

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ИМ. В.И. АБАЕВА - ФИЛИАЛ ВЛАДИКАВКАЗСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РАН

АНО НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
«КАВКАЗ: ИСТОРИЯ, ПОЛИТИКА, КУЛЬТУРА»

НАРТОВЕДЕНИЕ В XXI ВЕКЕ: СОВРЕМЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

ВЫП 4

Сборник научных трудов

Владикавказ 2017

ББК 82.3(2Рос)

Н 28

Печатается по решению Ученого совета СОИГСИ ВНЦ РАН

Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов; Сев.-Осет. ин-т гум. и соц. исслед. им. В.И. Абаева. – Вып. 4. – Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017. – 300 с.

ISBN 978-5-91480-289-4

Редакционный совет:

доктор исторических наук *З.В. Канукова* (отв. ред.)

доктор филологических наук *Е.Б. Бесолова*

доктор исторических наук *И.-Б.Т. Марзоев*

Сборник научных трудов включает материалы IV Международной научной конференции «Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации», проходившей 16-17 ноября 2017 г. во Владикавказе. Научные статьи представлены в четырех разделах «История изучения Нартовского эпоса», «Символы и образы Нартиады», «Язык Нартиады», «Археологические, этнокультурные и педагогические аспекты изучения Нартиады».

Издание предназначено для филологов, лингвистов, историков, этнологов, археологов, культурологов, педагогов и других специалистов, занимающихся историей и культурой Кавказа. Сборник будет интересен широкому кругу читателей, интересующихся историко-культурным наследием народов региона.

ISBN 978-5-91480-289-4

ББК ББК 82.3(2Рос)

© СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017

НАРТОВЕДЕНИЕ: НАУЧНЫЕ ТРАДИЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

IV международная научная конференция «Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации» учреждена Северо-Осетинским институтом гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН в 2011 году с целью преодоления сегментации научного пространства северокавказского региона, развития конструктивного диалога и сотрудничества ученых-нартоведов, обеспечения преемственности поколений профессиональных исследователей Нартовского эпоса.

Важной концептуальной позицией нашего форума является междисциплинарность, обсуждения результатов исследований не только фольклористов, но и лингвистов, историков, археологов, этнологов, культурологов, педагогов и др. Это способствует появлению нового знания, повышению результативности и качества научных исследований и разработок, их интеграции в мировое научное пространство.

Участники конференции обсудили актуальные проблемы истории изучения Нартиады,

Ученые-фольклористы предложили интересные фольклорно-исторические параллели, новое прочтение символа «мост», семантики камня, мифологемы меди, лексемы «гармонь», «волшебная бузина», образов отдельных эпических героев.

Этнологи выявили в эпосе отражение символов и образов повседневного быта и праздничной обрядности осетин, принципы социализации, обычного права.

Важной задачей, сформулированной на конференции, является необходимость изучения языка нартовских сказаний как самостоятельной языковой системы.

В числе актуальных вопросов нартоведения у всех носителей эпоса стоит перевод национальных вариантов текстов на русский и другие языки, поэтому синтаксические проблемы перевода фольклорных текстов, сложности «фольклористического перевода» требуют совместных обсуждений.

Интересные результаты дает обращение к археологическим источникам, которое позволило провести параллели эпических сказа-

ний с сюжетами древнекавказской (кобанской, колхидской) металлопластики, рассмотреть «небесное колесо» Нартиады, обычай отсечения руки и др. в свете археологических данных.

Нартовские сказания занимают особое место в культурном наследии народов Кавказа, поэтому научный и общественный интерес к ним не иссякает. Несмотря на то, что нартоведение как научное направление является достаточно специализированным, с каждым годом растет число участников конференции, расширяется география, и что особенно важно, появляются молодые исследователи. Вместе с тем, приходится признать, что нартоведение оказалось в поле внимания деструктивных сил, которые пытаются использовать культурное наследие в провокационных акциях, несущих угрозу стабильности. Противостоять этому может только академическая наука, поэтому наш форум собирает лучших нартоведов, миссия которых заключается в отстаивании научных позиций.

Востребованность нартовских сказаний как выражения этничности и духовности, их интегрированность во многие сферы художественной культуры – живопись, скульптуру, музыку, литературу в последние годы обретает качественно иной характер. Появляются социальные, культурные, образовательные, воспитательные и коммерческие проекты, связанные с «исторической энциклопедией осетинской жизни».

Культура вообще и Нартиада в частности, имеют и миротворческий потенциал, который нужно максимально выявить и ввести в общественно-культурную практику.

З. В. Канукова

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ НАРТОВСКОГО ЭПОСА

Л. К. Гостиева

ИЗ ИСТОРИИ ЗАПИСИ И ПУБЛИКАЦИИ ОСЕТИНСКОГО НАРТОВСКОГО ЭПОСА В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

Впервые бытование у осетин героического эпоса было отмечено в конце XVIII в. В 1796 г. академик П.-С. Паллас на немецком языке в издававшемся им журнале «*Neue Nordische Beyträge*» опубликовал «Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году» [1], который вел офицер русской армии Л. Л. Штедер, побывавший в осетинских обществах. В своих подробных материалах о географическом, этнографическом и социально-политическом положении Осетии он отметил существование в Дигорском ущелье древних сказаний. Штедер назвал их «сагами», а героев их «рыцарями», которых «горцы воспевали еще в своих песнях о героях», и указал на могилу одного из выдающихся героев «саги», пользующейся большим почитанием [2, 68]. Вероятно, Штедер имел в виду склеп с двускатной кровлей в с. Мацута Дигорского ущелья, по преданию, считавшийся усыпальницей нарта Сослана.

В начале XIX в. немецкий лингвист-ориенталист Юлиус Клапрот указал на существование у осетин героического эпоса. В первом выпуске книги «Путешествие на Кавказ и в Грузию, предпринятое в 1807-1808 гг.», изданной в 1812 г. в Берлине на немецком языке [3] он привел собранные им в путешествии сведения об общественном строе, занятиях, жилищах, одежде, религиозных верованиях, обрядах осетин. Упомянув о реке Уруп (приток Кубани – Л. Г.), Ю. Клапрот привел небольшой сюжет о взятии крепости Уарп знаменитым героем осетин Батразом, сыном Хамица: «У этой реки была, видимо, старая крепость, именуемая в осетинской героической саге «Уарп-фидар» (крепость Уарп), которая была удивительным образом заво-

евана героем Батеразом, сыном Хамица. Он велел зарядись собой пушку и выстрелить в крепость». [4, 142].

Во французском издании своего труда Ю. Клапрот привел и другие имена героев знаменитого эпоса: Насирана, Созырыко, Сослана, Кандз или Чандз [5].

В начале 40-х гг. XIX в. в статье «Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях» (приписываемой А. М. Шёгрёну) отмечено хождение среди осетин сказаний о нартах: «Между осетинами есть много сказочников, рассказывающих о подвигах жившего в древности народа Нарт... Легенд о разных витязях из народа Нарт очень много, их рассказывают при всяком стечении народа, и теперь самые легенды и рассказчики получили название нартов. До сих пор в разных местах показывают их могилы» [6, 84].

Во второй половине XIX в., когда после окончания Кавказской войны открылись более широкие возможности для развития культурных связей осетин с Россией, началось активное собирание текстов нартовских сказаний и их публикация в печати.

Первой публикацией связанных текстов осетинских нартовских сказаний стали материалы, собранные Василием Цораевым по предложению правителя дел Кавказского отдела Императорского Русского географического общества А. П. Берже.

В 1863 г. академик А. А. Шифнер издал в Бюллетене Императорской Академии наук на немецком языке статью «Осетинские тексты», в которой привел записанное В. Цораевым нартовское сказание «Хвалебная песнь маленькому Батырадзу, Хамыцову сыну» [7], а в 1867 г. в том же Бюллетене – статью на немецком языке «Осетинские предания и сказки» с записью Цораевым нартовского сказания «Хвалебная песнь в честь нарта Урызмага» [8].

В 1868 г. А. А. Шифнер опубликовал фольклорные материалы Даниила Чонкадзе и Василия Цораева в книге «Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым», в которой В. Цораеву принадлежат все материалы за исключением 123 осетинских пословиц, записанных Д. Чонкадзе, и фрагмента песни на Воскресение Христово, автором которого был священник А. Колиев [9].

В книге представлены записи В. Цораева двух нартовских сказаний «Хвалебная песнь маленькому Батырадзу, Хамыцову сыну» и «Хвалебная песнь в честь нарта Урызмага». Научное значение пу-

бликации повышало то, что оба сказания, как и фольклорные тексты в целом, были даны на осетинском и русском языках и снабжены примечаниями А. Шифнера, в которых были широко использованы ценные комментарии самого В. Цораева.

Первый текст состоял по существу из нескольких сказаний из цикла Батрадза, объединенных сказителями в одно целое. Запись В. Цораева содержала новое имя героя эпоса – Сырдона, наделенного коварством, хитростью и юмором. Второй текст включал в себя сказание о том, как Урызмаг спас нартов от голода и сказание о безымянном сыне Урызмага. Это была первая запись, в которой содержались имена героев осетинского нартовского эпоса – Сатаны и Урызмага. По мнению Н. К. Мамиевой, это была композиционно самая полная и художественно наиболее совершенная запись из числа вариантов нартовских сказаний, изданных впоследствии [10, 13-14]. В. И. Абаев характеризовал оба сказания, записанные В. Цораевым как «ценные» [4, 143].

Судя по примечаниям А. Шифнера, В. Цораев был знаком и с другими нартовскими сказаниями [11, 132].

Сказания были записаны В. Цораевым в ущельях Центральной и Южной Осетии, о чем свидетельствовали их некоторые лексические особенности. К сожалению, он не сообщил ни сведений о сказителях, ни времени записи текстов.

В середине 20-х гг. XX в. Г. Г. Бекоев в статье «Возникновение Осетинской письменности и ее развитие (Краткий очерк)» так характеризовал одну из записей нартовских сказаний, сделанных В. Цораевым: «Что же касается записи нартовского сказания, то она смело может служить образцом и для нашего времени. Несмотря на то, что сказание записано прозой, сразу чувствуется вполне явственно ритм. И в то же время самая требовательная критика не уловит искусственность. На мой взгляд, это есть идеальное воспроизведение народного сказания» [12, 19].

Первая научная публикация нартовских сказаний вызвала интерес исследователей ко всему устному народному творчеству осетин и, особенно, к нартовскому эпосу.

Одним из первых собирателей и публикаторов осетинского нартовского эпоса был Джантемир Шанаев. Он начал записывать нартовские сказания, когда еще учился в Ставропольской гимназии. В 1871 г. Д. Шанаев опубликовал в «Сборнике сведений о кавказских

горцах» десять нартовских сказаний на русском языке [13]. К сожалению, оригиналы опубликованных текстов не сохранились.

Д. Шанаеву впервые удалось записать и издать довольно значительное количество сказаний о нартах. В сказаниях встречаются упоминания о делении нартов на три знаменитых фамилии (Ахсартагата, Алагата и Бората), о чудесной чаше Уацамонга, знаменитом шлеме Бидаса, колесе Барсага и т. д. Д. Шанаев поставил своей задачей представить о каждом из главных нартовских героев хотя бы одно сказание. Три сказания, специально посвященных Сатане, исследователи в художественном отношении относят к числу лучших и наиболее полных. [10, 16].

В 1873 г. в записи и переводе на русский язык Д. Шанаева появилось еще шесть нартовских сказаний – «Вариант о Сосрыко», «Еще вариант о Сосрыко», «О том, как великан поймал Урызмага», «Нарты и Сырдон», «Гатаг и его сыновья», «Хатаг – Бараг» [14].

Представленные Д. Шанаевым тексты в значительной степени расширили круг осетинских нартовских сказаний и их сюжетный состав, свидетельствовали об их насыщенности мифологическим материалом и собственно нартовской терминологией [15, 106]. В примечаниях к текстам он давал объяснения осетинских слов, фразеологических сочетаний и географических названий. Д. Шанаев старался записывать нартовские сказания «слово в слово на родном языке» и переводить «как можно ближе к подлиннику», однако их русский перевод не всегда позволял восстановить первоначальное значение многих терминов.

По мнению исследователей, публикация Д. Шанаевым нартовских сказаний представляла собой «новый этап в эдиционно-текстологической подготовке эпических произведений» [16, 147] и являлась большим шагом вперед в деле их изучения и популяризации [15, 106].

Сбором осетинского устного народного творчества, в том числе нартовских сказаний, занимался и брат Джантемира Шанаева – Гачыр. В 1876 г. он опубликовал в «Сборнике сведений о кавказских горцах» «Из осетинских сказаний о нартах», в которые включил три текста на русском языке [17]. «Сказание о нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца – Батрадзе» по существу представляло собой почти полный цикл сказаний о Батрадзе, начиная от рождения героя и кончая его смертью. Сказание содержало в себе ряд мотивов и

подробностей, которые не были известны в изданных до этого вариантах о Батрадзе. Г. Шанаев допускал буквальный перевод в целях максимального приближения русского текста к осетинскому оригиналу. Его комментарии к текстам содержали интересные сведения этнографического и исторического характера.

В. И. Абаев считал, что материал публикаций нартовских сказаний Д. и Г. Шанаевых «в большинстве – высокоценный» [4, 143]. По мнению Ю. С. Гаглойти в их записях отразилось определенное кабардинское влияние, сказавшееся прежде всего на внешней форме сказаний, сюжетный же состав сказаний носит вполне оригинальный характер [15, 107].

Часть рукописных фольклорных записей Г. Шанаева в переводе на русский язык была издана лишь в 1925 г. в первом выпуске сборника «Памятники народного творчества осетин», опубликованного в ИОНИИК [18]. На обложке рукописи, вошедшей в сборник, кроме Гацыра Шанаева значились еще имена собирателей Бориса Гатиева и Инала Канукова. По мнению большинства исследователей, большая часть сказаний была записана Г. Шанаевым.

В. И. Абаев высоко оценивал значение появления первых записей осетинских нартовских сказаний. В своей работе «Нартровский эпос» (1945) он писал: «Первые записи нартовских сказаний относятся к 60-м годам прошлого столетия. В это время среди горских народов появились кадры своей интеллигенции. Из их среды и выдвинулись первые энтузиасты, проявившие живой интерес к своей национальной культуре, в частности, народному творчеству. Василий Цораев, Джантемир и Гацыр Шанаевы – вот имена пионеров записи нартовских сказаний в Осетии. Их бескорыстный и плодотворный труд заслуживает благодарной памяти потомства. Не оценивая, быть может в полной мере значение проводимой ими работы, руководимые не столько научными соображениями, сколько инстинктивным сознанием важности и ценности фиксации того, что творит народ, они сделали большое дело – дали нам наиболее ранние записи ряда популярнейших сюжетов нартовского эпоса» [4, 143].

Сбором и записью нартовских сказаний осетин занимался и немецкий этнограф-кавказовед В. Б. Пфаф. В своей работе «Материалы для истории Осетии» (1870) он отмечал: «Осетинское сказание знает о каких-то богатырях, пришедших в глубокой древности из Азии на Кавказ. Эти богатыри называли себя нартами» [19, 4].

В работе «Путешествие по ущельям Северной Осетии» (1871) В. Б. Пфаф опубликовал сказания о Батразе («Содержание осетинской народной эпопеи о Батразе»), Сатане и Урызмаге и отрывки «Путешествия Созырыко в подземный мир» [20, 163-175]. Он отмечал, что «множество древнейших и важнейших сказаний, например, о Хамыце, о Сырдоне и т.д. поются уже очень редко и так отрывочно, что трудно разгадать их смысл и определить их историческое и литературное значение» [20, 174-175].

В. И. Абаев писал о В. Б. Пфафе, что его «материалы по Нартам, опубликованные им в «Сборнике сведений о Кавказе», не потеряли до сих своего значения» [4, 143]. По мнению Ю. С. Гаглойти, несмотря на неполноту опубликованных сказаний и нарушение последовательности повествования, нарушаемое малообоснованными выводами исследователя, зафиксированные В. Б. Пфафом сюжеты сказаний из циклов Батраза, Созырыко (Сослана), Сатаны и Урызмага следует рассматривать как удачный вклад в дело популяризации осетинских нартовских сказаний, поскольку они служат важным подспорьем для сравнительных версий нартовского эпоса [15, 114].

Неоценимый вклад в сбор и публикацию осетинских нартовских сказаний внес выдающийся деятель науки и культуры второй половины XIX – начала XX в. В. Ф. Миллер. Именно он заложил «научный подход к эдичионно-текстологической подготовке эпических произведений» [16, 147].

В первую часть своего фундаментального труда «Осетинские этюды» (1881) (раздел «Сказания о нартах») В. Ф. Миллер включил двенадцать сказаний о нартах на осетинском языке с русским переводом [21, 14-77], которые снабдил ценными комментариями. Эти сказания были записаны ученым во «Владикавказе, Алагире и Садоне со слов некоторых стариков-осетин» во время его научной экспедиции в Осетию летом 1880 г., в которой его сопровождал осетинский этнограф, преподаватель Владикавказского реального училища С. В. Кокиев.

Сказания включали в себя пять сказаний из цикла Батраза («Как родился Батраз», «Как убили Хамыца, Батразова отца», «Как Батраз мстил за смерть своего отца», «Как бог убил Батраза», и «Батраз и Бадзанаг», а также сказания о Созырыко, об аркызовом зубе Хамыца, о рождении Сатаны, о Сослане и Урызмаге и др.

В раздел «Местные предания и сказки, записанные по-русски»

вошли три сказания: «Предания о великанах» (Сослан и кость уаи-га), сказание о рождении Сослана и взятии им крепости Гур (Гори), о женитьбе Хамыца, рождении Батраза и его гибели [21, 137, 147, 148-150].

В третьей части «Осетинских этюдов» (1887) В. Ф. Миллер опубликовал сказание о безымянном сыне Урызмага как образец языка южных осетин [22, 170-174].

Нартовские сказания осетин были включены В. Ф. Миллером и в другие издания.

В состав «Осетинских сказок», опубликованных В. Ф. Миллером в 1885 г. в «Сборнике материалов по этнографии, издаваемом при Дашковском этнографическом музее» вошли два нартвовских сказания – «О Сирдоне» и «Асаго» в переводе на русский язык и комментариями ученого [23].

Сказание «О Сирдоне» В. Ф. Миллер записал в 1880 г. в с. Новохристиановское (ныне Дигора) от сказителя Мурзабека Кесаева. Сказание об «Асаго» (вариант о взятии нартами крепости Гур (Гори)) было в 1883 г. записал том же селении С. А. Туккаев.

В 1891 г. совместно с Р. Р. Штакельбергом В. Ф. Миллер выпустил в Санкт-Петербурге в издании Императорской Академии Наук с немецким переводом и глоссарием пять сказаний, записанных на дигорском диалекте осетинского языка [24]. В сборник вошло и нартвовское сказание «Асаго», записанное С. А. Туккаевым.

В 1902 г. в «Трудах по востоковедению, издаваемых Лазаревским институтом восточных языков» В. Ф. Миллер издал сборник «Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всева Миллера» [25]. Эта авторитетная серия была создана по инициативе ученого, который в 1897 г. стал директором Лазаревского института восточных языков. В ней печатались научные исследования, посвященные духовной культуре народов Кавказа.

В сборник вошли записанные К. С. Гардановым нартвовское сказание о Борати Бурафарнуге, представлявшее собой вариант сказания об играх Батраза, и нартвовское сказание о Сослане «Сослан и нарты». Мотивы и отдельные атрибуты нартвовских сказаний прослеживались и в других фольклорных текстах, записанных К. С. Гардановым. Так, в историческом сказании «Об Одиноком» упоминалась нартвовская чаша Уацамонга и знаменитый нартвовский конь Арфан.

По мнению Ф. М. Таказова, «изданные В. Ф. Миллером тексты нартовских сказаний с русскими переводами, снабженные комментариями, стали образцом эдичионно-текстологического метода подготовки фольклорных текстов». [16, 147]. Большой заслугой ученого стало и то, что ему впервые в осетиноведении удалось опубликовать на дигорском диалекте осетинского языка фольклорные тексты, в том числе и нартовские сказания. Большую помощь и содействие в этом оказали образованные осетины-дигорцы: С. В. Кокиев, С. А. Туккаев, И. Т. Собиев, К. С. Гарданов и др.

Труды В. Ф. Миллера пробудили интерес молодой осетинской интеллигенции к эпическому наследию своего народа. Записью нартовских сказаний занимались также А. Кайтмазов, Г. М. Цаголов, М. Туганов, М. Гарданты и др., публиковавшие их в периодической печати и отдельными изданиями.

В 1889 г. А. Кайтмазов издал в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа» «Сказания о нартах» [26, 3-36], куда вошли неопубликованные ранее варианты трех нартовских сказаний на русском языке: «Ахснарт и его дети», «Котел нартон» и «Сырдон». Первое сказание, посвященное происхождению рода Ахсартагата, содержит во фрагментарной форме все основные моменты цикла Уархага и его сыновей, повествует о предках Сатаны и ее происхождении. Научную ценность публикации А. Кайтмазова повышало то, что в них впервые встречались имена нартов Бора, Уархага и Сыбалца (Цабалца).

Современники отмечали, что «все сказания, записанные А. Кайтмазовым, очень ценны по своему содержанию... Записи отличаются относительной точностью, позволяющей легко перевести их обратно на осетинский язык» [27, 525]. По мнению Ю. С. Гаглойти, несмотря на вольный пересказ изданных А. Кайтмазовым вариантов нартовских сказаний, их сюжетный состав, охват действующих лиц и отдельные атрибуты позволяют утверждать, что они являются важным вкладом в дело собирания осетинского нартовского эпоса [15, 117-118].

В 1890-1891 гг. осетинский писатель Г. М. Цаголов опубликовал в газете «Терские ведомости» несколько статей под общим названием «Из осетинского народного эпоса» с записями нартовских сказаний [28].

В 1893 г. А. Цахилов издал в газете «Терские ведомости» сказание «Нартский богатырский бой» [29].

Народный художник Осетии М. Туганов опубликовал в 1911 г. сборник «Дигорские сказания», в который вошла записанная им в поэтической форме «Песня о нарте Ацамазе» [30]. В. И. Абаев считал эту запись «одной из жемчужин осетинской народной поэзии» [31, 91]. М. Туганов записал также дигорские варианты нартовских сказаний «Урузмаг и его безымянный сын», «Рождение Сослана», «Рождение Батраза», «Нартов Насиран», «Сын Албега маленький Тотраз», опубликованные в 1961 г. З. М. Салагаевой в первом томе книги «Осетинское народное творчество» [32]. Дигорские варианты нартовских сказаний активно собирал народный учитель Михаил Гарданти (Гарданов). *Большинство нартовских сказаний он записал от известного народного сказителя Кертиби Кертибити. К сожалению, М. Гарданти не смог записать у сказителя всего цикла нартовских сказаний, которым тот владел. Часть сказаний записана им со слов сказителей Б. Колоти, И. Базити, Х. Калухова, Г. Ходаева, Ш. Абаева.*

Фольклорные записи М. Гарданти на дигорском диалекте осетинского языка были изданы в 1927 г. во втором выпуске «Памятников народного творчества осетин» [33]. В книгу вошли записи из различных фольклорных жанров, среди которых особое значение имели 25 нартовских сказаний. Из числа этих сказаний в первую очередь следует выделить сказания о Ахсаре и Ахсартаге, четыре сказания из цикла Сослана (Рождение Сослана, Сослан и сын Тотраза Алибег, смерть Сослана и колесо Ойнона, Сослан в царстве мертвых) сказания о Батразе, Сырдоне, Уархаге, Бедзенаге (Деденаге) и Арахцау, Ацамазе, о вражде Бората и Ахсартагата, о взятии нартами крепости Гур и др. Такие сказания как «Курдалагон», «Дочь Адакезы Уадзафтау», «Сослан и сын Хамыца Батраз» были изданы впервые. Собирателю удалось также зафиксировать наиболее ранние варианты сказаний с участием Сатаны.

По мнению исследователей, собранные М. Гарданти материалы в значительной степени расширили круг нартовских сказаний осетин и представляют ценный вклад в сокровищницу сказаний о нартах.

Некоторые сведения о нартовских сказаниях осетин приводились в статьях ботаника И. Я. Акинфиева, который в 1891 г. совершил поездку на Кавказ и посетил Осетию. Занимаясь изучением флоры Осетии, он записал в Дигории от сказителя Найфонова нартовское сказание «Сослан и Гамерит Вадмер», являющееся вариантом ска-

зания «Сослан и кость великана», и передал его содержание в статью «Поездка на Кавказ в 1891 г.» [34].

В тексте «Чирах-Сартаг» И. Я. Акинфиев передал содержание нартовских сказаний о Батразе и Челахсартаге. Сказания о единоборстве Созырько и Тотраза и безымянном сыне Урызмага были записаны им со слов проводника Теба Абоева, уроженца с. Зарамаг [35].

По мнению исследователей, записи И. Я. Акинфиева могут служить дополнительным материалом для сравнительного анализа нартовских сюжетов [15, 119].

В 80-х гг. XIX в. с осетинским нартовским эпосом познакомились и в Западной Европе. В 1887 г. известный немецкий лингвист Генрих Хюбшман опубликовал в журнале Немецкого азиатского общества немецкий перевод нартовских сказаний, изданных В. Ф. Миллером в первой части «Осетинских этюдов» [36, 539-567], предпослав ему ценное предисловие о нартах.

