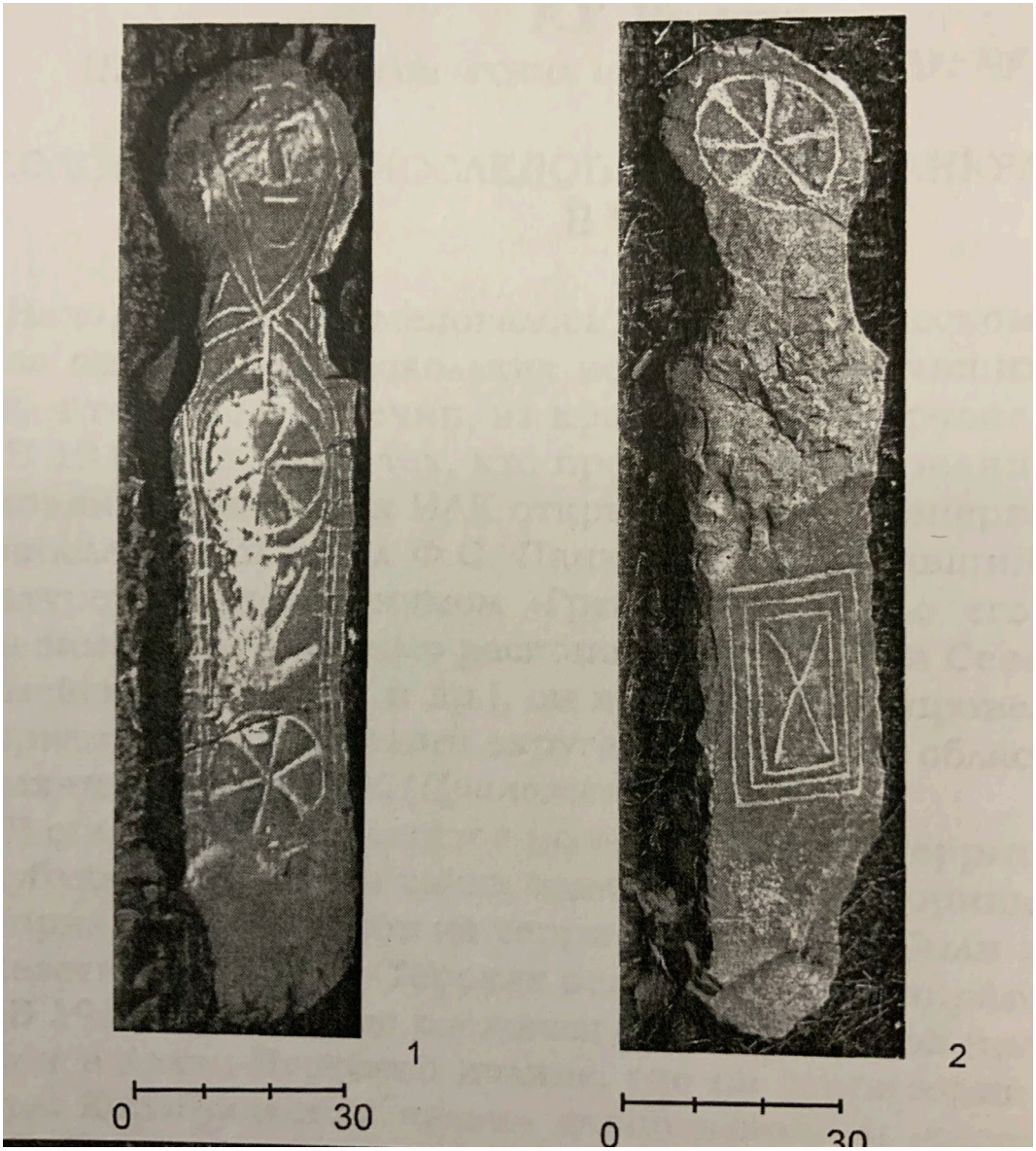


Рис. 246

Селение Тундухой

[Каменная летопись…, 1994]

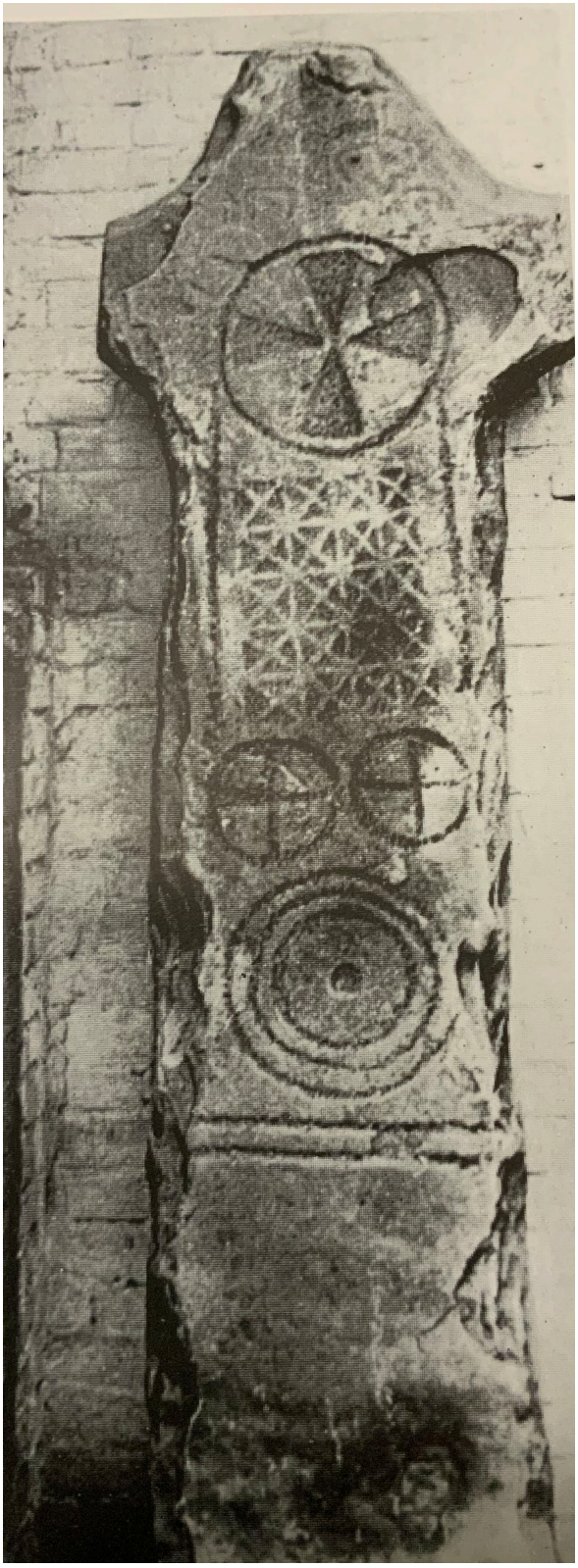


Рис. 247

Селение Хой

[Каменная летопись…, 1994]



Селение Богачарой



[Татаев, Шабаньянц, 1974]