В начале XX в. появились литературные обработки осетинских нартовских сказаний литераторами. В 1905 г. поэт Александр Кубалов издал в поэтической форме на осетинском языке сборник «Нартские сказания» [37]. В 1906 г. он опубликовал на русском языке сборник «Песни кавказских горцев. Герои-нарты» [38], в котором подверг литературной обработке тридцать восемь нартовских сказаний. Некоторые из сюжетов сказаний, например «Елтаган, сын Куцька» в предшествующей литературе не встречались [15, 122].

Литературной обработкой осетинских нартовских сказаний в начале XX в. занимался и немецкий писатель В. Я. Иксуль. В 1912 г. в Германии на немецком языке вышла отдельной книгой «Der Sang vom Sosirko dem Narten» [39]. «Песня о нарте Созирко» была переведена на русский язык Вл. Волынцевым и в 1915 г. составила отдельный том собрания сочинений Иксуля [40]. Основным материалом для стихотворного переложения послужил довольно обширный цикл сказаний, который был разбит им на пятнадцать песен.

Таким образом, в конце XVIII – первой половине XIX в. появились первые сведения о существовании у осетин нартовского эпоса. Во второй половине XIX в. начались систематические записи и публикации нартовского эпоса. В многочисленных изданиях, в большинстве периодических, стали издаваться записи осетинских нартовских сказаний. Неоценимый вклад в дело собирания и издания осетинского нартовского эпоса внесли русские ученые, в первую

очередь В. Ф. Миллер. Важную роль в сборе и публикации сказаний о нартах сыграла осетинская интеллигенция.

В начале XX в. был определен круг осетинских нартвовских сказаний. Ядро и основу осетинского цикла Нартиады прежде всего составил цикл сказаний о нартвовском роде Ахсартагата (к нему примыкают отдельные сказания об Ацамазе, Тотразе, Арахцау и Бедзенаге, Сыбалце, Саууае и др.), сказания же о нартвовских родах Бората и Алагата были отражены менее ярко [15, 125].

В 20-е гг. XX в. работу по сбору нартвовских сказаний продолжило Осетинское Историко-филологическое общество во Владикавказе, одной из целей которого было собирание, научное описание и издание памятников осетинской народной словесности.

Собранные в дореволюционный период материалы стали основой для издания серии *выпусков «Памятников народного творчества осетин»*, сводного текста нартвовских сказаний в 1946 г. (на осетинском языке) [41], в 1948 г. (на русском языке) [42] и последующих изданий.

1. Tagebuch einer Reise, die im Jahr 1781 von der Jrenzsetzung Mosdok nach dem inner Gaucasus untermommen Worden // Neue Nordische Beyträge. VIII. 1796.

2. *Штедер*. Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967. С. 27-70.

3. *Klaproth J.* Reise in den kaukasus und nach georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Berlin, 1812.

4. *Абаев В. И.* Нартовский эпос // *Абаев В. И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. С. 142-242.

5. *Klaproth J.* Voyage au mont Caucase et en Georgie. T. 2. Paris 1823.

6. *Шёгрен А. М.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Маяк. Т. VII. Кн. XIII-XIV. СПб., 1843.

7. *Schiefner A.* Ossetische Texte // Bulletin de l'Academie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. VI. 1863.

8. *Schiefner A.* Ossetische überlieferungen und Märchen // Bulletin de l'Academie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. XII. 1867.

9. Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораемым. Издал А. Шифнер. СПб., 1868. Приложение к XIV-му тому Записок Императорской Академии наук. Вып. 4.

10. *Мамиева Н. К.* Сатана в осетинском нартском эпосе (типология образа, проблема его эволюции). Орджоникидзе, 1971. С. 12-15.

11. *Гостиева Л. К.* Православие в Осетии: Очерки о православном духовенстве второй половины XIX – начала XX в. Владикавказ, 2014.

12. *Бекоев Г. Г.* Возникновение Осетинской письменности и ее развитие (Краткий очерк) // ИОНИИК. Т. I. Владикавказ, 1925. С. 13-27.

13. *Шанаев Д.* Осетинские народные сказания // ССКГ. Вып. V. Отд. II. Тифл., 1871. С. 1-37.

14. *Шанаев Д.* Из осетинских народных сказаний // ССКГ. Вып. VII. Отд. II. Тифлис, 1873. С. 1-21.

15. *Гаглойти Ю. С.* Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977.

16. *Таказов Ф. М.* Методологическая сущность процессов эдически-текстологической подготовки эпических произведений и сюжетного указателя к ним // Вопросы литературы и фольклора. Владикавказ, 2014. Вып. VII. Ч. I. С. 145-156.

17. *Шанаев Г.* Из осетинских сказаний о нартах // ССКГ. Вып. IX. Отд. 2. Тифлис, 1876. С. 1-20.

18. Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Вып. I. Владикавказ, 1925.

19. *Пфаф В. Б.* Материалы для истории Осетии // ССК. Тифлис, 1870. Вып. 4. С. 1-32.

20. *Пфаф В. Б.* Путешествие по ущельям Северной Осетии // ССК. Тифлис, 1871. Вып. I. С. 127-176.

21. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М., 1881. Ч. I.

22. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М., 1887. Ч. III.

23. *Миллер В. Ф.* Осетинские сказки // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М., 1885. Вып. I. С. 121-138.

24. Fünf ossetische Erzählungen im digorischem Dialect. W. Miller and R. von Stackelberg (Eds.) St.-Petersburg, 1891.

25. Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всев.

Миллера // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. М., 1902. Вып. IX. С. 47-48, 58-59, 60-61, 132-133.

26. *Кайтмазов А.* Сказания о нартах // СМОМПК. Вып. VII. Отд. 2. Тифл., 1889. С. 3-36.

27. *Дзагуров Г. А.* Асламурза Кайтмазов (1866–1926) // ИОНИИК. 1925. Вып. 1. С. 524-529.

28. *Цаголов Г. М.* Из осетинского народного эпоса // ТВ. 1890. № 90, 104; 1891. №32.

29. *Цахилов А.* Нартский богатырский бой // ТВ. 1893. №16.

30. *Туйгъанти М.* Дигорон кадæнгæ. Владикавказ, 1911.

31. *Абаев В. И.* Из осетинского фольклора. М.-Л., 1939.

32. Ирон адæмы сфæлдыстад // Сарæзта йæ Салæгаты З. М. Т. I. Орджоникидзе, 1961.

33. Памятники народного творчества осетин. Дигорское народное творчество в записи М. Гарданты. Вып. II. Владикавказ, 1927.

34. *Акинфиев И. Я.* Поездка на Кавказ в 1891 г. // Екатеринославские губернские ведомости. 1891. №76,78.

35. *Акинфиев И. Я.* Поездка на Кавказ в 1891 г. // Екатеринославские губернские ведомости. 1891. №80.

36. *Hübschmann H.* Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XLI. Strasburg, 1887.

37. *Къубалты А.* Нарты таурæгътæ. Дзæуджыхъæу, 1905.

38. *Кубалов А. З.* Песни кавказских горцев. Герои-нарты. Владикавказ, 1906.

39. *Ikskul V.* Der Sang von Sossirko dem Narten. Drezden-Leipzig, 1912.

40. *Иксуль В. Я.* Песня о нарте Созирко (Кавказские мифы) / Пер. с нем. В. Волынцева // Иксуль В. Р. Полн. собр. соч. Т. 3. Ревель, 1915.

41. Нарты кадджытæ. Дзауджикау, 1946.

42. Осетинские нартские сказания / Пер. с осет. Ю. Либединского. Дзауджикау, 1948

И. Т. Цориева

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ВОПРОСА О ПРОИСХОЖДЕНИИ НАРТОВСКОГО ЭПОСА

На протяжении более чем 150-летней истории изучения нартовского эпоса накоплен большой объем специальной литературы, исследующей различные аспекты этой темы. Но, пожалуй, особый интерес со времени «открытия» мировым научным сообществом этого выдающегося памятника духовной культуры народов Кавказа вызывает проблема его происхождения и национальной принадлежности. Краткому освещению истории развития этого вопроса в осетинском нартоведении посвящена представленная статья.

Первые попытки изучения вопроса о генезисе и этнической принадлежности Нартиады были предприняты во второй половине XIX в. в трудах ряда русских ученых: Д. Лаврова, Е. Маркова, В. Пфаффа и еще немногочисленных кадров национальной интеллигенции: А. Кубалова, А. Кодзаева, Г. Цаголова. Однако начало планомерной научной разработки проблем нартовского эпоса, в том числе отмеченного выше аспекта, связано, прежде всего, с именами В. Ф. Миллера и Л. Г. Лопатинского. Следует подчеркнуть, что ни один из этих ученых не пришел к окончательному выводу о том, кто из народов Кавказ – носителей эпоса, являлся его создателем. В. Ф. Миллер называл эпос северокавказским, но предостерегал от преждевременности выводов о его этнической принадлежности, ввиду малочисленности фольклорного материала. В этом же ключе рассуждал Л. Лопатинский, когда писал, что, только собрав больше фактов, можно будет решить «вопрос о том, среди которого из этих двух народов первоначально зародились... сказания о нартах» [1, 18-24].

Между тем, о серьезном внимании к этому вопросу в отечественной историографии свидетельствовал тот факт, что в 1925 г. в первом же номере «Известий» только что созданного Осетинского научно-исследовательского института краеведения 2 статьи из 19 были посвящены нартовской тематике [2; 3]. Для авторов статей – М. Туганова и А. Кубалова – центральным был вопрос о происхождении и национальной принадлежности эпоса. Но решался он по-разному. А. З. Кубалов считал сказания о нартах частью древних песен о борьбе Ирана с Тураном, который он отождествлял с Турцией. По его мнению, песни

были принесены на Кавказ предками осетин и кабардинцев. М. С. Туганов признавал существование нартвовских сказаний почти у всех горских народов. Но создателями эпоса он считал осетин. Фольклорист З. В. Абаева заметила по этому поводу: «Он считал нартвовский эпос осетинским именно по причине отражения в нем исторически заданного психологического склада народа» [4, 102].

В 1920-е – 1930-е гг. в науке восторжествовал классовый подход. Именно с этих позиций интерпретировал проблему М. В. Рклицкий. Отвечая на вопрос «Кто такие нарты?», он утверждал, что нарты – не народ в целом, а лишь представители его аристократической верхушки [5, 16, 33]. Как отмечал Ю. Гаглойти, М. Рклицкий попытался «примиричь» миллеровскую теорию аланского происхождения осетин, т.е. о приходе осетин на Кавказ северным путем, с концепцией Н. Я. Марра, склонявшегося к мнению о «южном» происхождении осетин, и В. Б. Пфаффа о нартах как пришлых завоевателях». Отсюда его вывод – «осетины пришли на Кавказ северным путем, а их покорители, в виде нартов, с юга» [1, 32].

Проблема происхождения нартвовского эпоса привлекала и Б. А. Алборова. Он выдвинул гипотезу, согласно которой первоисточником эпических сказаний служил этнокультурный мир государства Наири. Однако выводы Б. А. Алборова не были подкреплены какими-либо конкретными данными. По мнению Ю. Гаглойти, они основывались «исключительно на весьма проблематичном созвучии имени нартов и названии Наири при почти полном отсутствии самих текстов» [1, 32].

Недостаточное использование текстов нартвовских сказаний и практическое отсутствие сравнительного анализа национальных версий отмечались почти во всех работах 1920-х гг. Но в целом в вопросе о создателях эпоса исследователи были единодушны. Основная научная концепция этого времени выглядела следующим образом: героические нартвовские сказания проникли на Северный Кавказ вместе с аланскими предками осетин и распространились по всему региону благодаря широкому культурному заимствованию [6].

В эти же годы нартвовская тема привлекла внимание выдающегося французского фольклориста и языковеда Ж. Дюмезиля. Ученый выстроил свою концепцию на основе древнеримского, скандинавского и древнеиранского, в том числе скифо-осетинского материала. Со временем углубленное изучение кавказских языков и фольклора

привели Ж. Дюмезиля к убеждению о решающей роли осетин в формировании ядра эпоса. Его научная концепция была сформулирована в двух монографиях 1968 и 1976 гг. Их содержание в сокращенном варианте представлено на русском языке в книгах: «Осетинский эпос и мифология» и «Скифы и нарты» [7; 8].

Чрезвычайно важной в теоретическом и методологическом плане является монография В. И. Абаева «Нартровский эпос» (1945). В ней были выражены концептуальные положения, определившие всё последующее развитие осетинского нартоведения. Одним из основных стал вопрос о генезисе и национальной принадлежности эпоса. Время возникновения его В. И. Абаев относил к скифской эпохе, т.е. VIII-VII вв. до н. э., а завершающий этап – к XIII-XIV вв., когда «частью под монгольским влиянием был сделан шаг к общей циклизации сказаний, все герои получили общее наименование Нартов» [9, 117]. Родиной эпоса В. И. Абаев называл южнорусские и северокавказские степи, указывал на происхождение значительной части имен героев эпоса из иранских языков. А поскольку из северокавказских языков только осетинский имеет в себе иранский элемент, то закономерно следовал вывод о признании творцами «ядра» эпоса древних предков осетин, отождествляемых с аланами [9, 21, 97, 119].

Исследование В. И. Абаева привлекло внимание фольклористов, языковедов, этнографов, историков и стало поводом к дискуссии, развернувшейся вокруг двух основных вопросов: о национальной принадлежности ядра эпоса и происхождении осетин. Точка зрения противников алано-осетинской концепции была сформулирована В. К. Гардановым. Оппонируя В. И. Абаеву, он утверждал, что происхождение ядра эпоса «нельзя свести к какому-либо единственному этническому корню, соответствующему тому или иному народу Кавказа». И доказывал, что термин «аланы» в средние века имел собирательный смысл как «географический и политический термин», под которым скрывались многие народы Северного Кавказа [10, 15, 40].

Тем не менее, большинство ученых придерживались алано-осетинской концепции возникновения эпоса. Б. В. Скитский солидаризировался с Абаевым, утверждая, что «...эпос этот, алано-осетинский в своей основе, стал интернациональным эпосом северокавказских народов» [10, 23].

Важным событием в истории нартоведения явилось организованное Институтом мировой литературы совместно с Северо-Осетинским

научно-исследовательским институтом совещание по нартовскому эпосу 19-20 октября 1956 г. в г. Орджоникидзе. В его работе участвовали ведущие ученые В. И. Чичеров, В. И. Абаев, Е. М. Мелетинский, Л. П. Семенов, Ш. Д. Инал-Ипа, Х. Н. Ардасенов, У. Б. Далат, Б. А. Калоев, Г. З. Калоев, единодушно признавшие нартовский эпос памятником культуры мирового значения. Вместе с тем, научный форум высветил разность подходов в определении этнической принадлежности нартовского эпоса, национального характера и многонационального бытования эпоса. Дискуссионными были признаны обстоятельства образования эпоса единого в существенных чертах, но выступающего в разных национальных вариантах [11, 28].

Растущий интерес к проблеме и явное стремление представителей кавказских научных центров подчеркнуть «первородность» своей национальной версии обеспечили динамичное развитие нартоведения. О чем, в частности, свидетельствовало содержание сборника статей «Сказания о нартах – эпос народов Кавказа», изданного по следам научной конференции по нартоведению, состоявшейся в Сухуми в 1963 г. [12], и ряда других работ: Ю. С. Гаглойти, В. А. Кузнецова, Б. А. Калоева и др. [1; 13; 14]

Самой спорной оставалась проблема генезиса эпоса. Новизна постановки вопроса заключалась в том, что происхождение отдельной этнической версии связывалось с этнокультурогенезом хранителей этой версии. Эпос рассматривался теперь не только как феномен культуры определенного народа, но и как системообразующий фактор его бытия и истории [15, 146].

В 1960-е – 1980-е гг. в рассмотрение этой проблемы активно включились археологи. В работах Е. И. Крупнова, В. А. Кузнецова вопросы о месте и времени создания эпоса, его соотношении с объективным ходом истории развития кавказских народов рассматривались на основе привлечения большого объема археологических артефактов. К примеру, Е. И. Крупнов отстаивал теорию кавказского происхождения нартовского эпоса [16, 50]. В. И. Абаев оппонировал Е. И. Крупнову по этому поводу. На научной сессии по проблеме происхождения осетинского народа в г. Орджоникидзе в 1966 г. он вновь отмечал, что «нартовский эпос – памятник многослойный, с разнородными этническими включениями», но ядро осетинских версий составляют древние аланские и скифские мифы и предания, принесенные на Кавказ аланами [17, 58].

Следующим шагом в дискуссии по изучению вопроса о генезисе Нартиады стало обсуждение версии о монгольском компоненте в эпосе. Впервые предложенная В. И. Абаевым в работе «Нартовский эпос» в 1945 г., она получила развернутое обоснование в исследованиях Т. А. Гуриева. Уже сформулированная в виде концепции в работе «К проблеме генезиса осетинского нартского эпоса (о монгольских влияниях)», версия была построена на обширном монгольском фольклорном материале. Т. А. Гуриев считал создание новых циклов и межцикловых связей эпоса, ряд сюжетов и имен героев результатом монгольского влияния. В вопросе о происхождении термина «Нарты» он пошел дальше В. И. Абаева и обосновывал идею о том, что общее наименование героев «нарты» вошло в эпос вместе с монгольской легендой о праматери богатырей, имевшей связь с небом [18, 163].

Теория о монгольском влиянии вновь вызвала оживленные обсуждения среди осетиноведов. В них приняли участие фольклорист Т. А. Хамицаева, археолог В. Кузнецов, языковед Х. С. Джигоев и многие другие [13; 19; 20].

Интерес к нарттовскому эпосу не снижался и в зарубежной историографии. Идеи Ж. Дюмезиля получили дальнейшее развитие в трудах английского ученого Г. Бейли, который доказывал североиранское, скифо-аланское происхождение нарттовского эпоса. О преимущественно иранском происхождении нарттовских сказаний, глубоко коренящихся в скифской древности, писал исландский исследователь Ф. Тордарсон [1, 89-92].

В целом развернувшиеся в 1940-е – 1980-е гг. дискуссии об этнической составляющей героических сказаний, об этимологии слова «нарт», имен героев эпоса позитивно сказывались на развитии нарттоведения. Они углубляли представление о генезисе эпоса, открывали новые возможности в использовании Нартиады в качестве исторического источника при изучении древней и средневековой истории и культуры народов Кавказа.

В 1990-е – начале XXI в. на фоне системных кризисных явлений, стремления «малых народов» Кавказа сохраниться в активно глобализирующемся мире стали стимулом к дальнейшему освоению эпического наследия. Различные аспекты нарттоведческой проблематики, в том числе вопрос о генезисе эпоса, рассматривались на полях тематических конференций (Майкоп, 1992; Сухуми, 1992; Нальчик,

2000; Владикавказ, 2011; 2013; 2015 и др.). И сегодня вопросы происхождения и национальной принадлежности Нартиады остаются одними из наиболее прорабатываемых тем. Перспективным в контексте продолжающейся дискуссии о генезисе ядра эпоса представляется исследование эпической топонимии и этнонимии, выявление мифологических и ареальных параллелей в эпическом наследии народа. Эти вопросы рассматриваются в работах Ю. А. Дзиццойты, Э. Б. Сатцаева, А. А. Туаллагова, Л. А. Чибирова и др. [21; 22; 23; 24]

В заключении, отметим, что вопрос о происхождении нартовского эпоса, его этнической принадлежности, несмотря на внушительную историографию темы, по-прежнему, сохраняет актуальность. Остается только пожелать, чтобы дискуссии не выходили за рамки научного спора. Нартовский эпос является общим культурным достоянием народов Кавказа. И надо стремиться к тому, чтобы он не нес в себе «ген самоизоляции». Эпос должен способствовать сплочению людей в противостоянии деструктивным вызовам современного технократического мира.

1. *Гаглойти Ю. С.* Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали: Ирystон, 1977. 205 с.

2. *Кубалов А. З.* К вопросу о происхождении нартвских песен // Известия Осетинского НИИ краеведения. Вып. 1. Владикавказ, 1925. С. 379-382.

3. *Туганов М. С.* Кто такие нарты? // Известия Осетинского НИИ краеведения. Вып. 1. Владикавказ, 1925. С. 372-378.

4. *Абаева З. В.* К вопросу о происхождении нартвских сказаний (Из истории нартвведения) // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН ГССР. Вып. 23. 1978. С. 99-112.

5. *Рклицкый М. В.* К вопросу о нартах и нартских сказаниях. Владикавказ: Б.и., 1927. 34 с.

6. *Луговой К. В.* Ритуал в нартвском эпосе народов Северного Кавказа: автореф. дисс. ... кин. М., 2006 / URL: <http://www.dslib.net/etnografia/ritual-v-nartovskom-jepose-narodov-severnogo-kavkaza.html> [02. 11. 2017].

7. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. 276 с.

8. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М.: Наука, 1990. 231 с.

9. *Абаев В. И.* Нартовский эпос / Известия СОНИИ. Т.10. Вып. 1. Дзауджикау: Сев.-Ос. гос. изд-во, 1945. 119 с.
10. ЦГА РСО-А. Ф. 126. Оп. 2. Д. 336.
11. Нартский эпос. Материалы совещания 19-20 октября 1956 года. Орджоникидзе: Сев.-Ос. кн. изд-во, 1957. 232 с.
12. Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. 547 с.
13. *Кузнецов В. А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе: Ир, 1980. 135 с.
14. *Калоев Б. А.* Скифо-сармато-алано-осетинские параллели // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 308-316.
15. *Мамонова В. А.* Нартский эпос как код этнической истории и культуры осетин. СПб.: ФГБОУ ВПО СПГУТД, 2015. 209 с.
16. *Крупнов Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. М.: Издательство АН СССР, 1960. 520 с.
17. *Абаев В. И.* Этногенез осетин по данным языка // Происхождение осетинского народа. Орджоникидзе: Сев.-Ос. кн. изд-во, 1967. С. 9-21.
18. *Гуриев Т. А.* К проблеме генезиса осетинского нартского эпоса (о монгольских влияниях). Орджоникидзе: Ир, 1971. 165 с.
19. *Хамицаева Т. А.* Некоторые итоги и проблемы развития осетинской фольклористики // 80 лет служения отечественной науке. Владикавказ: Издат.-полиграф. предпр. им. В. А. Гассиева, 2005. С. 48-75.
20. *Джиоев Х. С.* К вопросу о происхождении термина «нарт» // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик: Эльбрус, 1982. С. 125-133.
21. *Дзиццойти Ю. А.* Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в нартском эпосе. Владикавказ: Ир, 1992. 279 с.
22. *Сатцаев Э. Б.* Нартский эпос и иранская поэма «Шахнамэ» (схожие сюжетные мотивы). Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. 156 с.
23. *Туаллагов А. А.* Меч и фандыр. Артуриана и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: Ир, 2011. 271 с.
24. *Чибилов Л. А.* Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ: Ир, 2016. 463 с.

НАРТИАДА: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

Эпос осетин, отметил в свое время В. Ф. Миллер, разделил «судьбу всех устных произведений, он содержит в себе массу подновлений, смешений имен, но он содержит много древнего, некоторые исторические воспоминания и такие черты быта, которые отжили уже свой век». Чуть далее ученый продолжал: «Нет ничего удивительного, если в сказаниях, записанных на сих днях, мы найдем отголоски и следы таких понятий и такого быта, которые мы узнаем, например, в известиях Геродота о скифах и сарматах» [1, 425, 427].

Одной из главных задач изучения социальных процессов и формирования духовной составляющей древних обществ является привлечение нетрадиционных источников, в частности – героического эпоса. Это особенно актуально применительно к истории этносов Северного Кавказа. В определенной мере истоки современных процессов в регионе своими корнями уходят в прошлое, знание которого в какой-то мере поможет оценить нынешнюю ситуацию и прогнозировать будущее.

В этом отношении обращение к эпосу осетин, как ценному историческому источнику, вполне актуально и оправдано.

Положение дел в нартоведении существенно изменилось после основания в 2002 г. научного журнала *Nartamonga* («Чаша нартов»). В Предисловии к первому номеру Ф. Корнильо и В. Гусалов скромно обозначили его задачи: «Предлагаемый журнал, конечно же, не является исчерпывающим ответом на все накопившиеся проблемы. Это всего лишь первая попытка собрать под одну *крышу* исследования, проводимые в академических и университетских центрах разных стран, и, таким образом, постараться приблизить эти исследования к тому естественному средоточию, к которому они так или иначе тяготеют: к языку, эпосу и мифологии осетин – «скифов XXI века»» [2, VII-VIII].

Количество и качество публикуемых в *Nartamonga* материалов в большинстве своем остается стабильно высоким. Среди авторов журнала назовем Г. Бейли, Д. Раевского, Фр. Корнилола, Я. Лебединского, А. Кристоля, С. Цукермана, Ю. Дзиццойты, Т. Н. Пакчалину, и др.

Отсылая читателя к аргументам Грисвара [3, 45-59; 4, 6-81]; приведем лишь его основной вывод. «В мире короля Артура, как и в мире нартов, главные персонажи – Говэн, Артур, Кеу с одной стороны, Сослан, Батрадз и Сырдон, с другой – образуют систему: позитивно оцениваемое противопоставление между *светлым* и *грозовым*, которые находятся в сговоре, и конфликт, оцениваемый отрицательно, между тем же светлым героем и второстепенным темным персонажем, которые состоят во враждебных отношениях... Триада, состоящая из Артура, Говэна и Кеу, совпадает с самым древним трио в текстах самого архаичного произведения: Артур, Гвалхмей и Кей... Возникла основная ячейка, с которой и вокруг которой началось создание легенды о рыцарях Круглого стола что представляется неясным или недостаточно мотивированным в сказаниях о нартах» [4, 435].