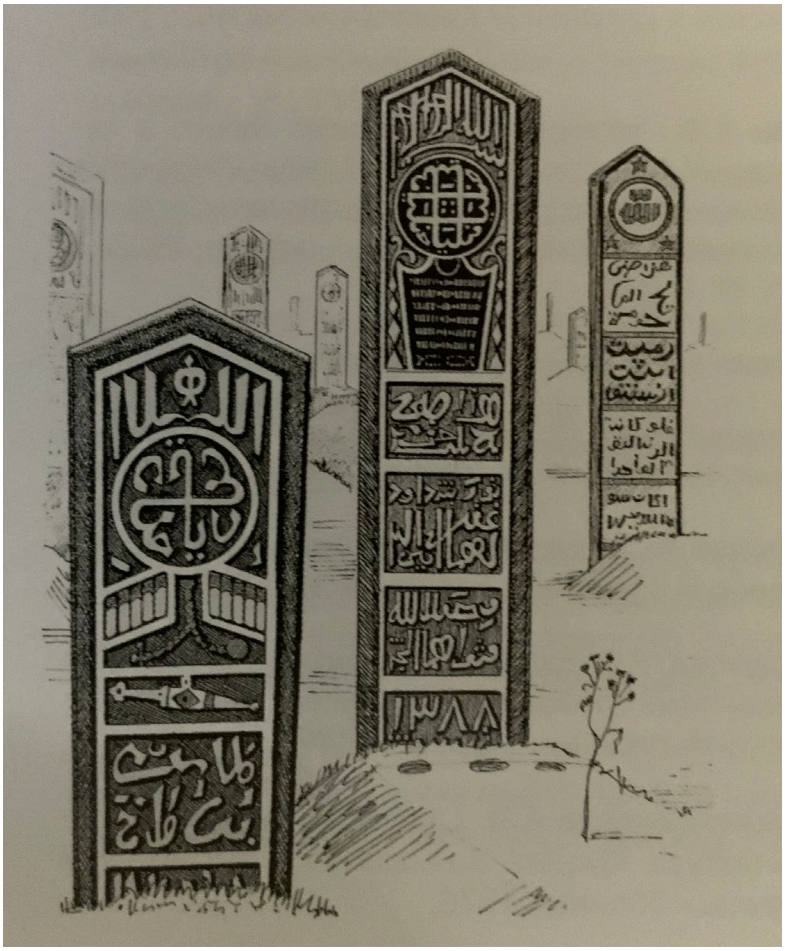


Рис. 250

Рисунки на каменных плитах

Селение Комалх

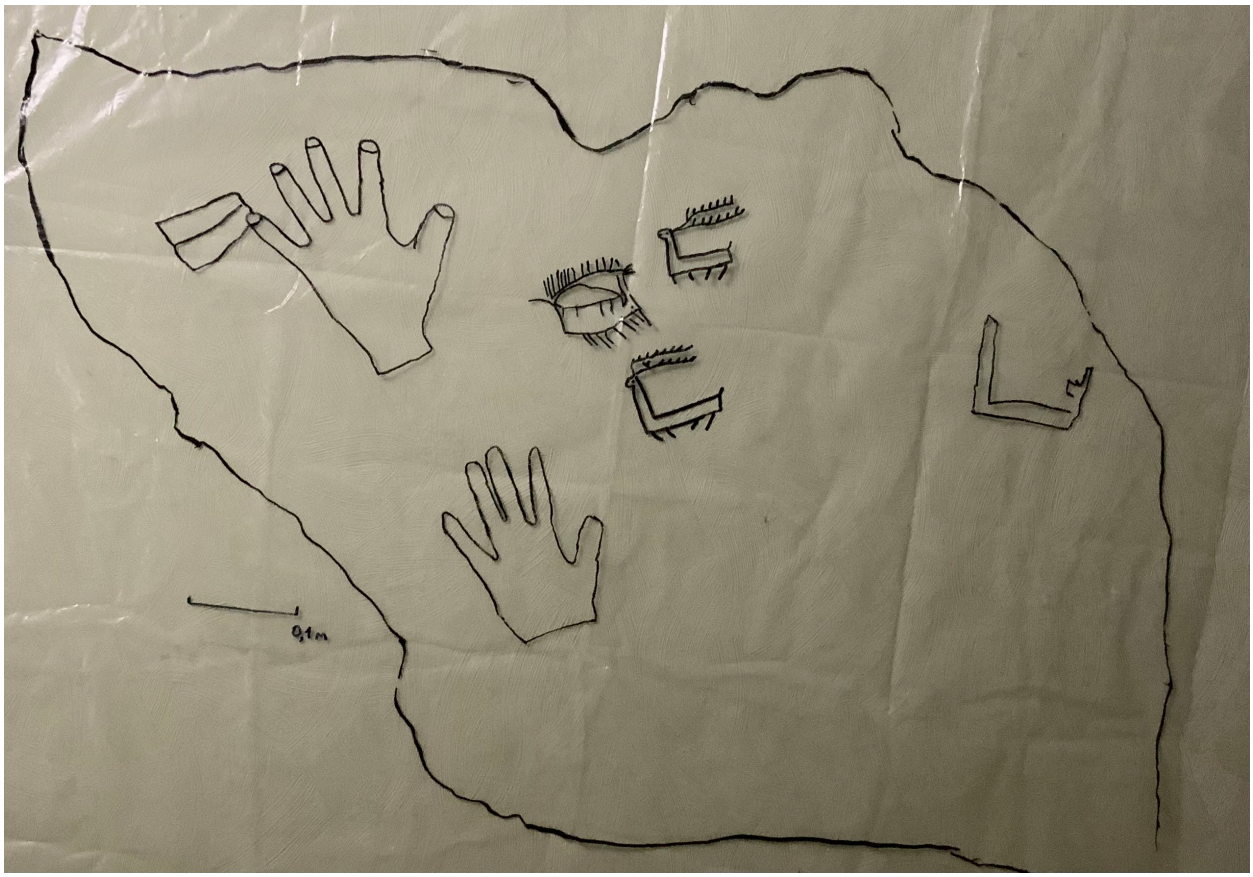


Рис. 251

Селение Коротах



Рис. 252



Рис. 253



Рис. 254



Рис. 255

Петроглифы Гобустана (Азербайджан), [Джафарзаде, 1973]