Многочисленные исследования показали, что у нартов т.н. «героической эпохи» основные занятия – походы и охота, поиски приключений. В соответствии с основными занятиями в эпосе представлен кодекс морали – по существу рыцарский; самыми высшими у нартов считались воинские доблести, а смерть в походе – самой почетной. Когда один из знатнейших нартов – Урызмаг – одряхлел и перестал ходить в походы, нартская молодежь перестала уважать его, а некоторые смеялись над ним. Данный мотив имеет яркие параллели из быта скифов и алан. Например, по свидетельству Аммиана Марцеллина, у алан «считается счастливым тот, кто испускает дух в сражении, а стариков или умерших от случайных болезней они преследуют жестокими насмешками, как вырожденков и трусов».

Археологические находки на Бельском городище и Завадской Могиле подтвердили достоверность сведений Геродота о чашах из черепов побитых противников. Правда, в скифских могилах, начиная с V в. до н.э. встречаются деревянные чаши полусферической формы с металлическими обкладками по краю: они являются атрибутами мужчины-воина, т.к. в большинстве случаев найдены в комплексах с оружием. Возможно, деревянные чаши служили имитацией сосудов из черепов и связаны с последними генетически. Судя по тому, что головы убитых врагов были единственным «документом», дававшим воину право на участие в дележе добычи, чаши из черепов можно рассматривать как «документ», обеспечивавший право на имущество побежденного родственника или доблесть убитого врага.

Аналогичный обычай существовал и у аланских воинов. В евразийских степях одно из самых ранних изображений лиц, украшавших конскую сбрую, происходят из кургана Кобяково. На костяной пластине из кургана II в. до н.э. – I в. н.э. из Орлата изображен всадник, с седла которого свисает отрубленная голова. Более поздняя аналогия этому сюжету известна на кувшине изклада в Надьсентмиклош, где изображен всадник-победитель. «Приведенные примеры подтверждают сообщение Аммиана Марцеллина [XXXI. 2], писавшего об аланах, гордо украшающих своих боевых коней скальпами врага». Весьма вероятно, что перечисленные и аналогичные им изображения играли роль своеобразных «военных знаков», символизовавших отрубленные головы врагов. Если это так, то многочисленные человеческие личины на бляшках являются не «портретами» их владельцев или изготовителей, а символами отрубленных голов противников, что объясняет факт их непохожести друг на друга.

Фольклорное отражение этого обычая находим в эпосе. Например, Сослан отрубил голову Елтагану; он же играл с Мукарром в альчики на то, кто кому отрубит голову, а из скальпов убитых им нартвов заставил девушек сшить себе шубу. Ж. Грисвар продолжил одну из своих разработок – «Легенда о короле Артуре и нартвовский эпос: пример Сира и Сослана – Созрыко» [3, 45-59]. Интересно, что Проккопий Кесарийский в середине VI в. отметил отсутствие лошадей в Бретани, следовательно, бретонцы тогда еще не имели представления о всадниках.

Проблема «Аланы в Западной Европе» в целом поднималась в зарубежной и отечественной науке. Но история алан в Британии и алано-скандинавские связи широкому читателю известны в значительно меньшей степени. Недавно вышло исследование Говарда Рида, что облегчает нашу задачу. Согласно анализу Рида, возникшие в постримское время легенды о короле Артуре, королеве Гинерве, волшебнике Мерлине, рыцарях «Круглого стола» восходят к истории сарматов, «варварских союзов племен, проживавших в степях (юга) России». В тезисном изложении выводы Г. Рида сводятся к следующему.

Имя одного из героев английского фольклора – *Pendragon* – происходит от азиатского слова и означает «князь» (*lord*), а *tarkhan* означает «вождь» (*leader*). Жизнь сарматов сохранилась в мифах о Камелоте; легенды этого цикла возвращают нас к образу знаменитого

воина (из нартовского цикла) Батрадза, чья жизнь связана с волшебным мечом. Хотя азиатская теория происхождения английских легенд о рыцарях «Круглого стола» не нова, Г. Рид своим тщательным анализом существенно укрепил версию о сарматском (аланском) влиянии на формирование фольклорного образа короля Артура.

Рассматривая характерные *отличительные* черты Сослана и Говына, французский ученый к первой из них отнес *«донжуанство, почти болезненную склонность к соблазнению. Они оба являются и охотниками за юбками охотниками за приключениями»* [4, 46]. Грисвар вслед за Дюмезилем повторяет: «Мужественность Сослана, в отличие от мужественности Батрадза, проявляется не только в рискованных (внезапных) действиях: он типичный представитель мужского племени, рядом с которым женщины чувствуют себя в ловушке, он, сознавая это или нет, делает женщин целью всех своих многочисленных приключений» [4, 46].

Во французском фольклоре «Говэн является, может быть, даже более древний герой, он появляется уже в первых текстах галльской традиции» XII в. ('История королевства бриттов', 'Роман о Бруте Вейса'). Неизменный герой всех французских романов той поры, Говэн является первым (после короля) рыцарем Круглого стола. От других придворных мужей его отличает лишь одна особенность: «непреодолимая склонность к непостоянной любви».

Ученые подвергли сопоставительному анализу, с одной стороны, Нартовский эпос и этнографию осетин, с другой – этническое и мифопоэтическое пространство индоевропейского мира.

По убеждению Л. А. Чибирова, в решении проблем этногенеза, «наряду с языком, признана решающая роль эпоса». Ученый солидарен с В. И. Абаевым, значение «сопоставительного анализа Нартиады и скифского мира» связавшего с тем, что «Нартовский эпос сохранил многое, что Геродот и другие античные авторы сообщают о скифах, об их легендах и обычаях. И наоборот, данные о скифах нередко проливают свет на многое, что представляется неясным или недостаточно мотивированным в сказаниях о нартах» [5].

В результате источниковедческого и историографического анализа собранного материала Л. А. Чибиров пришел к следующему заключению: «Нартский эпос преемственно связан со скифским миром, а через него – с индоевропейским. Высказанные Ж. Дюмезилем и В. И. Абаевым положения о скифо-сарматском ядре эпоса», о том,

что его истоки восходят «к легендам скифов, сарматов и алан, остаются верными и незыблемыми как своей научной достоверностью, так и обоснованностью».

В кратком изложении Ж. Дюмезиля, «именно у осетин и, конечно, отчасти уже у их далеких предков сформировалось ядро Нартовского эпоса и наметились его главные герои» [6].

Касаясь хронологических параметров формирования сказаний, автор напоминает о различных точках зрения относительно датировки «нартовского века»:

1). Эпоха формирования эпических сказаний – III-II тыс. до н.э. В качестве основного аргумента рассматриваются «матриархальные» черты в структуре общества нартов.

2). Наиболее принципиально временные рамки эпохи создания Нартиады (с VII-VI вв. до н.э. – до XIII-XIV вв. н.э.) отстаивал В. И. Абаев. «Крайними ориентирами, – писал ученый, – служат, с одной стороны, скифские мотивы... с другой – отражение в ряде сказаний сношений осетин (алан) с монголами» [7, 42].

3). Еще одну версию (I – начало II тысяч. н.э.) отстаивают мифологи (Е. М. Мелетинский), фольклористы (З. В. Абаева) и археологи (В. А. Кузнецов; Г. Б. Романова) [8, 9, 10, 11]. Отдельные мотивы и образы Нартовского эпоса восходят к скифской эпохе, но частью эпоса стали уже в период аланского союза.

4). Нартский эпос формируется в I-ом тысяч. до н.э. Его создатели – «это кавказские по языку, носители кобанской, прикубанской и колхидской археологических культур». Эта точка зрения Е. И. Крупного, как и концепция особой «матриархальности» общества нартов, были подвергнуты обоснованной критике.

Как видно, критериями определения хронологических границ эпохи формирования Нартиады, являлись: фольклорные и этнографические параллели; зафиксированные эпическими сюжетами этнолексемы; сопоставимые с само- и иноназваниями исторических этносов; данные нарттовской антропонимии и топонимики и др.

-
1. *Миллер В. Ф.* В горах Осетии. Владикавказ. 1998.
 2. Nartamonga 2002.
 3. *Грисвар Ж.* Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батрадза // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ. 2003.
 4. *Грисвар Ж.* Легенда о короле Артуре и нартровский эпос // этно-генез и этническая история осетин. Владикавказ. 2013
 5. *Чибиров Л. А.* Осетинская Нартиада. Мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ: «Ир», 2016.
 6. *Дюмезиль Ж.* Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М. 1976.
 7. *Абаев В. И.* Историческое в нарттовском эпосе // Нартовский эпос. Дзауджикау. 1949.
 8. *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. 2-е изд. М. 2004.
 9. *Абаева З. В.* К историзму нарттовского эпоса // Этюды по нарттовскому эпосу. Цхинвал, 1978.
 10. *Кузнецов В. А.* Нартовский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе. 1980.
 11. *Романова Г. Б.* Нартовский эпос и история осетинского народа. Владикавказ. 2014.

О ПРОБЛЕМАХ НАРТОЛОГИИ В НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ**А. Х. БЯЗЫРОВА**

В ряду исследователей и популяризаторов Нартовского эпоса достойное место занимает ученый, до конца жизни преданный филологии и прежде всего фольклору, – Александр Харитонович Бязыров, чей личный архив был недавно передан в Научный Архив СОИГСИ.

Научные интересы А. Х. Бязырова многогранны. Много лет он проработал в школе: учителем осетинского языка и литературы, завучем, директором сельских школ Южной Осетии, успешно совмещая преподавательскую работу с научно-методической. Он писал учебники по осетинскому языку для средних школ, по методике преподавания осетинского языка для учителей, программы по осетинскому языку и литературе для школ и вузов, рецензии по поводу издания учебников и работ по методике преподавания осетинской словесности.

С 1957 года его трудовая деятельность была связана с Юго-Осетинским научно-исследовательским институтом. Свою кандидатскую диссертацию А. Х. Бязыров посвятил осетинской сказке, он считается признанным авторитетом в этом жанре осетинского фольклора [1]. Подтверждение этому – издание им в 1962 году трехтомника «Осетинские народные сказки» [2], работа «Опыт классификации осетинских народных сказок», опубликование в 1969 году сборника «Сатирические сказки» [3].

В рамках одной работы невозможно подробно остановиться на всех сторонах научной деятельности А. Х. Бязырова. Цель статьи – ознакомить с достижениями ученого в области исследования Нартовского эпоса.

В 1972 году вышел в свет «Указатель циклов и сюжетов осетинских нартских сказаний и песен», ставший значительным вкладом А. Х. Бязырова в осетинское нартоведение [4,43]. Составление подобного рода указателя свидетельствует о высоком уровне профессионализма ученого, о фундаментальных знаниях в области теории фольклора. В соответствии с принципами классификации эпических циклов и сюжетов Н. П. Андреева – Аарне, на основе осмысления работ известных фольклористов А. Шифнера, В. Ф. Миллера,

Е. М. Мелетинского, В. И. Абаева, собирателей осетинского устного народного творчества братьев Шанаевых, М. Туганова, Ц. Амбалова, М. Гарданова и других Бязыров выделяет 10 циклов сказаний о нартах. Указатель логически обоснован, четко структурирован: от цикла и групп – к мотивам внутри этих групп, приведено множество вариантов одного и того же мотива. В циклах об Урузмаге, Сатане, о сыновьях Урузмага, о Батразе, Сослане, Сырдоне этих вариантов особенно много, среди них есть уникальные сюжеты, что свидетельствует о скрупулезной работе, проведенной автором. В него также вошли сюжеты о героях, не достигшие уровня циклизации или в меньшей степени сохранившиеся в народной памяти ввиду их древности (например, «Другие нартские богатыри»). Несомненно, что указатель, составленный А. Х. Бязыровым более полувека назад, не потерял своей актуальности и в наши дни, оставаясь весомым вкладом в осетинское нартоведение. Публикуя менее известные или вообще незнакомые рядовому читателю сюжеты, автор как бы заново открывает мир эпопеи, являющий собой, по словам М. М. Бахтина, «национальное героическое прошлое, мир «начал» и «вершин» национальной истории, мир отцов и родоначальников, мир «первых» и «лучших»...» [5, 204].

На протяжении всей творческой жизни А. Х. Бязыров был связан с собиранием и собирателями фольклора, в том числе нартовских сказаний. Проблеме сбора, обработки и изучения полевого материала посвящена его статья «Фольклор амбырд каэныны проблема» («Проблема сбора фольклора»). В ней высказаны взгляды ученого-фольклориста на важность работы полевых бригад по записыванию и обработке произведений устного народного творчества, в том числе Нартовского эпоса, определены основные принципы этой работы. Он отметил значительность вклада, внесенного собирателями фольклора Южной Осетии, начиная с 1924 года, в издание эпопеи «Нарты» на грузинском и русском языках (в 1947 и 1957 гг.). Особая роль в выходе в свет этого издания принадлежит полевой бригаде 1940-42 гг., в состав которой вошли известные собиратели Нартовского эпоса Х. Плиев, Э. Багаев, М. Туганов, И. Качмазов (Кавказгаг), Б. Андиев и другие. Указанная статья была напечатана в газете «Советский Иристон» с сокращениями, которые автор назвал «странными». В полном варианте она имеется в Научном Архиве СОИГСИ [6].

А.Х. Бязыров бережно сохранил в своем архиве протоколы заседаний «нартовских бригад», в частности, протокол заседания 1941 года, на котором состоялось обсуждение записей Нартовского эпоса Махарбека Туганова [7].

Обширные познания А.Х. Бязырова в области лингвистики, фольклора и литературы нашли отражение в одной из самых основательных работ ученого – монографии «Нарты эпосы поэтика» («Поэтика Нартовского эпоса») [8]. Проблема поэтики литературных и фольклорных произведений – одна из сложных в филологической науке. Поэтику нельзя свести лишь к теории литературы или ограничить областью лингвистики. Поэтика – это наука о системе средств выражения в художественном произведении, о художественном использовании средств языка, в значительной степени связанная с эстетикой языка и литературы, на что указывали многие известные ученые, в том числе М.М. Бахтин. Серьезный анализ поэтики столь древнего эпоса, каковым является Нартовский, под силу ученому, достигшему высокого уровня профессиональной эрудиции и в области литературоведения, и в области языкознания. Именно таковым показал себя автор монографии. На примере обширного фольклорного материала исследователей осетинского эпоса А. Шифнера, В.Ф. Миллера, В.И. Абаева, А. Тибилова, З.М. Салагаевой и других в работе проведен скрупулезный анализ художественных средств языка осетинского эпоса – архаизмов, неологизмов, эпитетов, сравнений, различных тропов (метафоры, гиперболы, синекдохи, литоты, олицетворения), различных фигур речи. Выделены стилистические особенности Нартовского эпоса, которые анализируются в контексте стилей осетинского языка (гл. 8). От сведения поэтики эпоса только к теории литературы или к лингвистическому анализу автора ограждает глубина познаний во всех сферах филологической науки, понимание природы фольклорного текста, обостренное чувство слова и образа. Исследование А.Х. Бязырова поэтики Нартовского эпоса явилось весомым вкладом в науку о нартах, оно актуально и в наши дни.

Непосредственное отношение к Нартовскому эпосу имеет работа Бязырова «О жанрах Нартского эпоса» [9, 109]. В небольшой, но емкой статье выделены различные жанры осетинского эпоса: этиологические предания, хвалебные, трудовые, обрядовые и любовные песни. Характеризуя жанровую специфику эпических

мотивов, автор использует широкий спектр фольклорных записей А. Шегрена, В. Ф. Миллера, В. И. Абаева, А. Кубалова, М. С. Туганова, М. Гарданова, К. Г. Цхурбаевой и др. Его исследование содержит научную информацию, важную для фольклористов, историков, этнологов, искусствоведов, т.к. в нем представлены сведения не только о мифологических племенах, живших на территории Осетии, но и о реальных исторических народах. Кроме того, раздел о трудовых песнях содержит интересные сведения о валянии бурок и войлока, о приготовлении пива, прядении, пахоте, косьбе и т. д. Описание жанрового своеобразия песен интересно для тех, кто занимается осетинской музыкой, танцами, устройством старинных народных инструментов, изучением различных обрядов и т. д. Характеризуя формальную сторону песенного жанра осетинского эпоса, его строфику и ритмику, А. Х. Бязыров не ограничивается анализом только осетинских песен, но говорит и об особенностях этого же фольклорного жанра в абхазском, адыгейском, кабардинском Нартовских эпосах [10, 114]. Это бесспорное свидетельство глубокой эрудиции ученого, стремления анализировать осетинский эпос в контексте и в сопоставлении с мировыми эпосами. Это характерно для всего его научного наследия.

К этой же проблематике примыкает статья А. Х. Бязырова «К вопросу о круге осетинских народных сказаний», [10, 436-455]. В ней дан анализ фольклорных жанров – мифа, эпоса, сказки, историко-героических песен и других с точки зрения взаимосвязи и взаимопроникновения сюжетов, мотивов, имен, характеров героев. Исследуются «специфические особенности в сюжете, стиле и системе образов, которые позволяют отличить ту или иную сферу фольклора, тот или иной жанр». Автор указывает на случаи, когда слово «нарт» встречается в сказках в значении «богатырь», а имя героя-трикстера Сырдона проникает даже в анекдоты. В то же время возможно и обратное явление – превращение фольклорной единицы из мифа, сказки, легенды в эпическое сказание. Так, исследователь приводит пример превращения мифа об Ацамазе в нартовское предание.

А. Х. Бязыров внес вклад и в такую важную проблему нартологии, как изучение мотивов Нартовского эпоса. В работе «О группе нартских сказаний с эпизодом добывания огня» [11, 109] автор рассматривает так называемый «бродячий мотив» о похищении огня в связи с некоторыми сюжетами нартиады. Вывод,

к которому приходит исследователь, лежит на поверхности и не вызывает сомнения: во всех кавказских вариантах эпоса очевидно, что нарты знали огонь и раньше и похищают его не для всех людей, а только для определенных групп. В них нет идеи добытия огня Демиургом, они представляют собой бытовые сцены поисков огня героями, оказавшимися без огня, но имевшими его раньше. Работа прежде всего привлекает обширным эпическим фоном, представленным автором – от древнегреческого мифа о Прометее, в том числе в литературной интерпретации Гесиода и Эсхила (т.е. в поэзии и драматургии), до мифологии туземцев Австралии и грузинской Амираниады, а также нартских сказаний кабардинцев, балкарцев, абхазцев.

Тема мотивов Нартовского эпоса затронута прямо или косвенно практически во всех работах А. Х. Бязырова об эпических жанрах и требует отдельного исследования.

Интересной представляется еще одна проблема в изучении мировых эпосов, не обойденная вниманием в научном наследии А. Х. Бязырова – отражение истории в Нартовском эпосе. Эта проблема – одна из наиболее дискутируемых как в фольклоре, так и в исторической науке. Ей посвящено немало исследований (В. Б. Пфаф, А. М. Хазанов, Э. А. Грантовский, В. И. Абаев, Е. И. Крупнов, Б. А. Калоев, Л. П. Семенов, З. В. Абаева, Ю. С. Гаглойти, В. А. Кузнецов и многие другие). Обращает на себя внимание одна из новых работ по этой проблеме – кандидатская диссертация А. Е. Иванеско «Историческая информативность осетинских народных сказаний» [12].

Об исторической основе многих сюжетов и мотивов нартиады начали говорить почти с самого начала формирования нартологии как науки. Интерес к этой теме с годами только возрастал. Обширная библиография по данной проблеме содержится в монографии В. А. Кузнецова «Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа» [13]. А. Х. Бязыров также затронул указанную проблему в своем научном наследии, посвятив ей несколько статей, о которых В. А. Кузнецов пишет: «В небольших, но емких статьях А. Х. Бязырова ставятся и отчасти решаются важные вопросы нартоведения, имеющие прямое отношение к истории и близко созвучные интересующей нас теме (например, о гуннах и агурах, аланах и хазарах, расчленение истории нартского эпоса на три пе-

риода: скифо-сарматский, алано-тюркский и горно-кавказский, о наследии древних кобанцев в эпосе и т.д.)» [13, 26].

В своей книге автор с сожалением отмечает, что интересные статьи А. Х. Бязырова опубликованы в периодической печати, как правило, в сокращенном виде и не переведены на русский язык. Указанные работы сохранены в Научном Архиве СОИГСИ и ожидают своих переводчиков и издателей [14]. В статьях «Алан æмæ хадзары ахастыты æвдисæнтæ Нарты эпосы», «Алан æмæ Гунны ахастыты æвдисæнтæ Нарты эпосы», «Скиф æмæ киммеры ахастыты æвдисæнтæ Нарты эпосы» А. Х. Бязыров проводит интересные исследования об отражении в Нартовском эпосе взаимоотношений предков осетин – скифов и алан – с гуннами, хазарами, киммерийцами. Этой же проблеме посвящена статья ученого – «Отражение взаимоотношений агуров, авар, турок и алан в осетинском фольклоре», а именно в Нартовском эпосе [15].

О плодотворном симбиозе таких наук, как фольклор, лингвистика, история и археология, свидетельствует работа А. Х. Бязырова «Осетинские этнонимы и слово «нарт», в которой рассмотрены осетинские топонимы и этнонимы, а также слова, в которых объединены признаки этих лексических единиц – топоэтнонимы. Объясняются словообразовательные особенности формирования родо-племенных этнонимов. Интересен этноним Нарт, отнесенный к «группе наиболее древних этнонимов высокогорной зоны Центрального Кавказа с суффиксом –он, таких, как ирон, дигорон, кæстон, аллон, ойнон и т.д...» [16, 124]. Привлекают внимание интересные мысли об отражении в Нартовском эпосе скифо-аланской и кобанской культуры, основанные на исследованиях фольклористов, этнологов и археологических раскопках. Содержание рисунков на предметах из кобанских погребений соотнесено с целым рядом нартовских сказаний.

В рамках одной статьи трудно затронуть все грани научных интересов А. Х. Бязырова-исследователя Нартовского эпоса, сказать о всех его работах по этой проблеме. Но нельзя не сказать о том, что вершиной достижений ученого в области изучения Нартовского эпоса стало его участие в качестве одного из составителей (совместно с Т. А. Хамицаевой) в издании 3-х томного труда «Нарты», осуществленного в серии «Эпос народов СССР» Академией Наук в 1989-91 гг.

Даже беглый обзор работ А. Х. Бязырова по проблемам нартологии свидетельствует о широте его научных интересов, глубине познаний в различных областях гуманитарных дисциплин, исключительном исследовательском таланте.

1. *Бязыров А. Х.* Осетинские народные сказки. Автореф. диссерт. на соиск. ученой степени кандидата филологических наук. Тбилиси: 1962.

2. *Бязыров А. Х.* Осетинские народные сказки в 3-х тт. Орджоникидзе: издательство «Ир», 1962.

3. *Бязыров А. Х.* Сатирические сказки. Цхинвал: «Ирыстон», 1969.

4. *Бязыров А. Х.* Указатель циклов и сюжетов осетинских нартских сказаний и песен. Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института, вып.17. Тбилиси: издательство «Мецниереба», 1972.

5. *Бахтин М. М.* Эпос и роман. Санкт-Петербург: издательство «Азбука», 2000.

6. НА СОИГСИ. Архив А. Х. Бязырова. Коллекция документов «Фольклор». Оп.1, п.5. д.2.

7. НА СОИГСИ. Архив А. Х. Бязырова. Коллекция документов «Фольклор». Оп.1, п.5. д.7.

8. *Бязырты Александр.* Нарты эпосы поэтикаæ. Цхинвал: Рауагъ-дад «Ирыстон», 1986.

9. *Бязыров А. Х.* О жанрах Нартского эпоса. Осетинская филология, современность и традиции // сборник научных трудов под ред. Ш. Ф. Джикаева. Владикавказ, 1992.

10. *Бязыров А. Х.* К вопросу о круге осетинских Нартовских сказаний // в сб. «Сказания о нартах – эпос народов Кавказа». Москва: издательство «Наука», 1969.

11. *Бязыров А. Х.* О группе нартских сказаний с эпизодом добывания огня // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института, вып.19. Тбилиси: издательство «Мецниереба», 1974

12. *Иванеско А. Е.* Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук «Историческая информативность осетинского нартовского эпоса (скифо-сарматский период)». Ростов-на-Дону, 2000.

13. *Кузнецов В. А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе: издательство «Ир», 1980.

14. НА СОИГСИ. Архив А. Х. Бязырова. Коллекция документов «Фольклор». Оп.1, п.4, д.29, 33, 35.

15. *Бязыров А. Х.* Тезисы доклада на научной конференции в Институте истории грузинской литературы им.Руставели. Тбилиси, 1981.

16. *Бязыров А. Х.* Осетинские этнонимы и слово «нарт». От скифов – до осетин. Вып.1. Москва: Менеджер, 1994.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

М. В. Дарчиева

СИМВОЛ «ХИД» (МОСТ) В ОСЕТИНСКОМ НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ

В фольклоре разных народов мост является образом связи двух точек сакрального пространства. В. Н. Топоров отмечал: «Кульминационный момент пути совпадает с максимумом энтропии. Он приходится на стык двух частей, указывающих границу-переход между двумя по-разному устроенными «подпространствами» (отсюда – особая выделенность всех вариантов «границы»: порог, дверь, лестница, окно, мост и т.п. – и необходимость особой внутренней сосредоточенности героя в этих ответственных местах – от сказочных персонажей до персонажей Достоевского). Если орудийное выражение неопределенности на пути – перекресток, развилка дорог, каждая из которых сулит опасность, то орудийным воплощением самой опасности, кризиса, некоего провала в пути (выпадение одного из необходимых его звеньев, так сказать, «выдирика» из пути и, следовательно, связываемого им пространства) служит мост, переправа» [1, 343]. По мнению учёного, в этом месте путник обнаруживает не только отсутствие пути как такового (к примеру, огненная река), но и своих противников (хищного зверя, дракона, разбойника и т.д.)