Рис. 256

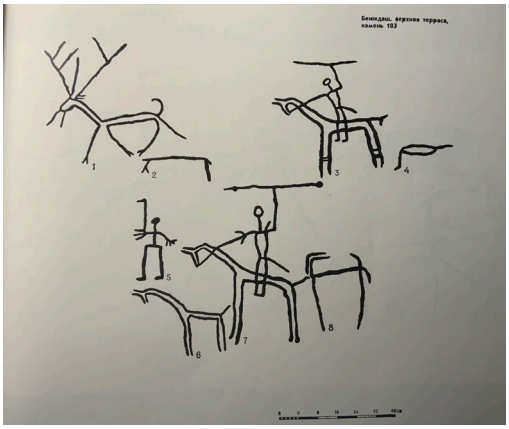


Рис. 257

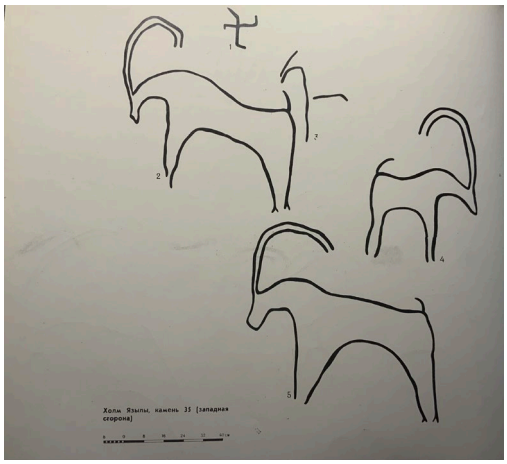


Рис. 258

Петроглифы Гегамских гор (Армения), [Мартиросян, 1981]



Рис. 259

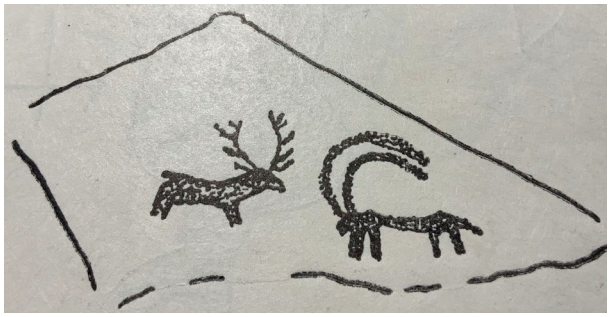


Рис. 260

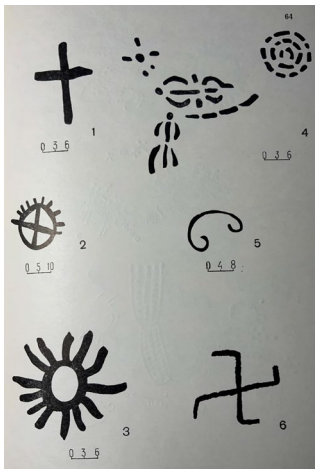


Рис. 261



Рис. 262

Петроглифы Дагестана [Котович, 1976]