Подобного рода «сгущение опасности» ставит под угрозу возможность преодоления пути: «В мифопоэтическом сознании в такой ситуации весь путь как бы сжимается в ничтожный по протяженности, но важнейший по значению участок – в мост. Переправа через этот самый ответственный участок пути особенно сложна: она требует от героя-путника смелости (поединок с чудовищем), хитрости и изобретательности (герой переправляется через этот участок пути в образе животного или будучи зашитым в шкуру, с помощью птицы, на коне или лодке, по дереву, по лестнице, по ремням, используя волшебное средство или чудесного вожатого) ...» [1, 343]. Это в большей мере относится к жанру сказочной прозы, однако встречаются некоторые примеры и в эпических текстах.

В содержательной статье И. В. Мамиевой и Е. Х. Цоколаевой рассматривается символ «мост» с точки зрения фольклорно-мифо-

логической традиции [2,272-285]. Внимание авторов привлекла реализация символа в художественном сознании осетин, в частности, в осетинской поэзии. Исходя из фольклорной основы символа «мост», анализируется его роль в цикле о Сырдоне в Нартовском эпосе. Помимо цикла о Сырдоне в рамках «Нартиады» авторы уделяют внимание такой разновидности моста, как *Маэрдты хид / Маэрдти хед, Елсират* (Мост мёртвых), приводятся его аналогии с русским фольклором, иранской и финской мифологиями, исламской и христианской традициями [2, 273]. На основе кадага «Как появился фандыр» И.В. Мамиевой в контексте обряда инициации рассматривается инверсная функциональность моста [3,120].

В семантике моста выделяются следующие значения:

- **связь между мирами** (или различными точками сакрального пространства). В этом смысле он, согласно энциклопедии «Мифы народов мира», изофункционален пути, а точнее – наиболее сложной его части: «Мост мыслится обычно как некая импровизация ещё неизвестного, не гарантированного пути. Мост строится как бы на глазах путника, в самый актуальный момент путешествия и на самом опасном месте, где путь прерван, где угроза со стороны злых сил наиболее очевидна, подобно перекрёстку, развилке дорог» [4,176]; в скандинавской мифологии небо и землю соединяет радужный мост Биврёст [4, 143];

- символ **перехода**;
- символ **границы**;
- место **испытания** эпического героя.

Как символ границы мост в русской фольклорной традиции рассматривается Т.Б. Щепанской: «По фольклорным и этнографическим материалам, страшными нередко считались места переправ через реки, а также мосты. Мифологическое осмысление получала прежде всего их роль как естественных границ (владений, промысловых участков, общинных территорий), т.е. функция коммуникативного барьера. Отсюда мифологизация заречного пространства как чужого – многочисленные поверья о том, что за рекой блазнит и чудится, там множество змей, а все заречные жители – колдуны» [5, 247]. Последнее предположение основано на полевых записях Т.Б. Щепанской. Согласно составителям этнолингвистического словаря «Славянские древности», отношение к мосту как к «нечистому» месту определяется не только тем, что на него переносятся

негативные свойства природных объектов, над которыми он пролегает (водоёмы, топи, овраги), но и тем, что входит в число нежилых строений, имеющих своего духа-охранителя [5,304].

В адыгской версии Нартовского эпоса крепость красавицы Адиюх («светлорукая») стоит на крутом утёсе у берега реки, через которую переброшен *полотняный мост*. Когда муж Адиюх, преследуемый врагами, возвращается из похода тёмной ночью, она протягивает из окна свои светлые руки, освещая ими словно солнцем мост, и её муж легко перегоняет коней. Неблагодарный муж обидел Адиюх, и в следующий раз она не стала освещать ему путь. Тёмной ночью он, не найдя моста и пытаясь переплыть реку, тонет, после чего Адиюх выходит замуж за нарта Сосруко [6, 337-338]. Подвесной мост из камыша / тростника, который можно убрать, встречается в дигорском кадаге: «*Устур комбæл адтæй хъæзин хед, æ уоци фарс ба – фусты бунат*. – В широком ущелье был подвесной мост, на той стороне – загон для баранов» [7, 330, 551]. Разновидностью моста является пеший: «*Нарты Сырдон къаххидыл фæцæйцыди... – Нартовский Сырдон шёл по пешему мосту*» [8, 242].

Переправа через реку – распространённый мотив в осетинских эпических текстах, так называемое «общее место», характеризуется наличием в описании устойчивых фольклорных формул предсказательного типа со значением условия – «если..., то..., иначе...».

Один и тот же текст под разными названиями («*Сатанайæн сауногъайагæй фырт куыд райгуырд*» [8, 86-92] и «*Нæртон Сатанайы дзæгъæлзад*» [9, 122-127]) содержит мотив переправы героя через реку. Предсказательная формула с условным значением вложена в уста наблюдателя переправы: «*Кæс æмæ кæд доны комкоммæ 'рбацæуа, уæд нæ дуар уæйыджы цонгæй ахгæндзыстæм, кæннод та дзы хынджылагкæндзыстæм*. – Смотри, если он напрямик войдёт в реку, мы закроем дверь лучевой костью уаига, иначе – будем над ним насмехаться» [9, 88] (Ср.: «...кæннод та дзы хынджылаг **кæндзæн**. –...иначе он будет опять глумиться (над ним/ней)» [10,124]. Вероятно, имеет место опечатка в глагольной форме, поскольку логичной представляется форма глагола, указанная в первом примере, что подтверждается и другими подобными отрывками).

Появление героя предсказывает Шатана, глядя в небесное зеркало или с высокой башни: «*Ей-и, фыдбылыз нæм æрбацæуы. Ацы тыхджын дымгæ у йæ бæхы комы тæф. Цæгаты сæрма уыцы сау*

аендарт та, – йае баехы къаехты сәфтджытәей хәрдмае цы цыффтае хауыны, уыдон. Фәлауут-ма чысыл, амае аххаст банхәалмае кәссәм. Кәд фурдәен йае тәнджытә агура, уәд уыйас тәссаг нә уыдзәен. Кәд амае йае гуырәны арбацауа, уәд та – әцәг тәссаг. – Эх, несчастье к нам идёт. Этот сильный ветер – дыхание его коня. Тёмное пятно на севере – это пыль от копыт его коня. Подождём ещё немного. Если будет искать брод, он не столь опасен. Если же пойдёт напрямик – он действительно опасен» [10, 406]; «Кәд ацы барәг донәен йае ивылаентә агура, уәд әй нә фыдәлтәен фыды знаг фәкәен, кәд ын йае цугуыры арбацауа, уәд нын нә фыдәлтәен фыды лымаен фәуәд. – Если этот всадник будет искать брод, пусть окажется он злейшим врагом наших предков, если же пойдёт через глубоководье, пусть окажется лучшим другом наших предков» [11, 119]. Ещё один подобный пример: «Кәсут, амае кәд донәен йае тәнджытә агура, уәд ыл худәгай нәхи схәсдзыстәем, ахъаздзыстәем дзы, кәд амае комкомәе арбацауа, уәд мын мойәен сбәздәен. – Смотрите, если он будет искать брод, мы посмеёмся над ним, если же он пойдёт напрямик, он сгодится мне в мужья» [11, 119]. Таким образом, способ переправы, выбранный всадником – особый показатель для тех, кто за ним наблюдает, т.е. переправа является испытанием для героя. Для сравнения: в русской фольклорной традиции, «если путник миновал реку незаметно, это считалось происками нечистой силы» [5, 248].

В семантике фольклорного символа «мост» значение границы предшествует значению переправы, поскольку в рамках того или иного текста она может и не осуществиться. Однако в мифологиях разных народов значение переправы является более насыщенным. Так, часто встречается *мост толщиной с волос* (мост-волосинка, мост-конский волос). В армянской мифологии у моря, разделяющего небо и землю, находится рай. У райских ворот течёт огненная река, через которую переброшен *мост-волосинка* [4, 88]. В абхазской мифологии загробного мира душа достигает, переправившись по *волосяному мосту* [4, 711]. У алтайцев дворец владыки загробного мира Эрлика стоит на берегу подземного моря Бай-Тенгис или около слияния девяти рек в одну, текущую человеческими слезами, через которую переброшен *мост из конского волоса*, никем не преодолимый в обратном направлении [4, 1124].

Кадаг о путешествии Сослана в Царство мёртвых даёт нам следующее представление:

*«Нæртон цаехæрцæст куы цауы дарддæр
Æмæ та фæдта: уым сакъадахмæ
Цыргъ карды комау æрдуыйн хид уыд. –
Нартовский смельчак идёт дальше
И видит: там к острову*

Лежит мост-волосинка, тонкий, словно лезвие острого ножа» [12, 339]. Ср.: устойчивая формула **карды комыл фæндаг** означает опасную дорогу.

В одном из кадагов безымянный сын Уырызмага проходит через мост, посыпанный пеплом, чтобы уйти на время уйти на время из Царства мёртвых: «...**хидыл уыдис фæнык тыд**, æмæ уыцы Æнæном лæппу йæ бахы цафхæдтæ зыгъуыммæ ныссагъта 'мæ **хидыл ауади**. – ... мост был посыпан пеплом, и тот Безымянный сын подковал свою лошадь в обратную сторону и прошёл по мосту» [13, 97]. У этого же моста стоят стражи: ««*Æз дæ бæргæ ауадзин, фæлæ дæ дуаргæстæ 'мæ хидгæстæ н' ауадздысты*», – загъта Барастыр. – «Я бы отпустил тебя, но стражи, стоящие у ворот и у моста, не пропустят», – сказал Барастыр» [13, 106]. В следующем отрывке этот мост назван «Мостом мёртвых»: «*Зæронд лæг амардис. Бацыд Мæрдтæм. Куы бацыд, уæд Мæрдты хидæй куы бахызт, хидыл та фæнык тыд ис, уæд æм рахæлæф кодтой мæрдтæ: чи йæ мады фарста, чи йæ фыды*. – Старик умер. Отправился он в Царство мёртвых. Когда он добрался, перешёл через Мост мёртвых, а мост посыпан пеплом, то хлынули мёртвые ему навстречу: кто о матери своей спрашивал, кто об отце» [7, 379].

Мост-волосинка встречается и в цикле Ацамаза. Герой «устанавливает» мост из трёх конских волос, которые выдёргивает из хвоста своей лошади: «*Æмæ йын йæ къæдзилæй æртæ хъисы ратыдта Ацæмæз, æмæ ца денджызы баппæрста. Æмæ фæндаг фестæди – хид. Æмæ ацыдысты æфсæдтæ, æмæ йæхæдæг дæр. Стæй æртæ хъисы систа, æмæ хид цыдæр æрбацы*. – И три волоска вырвал Ацамаз из хвоста своего коня и бросил их в море. И появилась дорога – мост. И прошли по нему войска и он сам. Затем поднял он три волоска, и мост исчез» [14, 103]. В ходе повествования ещё раз возникает ситуация, когда герой, воспользовавшись конскими волосками, «строит» мост, но убегает он после того как конь копытом бьёт по волоскам [14, 105]. Здесь налицо мотив, в большей степени свойственный жанру волшебной сказки. В целом в осетинском фольклоре конский волос наделяется волшебными свойствами.

В другом кадаге мост сооружается героем: «...*лапну йа кард ысласта, фалыгкодта баеласы удаг. Баелас доны сарты йахи ауагъта 'ма хидавердаей аззати.* – ... молодой человек достал нож, подрезал корень дерева. Дерево опустилось над водой и *осталось лежать, словно мост*» [15, 147]. Нарты и чинты переходят озеро по мосту благодаря Сырдону: «*Сырдон къухдарен цы дурәей систа, уыцы дур хид фестади...* – Камень, с которого Сырдон поднял кольцо, превратился в мост...» [16,105]. Уархаг наставляет Уырызмага перед балцом: «...*таессаг хидыл баехыл ма ацу.* –...по *шаткому (опасному) мосту* не проезжай верхом» [17,200].

Как было сказано выше, мост является и местом испытания эпического героя, местом его встречи с врагом. В Стране Нартов есть и река Нартов, и свой мост через эту реку, и находится он у скалы Сауайнаг (букв. чёрная скала): «*Уад ын загътой, загъгае, цаудзаен Нартон хидыл Сауайнаджы раз, Сауайнаджы сармае, хетәены, сабаты, аема йын каед уад исты бакаенай, уад – мах амонд дәр аема дæ амонд дәр.* – Тогда говорят ему, мол, будет он идти по *мосту Нартов* мимо скалы Сауайнаг, над скалой Сауайнаг, в завоевательный поход, в субботу, и если ты с ним справишься именно тогда, то это будет и наше счастье, и твоё» [18,377]; «*Нарты хидыхъусмае куы ныцыдысты, уад Сыфыттәр арбамбаелди съл.* – Когда спустились они к *Нартовскому мосту*, встретился им Сыфыттар» [7, 203].

Шатана говорит Сослану, который собирается убить Хамыща¹: «*Каед дæ Хæмици рамарун фæндуй, уад гъе уоци рауәен хедбаел цаудзаеней бахбаел, 'ма æ разма бабадае...* – Если хочешь ты убить Хамыща, он на том месте *по мосту* будет ехать верхом, подстереги его...» [12, 231]. В кадаге «*Нарты кæстәр*» («Младший из Нартов») [16,151-162] у Шатаны родилась дочь, а в квартале Алагата – мальчик, тем временем и у чёрного уаига родился сын. Спустя три месяца он собрался к дочери Шатаны. Мальчик из рода Алагата понял это и посреди ночи отправился к мосту («*Аема æмбисаехсæвты сыстади йа хуыссәеней, рацыди 'ма хиды был бады*» [16,152]), через который верхом должен был проехать сын уаига. Подойдя к мосту, конь, учуяв врага, дальше не двинулся, и сыну уаига пришлось вернуться ни с чем.

Мост как место поединков и массовых сражений, согласно

¹ Ср. образ каменной тучи в славянской традиции (Пигин 2012: 40-41).

Н. И. Толстому, изображается в русском былинном фольклоре о Василии Буслаевиче, известны и летописные свидетельства о кулачных боях жителей Новгорода на Волховом мосту. В летописных преданиях Перун, низвергнутый в реку Волхов, забросил свою богатырскую палицу на мост [6, 307].

Помимо моста Нартов в дигорских кадагах о Сослане упоминается мост у селения Мацута: «...*сивардтонца 'й уаердуни 'ма 'й раластонца Мæцутти хеди уæллæймæ 'ма ин уоми цирт искъахтонца*. –...положили его в повозку и отвезли за *мост Мацута*, там ему выкопали могилу» [19, 681]. Символика моста чаще всего репрезентируется через связь с образом Сослана. Находясь в селении *Далимонтыхъау* (*дæлимонта* – нечисть, черти), он мешает скачкам, проходящим через мост: «*Сослан йæ фат хидыл цæхгæр авæрдта, дугъонтæй хидмæ чи 'рбахæцца вæййы, уый йæ бахæй атахы 'мæ заххыл сымбæлы*. – Сослан *положил свою стрелу поперёк моста*, тот из всадников, кто достигает моста, слетает с коня и падает наземь» [19, 359].

В осетинском Нартовском эпосе символика моста включает несколько значений: связь между мирами, символ перехода, символ границы, место испытания героя. Все они ярко иллюстрируются текстами кадагов, что свидетельствует о том, что в мифологическом сознании народа – носителя эпоса мост наделялся глубокой образно-символической насыщенностью.

1. *Топоров В. Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. I. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 448 с.

2. *Мамиева И. В., Цоколаева Е. Х.* Символ «мост/хид» в художественном сознании осетин // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. № 12. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. С.272-285.

3. *Мамиева И. В.* Архетип сказителя в осетинском эпосе «Нарты» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 8 (38). Ч. 1. С. 119-121.

4. *Мелетинский Е. М.* От мифа к литературе. Учебное пособие по курсу «Теория мифа и историческая поэтика повествовательных жанров». М., 2001. 169 с.

5. Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.

6. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т.3. М., 2004. 704 с.

7. *Нарты. Адыгский героический эпос 1974* Нарты. Адыгский героический эпос. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука» 1974. 415 с.

8. *Нартовские сказания: Эпос осетинского народа*. Книга 1. Владикавказ: Ирystон, 2003. 592 с.

9. *Нартовские сказания: Эпос осетинского народа*. Книга 4. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2007. 518 с.

10. *Сказания о нартах; в пяти томах. Том III* / Сост. К. Ц.Гутиев // Мах дуг. 2005. №3. С. 84-111.

11. *Нартовские сказания: Эпос осетинского народа*. Книга 5. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. 766 с.

12. *Нартовские сказания: Эпос осетинского народа*. Книга 2. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2004. 896 с.

13. *Нартовские сказания: Эпос осетинского народа*. Книга 6. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. 544 с.

14. *Сказания о нартах; в пяти томах. Том III* / Сост. К. Ц.Гутиев // Мах дуг. 2005. №4. С. 94-121.

15. *Сказания о нартах; в пяти томах. Том II* / Сост. К. Ц.Гутиев // Мах дуг. 1996. №8. С. 91-117.

16. *Сказания о нартах; в пяти томах. Том II* / Сост. К. Ц.Гутиев // Мах дуг. 1996. №5. С. 133-169.

17. *Сказания о нартах; в пяти томах. Том IV* / Сост. К. Ц.Гутиев // Мах дуг. 2006. №6. С. 91-120.

18. *Сказания о Нартах; в пяти томах. Том I* / Сост. К. Ц.Гутиев. Орджоникидзе: Ир, 1989. 496 с.

19. *Нартовские сказания: Эпос осетинского народа*. Книга 3. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2005. 712 с.

СЕМАНТИКА КАМНЯ В АБХАЗСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ

В нартском эпосе абхазов образ камня весьма значим. Семантически и функционально камень имеет целый ряд эквивалентов, равнозначных (или почти равнозначных) синонимов. В широком понимании они занимают, можно сказать, весь мир, весь ландшафт абхазского нартского эпоса.

Культ гор, скал и камней у горских народов Кавказа, конечно же, естественен в условиях горного ландшафта. Потому, пишет Г. Ф. Чурсин: «Почти у всех кавказских народов, живущих в горных районах, имеются вершины, почитаемые священными, недоступными для смертных. <...> Наиболее ярко выражается культ гор у абхазов. <...> Религиозным почитанием окружаются также у народов Кавказа перевалы через горные хребты, <...> где кладут мелкие приношения. <...> Еще более распространенным у кавказских народов является почитание отдельных камней» [18, 19-20].

В настоящем докладе из широко понимания семантики камня я учитываю наиболее близкие, прямые эквиваленты, преимущественно сохраняющие в своей основе старое абхазское название камня *аха*. Таковыми являются: **крепость / белая крепость / старая крепость (абаа, абааш, абаажэ, акала), пещера (аха□ы), утес, скала (ацакья, абахэ, ахра), каменный утес / камень-утес (ахацакья), старый утес (ацакьяжэ), жернов (алу), метеорит (афырхы), амфора, винный кувшин (аха□шьа), окаменение (ахашхатэара).**

Многофункциональность образа камня выражается в использовании его в разных мотивах и эпизодах эпоса. Соответственно изображение камня в абхазском нартском эпосе выстраивает следующие функционально-тематические единицы: 1) камень в рождении и гибели героя; 2) камень как материал, из которого сделан предмет, и как название самих предметных реалий; 3) камень как орудие гибели, как средство борьбы нартвов с противниками; 4) камень в функции изображения мест эпического мира.

В нартском эпосе *роль камня в рождении и гибели героя* значительна. Из камня созданы не только предметные реалии, но сам главный герой (Сасрыкуа) имеет каменную природу: рождается из

«оплодотворенного» камня / скалы и от камня же погибает. По основным вариантам абхазских нартских сказаний:

Семя «пастуха», посланное с противоположного берега реки, попадает не в лоно Сатаней-Гуаши, а в **камень / скалу**, на котором появляется **человеческий образ** (ауаџсахъа), **каменное создание (ахахэлых)** (Джапуа №3, 73, 154, 191, 199, 231, 258, 405, 421, 629); кузнец нартов Айнар-жьи высекает **из камня** человеческий образ; Сатаней-Гуаща, завернув его в вату, кладет под мышку / прикладывает к животу и по прошествии времени «рождается» Сасрыкуа; братья-нарты / противники убивают Сасрыкуа, сбрасывая на него огромный камень [6, 95-109; 126-136; 321-324; 328].

В некоторых других версиях нартского эпоса (в карачаево-балкарской и чечено-ингушской) герой рождается из расколотого надвое камня¹: камень оплодотворяется от сношения молодца, заснувшего на **раздвоенном камне**, с любимой девушкой во сне (семя его попало в трещину камня) [4, 23-24]; Дебет находит младенца-богатыря внутри расколотого синего камня [14, 308-309].

В данном мотиве в синонимическом ряду камня чаще всего встречаются: камень (ахахэ) и скала (ацакъа) в сочетании с эпитетом: большой камень (ахахэ ду), плоский камень (ахахэ къакъа), белый камень (ахахэ кэаш), камень-скала (ахахэ-цакъа).

Среди многочисленных метафорических уподоблений фалла «пастуха», находящегося на противоположной стороне реки, фигурируют **скала (абакэ), облако (а□стхэа), туман (анакэ)**:

«Для скалы – великоватым посчитала его [мужское начало «пастуха»] (Бахэызар – ирацэалшьейт) (Джапуа №2); ««Облако» [мужское начало, семя «пастуха» ударило об этот большой камень» (Джапуа №2).

По мнению В. Г. Ардзинбы, сюжет о чудесном рождении героя из камня связан с представлениями о громовых камнях Бога Грозы (афырхы), в котором отправление семени «пастуха» «описывается как громовой удар, как удар метеорита, как стрельба из лука и сравнивается с облаком, олицетворяющим мужское плодородие» [1, 270; 6, 103]. Если в этом смысле считать скалу и облако¹ семантически эквивалентами камня, то можно предположить, что в абхазских нартских сказаниях о чудесном рождении героя камень предстает в

¹ Ср. образ каменной тучи в славянской традиции (Пигин 2012: 40-41).

двух ипостасях: как гиперболическое изображение мужского начала «пастуха» и как женское лоно, в которое попадает семя; то есть, камень – в функции семени и утробы матери¹.

В. Г. Ардзинба в своей работе, посвященной этому сюжету, приводит очень характерный мотив абхазской сказки «Мальчик, родившийся из камня», в которой камень предстает в функции мужского семени: девушка во время стирки случайно проглотила камень, выпавший из кармана одежды своего брата, зачала и в тот же день родила сына [8, 113-118].

Из близких и не очень близких аналогий можно обратиться к древним текстам о рождении из камня / скалы слепого и глухого каменного чудовища – хурритского Улликумми, древнеиранских Митры и Диорфа, древнегреческих Кибелы и Агдистиса [16, 347-348].

Мотив зачатия из камня обнаруживается и в славянской культуре, в которой «камень в силу своей твердости ассоциировался с мужским началом. У болгар известен мотив чудесного зачатия юнака от камня, который носила с собой его мать. Белорусы считали, что если в земле под супружеской кровати лежит камень, женщина забеременеет мальчиком. У них же существовал обычай класть надгробные камни на могилы мужчин, тогда как женские могилы обозначались небольшими курганами», – пишут Е. Е. Левкиевская и С. М. Толстая [11, 453].

Отголоски древнего мотива рождения героя из камня можно увидеть в мифах и верованиях, связанных с происхождением людей от камня [7, 92-93]. Е. Л. Демиденко приводит весьма примечательные примеры из сиротских причитаний, «где весьма часто встречаются метафоры типа «родиться от камня»<...> «Как от камешка родился...»<...> «Я, видно, от камешка-то засеяна»<...>

Также в былинке «Бой Ильи Муромца с сыном», где сын Ильи, не зная своего отца, отвечает ему: «Зародился я от сырой земли, // «Я от батюшка все от камешка, // От камешка да от горящего» <...> [7, 92-93].

На Кавказе о связи камня с родильными обрядами свидетельствуют сообщения исследователей о том, что: «у ряда народов Кавказа возле черных камней совершали обряды с целью исцеления от бесплодия, для испытания зрелости мальчиков» [1, 272]; у адыгов

¹ Ср. круглое отверстие передней плиты дольмена в форме женского лона и втулка в форме мужского начала (Марковин 1978: 203-231).

примером почитаемых камней является «сукообразный» камень в верхней части селения Заюко (Кабарда), у которого происходили жертвоприношения и ритуальные эротические пляски» [9,199]; у них же распространен обычай привязывания к веткам плодовых деревьев камушек с отверстиями, предохраняющие дерево от дурного глаза и способствующие его плодоношению [2, 145]; у чеченцев «каменному фаллическому памятнику у святилища Тушоли в селении Ког бесплодные женщины преподали грудью, испрашивая у богини детей» [3,137]; у балкарцев «в Чегемском ущелье есть большой длинный камень, который называют *Нарт тау* (Камень нартов). Жители ущелья приносили к этому камню новорожденных детей, резали жертвенных баранов и устраивали там угощения» [17, 61].

С камнем связан и мотив гибели Сасрыкуа, который погибает от большого камня. Мотив возвращения туда, откуда пришли, о возвращении умершего в материнское лоно распространен в ряде традиций. И абхазские нартские сюжеты о чудесном рождении героя из камня и о его гибели от камня, очевидно, отражают подобные мифологические представления [6,126-136].

Связь камня с гибелью, со смертью героя в абхазском нартском эпосе подтверждает и мотив камня, в который превращаются Нарчхьюу и похищенная им Гунда-красавица по проклятью Сатаней-Гуащи, как временная смерть, за которой может последовать оживление. Они становятся окаменелыми (ахашхатэара), белым камнем (ахахэаша). Об этом же (о смерти, об исчезновении) свидетельствует Камень нартов (или его синонимы: Расколотый камень, камень, скала), который они оставили после себя, связан с их именем, на котором остались следы копыт их коней и т.д. Вероятно, к мотиву окаменения может иметь отношение и клятвенная формула в абхазо-адыгских языках «Уашхэа макъа □ сыс» (точильный камень божества гор Уашхуа) [9,146-162; 2, 145].

Камень как материал, из которого сделан предмет, и как название самих предметных реалий обозначает широкий круг эпических понятий. Например, дом и ограда нартов, Ажвейпшев, Айргов, великанов, карликов, героя Нарчхьюу. В изображении данных реалий чаще всего употребляется не само слово камень, а его синоним абаа (крепость, камень): крепость нартов (нартаа рбаа), белая крепость нартов (нартаа рбааш), крепостной (или каменный) дом (рбаатэы оны) и т.д.

В этом ряду понятий встречается также обозначение пряслицы: большая пряслица (адардха дыу), пряслица из скалы (ахацакь дардха), жернов (алу), каменная скала (ахацакьба); скамьи нартов: каменная скамья (ахахэ армыз), камень (ахахэ); моста: каменный мост (ахахэ цха); винного кувшина нартов (букв. священный камень) (аха□шьа).

Камень как орудие гибели, как средство борьбы нартов с противниками – занимает в абхазском нартском эпосе весьма заметное место. Здесь само слово камень встречается чаще, чем другие его синонимы: большой камень (ахахэ дыу), самый большой камень (ирейхау ахахэ дыу), камень величиной с дом (онок иакараз ахахэ).

Камень в этой роли рисуется в огромных размерах: камень, который не могли поднять сто человек (шэоык ирзышьтымхуаз ахахэ).

Камень в функции изображения мест эпического мира тоже довольно емко представлен в нартском эпосе. Эти места связаны с передвижениями героев. Например: место встречи Саганей-Гуаши и «пастуха» – тот каменистый берег (нырцэ-акэры), в этом каменистом берегу (аарцэ акэарафы), тот и этот каменистые берега (нырцэ-аарцэ акэара); место, через которое герой попадает в подводное царство – большой камень (ахахэ дыу), каменная скала (ахацакь); место, куда ездят нарты в поход – каменистый берег (акэара); место, куда попал великан-пахарь со своими спутниками – большой камень (ахахэ дыу); место нахождения великана-хранителя огня или других великанов – пещера (аха□ы), страшная пещера (ха□ы баа□сык) и т.д.

Проведенный экскурс в семантику камня в нартском эпосе абхазов показывает полифункциональность данного образа. Главными среди этих функций и ролей можно считать: 1) связь камня с рождением героя, как символ и мужского начала, и женского лоно; 2) связь камня с гибелью (смертью) героя; 3) связь камня с местами передвижений эпических героев; 4) роль камня во всех этих трех случаях как границы, посредника между своим и чужим, тем и этим мирами. Ср. характерное изречение, встречающееся и в современном абхазском языке при сравнении живого человека с умершим: ахахэ шэыбжьоуп (камень между вами).

1. *Ардзинба В. Г.* К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: Этнокультурные связи / Отв. ред.: Г. М. Бонгард-Левин, В. Г. Ардзинба. М., 1988. С. 263-306.
2. *Гутов А. М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса / Отв. ред. Б. Л. Рифтин. М., 1993.
3. *Далгат У. Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты / Отв. ред. И. А. Дахкильгов. М., 1972.
4. *Дахкильгов И. А.* Антология ингушского фольклора Т. IV: Нартские сказания. Легенды / Сост., пер., коммент. и послесл. И. А. Дахкильгова. Нальчик, 2006.
5. Апысуа фырхацаратэ эпос ф-томкны / З. Ць. Цьапуа иредакция (рукопись хранится в ЦНПФ).
6. *Джатуа З. Д.* Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М., 2016.
7. *Демиденко Е. Л.* Значение и функции общефольклорного образа камня // Русский фольклор. Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987. Т. XXIV. С. 85-98.
8. Апысуа лакаэкэа / Ианицеит, аус адиулеит, апыхьяжэеи азгэатакэеи ифит С. Л. Зыхэба; иредактор Ш. Хь. Салакаиа. Қарт, 1976.
9. *Инал-ша Ш. Д.* Вопросы этно-культурной истории абхазов / Ред. М. А. Коростовцев. Сухуми, 1976.
10. *Лавров Л. И.* Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик, 2009.
11. *Левкиевская Е. Е., Толстая С. М.* Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 2. М., 1999. С. 448-453.
12. *Марковин В. И.* Дольмены Западного Кавказа. М., 1978.
13. *Неклюдов С. Ю.* Каменный человек в пещере // Живая старина. М., 2009. № 3. С. 24-27.
14. Нартла: Малкър-кърачай нарт эпос. Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост.: Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев; вступ. статья, коммент. и глоссарий Т. М. Хаджиевой; пер.: Т. М. Хаджиевой, Р. А.-К. Ортабаевой; отв. ред. А. И. Алиева. М, 1994.
15. *Пугин А. В.* Слепые птицы, каменная туча и беспокойная совесть (исповедь вологодского визионера XIX в.) // Живая старина. М., 2012. № 1. С. 40-42.

16. *Трубецкой Н. С.* Избранные труды по филологии: Переводы / Сост. В. А. Виноградова и В. П. Нерознака; под общей ред. Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванова, В. П. Нерознака, Н. И. Толстого; послесл.: Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванова, Н. И. Толстого. М., 1987.

17. *Хаджиева Т. М.* Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост.: Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев; вступ. статья, коммент. и глоссарий Т. М. Хаджиевой; пер.: Т. М. Хаджиевой, Р. А.-К. Ортабаевой; отв. ред. А. И. Алиева. М., 1994. С. 8-66.

18. *Чурсин Г. Ф.* Почитание гор, скал и камней у кавказских народов // Бюллетень кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Тифлис, 1928. №4. С. 19-20.

УАШХО В АДЫГСКОЙ МИФОПОЭТИКЕ

Уашхо (адыг. *Уаицхъо*, каб. *Уаицхъуэ*) он же Ошуатх (*Ошъуатхъ*) бог неба), в адыгской мифологии и нартском эпосе представлен грозным и могучим божеством, чьим именем непременно клялись нарты. История появления Уашхо невозможно проследить в эпических повествованиях, но в одном сказании, связанном с рождением Псэтхэ (Псэтхъ) – бога души, мы встречаем мотив появления повелителя неба. Уашхо обозначился после Тхэшхо (Тхъэшху) – Творца и сказал: «И небо синевой отливается, и земля зеленеет от меня, все мне подвластно».

На наличие у адыгов покровителя неба указывал М. Талпа [1, 638].

Совершенно другого мнения о данном божестве был Л. Лавров, сводивший адыгского Уашхо к осетинскому Уасхо: «... в осетинском пантеоне было известно божество Уасхо, память которого чли четвертого ноября. Наличие осетинского «Уац» в значении «святой» заставляет предположить, что указанный термин означает «святой ХО», как Уац – Илла, Уас – тырджи и т.д. Что такое «ХО» – не берем-ся гадать, но ясно, что... попытка усмотреть в Уашхо следы культа неба неубедительна» [2, 200-201].

А. Шортанов на базе различных фольклорных материалов доказывает наличие у адыгов бога неба – *Уаицхъуэ*. Действительно, как и у других народов, у древних адыгов небо олицетворяло собой сверхъестественную силу, и, как всякая непостижимая сила, она непременно имела своего покровителя. А. Шортанов считает, что именем Уашхо в основном клянутся только женщины, однако в мифоэпических повествованиях именем бога неба клянутся и нарты, даже их кони. П. Аутлев проводил параллели между адыгским «Уаф», «Оаф», «Уашхо» (все диалектные названия адыгского бога неба – А. К.) и абхазским «Афа» [3, 191-192].

По сравнению с «нижним» миром, куда могли добираться нарты и герои сказочных сюжетов, также возвращаться оттуда, «путешествия» в небо было практически недосыгаемыми. Для адыгского мифоэпического сознания небо так высоко, что до него добраться невозможно, сколько бы людей не стояло друг на друге. В нартском

сказании «О том, как нарты хотели добраться до неба» повествуется так: «И большие нарты друг на друга становятся. Но не смогли дотянуться до (неба). Тогда и людей, и иныжей, и испов, и животных, и птиц крылатых, и деревья, и камень, глину – все, что есть на земле, поставили друг на друга, а сверху – Пэтэрэза. Пэтэрэз протянул вверх руку, но (не достал) до неба – не хватило еще с хвоста кошки» [4,278]. Зная, что до неба невозможно достать, Пэтэрэз ставит нартам заведомо невыполнимое условие – поставить лестницу и подняться к небу, когда решил отомстить за своего отца Хымышца. Учитывая, что небо представлялось недостижимой субстанцией, в адыгской мифоэпической модели мира жизнь человека сосредотачивается на земле и под землей. В них, как правило «...разыгрывается архаический сценарий космологической драмы, здесь определяются закономерности и парадигма существования человека и его мира. «Срединный» и «нижний» миры в мифопоэтической структуре мира определяют и организуют основные принципы мироустройства, существования в нем человека» [5, 29].

О могучем покровителе неба мы узнаем в нартском сказании «Тхагэлэдж и нарты», где Сэтэнай гуащ говорит, что грозное чудовище по имени Емынэж может одолеть лишь Уашхо [6, т.7, 320].

Уашхо часто помогает тем нартам, которые почитают его. Так, когда красавица Адыиф в сказании «Как Саусэрук встретился с Адыиф» помолилась: «Уашхо, которого мы никогда не обманываем, преврати для меня этот день в черную ночь, пусть небо треснет, Шыблэ (Громовержец) ударит землю, Инджыдж (река) разольется!». После этого день превратился в ночь, небо загремело, Шыблэ ударило землю, все потемнело, как будто весь мир начал гибнуть...» [6, т.5, 182]. Обращение нартской девушки к Уашхо, чтобы он «сделал так, чтобы Шыблэ ударило землю» свидетельствует о том, что Бог неба может покровительствовать и над грозным громовержцем, и Шыблэ неукоснительно выполняет «указания» Уашхо.

Иногда бог неба может превращаться в ветер. Это прослеживается в нартском сказании «Хымышц, Пэтэрэз и нарт Темьрыко». Когда маленького Пэтэрэза враги замуровали в сундук и кинули в море, опасаясь, что он вырастет и отомстит за своего отца Хымышца, его воспитательница Жокояна обратилась к Ошuatх со словами:

«...Если небо делается морским ветром,
На берег морской выбросит тебя» [6, т. 4, 180].

Тут же небо превратилось в морской ветер и выбросило на берег сундук, где лежал мальчик. Жокояна не раз еще обращается с просьбами к богу неба, и тот всегда помогает ей. Однако обращение к Уашхо по вопросам к которым он не имеет отношения, он оставляет без ответа. Так случилось с Жокоян в нартском сказании «Как Сэтэнай гуаш и Тлепш поссорились». Жокояна обратилась к Уашхо с просьбой дать наставление ее внуку, однако, тот, ярко блеснул в небе, снова затих, дав понять, что он этого не будет делать. Видимо, это было связано с тем, что к Уашхо обратились с просьбой, не связанной с его функциональными обязанностями. Влияние Уашхо распространяется именно на те сферы, которые ему определены Тхэшхо. Мотив подчинения Уашхо Тхэшхо прослеживается в нартском сказании «Золотое дерево нартов». Здесь повествуется о том, как Тхэшхо узнает о намерении Псытхэ гуаш (бог воды) переселиться в море и напускает на нее гнев Уашхо:

«...Стремясь снести все до основания,
Огромную землю привел в дрожание.
Все моря забурился –
Сильный Уашхо нас проклял, –
Сказали нарту Пизгечу сыновья Псытхэ гуаш» [6, т. 1, 95].

В другом нартском сказании «Как убили Саусэрука» говорится о почитании Уашхо героев, отличавшихся храбростью и смелостью. Когда нарт Саусэрук приехал к любимой девушке, она предупредила его, что враги решили его погубить и ему лучше ехать домой. После этих слов день превратился в ночь, вороны накинудились на дом, начали бить ее крыльями. Но Саусэрук воскликнул: «Лучше умру, чем хоть одну ночь буду дрожать перед врагом!». Когда его слова услышал Уашхо, он тут же разогнал облака, и солнце снова осветило день, и Саусэрук отправился в путь [6, т. 2, 283].

Для эпических повествований клятва именем Уашхо – традиционное и весьма распространенное явление. О том, что клятва именем Уашхо считалась священной у нартов свидетельствует сказание «Юность нарта Шэбатынука». Здесь повествуется о том, как старик и его жена берут на воспитание маленького мальчика и клянутся именем Уашхо перед его матерью, что воспитают из него доблестного витязя.

Саусэрук говорит замерзающим нартам: «Уашхо кан, нет у меня (огня)». Традиционными являются клятвы именем Уашхо: *Мы Уаш-*

хъор зэфытикъан (Этот Уашхо и тебе и мне кан); *Мы Уашхъор сикъан* (Этот Уашхо мой кан); *Уашхъо къан* (Уашхо кан); *Мы Уашхъо ихъуант* *Іэу ташъхъагъы итымк* *Іэ тхъэ сэІо* (Клянусь именем этого синего Уашхо, что над нами); *Мы Уашхъо* (Этот Уашхо); Уашхъо (Уашхо). Клятва именем Уашхо характерна не только нартам, но и соседним народам, например, ногойцам. «Этот Уашхо!» – восклицает хан в нартском сказании «Нарт Рамфыт, сын Колесэжа и сын нарта Тэчэуна». Другой ногоец в сказании «Что случилось с нартом Дэгуджаримом» также клянется именем Уашхо. Именем Уашхо клянутся не только нарты, но и их кони, обладающие даром человеческой речи. Так, конь нарта Ащэмэза восклицает хозяину: «Этим Уашхо не врут друг другу, если станешь мужчиной, я могу стать достойным конем!». Об этом же конь убеждает Ащэмэза и в сказании «Ащэ (краткое имя Ащэмэза – А. К.) и Тлэбыцэжий». Он восклицает: «Уашхо, мой кан, если ты станешь достойным мужчиной, я стану для тебя достойным конем!».

Конь в сказании «Бабыхуко и нарт Хашхонэж» клянется: «Этот (Уашхо), которого я не обману, если обману, да разорвет он меня, если даже придет, кто захочет тебя (обращается к хозяину – А. К.) съест, я ничего не скажу!».

Имя Уашхо встречается в заклинаниях и клятвах не только в эпических повествованиях, но и в других фольклорных материалах адыгов. Клятва, данная именем Уашхо, считалась священной, и нарты боялись ее нарушить, предполагая, что это повлечет за собой неминуемую кару.

Исследуя традиционное заклинание *Уашхъуэ, мыващхъуэ кланэ* (Уашхо, камень – синевой отливающий кусочек), где Уашхо отождествляется с синим камнем, А. Шортанов считает связанным его с «...олицетворением некоторых богов в неживых предметах, в том числе и в камне, которое встречается у многих народов мира» [7, 40]. Клятва «Уашхо, камень – синевой отливающий кусочек» иногда сопровождался некоторыми ритуальными действиями. Например, при ее произнесении часто ломали над головой стрелы и их обломки клали под камень.

Некоторые фольклорные материалы свидетельствуют о том, что отождествление Уашхо и камня породило ритуал обкладывания могил разноцветными камнями, сопровождавшиеся специальными причитаниями. Во время засухи люди брали такие камни с могил

убитых молнией, произносили молитвы, затем клали их в воду, прося Уашхо – повелителя неба, пустить на землю дождь. Камень призывали, чтобы его вода не унесла. Как только дождь начинался, тот, кто положил в реку камень, должен был оттуда его извлечь и «вернуть» могиле. Прав А. Шортанов, усматривавший в этом камне «...предмет магического обращения к небу, к божеству Уашхо – повелителю неба, который по воззрению адыгов, был одновременно и богом дождя» [7,40]. Нужно отметить, что дождю покровительствовали Шыблэ, Пако, Дэхэнаго.

В адыгском селе Тхагапш Псезуапского района города Сочи и сегодня сохранилась одна священная могила, называемая местным населением *Мыжъуакъэ* (каменная могила – букв. *мыжъо* – камень, *къэ* – могила). «Здесь покоится человек, пораженный молнией, – поведал нам 98-летний житель Тхагапша Юсуф Тлиф (*Лыф*). – Сюда приходили наши отцы, чтобы помолиться Богу, прихожу и я. Дом их стоял недалеко от нас (семьи, где произошел трагический случай – А. К.). Стоговали они кукурузные стебли. Тот, кто стоял внизу, сестра, мать или брат, не знаю, забрасывал связки наверх, но тот, кто стоял наверху не мог их поймать, и связки кукурузных стеблей падали обратно. Тогда, стоявший внизу проклинал того, кто был наверху «Чтобы тебя Шыблэ поразил!».

Когда прозвучали эти слова, со стороны юга показалось небольшое облако, над горой около нашего села погромел гром, и поразил того, кто стоял наверху. От удара сгорели стебли кукурузы, а подававшего связки, отбросило далеко, он поведал впоследствии что случилось. Говорят, что Шыблэ – это ангел, я не знаю, но от того, что его попросили, он поразил мужчину, который стоял наверху. Говорят, что он был из рода Боус. Семь дней пролежал на этом месте погибший. Это был такой обычай. В течение этих семи дней, все, кто могут ходить, должны были прийти к этой каменной могиле и положить свой камень на него. Так надо было делать, иначе человек, который не принес камень, на этом месте мог заболеть неизлечимой болезнью. Даже по происшествии семи лет после этого случая, человек, который заезжал в наше село, мог заболеть этой болезнью. После семи дней хоронили пораженного Шыблэ.

Во время Русско-Кавказской войны русские напали на наше село и захватили его, все, кто уцелел, ушли в лес. Решили они построить рядом с каменной могилой пекарню и магазин. Начали разбирать

камни на могиле. В это время на выезде из села, рядом с пасекой русские поселили одну семью Боусовых, которых они поймали в лесу. Им было запрещено куда-нибудь уходить. Когда разобрали камни, оголился край могилы. Посмотрели, а там лежит человек, будто только сейчас уснул. Русские испугались, и спросили старика Боуса:

«– Что это такое?»

– Эта ваша погибель, – сказал он, – восстановите каменную могилу, иначе вы все погибнете...»

Избранный и пораженный Шыблэ становился святым, Бог его возвеличивал. Русские спешно восстановили могилу. Раньше, как погибло наше село, было завоевано, в воскресный день, именно в такой день его поразил Шыблэ, все приходили к каменной могиле и молились, приносили в жертву козу. Выше нашего села есть тоже могила, пораженного Шыблэ. Он тоже был из рода Боус...» [8].

Житель адыгского селения Шхафит 88-летний Мурдин Тешев (*Тлэшлу*), рассказывая об этой каменной могиле, сообщил следующее: «Настал день, когда одна молодая вдова должна была пойти пасти коров. Каждая семья пасла стадо по очереди, но она была сильно занята в этот день, кто знает, может, ей надо было на похороны, или какие-то неотложные дела. Она попросила соседей, чтобы ее заменили, она была готова пасти коров на следующий или другой день, но соседи не согласились, впрочем, как и другие, к которым она обращалась. Что ей было делать, погнала стадо в лес вместе с сыном лет тринадцати – четырнадцати. Сердце ее было наполнено безысходной тоской. День был пасмурным, дождливым, и она не была опытной пастушкой, видимо, овдовела недавно, погнали коров по той дороге, по которой обычно их гнали на выпас, но стадо разошлось, тогда мать и сын пошли разными тропами, чтобы найти коров.

Шыблэ загрохотало, раздался оглушительный удар, и поразило мальчика. По обычаям, кинжалом очертили круг вокруг мальчика и похоронили его через семь дней на том месте, где его поразил гром (укладывали его обычно слева от того места, где был поражен). Было поверие, что, если перенести «избранного», т.е. пораженного самим Шыблэ в другое место, его могила теряла чудесные свойства. Если его хоронили раньше, чем через семь дней, человек, который это инициировал, заболел неизлечимой болезнью.

Почему эту могилу называют каменной? Дело в том, что его не закопали в землю, а обложили камнем, округло, в виде яйца. Агуй-

цы (жители адыгского селения Агуй Туапсинского района Краснодарского края – А. К.) делают могилы прямоугольными, а мы, хакучинцы, более округло. Каменная могила имеет округлую форму, высотой около метра, снаружи каменная, внутри глиняная. Адыги не оплакивали погибшего от удара Шыблэ, считали, что он стал святым. Таких людей особо чтили» [9].

В Тхагапше нам рассказывали, что в их селе проживала одна женщина, которая обладала даром общения с тем, кто лежит в этой каменной могиле. Сюда люди приходили и приходят помолиться, просить Тхэшхо защитить их от войны, голода, стихийных бедствий, приводят людей, страдающих от сглаза, порчи. По обычаям шапсугов, во время засухи люди приходили к каменной могиле, просили Бога наслать им дождь. При этом они забирали из могилы специальный камень, похожий чем-то на каменную гантель, который в середине можно было обхватить рукой, несли в реку и клали в воду, привязав ее веревкой. Когда начинался дождь, камень обязательно вынимали из реки и клали обратно в каменную могилу. Говорят, что в могиле раньше было два таких камня, но один не смогли вовремя забрать из реки, так быстро пошел сильный дождь, и вода стремительно прибыла в реку. Когда камень остался в реке, пошел такой ливень, и так река наполнилась, что она начала затопливать села. Люди опять собрались и начали молиться, чтобы Тхэ остановил наводнение и ливень.

Есть поверие, что земля на могиле «избранного» Шыблэ человека была целительной. Во всех этих случаях, если и прямо не говорится, но воля и «рука» повелителя неба Уашхо присутствует. И в магическом камне, где Уашхо находит свое олицетворение, есть сила, способная при помощи покровителя неба приносить самое благодатное для земли – влагу, что еще раз свидетельствует о наличии у Уашхо функции покровителя дождя.

Еще об одной особенности, связанной с небом – *уаипчъ* (дверь в уай). Это природное явление бывает редко, но человек, который это видит, считается счастливым и избранным богом. Небо как бы развертывается и открывается видение необычайной красоты, это длится несколько мгновений. Когда две курицы наклоняют головы друг к другу так, что они почти касаются лбами и что-то шепчут, говорят, что увидишь *уаипчъ* [10].

Олицетворение неба сверхъестественной силой было характерно

многим народам мира. Например, осетинский Уац – Илла – громовержец, повелитель бурь, земли, абхазский Афа – бог грома, носят такую же идейную нагрузку, что и Уашхо. Между ними просматриваются определенные параллели. Японцы, прося Бога, считают, что ветер относит их молитвы в небеса, что свидетельствует и о почитании ими неба.

1. *Талпа М. Е.* Общие замечания // Кабардинский фольклор / общ. ред. Г. И. Бройдо. М., Л.: Академия, 1936. 650 с.

2. *Лавров Л. И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев: исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований // Труды института этнографии им. В. И. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 1. М., 1959.

3. *Аутлев П. У.* Новые материалы по религии адыгов // Ученые записки АНИИ. Т. IV. История и этнография. Краснодар, 1965.

4. *Нарты. Адыгский героический эпос / сост. А. И. Алиева, А. М. Гутов, А. М. Гадагатль, З. П. Карадангушев; вступ. ст. А. Т. Шортанова; общ. ред. А. М. Гутова. СПб.: Вита Нова, 2017. 632 с.*

5. *Кудаева З. Ж.* Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры. Нальчик: Эльбрус, 2008. 296 с.

6. *Нартхэр = Нарты: Адыгэ эпос: томибл хьурэ текст угьоигы-эхэр /зэфэзыхьысыжьыхи зэхэзгьэуцуагьэхэр, ублэп1э очеркымрэ комментариехэмрэ зытхыгьэр А. Хьэдэгьал1. Мыекьуап, 1968. Т. 1.; 1969. Т. 2.; 1970. Т. 3.; 1970. Т. 4.; 1970. Т. 5.; 1971. Т. 6.; 1971.*

7. *Шортанов А. Т.* Адыгская мифология. Нальчик: Эльбрус, 1982. 194 с.

8. ПМА (полевой материал автора. Далее ПМА). Тлиф Юсыф Карлович, 1900 г.р., а. Тхагапш, 20.09.2002 г.

9. ПМА. Тешев Мурдин Шугаибович, 1929 г.р., с. Шхафит, г. Сочи. 15.05.2002

10. ПМА. Хашаова Чабахан Хамидовна, 1917 г.р. с. Джерокай, Республика Адыгея, 15.05.1998 г.

СКАЗАНИЯ О СОЗДАНИИ СТРУННЫХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ В ФОЛЬКЛОРЕ СВАНОВ И ИХ НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В грузинском фольклоре, как известно, присутствуют отголоски нартовского эпоса. В частности, реминисценции нартовских сюжетов об Урызмаге, Сослане, Сатане прослеживаются в фольклоре сванов. Однако пока малоисследованными остаются следы такого важного нартовского цикла, как тот, который концентрируется вокруг фигуры эпического трикстера Сырдона.