Рис.263

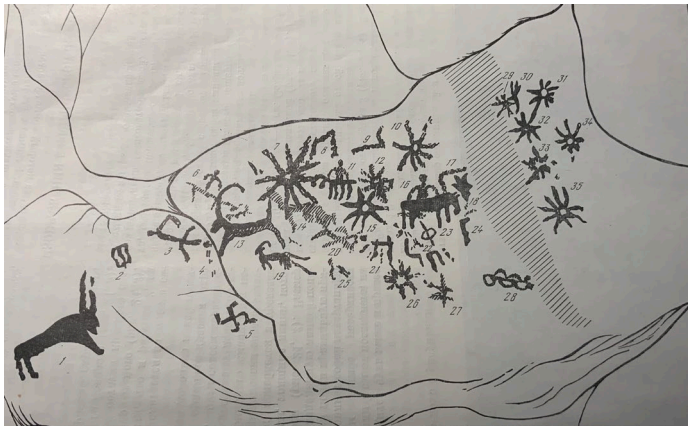


Рис. 264

Петроглифы Кабардино-Балкарии



Рис. 265

Петроглифы Северной Осетии

Селение Галиат



Рис. 266



Рис. 267



Рис. 268

Селение Цмити



Рис. 269



Рис. 270



Рис. 271

Петроглифы Ингушетии

Укрепление Вовнушки



Рис.272

Селение Пуй



Рис. 273



Рис. 274

Селение Хамхи



Рис. 275

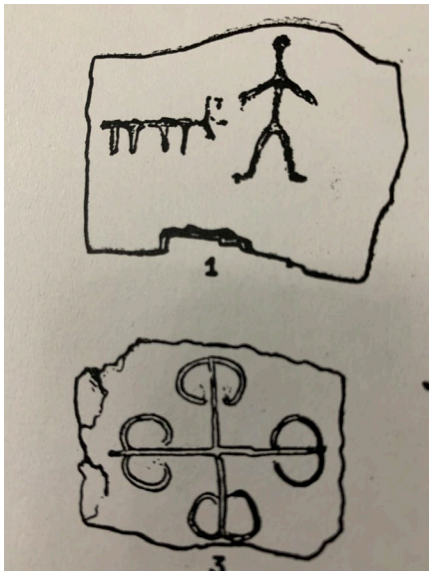


Рис. 276 [Перфильева, 1988]

Селение Эгикал



Рис. 277



Рис.278



Рис. 279



Рис.280

Петроглифы дольменов Лесокяфарского городища



Рис. 281



Рис. 282



Рис. 283



Рис. 284

Петроглифы, выявленные автором
во время работы над диссертацией

Селение Бавлой



Рис. 285. Жилая башня



Рис. 286. Арочный камень



Рис.287. Руины жилой башни



Рис. 288. Руины жилой башни



Рис.289. Руины жилой башни



Рис. 290. Часть камня с петроглифами

Селение Дере



Рис.291. Камень, найденный в руинах древнего селения



Рис. 292. Часть арочного камня входного проема

Селение Ушкалой



Рис. 293. Руины жилой башни



Рис.294. Руины жилой башни

Селение Химой



Рис. 295. Мечеть

Селений Цеча-Ахк



Рис.296. Замок. Арочный камень оконного проема

Селение Шарой



Рис. 297. Жилая башня



Рис. 298. Жилая башня



Рис.299. Жилая башня



Рис. 300. Жилая башня



Рис. 301. Боевая башня



Рис. 302. Боевая башня



Рис. 303. Мечеть



Рис. 304. Руины жилой башни



Рис. 305. Арочный камень жилой башни



Рис. 306. Жилая башня

Селение Хой

Надмогильные стелы



Рис. 307. Склепообразная мусульманская надмогильная стела



Рис. 308. Арочный камень с крестами



Рис. 309. Склепообразная мусульманская стела



Рис. 310. Петроглифы в виде креста в круге в верхней части стелы



Рис.311. Мусульманская стела с пятиконечной звездой и крестом



Рис. 312. Христианский крест в верхней части стелы



Рис. 313. Склепообразная мусульманская стела



Рис. 314. Рисунки орудий труда и оружия

Петроглифы Тушетии (Грузия)

Историко-этнографический музей «Крепость Кесело»