Между тем, исследователи сванско-осетинских языковых и культурных параллелей давно обратили внимание на сванский музыкальный инструмент чанг. Это была небольшая арфа. Число струн её колебалось от 8 до 12. Играли на ней, положив её на колени, причём это могли делать как мужчины, так и женщины. Звук у неё был «слабый, но приятный». В первой половине XX века чанг в Сванетии сделался редкостью, но всё же найти его можно было не только в музеях, но и в быту. Точно такая же арфа – двенадцатиструнный фандыр – издревле существовала у осетин и занимала особое место в их культуре. Васо Абаев пришёл к выводу, что «сванский чанг, с его осетинским и абхазским двойниками, может по праву занять свое место в ряду тех языковых и фольклорных параллелей, которые свидетельствуют о прошлой близости и тесных культурных сношениях этих трёх народов Кавказа» [1,307-308; 2,152]. С осетинским двенадцатиструнным фандыром связывалось сказание о создании его Сырдоном из костей руки его сына и жил других сыновей или волос его матери. Осетинские музыковеды отметили, что и в Сванетии бытовало предание, согласно которому игра на арфе облегчает скорбь и печаль. В этом предании изобретение инструмента приписывается некоему старцу, у которого погиб сын. Тело, то есть корпус арфы, – это рука юноши, струны – его волосы, а густой голос (звук) инструмента – стоны и слёзы скорбящего отца [2, 152-155].

Нартоведы пока ограничились лишь краткой констатацией этого факта [3, 224]. Между тем, в грузинской музыковедческой литературе можно отыскать более полную версию сванского предания. Однажды в военное время, несмотря на сопротивление отца, его единственный сын пошёл на войну. Ушёл и не вернулся. Уставший от ожиданий отец

сам решил пойти на поле боя, сказал себе: «Если не раненого, то хоть тело единственного сына найду». Долго шёл, пока не дошёл до места битвы. Поле битвы было полно мёртвыми телами. Ходил он между костей и искал тело своего сына. Он смог опознать скелет своего сына, увидев его пояс на нём. Руки были по бокам загнуты, жилы были растянуты с одной части кости на другую. Взял отец руку-плечо убитого сына и своими старыми дрожащими пальцами начал играть на натянутых жилах, оплакивая сына. Он плакал с такой болью, что горы задрожали [4,18; 5,115]. Опубликован в начале XX века и другой вариант. Согласно ему, в незапамятное время, много веков тому назад, в Сванетии жил один крестьянин, известный на всю округу своим гостеприимством, человеколюбием и отвагой. Он был богат и был известен всем бедным и обездоленным своей щедростью, каждый мог найти у него помощь и сострадание. Детей у него не было, и сильно был опечален он по этому поводу. После долгих молитв Бог даровал ему сына. Юноша рос неопишимо красивым, Солнце и Луна меркли от зависти, а звёзды посвящали ему хвалебные оды. Венера каждый день, по два раза приглашала юношу к себе, стелила перед ним сплетённую из серебристых лучей лестницу, по которой он и поднимался. Планета Меркурий с содроганием сердца слушала беседы юноши с Венерой и очень сожалела, что у неё нет ни ложа светящегося, ни ковра лучистого, чтобы постелить их юноше под ноги. Золотистая планета Марс неотлучно за ним следовала, заигрывала, принимала разные сияющие цвета, трогала за красивые локоны волос, пыталась очаровать его. Покладистой и застенчивой планете Сатурн не нравились смелые беседы Венеры с юношей, но при этом она сама страстно мечтала снова его увидеть. Семь сестёр рассвета друг друга будили в полночь, чтобы раньше всех бросить на молодца луч света, и наблюдали, как он умывался в лучах солнца. Старик отец незабвенно любил своего сына, но, к сожалению, нет ничего постоянного и вечного под небом. Юноша заболел. Беспощадная смерть без сожаления вырвала из жизни старика его единственную надежду. Долго оплакивал старик сына. Не смог старик предать сына сырой земле. Не мог, чтобы тот испарился бесследно в холодных облаках. Старик взял и отрубил правую руку сыну, высушил на солнце, согнул, натянул на нее золотистые волосы сына, прикоснулся дрожащими пальцами к струнам и, обливаясь горькими слезами, запел душераздирающую песню. С тех пор сваны берут в руки чанги, чтобы известить небо и людей о безвозвратной утрате

родных и близких [6,42-44]. Близкий вариант сообщил исполнитель сванской народной музыки, знаток народных инструментов Вахтанг Пилпани. Он её слышал от своего дяди Матэ Пилпани из Ленджери. У одного человека умер сын, скорее всего, от какой-то эпидемии, и когда его хоронили, тот отрезал правую руку, срезал волосы, потом натянул на руку и долго хранил. Так возникла первая арфа.

Иная версия легенды о возникновении чанга зафиксирована сванским фольклористом Иракли Ахвледиани: в нём девушка ждёт своего любимого, но потом идёт искать его и находит мёртвого. Она берёт его руку, натягивает на неё свои волосы и начинает оплакивать его. По третьей версии, тоже записанной Ахвледиани в Сванетии, однажды во время охоты охотник захотел убить любимое животное богини Дал – белого тура. Он уже растянул лук, чтобы выстрелить, но в это время его постигло наказание богини: у него рука онемела, и жилы вырвались из рук. После этого тот охотник свои жилы использовал для игры на руке и при этом рассказывал под игру людям свою повесть. Другой информатор, Давид Зурабиани, тоже слышал этот вариант от стариков в Местии. Он близок к распространённым сванским преданиям о гибели охотника из-за гнева богини Дал (Дали), владычицы зверей [7, 62-69; 72-76, 87, 90, 98, 101, 113-115, 118-120, 135-136, 153-155, 177-179]. Она – покровительница диких жвачных, прежде всего туров. Все эти предания перекликаются с альтернативным сванским названием арфы: «шимеквше», что означает ‘сломанная рука’ [8,250; 2,152]. Наряду со сванским сказанием имеется и кахетинский вариант, согласно которому каркас арфы-чанги – рука, струны – волосы, а голос – слёзы единственной у матери девушки неписанной красоты, которую намеревались выдать замуж против её воли, и она повесилась [8,249]. В осетинском предании корпус арфы тоже отождествлён именно с рукой человека.

Некоторые грузинские учёные считали, что корень слова «чанги» имеет шумерское происхождение. В соответствии с тогдашним уровнем науки [9, 26-31, 41], они полагали, что общее название арфы, которое наблюдается на шумерских табличках, выглядит как *giš zag-sal*, что означало ‘крестообразно натянутый инструмент, который имеет форму открытого треугольника’. «Zag-sal» на вавилонском произносился как *zaggal*, *čangal*. Отсюда произошли афганское *čangal* и персидское *čang* (*čank*), а также названия арфы у других народов. По их мнению, общностью названий музыкаль-

ных инструментов и схожестью конструкций самих инструментов подтверждалось наличие тесных исторических и культурных связей, генетическое родство предков грузин с древними народами Передней Азии [10, 57]. Согласились с ними и осетинские нартологи [2,153; 11, 167], хотя указанное слово в настоящее время читается как *za-mi* и считается обозначением лиры, тогда как арфа по-шумерски – *balag*, а по-аккадски – *balangu* [12, 135]. Между тем, гораздо более убедительным выглядит давно высказанное предположение, согласно которому термин для обозначения арфы, которые не встречается в древнегрузинских письменных источниках, вошёл в грузинский язык из персидского в X-XI веках [13, 140]. Персидское обозначение арфы *čang* восходило к иранскому *čang* ‘рука, кисть, когти’ (по сходству инструмента с согнутой в локте руке). Из персидского языка действительно были заимствованы названия аналогичных (равно как и многих других) струнных инструментов у многих народов Средней, Передней Азии и Кавказа, в том числе – грузинский чанги и сванский чанг. У персов и на Среднем Востоке чанг являлся известным и любимым музыкальным инструментом, ведущим своё происхождение, скорее всего, не только от арф Древнего Египта и Междуречья, но и от малых арф, издавна распространённых у иранских народов; на его собственно иранское происхождение указывает и иранское (общеиранское) название инструмента: персидское *čang* имеет прямую этимологическую параллель в хотаносакском языке: хотано-сакское *tcaŋgidaī* ‘музыкальный инструмент, (?) арфа’ (где *tcaŋg* соответствует иранскому **čang*) [14, 44; 15,344]. Существует вполне обоснованное предположение, что и в осетинском языке двенадцатиструнный фандыр первоначально назывался *song* ‘рука’ [2, 153].

В Центральной Азии чанг занимал важное место не только в музыкальной культуре, но и в изобразительном искусстве [16,89; 104-105, 112-113]. Изобретение чанга считалось очень древним и приписывалось мифическому первочеловеку Йиме-Джемшиду [17,17; 18,212; 19, 39]. Однако у сванов оно могло связываться с картвельскими версиями части поэмы «Шах-наме» перса Фирдоуси, по-грузински известными под названием «Ростомиани», по имени главного героя – богатыря Ростома (персидского Рустама с именем которого связана победа иранцев как над дивами, так и над реальными врагами – туранцами во главе с Афрасиябом). Первый грузин-

ский перевод эпопеи был сделан около XII века, но её мотивы могли проникать и ранее, распространяясь путём устного пересказа. «Чанг, по сванетской легенде, – это рука их народного героя, певца-музыканта Ростом, напоминающего Орфея из греческого мифа. После его смерти на его окостеневшей руке сами натянулись струны. Чанг – это инструмент печали» [20,100]. Сказания о Ростоме у грузин, как и у других народов, наиболее часто концентрировались вокруг его противостояния с сыном Зурабом (Сухрабом персидских поэм). В сванском эпическом сказании о Ростоме на эту тему схожий мотив гибели сына и превращения частей его тела в средство извлечения музыки связывался со старинным сванским смычковым струнным инструментом чианури (чунири), имевшим 2-3 струны, чашеобразный цельнодеревянный корпус и кожаную деку. Его часто называли «азиатской скрипкой». Чианури отличалась своей архаичностью и простотой конструкции, настолько напоминая осетинские музыкальные инструменты «хъысын фандыр», «хуыйысær фандыр», что её даже считали занесённой, например, в Рачу из Осетии [21,13]. Витязь Ростом, убив по незнанию своего сына Зураба, в отчаянии обращается с молитвой к Властителю мира и даёт обет двенадцать лет просидеть в яме, не видя солнца, если воскреснет Зураб. Выкопав затем яму в двенадцать сажен глубины, он сходит в неё с трупом сына и сидит в ней без пищи и питья. Вместе с тем он подзывает к яме дьякона царя Кекевоза и посылает его просить у царя для Зураба воды, воскрешающей мёртвых. Коварный царь даёт дьякону чашу воды, но приказывает ему, подходя с нею к Ростому, нарочно оступиться и пролить воду; иначе, говорит он, «Ростом с таким сыном-богатырём отнимет у нас царство». Дьякон исполнил приказание царя, но Ростом, разгадав их хитрость, посылает из ямы угрозы дьякону и царю. Десять лет просидел Ростом в яме. Борода у него отросла до ног. Он продел волосы бороды между пальцами Зураба, сделал таким образом чианури и наигрывал на ней печальные мотивы, воспевая несчастное убийство сына [22, 44]. По записанному в Верхней Сванетии в начале 1960-х годов варианту, отец (Ростом) своей бородой обвил тело своего сына струнами, из головы изготовил корпус инструмента, из костей – рукоять, из рёбер – смычок [8,250]. По пшавскому варианту, герой Ростом из тела убитого сына сделал трёхструнный щипковый музыкальный инструмент фандур. Эпизод изготовления инструмента из тела усопшего присутствовал

в сванских, верхнерачинских, пшавских народных версиях легенды «Ростомиани» [8, 250]. Здесь надо вспомнить, что хьисын фæндыр в осетинском эпосе создал нарт Созырыко (Сослан) из волос умершей красавицы Агунды, сидя возле нее в склепе, и звуки этого инструмента утешали героя [23, 209; 24, 67-68].

Важно, что создание музыкального инструмента отсутствует в литературном источнике, а также во многих народных вариациях эпической поэмы. «Ростомиани» известна во всех уголках Грузии, но только у сванов, пшавов и в Верхней Раче, то есть в ареале распространения смычковых, в ней встречается изготовление музыкального инструмента из руки Зураба [8, 251]. Создание игрального инструмента из тела усопшего недвусмысленно указывает на генетическое родство сказаний с осетинским нартовским эпосом и, вероятно, какими-то повествованиями южных иранцев.

Поэтому имеет смысл продолжить искать параллели сказанию о возникновении фандыра не только в Западной и Центральной Европе, на Поволжье, Урале и в Западной Сибири [25; 26; 27; 28; 29], но и в Закавказье. Подтверждённые грузинскими и осетинскими фольклорными материалами мотивы изготовления струнных инструментов из тел умерших грузинские учёные связывают с погребальным культом, похоронно-поминальными традициями, обрядами и обычаями. Здесь тоже открывается широкое поле для сравнительных исследований, которые помогут точнее определить роль и место музыки и музыкальных инструментов в фольклорной картине мира. Также становится всё более очевидной важная роль грузинских раннелитературных и фольклорных переработок иранского эпоса для осетиноведения. Это не только «Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели [30, 467-507] и «Амираниани» [31], но также «Ростомиани» и другие эпопеи и циклы народных сказаний. Вполне может оказаться, что они хранят в себе как архаичные мотивы персидского эпоса, уже исчезнувшие в самой Персии, так и следы знакомства с осетинскими повествованиями о нартах.

1. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор: В 2-х т. М.-Л., 1949. Т. 1.

2. Алборов Ф. Ш. Музыкальная культура осетин. Владикавказ, 2004.

3. Туаллагов А. А. Меч и фандыр: Артуриана и Нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2011.
4. ახოზაძე ვლ. ქართული (სვანური) ხალხური სიმღერების კრებული. თბილისი, 1957.
5. კარგარეთელი ი. მოკლე პოპულარული სამუსიკო ენციკლოპედია. ტფილისი, 1933.
6. არაყიშვილი დ., სვანური ხალხური სიმღერები. თბილისი, 1950.
7. Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.
8. შილაკაძე მანანა. ქართულ-ჩრდილოკავკასიური პარალელები. 3. ხალხური გადმოცემები სიმებიან საკრავთა წარმოშობის შესახებ // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. თბილისი, 1987. ტ. XXIII.
9. Galpin Francis W. The Music of the Sumerians and Their Immediate Successors, the Babylonians & Assyrians. Cambridge, 1937.
10. შილაკაძე მანანა. ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა. თბილისი, 1970.
11. Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001.
12. Mieroop Marc van de. Crafts in the Early Isin Period: A Study of the Isin Craft Archive from the Reigns of Isbi-Era and Su-Illisu. Leuven, 1987.
13. ჯავახიშვილი ი. ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები. თბილისი, 1938.
14. *Bailey Harold W.* The Culture of the Sakas in Ancient Iranian Khotan. Delmar, 1982.
15. *Напольских В. В.* Очерки по этнической истории. Казань, 2015.
16. *Вызго Т. С.* Музыкальные инструменты Средней Азии. Исторические очерки. М., 1980.
17. *Семенов А. А.* Среднеазиатский трактат по музыке дервиша Али (XVII века): Сокращённое изложение персидского (таджикского) текста с введением, примечаниями и указателем. Ташкент, 1946.
18. *Массон М. Е., Пугаченкова Г. А.* Парфянские ритоны Нисы. Ашхабад, 1959.
19. *Żerańska-Kominek Sławomira.* Tales and Fables of the Chang

(Harp) in Darvish Ali's *Risalei Musiqi* // Asian Music: Journal of the Society for Asian Music. Austin, 2009. Vol. 40. № 2.

20. *Анисимов Сергей*. Сванетия: Путеводитель. М.-Л., 1929.

21. *Алборов Б.А.* Некоторые вопросы осетинской филологии. Владикавказ, 2005. Книга вторая.

22. Миллер Всеволод. Экскурсы в область русского народного эпоса. V-VIII. М., 1892.

23. *Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдуг сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон ред. Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу, 2004. Дыккаг чиныг.*

24. *Плаева З.К.* Музыкальные инструменты в нартовском эпосе осетин: свирель Ацамаза // Традиционная культура. М., 2016. № 4.

25. *Рахно К.Ю.* Арфа Сырдона: западноевропейские параллели // Коста и мировой историко-культурный процесс. Сборник материалов Международной конференции, посвященной 155-летию со дня рождения К.Л. Хетагурова. Владикавказ, 2014.

26. *Рахно К.Ю.* Создание первого струнного инструмента в удмуртских народных сказках // Полиэтнический мир Евразии: проблемы взаимовосприятия: Сборник статей. Ижевск, 2016.

27. *Рахно Константин.* Возникновение скрипки в башкирских народных сказках // Традиционная культура тюркских народов в изменяющемся мире: материалы I Международной научной конференции (12-15 апреля 2017 г.). Казань, 2017.

28. *Рахно К.Ю.* Создание скрипки в народной сказке татар Западной Сибири // История, экономика и культура средневековых тюрко-татарских государств Западной Сибири: материалы III Всероссийской (с международным участием) научной конференции (Курган, 21-22 апреля 2017 г.). Курган, 2017.

29. *Рахно Костянтин.* Колісна ліра в українському фольклорі: між Заходом і Сходом // Традиційні музичні інструменти кобзарів і лірників: Матеріали науково-практичної конференції з міжнародною участю (2 червня 2017 р.). Харків, 2017.

30. *Абаев В.И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.

31. *Дзиццойты Ю.А.* Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. 224 с.

Р. Я. Фидарова, И. А. Кайтова

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН

Миропонимание нартов в эпосе обусловлено особенностями их мышления и, конечно, мышлением субъекта эпоса о бытии, – в общем плане через призму осмысления ими самых фундаментальных вопросов философии (т.е. всеобщего и универсального) в бытии в целом, как их постигло первобытное эпическое сознание. Дело в том, что в эпосе нартов аккумулируется коллективный духовный опыт предков осетин, и конкретно это происходит через мифы, формирующих структуру и содержательную сущность эпоса. Своеобразие же мифологической мудрости, порождающей философские идеи эпоса, заключается в том, что эпическим сознанием уже постигается реальное, действительное рациональное начало, т.е. идет познание, которое, синтезируясь с мифологическим началом, порождает содержательный синтез мифического и рационального в содержании и структуре нартского эпоса.

Важнейшие же философские идеи в эпосе нартов следующие: идеи происхождения мира, космоса, Вселенной, самого бытия; идеи конца света; идеи жизни и смерти, идеи смысла жизни; идеи борьбы единства и противоположностей как источника движения, динамики, развития, – т.е. по-существу идеи стихийной диалектики; идеи живой связи всего со всем, т.е. идеи объективно существующей причинно-следственной зависимости в мире, в Космосе, во Вселенной как необходимое условие движения, развития, становления; идеи эволюционного развития человека, зарождение идеи личности; пути нравственного прогресса общества и человека через освоение нартами важнейших этических и эстетических понятий: добра и справедливости, свободы и гуманизма, прекрасного и возвышенного, героического и трагического и т.д.

Философские идеи в нартском эпосе формируются через систему мифов, которых в эпосе – несколько типов. Это, во-первых, космогонические мифы, т.е. мифы о происхождении мира. Во-вторых, мифы эсхатологии и разрушения, т.е. диаметрально противоположные космогоническим мифам. В-третьих, мифы о героях; в-четвертых, мифы о высших существах и небесных божествах. В-пятых, это мифы о животных и растениях.

Рассмотрим подробнее данные типы и своеобразие отражения в представленной типологии мифов важнейших философских идей эпоса нартов.

1. Итак, первый тип мифов в эпосе – космогонические мифы, т.е. мифы о происхождении мира нартов.

Сюжет мифов о происхождении мира и человека в эпосе отражает культурную форму, т.е. традиции. Так, мифы в нартском эпосе о происхождении нартов и их мира предлагают свои модели действительности и устройства жизненного уклада в первобытную эпоху. В состав космогонических мифов входят теогонические сюжеты, т.е. мифы о происхождении богов, и антропогонические мифы, т.е. мифы о происхождении людей.

В целом основу нартского эпоса составляют космогонические мифы, т.е. мифы о происхождении мира, вселенной, и антропогонические мифы, т.е. мифы о происхождении человека.

Так, начало нартов следующее. Родоначальником нартов был Уархаг. У него было два сына: близнецы Ахсар и Ахсартаг. Однажды, преследуя чудесную птицу, ворующую яблоко нартов, Ахсартаг спустился в подводное царство. Птица оказалась красавицей Дзерассой, дочерью владыки вод Донбеттра. Ахсартаг женится на ней. На пути домой он из ревности убивает брата, а затем и себя. Беременная Дзерасса отправляется к нартам и рождает Урузмага и Хамыца. Когда они выросли, то разыскали своего деда Уархага и женили его на своей матери. Так было положено начало роду нартов Ахсартагата. Нарты, как видим, произошли от дочери водного божества Дзерассы. И связь нартов с водной стихией прослеживается через весь эпос.

Космогонические мифы способствовали также постижению нартами окружающего мира, его свойств и характеристик. И вполне закономерно, что в данных мифах и зародились элементы стихийной диалектики.

Суть стихийной диалектики проявилась, в частности, в стихийном и неосознанном постижении нартами борьбы единства и противоположностей в каждом явлении, объекте, впоследствии сформулированной как один из важнейших и основополагающих законов философии.

Нартами, а соответственно субъектами эпоса, осознано, что источник движения (развития) не где-то вне объекта или явления, а в самом объекте. И даже если источник движения (развития) в свер-

хъестественных силах, то они – не божественного происхождения, а заложены в самом объекте – герое: в Батразе, в Сослане.

Отсюда и суть эпического реалистического образа. Оба героя (и Батраз, и Сослан) закалены в кузнице Курдалагона, и этим (конечно, помимо их происхождения) обусловлены их сверхъестественные способности и возможности, превосходящие способности и возможности рядовых, обычных нартов. То есть источник развития их сверхъестественных сил – не вне их, и обусловлен не каким-то божественным волеизъявлением, а находится в них самих непосредственно.

Эпическое же сознание довольно убедительно развивает идею борьбы единства и противоположностей. А суть ее, согласно логике эпического мышления, в том, что всякая целостность объекта, в частности, образа героя эпоса, есть прежде всего сложная система, которая в себе содержит элементы и тенденции, друг с другом несовместимые. И это опять-таки подчеркивает философскую идею борьбы единства и противоположностей. Так, в эпосе показано четкое осознание дуализма, т.е. положительного и отрицательного, – во взаимоотношениях добра и зла. Злые силы в эпосе постоянно борются с силами добра и красоты, мира и справедливости, сплоченности и порядка. В общем, борьбу Хаоса и Гармонии воплощало в себе упорядочивающее все и вся божественное начало.

Скажем, идеальные герои нартов, несущие в себе идеи организованного Космоса, прогресса, постоянно конфликтуют с безобразными великанами – уайыгами, воплощающими идеи Хаоса, регресса.

Весьма любопытным фактом в структуре эпоса является то, что многоэтажную Вселенную объединяет ось мира, главный опорный столб, соединяющий весь каркас космоса. В разных нартских вариантах ось мира имеет различный облик. Так, в осетинском – это образ мирового дерева, который проникает во все миры: корни его в нижнем (в подземелье), ствол – в среднем (земном), ветви и верхушка – в верхнем (небесном). Оно объединяет всю Вселенную: таково строение модели мира в эпосе нартов. В эпосе же очаг воспринимается как «сердце» дома и составляет своеобразный центр дома: возле него организуется вся жизнь семьи. То есть во многом он напоминает образ мирового дерева, вертикальную ось мира. И существует традиция обхождения (или объезда на лошади) рекрута или свадебного поезда вокруг очага у осетин и по сей день. Все это ритуаль-

ное действие призвано гармонизировать отношения в природе или в обществе. В представлении нартов структура Мироздания строится по цепи: Вселенная-род-село-дом-человек. Здесь таится центр Вселенной, т.е. место, где совершается акт первотворения, т.е. именно здесь – «пуп земли» и реализуется время первотворения («начальное время», «незаманы рæстæг»).

Словом, в эпосе нартов отразились мифические представления о пространственно-временных свойствах Вселенной, о ее структуре, функциях, взаимосвязях «всего со всем» и деятельности – божественной и человеческой. При этом, конечно, важнейшей целью мифа в эпосе было показать переход от первоначального Хаоса к Космосу, совершаемый через серию основных космических актов. Состояние, имеющее место быть до творения, представляет собой Хаос, в недрах которого зарождается уже организованный Космос.

Нарты также заметили, что все явления в мире состоят из противоречивых начал: жизни и смерти, добра и зла, дружбы и вражды, огня и воды и т.д. И, кроме того, заметили, что мир строится не только по принципу Хаоса, изменчивости, «хрупкости», но и по принципу устойчивого постоянства, некоего равновесия противоположных начал. И, конечно же стихийная диалектика мифа в нартском эпосе состоит, во-первых, в осознании нартами наличия противоположных начал; во-вторых, в признании нартами единства всего сущего; единства, обусловленного вечностью и бесконечностью космической субстанции, из которой состоит все в мире, в т.ч. нарты и их оппоненты-противники.

2. Мифы эсхатологии и разрушения, т.е. противоположные космогоническим мифам, – второй тип мифов в эпосе. Они отражают конец, гибель нартов, т.е. отражают происхождение смерти. Причем смерть в представлении нартов и субъекта эпоса – не случайный конец жизни: нарты предпочли славную смерть позорной жизни.

Богоборческие мотивы проявились в эпосе и раньше: в цикле Батраза, где он сражается в последней схватке с небожителями. По существу борьба Сослана с колесом Балсага – тоже богоборческий мотив. Так, в философской концепции эпоса проявились первые усилия человека освободиться от власти природы и подчинить ее себе (добывание огня и т.д., т.е. «древний Прометеевско-Амирановский комплекс» [1,171].