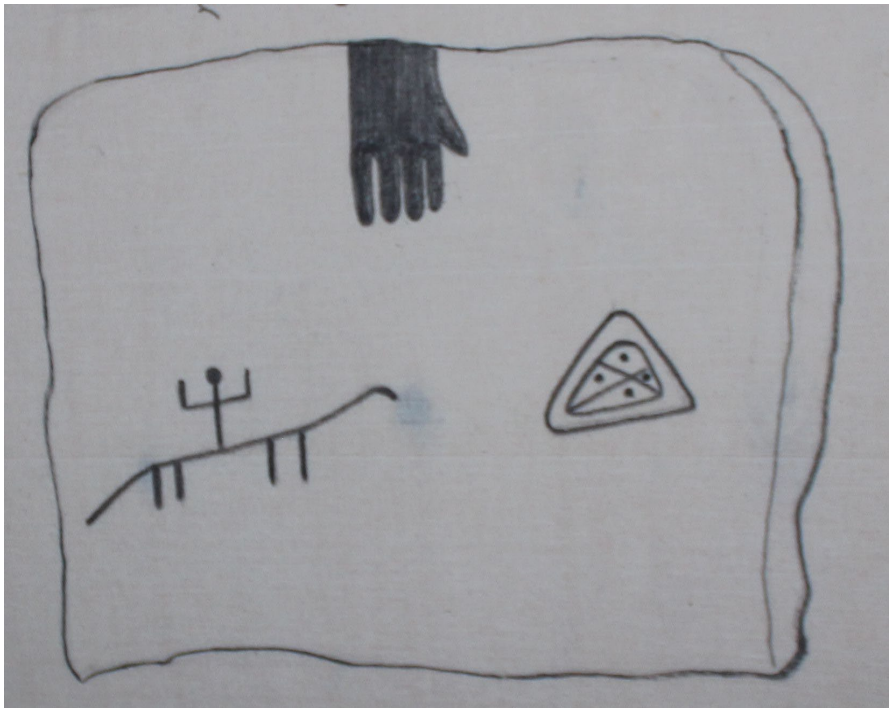


Рис.315. Крепость Кесело

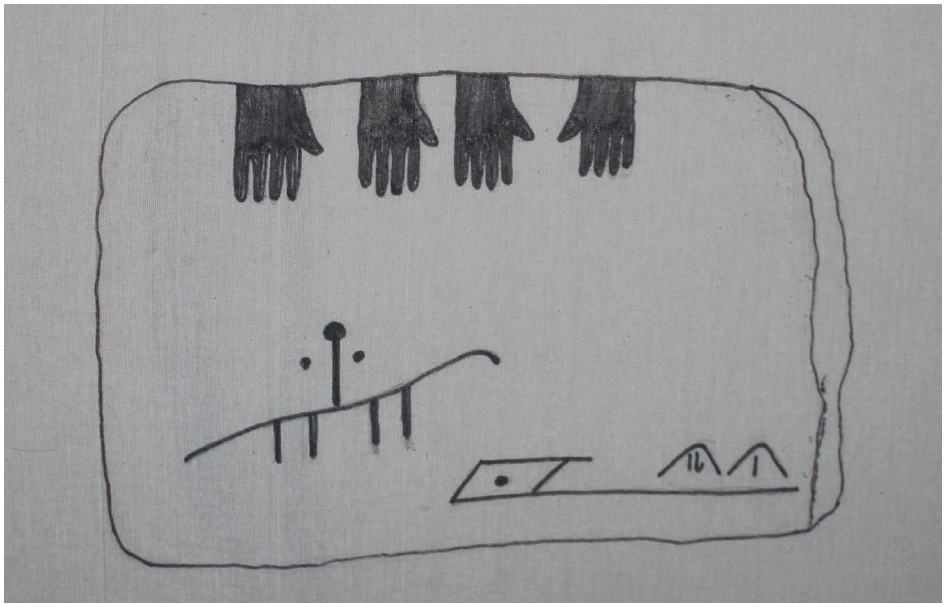


Рис. 316. Крепость Кесело

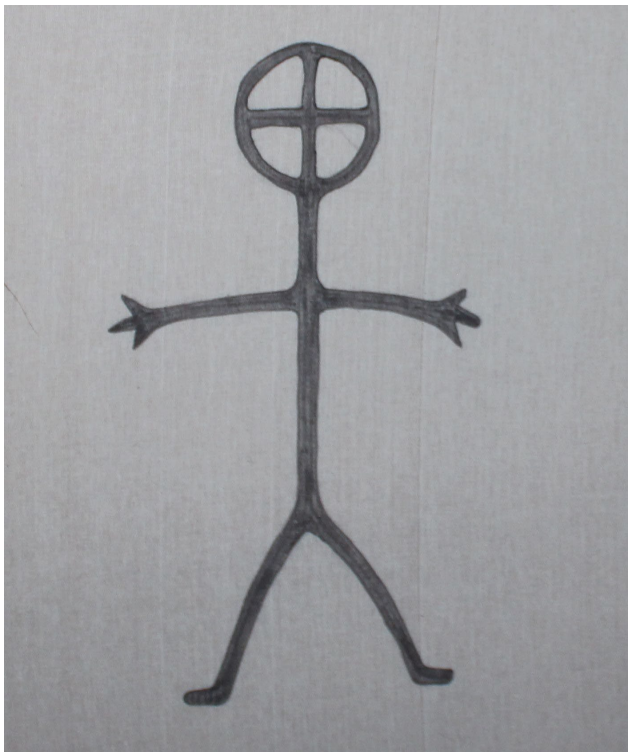


Рис. 317. Крепость Кесело



Рис. 318. Крепость Кесело