3. Третий тип мифов в эпосе – это мифы о героях, не о тех, кто создал мир, а о тех, кто его совершенствовал, делал его благороднее, человечнее, наполнял гуманистическим смыслом. И эти герои – конечно же, носители культуры, борцы за победу добра и прогресса.

Существуют в эпосе мифы о чудесном рождении героев; мифы, в которых отражаются представления нартов о мире, о смысле жизни, о судьбе. И, самое главное, представления о том, какими должны быть идеальные люди, коими являются герои эпоса.

Урызмаг и Сатана. «Трудно найти в мире эпос, который бы сформировал столь значительный женский образ, как образ Сатаны. Сфера ее активности, – отмечал В. И. Абаев, – не узкий круг любовных и семейных отношений а вся жизнь народа в целом» [2, 21]. Это действительно так. Она воспитала нартских богатырей Сослана и Батраза; она мудрая, щедрая, настоящая хозяйка нартов. Ей вполне соответствует и ее муж Урызмаг. Не случайно же образ идеальной пары, – Сатаны и Урызмага, практически присутствует во всех циклах. И каждое их появление вносит новые краски и черты в их характеристику. И, конечно же, есть у них и собственные циклы: о рождении Сатаны, как Сатана стала женой Урызмага, об измене Сатаны своему мужу, об их примирении, о Сатане и черном ногайце, об убийстве (нечаянном) Урызмагом своего безымянного сына, об Урызмаге и одноглазом великане, о последнем балце (походе за добычей) Урызмага, об изготовлении Сатаной пива, об удивительном превращении Урызмага в собаку и лошадь и др.

Миф об Урызмаге и Сатане В. И. Абаев относит к теогоническим, антропогоническим и этногоническим мифам. С рождением Сатаны связано и рождение первого земного коня и первой земной собаки, – естественно, от небесного коня и от небесной собаки. Так, лошадь произошла от небесного жеребца Уастырджи. Огненноогий конь Арфан, как верховное божество коней, был крылатым и умным. И потому Млечный путь, – удивительная россыпь звезд на небе, по-осетински называется Арфаны фад (след Арфана) [3, 25]. Небесную природу его подчеркивает и термин «арфад» – от иранского абрапана – страж неба [1, 327].

В эпосе лошадь понимает человеческую речь, дает полезные советы; она обладает сознанием, умеет думать, является другом и спасителем своего всадника. Иногда воюет и без всадника. Конечно, народ-кочевник (аланы) из всех животных больше всех ценил коня

и собаку и потому ввел их в свой антропогонический миф. С образом лучшей женщины, Сатаны, связано и появление у нартов пива (алутон – сказочная пища или напиток). В целом миф об Урызмаге и сатане – это миф о первой человеческой паре в эпосе нартов [3, 25].

Сослан – один из главных героев нартов, рожден из камня, закален в волчьем молоке. В цикле о Сослане есть сюжеты о дарах богов Сослану, о схватке его с Тотразом, о шубе из скальпов врагов, о путешествии его в царство мертвых, о том, как он хитростью одолевает Мукару, как добывает себе жену, как гибнет от колеса Балсага, – т.е. образ его осмыслен многогранно.

Батраз – богатырь без примеси хитрости и колдовских ухищрений. Это вполне идеал мужчины: в нем преобладает несокрушимая сила, отвага, презрение и ярость к врагам и насильникам. Он поистине витязь железного века: закален в кузнице Курдалагона. В нем бушуют бурные космические силы и на всем: его жизни, рождении и смерти, – лежит печать чудесного. Цикл Батраза объединяет сюжеты: о чудесном его рождении из опухоли на спине Хамыца, о закалке его в небесной кузнице, о спасении им Урызмага, о том, как Батраз участвует в пляске нартов и калечит великана Алафа, о сокрушении Крепости Гур, о чаше нартов Уацамонга, о симде нартов и женитьбе Батраза, о победе в соревновании на лучшего нарта, о мести Батраза за кровь отца, о борьбе с небесными силами и смерти героя.

В цикле Батраза явно проявляются черты, восходящие к скифской культуре, к скифской эпохе. В нем просматриваются и черты образа грозового божества: он рожден железным, а после закалки становится стальным. А несколько раз его, вместо стрелы, выпускают из лука, и он успешно поражает вражескую крепость.

Самый поэтический образ эпоса – образ певца и музыканта Ацамаза. С его именем связаны сюжеты: о мести Ацамаза за смерть отца, о сватовстве и женитьбе на Ацырухс и др. Когда дивный певец и музыкант играет на своей свирели, он зачаровывает природу. В нем напрочь отсутствует жестокость. Образ его подан в условиях живых бытовых сцен, с развернутыми психологическими характеристиками. Прав В.И. Абаев, когда ставит Ацамаза в один ряд со знаменитыми певцами-чародеями: Орфеем из греческой мифологии, Вейнемейненом из Калевалы, Горантом из песни о Гудруне, Садко из русской былины. Он поет так чудесно, что от его песни тают вековые

снега, реки выходят из берегов, склоны гор покрываются зеленым ковром, на лугах цветут цветы [3, 51].

Одной из важнейших философских идей эпоса является зарождение идеи личности, эволюции человеческой природы. Идеи эти можно проследить в сюжетах о Сырдоне. Эпос не осуждает поведения Сырдона и его поступков. Более того, в эпосе с мягкой иронией и любовью излагаются его приключения, его поистине героические усилия выжить в среде идеальных нартов. Своеобразный герой, хитрый, ловкий, Сырдон может постоять за себя. В нем нет ничего героического, главное его оружие – острый ум и острый язык. Весь юмор эпоса реализуется в основном через этот образ. Не зря его называют «нарты фыдбылыз» (зло нартов). Он – оборотень, легко превращается в старика, старуху, девушку, даже в шапку, – когда это необходимо для решения его жизненно важных проблем, для удовлетворения его человеческих потребностей. Как-то украл он корову Хамыца. И тот решил ему отомстить. Проследив за собакой Сырдона, Хамыц выяснил, где жила семья обидчика, и истребил его сыновей. Убитый горем, Сырдон из костей своих сыновей создал двенадцатиструнный фандыр и играл на нем душераздирающие мелодии, стремясь вылить сердечную боль. Потеряв семью, он приносит фандыр в дар нартам, которые, услышав чудесные звуки его, в знак примирения принимают Сырдона к себе. Как видим, истоки образа Сырдона ведут к древним мифам: рожден водной стихией, обладает чудесными способностями. В то же время в нем преобладает и бытовая, психологическая линия.

Свидетельством глубины постижения рационального в эпосе служит и органическая связь героического с возвышенным и трагическим. Ведь в основе всех героических деяний нартов – благороднейшие возвышенные цели, осуществление которых нерасторжимо с трагическим началом, подчас с трагическими потерями, что, в общем, определяет масштаб и эстетическую значимость героического, его философскую концепцию.

4. Четвертый тип мифов в эпосе составляют мифы о высших существах и небесных божествах. В эпосе нартов боги, духи, герои связаны чисто человеческими семейно-родственными отношениями. Некоторые мифологические образы богов составляют сложные многоуровневые системы, имеющие отличительные признаки. Мифологические образы, в т.ч. и божественные, составляют одуше-

ленные, персонализированные системы метафор. Дело в том, что метафорические или символические образы есть инобытие того, что они отражают, т.к. форма тождественна содержанию, не являясь ее аллегорией. Своеобразны божественные персонажи в эпосе: Уастырджи, Сафа, Фалвара и др. Значительно ниже их – различные демонические существа, воплощающие «темные силы».

5. Пятый тип мифов в эпосе – мифы о животных и растениях, в которых раскрывается, в каких отношениях человек, животные и растения между собой состоят: а) противопоставления или различия; б) происхождения; в) смешения; г) превращения; д) идентичности; е) сходства.

Постепенно в процессе развития сознания субъектов эпоса примитивные прежде мифы становятся более сложными, многогранными и формально, и содержательно, и структурно. Космос представляется как живой великан, а тотемические предки – как существа двойной природы: зооморфной и антропоморфной. И они легко меняют свое обличье. В мире нартов встречаются одноглазые великаны-уайыги, несущие отрицательный нравственный заряд. Они весьма убоги, примитивные по своей сути и природе, в отличие от богов, даугав и идеальных героев.

Данная типология мифов в эпосе, формирующая своеобразную, но весьма органическую систему философских идей эпоса, приводит нас к определенным выводам о сути и особенностях мирозерцания нартов и субъектов эпоса в целом.

К принципам миропонимания в эпосе можно отнести:

- 1) принцип единства мира, неотделимость человека от природы;
- 2) присущая миру гармония;
- 3) человек должен воспитываться в духе уважения ко всему живому; он должен научиться относиться к любой букашке как к себе самому;
- 4) вся природа – живая (и камень, и дерево и т.д.); и в ней нет смерти;
- 5) отсюда – необходимость утверждения определенных принципов природопользования и этики в отношениях человека и природы;
- 6) учет понятий «запрет», «табу», «оберег», – т.е. системы запретов, регулирующих поведение человека в обществе и его отношений с окружающей природой.

Нарты также осознали необходимость, возможность и бесконеч-

ность процесса познания реальной действительности. Так, Бедоха, покойная жена Сослана, говорит мужу в Стране мертвых: «Тайны Вселенной обозначает этот клубок. Сколько бы ни стремился ты познавать их, всегда сможешь познать только часть из них» [4, 372].

В целом же предфилософская мифологическая форма сознания представляет собой натурфилософскую систему, что подтверждается взаимосвязью мифологических и философских представлений в культуре осетин, в частности в осетинском нартском эпосе, как мы могли заметить в данном исследовании.

-
1. *Абаев В. И.* ИЭСОЯ. М.-Л., 1958.
 2. *Абаев В. И.* Скифы и осетины // Геродот. История. В 9-и кн. Кн.4. Владикавказ, 1991.
 3. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин. Цхинвал., 1982.
 4. Нарты. Осетинский героический эпос. В 3-х кн. Кн.2. М., 1989.

РОЛЬ ПОВТОРОВ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ «НАРТИАДЕ»

Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 15-04-0021

В данной статье анализируются повторы типичные для карачаево-балкарских нартских песен и сказаний. Так, один из наиболее характерных повторов в эпических текстах – *повтор сюжетных эпизодов*, в котором словесное описание, как правило, различно: оно бывает буквальным или комбинируется с вариациями. Повтор сюжетных эпизодов по величине, чаще всего – объемный – макроструктурный. Например, в сказании «В походе», где используется прием «предварительной недооценки героя и его коня» [1, 53], когда нарты отправляются в поход, юный Карашауай едет с ними. Доскакав до леса, нарты оставляют Карашауая развести огонь и приготовить еду. Карашауай после их *отъезда* «...построил кош и развел огонь... Сел на Гемуду и, как стрела, полетел на охоту. Выследил стадо оленей, ворвался в его середину и ударами дубины повалил несколько оленей. Половину мяса положил в котел, а из остального сделал шашлык» [2, 467].

Нарты возвращаются из похода без добычи и, увидев все то, что сделал Карашауай, очень удивляются. Карашауай умышленно умаляет свои заслуги, ссылаясь на благоприятное стечение обстоятельств, говорит им, что он случайно нашел этот кош. А когда он рассказал хозяевам этого коша о нартах, те, испугавшись, сбежали, оставив все это добро им.

Нарты сразу же поверили в это ибо они считали, что оборванец Карашауай на своем «коньке-горбунке» не способен на что-то подобное. Так повторяется несколько раз, и при этом все свои дела, в том числе и добычу огромного табуна, Карашауай приписывает нартам, а те все это принимают как должное. Здесь приемом повтора подчеркивается определенная характерологическая особенность Карашауая, а именно – его скромность и богатырство, и с другой стороны – бахвальство зазнавшихся нартов.

В конце сказания нарты, наконец, узнают, что все эти подвиги совершил их юный попутчик, который уезжает от них, не назвав своего имени. Нарты хотят узнать, кто он и предводитель нартов Ёрюзбек

посылает вслед за ним то нарта Сибилчи, то нарта Шырдана. Когда они оба возвращаются ни с чем, за ним отправляется сам Ёрюзмек и узнает, что он сын нарта Алаугана и эмегенши (великанши).

Это сказание полностью построено на повторах. Если в начале сказания

мотив предварительной недооценки героя повторяется для «большого торжества впоследствии» [2, 53], то в финале, когда вновь и вновь описывается попытка нартов узнать имя героя – это уже повторение действия.

Повторение мотива недооценки героя и его коня имеет целенаправленное функционально-эстетическое значение, оно не только предвещает «большое торжество», но служит и тому, чтобы показать насколько «непризнанный» ранее герой, могущественнее нартов, и что даже самые трудно осуществляемые, гиперболизированные поступки и действия героя удаются ему без особых усилий. Например, во время скачек, нарты *«Къачан болса да бир заманда келир деб кетдиле. Къарашауай да аланы ызларындан сюрдю. Джетиб алгъа ётдю, дагъыда артха къалды. Экинчи кере да джетиб алларына ётдю. Дагъыда артха къалды. Алай эте, эм ахырында кёз джетмез узакълыкъгъа барын да артда къоюб, чекге джетди»* [2, 184]. – «Не обращая внимания на Карашауая, поскакали вперед. Карашауай тоже погнался за ними. Он догнал и перегнал их, потом опять отстал (намеренно). Во второй раз тоже догнал и перегнал. Еще раз отстал. Повторив это несколько раз, Карашауай скрылся из виду, далеко оставив их всех, и первым оказался у финиша».

В данных сказаниях при помощи многократного градационного повтора достигается и такой стилистический эффект как контраст, столь характерный для цикла песен и сказаний о Карашауае. В сказании «Нарт Сосурук и эмеген» эпизод, в котором Сосурук хитростью хочет убить глупого великана -эмегена, повторяется трижды для того, чтобы подчеркнуть особую трудность и значимость победы героя над великаном. Нужно отметить, что во всех вариантах данного сказания добывание нартским героем огня и уничтожение им эмегена строится на антитезе: хитрости и находчивости эпического богатыря противопоставлена сила, глупость и коварство чудовища.

Прием повтора создает у слушателей определенный эмоциональный настрой (сопереживание, напряженность ситуации, ожидание развязки).

В сказании «Ёрюзмек убивает Рыжего Фука» *повтор одного и того же действия* передается по схеме: явление – рассказ персонажа о явлении:

*Фук баргъында Ёрюзмекни кьошуна,
Къойла бер деб, борч салгъанды башына.
Ёрюзмек бир осал къойчукъ бергенди.
Къызыл Фук'а анга бюсюрюмегенди,
Къамчи бла бир-эки тартханды.
Онеки кьоюн зор бла алгъанды [2, 78].*

Фук поехал к Ёрюзмеку в кош,
Потребовал у него овец.
Ёрюзмек дал ему одну плохонькую овцу.
Рыжему Фуку это не понравилось,
Он несколько раз стегнул его плеткой
И силой забрал у него двенадцать баранов».

Далее повествование ведется от лица Ёрюзмекка:
– *Къойла бер деп келген эди манга,
Бир осал къой берген эдим мен анга.
Ол мен берген къойгъа бюсюремеди.
Мен джаш эдим, ол зорлукъну этген эди,
Нартны онеки кьоюн алыб кетген эди [2, 79].*

– Он [Фук] пришел и сказал, чтобы я ему дал овец,
Я ему дал одну плохонькую овцу.
Ему не понравилась эта овца,
Рассердившись, он ударил меня по спине плеткой.
Я был тогда юн, поэтому он себе это позволил,
Отобрал у меня двенадцать овец нартов.

По такой же схеме повтора: явление – рассказ персонажа о явлении строится и сказание «Рачикау». Только здесь описание действия – богатырская скачка Рачикау, передается двумя персонажами – всезнающей Сатанай и ее служанкой:

«Чрез несколько дней молодой Рачикау подъезжал к тому селению, в котором жил глава нартов Урызмок с женой своей вещей Сатанай. Служанка последней, Кюлюмхан, идя за водой, увидела едущего всадника и, вернувшись назад, сказала, обращаясь к Сатанай:

– *Благодаря вашему величию и силе я имела возможность видеть много славных наездников, но такого, как сегодня, я никогда не видала: впереди егоидет облако, в котором летают звезды и вороны; у него спереди светит солнце, а сзади луна; под лошадью прыгают белые зайцы. Такого чуда я никогда не видала. Вещая Сатанай, услышав это, сейчас же догадалась, в чем дело, и сказала служанке:*

– *Я слышала, что Шубадиев Рачикау считается самым блестящим и лучшим наездником: вероятно, всадник, про которого говоришь ты, и есть он самый, друг нашего Сосурука. То, что тебе показалось облаком, – это пар из ноздрей его лошади; вороны – это комья грязи, летящие вверх из-под копыт его лошади; звезды – это искры, вылетающие из его трубки; светящее спереди солнце – его юбе (кольчуга – Т. Х.); а луна сзади – такья (шлем – Т. Х.); наконец, зайцы, прыгающие, по-твоему, под лошадью, – не что иное, как широкий шелковый конец его плети» [2, 515-516].*

Из этих примеров мы видим, что при помощи повтора подчеркивается значимость описываемых событий, проявляется эмоциональное отношение каждого из рассказчиков к происходящему. Помимо этого повтор сюжетных эпизодов добавляет новые детали в описание и усиливает передачу динамики развития действия эпического повествования.

В эпических текстах встречаются и макроструктурные повторы одного того же действия по схеме: один из персонажей сказания учит героя тому, что он должен делать в той или иной ситуации – пересказ от имени третьего лица осуществления героем этих действий. Особенность данных повторов состоит в том, что они почти совпадают в словесном оформлении; их отличает только то, что в речи рассказывающего персонажа используются глаголы будущего времени, а повествование действий героя ведется в настоящем времени. Например, в сказании «Шырдан и Нёгер» Шырдан рассказывает Нёгеру, что у Индиевых есть богатырский конь, которого стерегут девять стрелков, девять собак и девять петухов. По просьбе Нёгера он учит его тому, как можно усыпить бдительность стражников:

*Чынг алын хоразлагъа барыrsa,
Хоразлагъа тары ала бар.
Хоразла сени кёрселе, къыстау къычырыб башларла,
Къанатларын да уруб, тары чачсанг,
Ала анга басыныб тохтарла.*

*Андан озсанг, итлеге барлыкъса,
Итле къараб, Нёгер, сени кёрселе,
«Хап-хап» этиб, юрюп башлара.
Тогъуз итге тогъуз таукъ баи сен берсенг,
Къуйрукъларын булгъап ала тоътарла.
Итле юрмей, санга адам уянмаз [2, 242].*

В первую очередь пойдешь к петухам,
Для петухов возьми с собой пшено.
Петухи, увидев тебя, начнут громко кричать,
Махать крыльями, тогда рассып перед ними пшено.
Они набросятся на него и утихнут.
Пройдя их, очутишься перед собаками,
Нёгер, собаки, увидев тебя,
Начнут лаять: «Хап-хап».
Если этим девяти собакам ты дашь девять куриных голов,
Они перестанут (лаять) и завиляют хвостами.
Если собаки не залают – никто не проснётся.

После в сказании рассказывается от третьего лица, как Нёгер выполнил эти наставления:

*Чинг алгъын хоразлагъа баргъанды,
Тарыларын хоразлагъа ол чачханды,
Анга басыныб бла тохталла.
Андан озуп итлеге баргъанды,
Итле къарап Нёгерни кёргенде,
«Хап-Хап» – деп, юрюп башлалла.
Тогъуз итге тогъуз тауукъ баи бергенде,
Итле къуйрукъларын булгъап тохталла.
Итле юрмей, адам уянмады [2, 243].*

В первую очередь пошел к петухам,
Пшено он рассыпал перед петухами.
Они набросились на него и затихли.
Пройдя их, очутился перед собаками,
Собаки, увидев Нёгера,
Начали лаять: «Хап-хап».
Этим девяти собакам он дал девять куриных голов,
Собаки перестали (лаять) и завиляли хвостами.
Собаки не стали лаять, никто не проснулся.

В сказании же «Алауган и женщина-эмегенша» Сатанай советует Алаугану, как спасти новорожденного Карашауая от матери-людоедки. Затем дается описание того, как Алауган, выполнил ее советы. Оба описания совпадают практически буквально.

В цикле «Ёрюзбек и Сатанай» часто используются макроструктурные повторы-ретроспекции. Например, в вышеприведенном сказании «Ёрюзбек убивает Рыжебородого Фука», Ёрюзбек полностью повторяет Сатанай описание того, как в детстве его оскорбил Рыжебородый Фук. После рассказа Ёрюзбека, мудрая Сатанай учит его, как отомстить Рыжебородому Фуку. Далее от имени третьего лица передается описание действий Ёрюзбека, направленные на осуществление этой мести. При этом данное словесное описание почти совпадает с монологом Сатанай.

В эпических текстах традиционны и различные *словесные повторы*, например, *постоянные развернутые эпитеты*, которые встречаются как в стихотворных, так и в прозаических вариантах сказаний и способствуют

выявлению наиболее характерных, определяющих черт героев, «составляют своего рода паспорт», который «может содержать деталь или детали самого различного плана: исторического, социального, бытового и т.д.» [3,198] Например, «*Тёбе санлы, алф Ёрюзбек*» – «Курганоподобный, герой Ёрюзбек»; «*Состар ташдан туугъан Сосурук*» – «Рожденный из мраморного камня Сосурук»; «*Эмеген къыздан туугъан Къарашауай*» – «Рожденный от девушки – эмегенши Карашауай»; «*Дуниягъа айтылгъан ариу кыыз Агунда*» – «Всему миру известная красивая девушка Агунда»; «*Огъур тююю болмагъан кюйсюз Къубу*» – «Лишенный человечности, злой Кубу» и т.д. Употребление таких кратких устойчивых клише в сказаниях чаще всего встречаются при обращениях.

Постоянные развернутые эпитеты используются и при описании богатырских коней, оружия героев, предметов обихода и т.п.: «*Ичинде эки жыйырма бугъаны эти бишген, эки жыйырма къулакълы уча*» – «Котел с сорока ушками, где варится мясо сорока быков»; «*Аягъы басхан жерни тутмагъан ат*» – «Конь, не касающийся копытом земли (при беге) ...

Из словесных повторов наиболее часто в крачаево-балкарских сказаниях употребляются *синонимические повторы*: «*Эмегенле туююшдюле, жыртышдыла, талашдыла...*» – «Эмегены стали

биться, драться, грызться»; «*Сатанай, сѣзге, ушакъгъа болду*» – «Сатанай стала разговаривать, беседовать» и т.д.

Эти повторы в основном служат усилению художественной выразительности поэтического языка сказаний.

Другая разновидность словесных повторов – *тавтологические повторы* используются для того, чтобы указать на многократность, длительность какого-либо действия. Например, когда Бог моря украл маленькую дочь Солнца и Луны Сатанай и держал ее в заточении: «*Бѣлек жылла Сатанай, жилий-жилий тургъанды*» – «Сатанай несколько лет плача-плача прожила». В сказаниях, повествующих о том, что герой долгое время находится в пути, употребляется тавтологический повтор «*бара-бара*» – «шел-шел», «ехал-ехал» и т.д.

В стихотворных вариантах карачаево-балкарских сказаний встречается и такой лексико – композиционный прием, как *акромонограмма*.

*Нартны кьойчусу Созуккуду, дейди,
Джети джол айрылгъаннга кѣчгенди, дейди,
Кѣчгенеди, дейди,
Джети минг кьой этгенеди, дейди,
Этгенеди, дейди* [2, 228].

Нартский пастух Созукку, говорят,
На распутье семи дорог стал жить, говорят,
Стал жить, говорят,
Он семь тысяч овец развел, говорят,
Развел, говорят».

При помощи акромонограммы внимание слушателей акцентируется на том, что хочет подчеркнуть сказитель. Кроме акромонограммы в нартских песнях часто применяется и редиф, благодаря которому достигается звучность и музыкальность эпического стиха:

*Кече алайда кьалыргъа оноу этдле, дейди.
Тау ташила тѣшеклери болдула, дейди,
Жуургъанлары – кекде акъ булутла, дейди* [2, 226].

Решили ночью остаться там (в горах), говорят.
Горные камни были им матрацем, говорят,
Белые облака – одеялом, говорят».

В карачаево-балкарских нартских песнях, как показывают вышеприведенные примеры, часто используются *анафорические, эпифорические, анафоро-эпифорические повторы*, которые играют важную роль в рифмо-ритмической организации эпического текста. Помимо этого с их помощью в эпосе подчеркиваются сложности и трудности препятствий, с которыми приходится сталкиваться нартским героям при достижении какой-нибудь цели. Например, в сказании «Шырдан и Нёгер» Нёгер хочет украсть богатырского коня, которого:

*Тогъуз садакъчы аны сакълайды
Тогъуз ит да акъ атны сакълайды,
Тогъуз таукъ хораз да сакълайды [2, 242].*

*Девять стрелков стерегут
Девять собак белого коня стерегут,
Девять петухов тоже стерегут».*

В нартских текстах повторы имеют преимущественно аллитерационный характер:

*Жерден ала жарыкъларын тыядыла,
Жиляп, ала жулдузланы жыядыла,
Жерге ала бийик кёкден къарайдыла [2, 71].*

Анализируемый материал показал, что одним из повествовательных средств, широко представленных в карачаево-балкарском нартском эпосе, являются повторы, благодаря которым подчеркивается значимость описываемых событий, усиливается ритмико-мелодическая структура текста и выразительность художественной речи. С их помощью в текстах сказаний проявляется эмоциональное отношение каждого из рассказчиков к происходящему. Повторы широко используются и для передачи динамики развития эпического действия. Кроме того, повторы создают у слушателей определенный эмоциональный настрой (напряженность ситуации, сопереживание, ожидание развязки) и играют определенную роль в создании максимально полной и в художественном отношении более яркой характеристики персонажей, при этом повторы обычно сочетаются со стилистическим приемом антитезы.

-
1. *Скафтымов А. П.* Поэтика и генезис былин. М., С. 1924.
 2. *Нарты 1994.* – Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. Сост.: Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев. Вступ. ст., коммент. и глоссарий Т. М. Хаджиевой. Ответ. ред. А. И. Алиева. М. 1994.
 3. *Гацук В. М.* Восточно-романский героический эпос. М., 1967.

МИФОЛОГЕМА МЕДИ В ИНГУШСКОМ МОТИВЕ ПРИНЯТИЯ СМЕРТИ НАРТАМИ

Одним из основных и, пожалуй, самых интересных мотивов ингушских нартских сказаний является сюжет сознательной гибели нартов от питания расплавленной меди. Отмечая, что данная тема, «настоячиво развиваемая в вайнахском (ингушском и чеченском. – П. А.) эпосе, совершенно уникальная и у других народов Кавказа не встречается», У. Б. Далгат относит ее к «глубине истории человечества задолго до железного века» [1, 128].

Причиной желаний нартов умереть стал голод. Так, в одном из сказаний Жер-Баба, у которой остановились Сеска Солса и нарт-орхустойцы, говорит: «Я готовлю пищу из той муки и из того мяса, которые были на земле до появления на свет Сеска Солсы и его нарт-орстхойцев. Тогда на земле еще не было ветра, и была одна благодать. Кто не видел Сеска Солсу – да не увидит его, кто однажды видел – путь не увидит больше! Появившись со своими нарт-орстхойцами, он унес благодать с нашей земли...» [2, 256].

Указанная в тексте благодать (инг.: *фарал* [фарл]) относится к базовым константам ингушской духовной культуры. Архаичность данной категории ярко проиллюстрирована в качественном прочтении эпохи первовремени: «Мялхен Фарал» [3,31], т.е. времени «солнечной (абсолютной) благодати»: «В то старое время весь мир был еще благодатным. Во вселенной не знали, что такое дуновение ветра» [4,235]. Эта парадигма первовремени, т.е. точка начала творения всего (живого) в ингушских представлениях связывается с «золотой эпохой» [5, 13]. В первоначальный период жизни, «все-го было вдоволь и никто не испытывал нужды ни в чем. В лесах было много дичи, в реках – рыбы, трава была густой и такой высокой, как деревья, земля была до того жирной, что если сжать в руке горсть земли, то из нее капало масло...» [5,13]. В золотом веке «люди не сеяли и не жали, а могли жить просто «соком земли»» [6, 84]. Таким образом, Фарал изначально выступала как сакральная идея абсолютного самодостаточного блага.

Первый виток оскудения, согласно ингушской мифологии, связан с появлением ветра, приведшего к смещению земной / солнеч-

ной благодати в иной, потусторонний мир (на запад), следующий – с появлением нартов.

Стоит выделить тот факт, что в обоих случаях именно символический голод явился причиной вымирания разновременных персонажей: мифических вампалов – верхних нартов (великанов) и железных нартов. В отношении вампалов, являвшихся в представлении предков ингушей первосуществами эпохи изобилия и благодати и поэтому уже не удовлетворявшимися пищей нового железного времени нартов, голод стал транслироваться как «болезнь» [7, 30-32]. Недаром во всех сюжетах эпоса вампалы предстают чересчур прожорливыми существами: «Их огромные тела не удовлетворялись обыкновенной пищей, и они при случае поедали друг друга» [8, 30].

Смещение в мифическое время благодати в иной мир, связываемый с появлением западного ветра, приводит к необратимому процессу земного оскудения и обмельчания всего. Отметим главную особенность этого процесса обмельчания / оскудения: «Должно быть, плохо на свете, – сказал большой человек (вампал. – П. А.), – если вам на один раз идет столько хлеба, сколько нам шло на четыре месяца» [9, 42]. Из приведенного фрагмента становится понятным, что благодать земли стала транслироваться в некотором социальном разрезе: появление и индивидуализация собственно самого героя эпических сказаний, который уже не удовлетворялся небольшими прежними благами, а требовал / захватывал все больше и больше. Таким образом, обмельчание человеческого мира в постмифическое время следует рассматривать в прямой взаимосвязи с увеличением его потребностей. Эти изменения красочно проиллюстрированы не только в моральных качествах героев, но и в их физическом облике. Так, ингушские вампалы, как, впрочем, и другие кавказские великаны, транслируются огромными и глупыми существами, однако они не всегда выглядят неразумно: иныж легко справляется с задачами, которые предлагает Саусэрыко [10], точно так же как и адау [11, 51-53]. Собственно, «глупость» вампалов состояла не в военных ухищрениях и ловкости спасения своей жизни, а в достойном принятии судьбы. Так в одном из нарстких сказаний повествуется о том, как Соска Солса дабы избежать смерти от брошенной в него великаном чинары «отскочил в сторону» и тогда «большой человек» сказал: «Кто родится после нас, те будут умнее

нас, мы стыдились спасти себя от смерти и убивали друг друга чинарами» [9,41]. Победа над великанами одерживается хитростью / колдовством, которая характерна «во всех основных версиях нартского эпоса... (в мотивах вызывания ненастья, похищения огня, замораживания водоема)» [11, 56]. Хитрость, проявляемая героем, «отражает древнюю стадию героического эпоса, когда герой выступал в роли волшебника» [12, 19] Если в прошлом царило изобилие и благодать, подчеркиваемая масштабностью и простотой, которые иллюстрируют принцип невыделенности, вовлеченности общества как единого организма в мифологический космос, то указанное в ингушских мифах обмельчание не что иное, как расщепление / усложнение единого целого, а в социальном разрезе – изменение ценностных ориентаций. Процесс обмельчания связывается с возрастающими потребностями человека, который уже не может удовлетвориться прежними благами. Именно поэтому последующие поколения героев становились все мельче и хитрее [5, 13], и именно поэтому простота и прямолинейность вамполов стала выглядеть глупостью. Именно поэтому, имея маргинальное положение в мире сотворенном, в эпической традиции вампалы гибнут от руки культурного героя (причем тоже великана-богатыря, но уже нового времени). Именно поэтому «люди пришли к убеждению, что нужно смириться, тем более, что нарты из поколения в поколение делались все мельче и слабее, пока не выродились в обычных людей...» [13, 162].

В начальный период этические ценности носили природный характер, так как жизнь общества зависела от природного ритма, от необходимости коллективных усилий в производительной сфере и др., соответственно, эти ценности или нормы морали обеспечивали жизнедеятельность всего коллектива, как целого организма. Социальные изменения, когда охрана и обеспечение жизнедеятельности общества являлись главными критериями оценки и возвышения тех или иных родов / личностей, предопределили изменения ценностные: так, великаны из существ прямых, однозначных, бесхитростных превратились в глупых, которых главный герой побеждает не в открытом бою, а обманом, колдовством, с помощью смекалки. Таким образом, с позиции железного времени хитрость / смекалка / колдовство становятся одним из критериев качественной характеристики персонажа.

Также как и мифические вампалы не смогли существовать в железном времени, нарты стали образами уходящей эпохи, которых уже не удовлетворяла пища эпохи людей. Символично и то, что Соска Солса ищет спасения в синем камне и в водяной мельнице, являющимися маркерами иного мира: «Мать посоветовала Соска Солсе попросить пропитание у камня, из которого он вышел... Сколько бы нарты ни ели, ни пили, на камне все не иссякала пища. Но прошло два года, камень перестал кормить нартов... Спустился Соска Солса в тот [подземный] мир и увидел Батига Ширтку (Боткий Ширтка – П. А.), сидящего у водяной мельницы... Мельница была чудесной. Она без зерна давала помол, и какое-то время кормила Соска Солсу и его нартов... Наконец голод окончательно одолел нартов...» [14, 261-262]. Решением нартов было принять благородную смерть: «Пришли они к некой большой пещере... «Чем будут наши трупы валяться по земле, чем будут о нас злословить, что скончались мы от голода, выпьем расплавленную медь и все помрем в этой пещере»» [14, 261-262].

Возникает вопрос, почему именно медь стала тем веществом, способным умертвить нартов? У.Б. Далгат отмечает наличие характерного перечня медных предметов в сказаниях о гибели нартов. «Женщина наполняет мукой медный наперсток, в селе проживает не кузнец, а медник, нарт-орстойцы пьют расплавленную медь и т.д. Приводя этнографические сведения обязательного наличия медных предметов в приданном ингушской невесты, использования медной утвари в обряде открытия нового года (когда начищенную до блеска посуду «выставляли и развешивали во дворе, чтобы привлечь Солнце, вышедшее из лона Матери-Земли»), а также использования понятия «медь» в обрядовых свадебных песнях, М. Цароева определяет взаимосвязь ингушского термина «урду» (калым) с шумерским «урду» (urdu) в значении меди [15, 251-255]. В частности, она пишет: «Древнеингушское название меди «урду» было впоследствии заменено, возможно, с периода появления железа, на «цџаста», на термин, состоящий из двух лексем «цџе» (красное) и «аьста» («аста» альтерация «аьшка» (железо), обозначавшего одно из племен скифов, «ашкеназ», производителей железа» [15, 275].

Однако автор упускает из вида, что в ингушском термине «цџаста» – медь, присутствует одна из самых архаичных, принад-

лежащих «к доисторическому языку» [16, 45-46] морфем «цИи» (кровь / огонь / дом / красный / святой и т.д.). В однокоренном ряду словообразований на «цИи» присутствуют термины, обладающие огромной философской значимостью в жизни древнего человека: «цИи» – огонь, имя; «цИет» – военный трофей; «цИии» – красный; «цИа» – дом, плацента, женский детородный орган; «цИай» – святое / праздник; «цИена» – чистый; «цИена саг» – жрец, святой человек, «цИаста» – медь и др. [3, 139-141]. Многие топонимы, связанные с месторасположением царциатских кладбищ (Цей, Цамат, Цейс, Цона, Ерцо и др.) стоят в одном ряду с вышеобозначенными понятиями и относятся к нахскому божеству Ца (Циу, Цов, Ццу) [17, 237]. Б. К. Далгат, представляя иерархию ингушских божеств, «ццу» обозначает в числе старших, как и «ерда» [18, 109]. Впоследствии, теоним бога огня Цу (инг. ЦЦу) стал нарицательным именем бога вообще.

Вторую морфему «аьста» совсем необязательно сводить к «аьшка», и тем более к скифам-ашкеназам, так как неясно, во-первых, зачем это, собственно, предкам ингушей было нужно объединять два разновременных понятия («цИи» – «кровь / красный» – первобытное время и «аьшка» – «железо» – начало I тыс. до н. э) для обозначения меди – вещества, обладающего огромной сакральностью. Во-вторых, ингушское «аьста» можно связать с «йист», в значении «около / рядом / крайняя часть». Таким образом, «цИаста» будет означать – «часть красного» / «около красного», т.е. часть божественного, красного Солнца.

Связь ингушского «урду» в значении «калым» с шумерским «урду», все-таки имеется, но в части жертвенной составляющей богу Солнца. Об этом говорят многие этнографические и фольклорные детали, как-то «красное» Солнце, открывавшее новый год, выходя из моря / хаоса / иного мира, перед которым женщины расставляли сосуды только из меди; медные врата в ином мире, которые стережет существо Ешп и т.д.

Взаимосвязь шумеро-ингушского «урду» в значении калым – медь видится в элементе жертвенности: первоначально в жертву подземным богам приносились рабы и пленные, которые на шумерском назывались также «урду» (вариант: «эра (д)»), что означало примерно «нисшедший», «низведенный» (с гор) [19, 187]. Уже впоследствии человеческая кровь / жир были заменены символи-

ческими ритуалами, жертвенными животными и, конечно, медными предметами, связанными с женской сферой деятельности. Так, ритуальная плата за невесту приносилась в качестве жертвы богу Солнца в его потусторонней карающей красной версии. Чтобы умиловить, например, «бога Елия, во власти которого были урожай и погода», осетинами приносились в жертву самые красивые девушки: «после купания самой высокой... [девушке] связывали косынку руки, поднятые над головой...» [20, 409, 421-422]. Данные действия ритуального омовения и связывание рук были символическим жертвоприношением, имитацией существовавшего ранее принесения жертвы. Отголосками таких действий являются обычаи поедания ритуальных хлебов: например, на весеннем празднике поедались осетинские хлебные фигурки людей и животных [21, 125], конические абхазские хлеба [21, 125] треугольные ингушские «боджольг» (инг. бодж – козел) и т.д. Перспективным выглядит и взаимосвязь шумерского «урду» в значении меди / пленника и ингушского «урду», которое связывается сегодня с тюркским «калым» в значении платы за невесту, а первоначально означало человеческое жертвоприношение, жертвенная составляющая богу Солнца.

Целью жертвоприношения был призыв божеству ниспослать благодать народу его почитавшему, отвести беду, повлиять на урожайность и плодородие земли. Наиболее угодной богу считалась жертва, которая в религиозной системе представлялась находящейся в пограничном состоянии между этим и потусторонним миром, как, например, младенец или невеста. В таком случае, жертва выступала медиатором между людьми и божеством. Постепенно кровавое возлияние богам (человеческая кровь во время ритуального убийства и жир в результате ритуального сожжения, а также принесение в жертву целомудрия), помимо бескровных жертв (первинки урожая, ритуальные хлеба и т.д.) стали приобретать символическую замену в виде жертвенных животных. Обретение, таким образом, божественной благодати / плодородия видится нам и в ингушском понятии «урдаш / ардаш» – пашня, наделы земли, синонимичном как с шумерским «урду» в значении медь / пленник, как, собственно, с шумерским теонимом Ураш (т.е. пашня, впоследствии она стала идентифицироваться как Ки (земля, низ)), богиня олицетворявшая плодоносящую землю [22, 51; 23, 154]. Также как земля путем вспахивания родит урожай, принесение в жертву

подземным богам целомудрия девушки (невесты) приводило к символической подаче плодородия. Причем медь, выступая как часть божественного, красного, потустороннего, карающего Солнца и отмечаемая в нартском эпосе и фольклоре ингушей только в связи с женскими персонажами, являлась символическим эквивалентом металла мифической эпохи Фарал – абсолютного самодостаточно-го блага земли.

Таким образом, соотнесение двух судьбоносных для человечества металлов – меди и железа – в мотиве гибели нартов объясняет сам выбор способа смерти: только медь, как металл мифического времени, была способна умертвить железных нартов. Причем оба металла имели символическое гендерное отличие – медь соотносилась с женским началом, как в древнеингушской культурной традиции, так, впрочем, и в культурах древних народов Малой Азии, а железо – с мужским. Сведение разных эпох / металлов в одну символическую точку, явилось основанием витка нового времени людей, когда уже железные нарты становятся героями уходящей эпохи. В этом видится объяснение тому голоду, что охватил нартов и заставил принять решение о сознательной смерти.

Процесс исторического развития общества, связываемый в ингушской традиции с постепенным оскудением / обмельчанием / вырождением (нартов в обыкновенных людей) [24, 162], имеет прямую взаимосвязь с хронотопом времени, когда истинной реальностью человеческого существования считалось прошлое. Именно древнее прошлое является для ингуша священным, сакральным временем, в котором заложены основы его существования, созданные предками, и именно с ним напрямую связана земная жизнь людей. Из цикличного движения времени будущее рассматривалось как эквивалент прошлого, к которому рано или поздно всегда возвращаются – к месту отсчета. Именно поэтому движение по жизненному циклу ингуш производит лицом к этой точке [25, 70-100], акту творения, источнику благодати. Соответственно, будущее, отдаляя человека от точки творения, приводило к уменьшению, обмельчанию всего.

-
1. *Далгат У.Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М., 1972.
 2. Как нарт-орстхойцы сгнули со света // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик. 2006.
 3. *Акиева П.Х.* История древних верований ингушей. Магас. 2016. С.31.
 4. Радость сердца. Фрунзе, 1957. С. 235. (На инг. яз.).
 5. *Танкиев А.Х.* Духовные башни ингушского народа: сб. ст. и материалов о народной культуре. Саратов, 1997.
 6. Нартовский эпос: сборник статей / ред. В.И. Абаев. Дзауджикау. 1949.
 7. Бог сотворил человека; Прежние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 3. Нальчик, 2003.
 8. Прежние великаны // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Нальчик, 2003.
 9. Соска Солса и тазовая кость // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик. 2006.
 10. *Кумахов М.А., Кумахова З. Ю.* Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985.
 11. *Джапуа З.Д.* Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003.
 12. *Генко А.Н.* Этнография Кавказа (лекция № 11). 1940.
 13. См.: Мифы и легенды вайнахов / Сост. Дахкильгов. Грозный, 1991.
 14. Когда оживут нарты // Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нальчик. 2006.
 15. *Цароева М.* Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения. Материалы международной научно-практической конференции. Магас, 2016.
 16. *Туманов К.Д.* О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011.
 17. *Пчелина Е.Г.* Краткий историко-археологический очерк Ирон-Хусар (Южной Осетии) // Труды Закавказской научной ассоциации. Серия 1. Вып.1. Юго-Осетия, Тифлис. 1925.

18. *Далгат Б. К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004.
19. История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. М., 1983.
20. *Алборов Б. А.* Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе, 1979.
21. *Уарзиати В. С.* Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990
22. *Якобсен Торкильд.* Сокровища тьмы: История месопотамской религии. Пер. с англ. М., 1995.
23. *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере. М., 1965.
24. Мифы и легенды вайнахов / Сост. Дахкильгов. Грозный, 1991. С. 162.
25. *Чеснов Я.* Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. 2007. № 2.

ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОЙ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ В МИФОЭПИЧЕСКОМ ОБРАЗЕ ТХАШХО

Проблема генезиса традиционного религиозно-мифологического сознания, отражения в этнофилософской картине мира адыгов различных форм трансценденции и выражения сакральных форм мировосприятия в той или иной степени затрагивалась различными исследователями. Она особо актуальна и в наше время, когда происходит сложнейшая трансформация социокультурных ценностей народа, основ его мировоззрения, а, значит, и ментальности в условиях формирования в мире мультиверсума культурных идентичностей.

Обратим внимание на тот факт, что одними из первых проблеме эволюции сакральной культуры черкесов обозначили в своих исследованиях, этнографических и географических описаниях такие ученые и общественно-политические деятели, как К. Главани, Т.де Мариньи, Дж.Белл, Л.Я. Люлье, С. Хан-Гирей, Ш. Ногмов. В их работах не сложно проследить, с одной стороны отсутствие теоретически определенного подхода к изучению мифологии, эпоса и домонотетических религиозных верований, а с другой – фрагментарность приводимого эмпирического материала, лишенность необходимого уровня обобщения. Исключением в этом ряду составляют научные статьи, тезисы и монографические работы Л.Я. Люлье, который с лингвистической и историко-этнографической позиции предпринял попытку исследования религиозных элементов мировоззрения западных черкесов, обращая особое внимание на, если можно так выразиться, их синкретичность, т.е. сращенность в этнокультурном миропонимании собственно традиционных, христианских, а затем, естественно, исламских элементов и практик. Любопытно, что у этих авторов, если не учитывать ту богатейшую эмпирическую базу по этнографии адыгов, собранную Хан-Гиреем, практически нигде не приводится упоминание о мифоэпическом наследии народа, в котором коренится и весь его сакральный универсум. Следует так же отметить, что для изучения обозначенной проблемы особый интерес представляют работы европейских авторов XV-XIX веков, путешествовавших с религиоз-

ными или торговыми миссиями по территории адыгов, которые частично обращались к теме народных религиозных представлений, к эпическим сказаниям, народной поэзии. Среди них центральное место занимают работы И. Бларамберга, Дж. Лонгворта, Ф. Дюбуа де Монпере, К. Коха.

В специальных статьях содержатся новые материалы и выводы о родовых, сельскохозяйственных, скотоводческих, погребальных культах, приводятся описания религиозных традиций народа (М. Аутлев, П. Аутлсв. Б. Бгажноков, А. Зафесов, А. Меретуков, Д. Мекулов, С. Мафедзев и др.). Поистине титаническим трудом и одновременно научным подвигом можно назвать ту многолетнюю работу по сбору фольклорного материала, изучению происхождения и культурной динамики эпического мышления адыгов, выполненного А. Гадагатлем и собирательское, исполнительское мастерство, все творческое и научное наследие З. Кардангушева, в работах которых мы можем впервые увидеть не только эмпирический синтез, обобщение фактов, сбор героических песен-пшинатлей, нарративов, но и первые усилия по обстоятельному осмыслению таких мифоэпических персонажей, как Тха, Тхашхо, Созереш, Ахын.

Особое место в концептуализации поднимаемой нами проблемы занимают монографические работы, касающиеся адыгских религиозных культов и их отражения в мифологии, эпических циклах (М. И. Мижаяев, А. Т. Шортанов и др.). Не умаляя значения этих работ для изучения эволюции религиозных верований, следует отметить, что данные исследования не выполнены на междисциплинарном уровне анализа и их можно охарактеризовать как чисто литературоведческие или этнографические. Тем не менее в них дана исчерпывающая характеристика адыгских божественных персонажей, покровительствующих тем или иным природным стихиям, культурным достижениям (Тхагаледжа, Шибле, Ахына. Амыша и др.) и связанной с ними обрядовой поэзии. Отметим, что впервые в канву своих исследований философское, а в частности, онтологическое, культурологическое и лингвокультурологическое рассмотрение универсалии адыгского нартского эпоса ввели такие ученые, как М. Шенкао, М. Хакуашева, М. Паштова, Н. Шогенцукова, З. Кудева, Х. Тхагапсоев и др. Ими впервые были обозначены необходимость комплексной философской герменевтики мифоэпи-

ческого гипертекста, указана на гносеологическую значимость глубинного эссенциального изучения Нартиады.

Обратим внимание на то, что некоторые обозначенные выше работы по адыгскому героическому эпосу, религиозно-мифологической интерпретации архаической духовной культуры этноса устарели не только в методологическом плане, но и обнаруживают в своем научном целеполагании попытки искусственно сконструировать по уже существующей европейской эволюционистской модели некие системы мифологии, экстраполировать комплекс идеологически ангажированных «научных предрассудков» на представление о сакральной культуре как о некой формационной сукцессии, т.е. преемственности, сформировать с помощью эрзац-языковых, квази-эпических спекуляции авторские имплантации в живую ткань эпической картины мира. Бытовавший в советское время полностью ангажированный подход к таким культурным универсалиям, как религия, эпос и практически полный застой в философии культуры (за исключением концепции единичных авторов, как А. Лосев, М. Бахтин, П. Гуревич, Ф. Кессиди, М. Мамардашвили) не позволяет в настоящее время говорить об объективности полноценного комплексного гуманитарного анализа сакральной культуры адыгов. Отметим, что аргументированное изложение и строгое научное доказательство этих положений приводятся в опубликованных статьях автора и в сконцентрированной форме будут излагаться в нескольких философских статьях, готовящихся к публикации.

Не претендуя на всестороннее освещение проблемы, а предлагая всего лишь ее авторское философско-культурологическое видение, постановку, в качестве основной гипотезы приводим следующее высказывание: в мифоэпическом образе Тхашхо, выступающем как некий этнофилософский концепт, следует видеть не просто результат логики эволюции религиозно-мифологического сознания, а как явление универсальной культурной трансценденции. Трансцендентное – это некая высшая онтологическая предпосылка бытия, лежащая за пределами этого сущего и непознаваемые обычными логическими средствами. Трансцендентальность – это выход сознания, его существование в постоянном интенциональном потоке, это перманентное нахождение сознания в состоянии эксцентричности. Трансцендентный подход к изучению мифоэпи-

ческого концепта Тхашхо мы привлекаем для нашей философской рефлексии не случайно: он ориентирует исследователя на поиски за пределами системы привычных взглядов и гносеологических предрассудков другой, более высокой реальности. На наш взгляд, позиционирование Тхашхо в эпосе не есть некий телеономный принцип или не очередное доказательство справедливости прамотеистической концепции, которая при ближайшем рассмотрении сама оказывается еле скрываемой апологетикой вселенского авраамического монотеизма (В. Шмидт), а достигнутый коллективным сознанием уровень сакральной трансценденции, где в качестве важнейших, если можно так выразиться, форм идеальных ценностей выступают субстанциональность, старшинство как универсальный экзистенциально-этический принцип, абсолютная мудрость, гипостазированное и отображенное в эпических текстах как разумное, иерархическое устройство мироздания Нартов. Из всех существующих философских теории культурной трансценденции наиболее убедительным и глубоким нам представляется концепция К. Ясперса. Трансцендентным немецкий философ называет все то, что экспонировано по ту сторону предметности. Для человека в наличном сущем всеобщее бытие есть всего лишь мозаичный слепок потока сознания, исчезающего вместе с ним после смерти. Творческий человек не способен на такое существование, его жизнь трансцендентно – ориентирована, а само трансцендирование есть ничто иное, как философствование. Философия как трансцендирование – постоянное стояние на границе, так как по ту сторону границы она не ожидает никаких предметов, она есть перешагивание себя, только как самоосуществление, а не как результат. Внимательно вглядываясь в окружающее, мы обнаруживаем, что мир – не устойчивость, а постоянное разрушение, стремление к трансцендентному возникает из постоянного беспокойства по поводу преходящести любого наличного бытия [1, 455]. Идея трансцендентного на определенных этапах развития культуры оказалась в фокусе научного внимания разных форм познания: философии, религии и теологии, эзотерического знания, а сегодня и фундаментального естествознания. Разные формы культуры предлагают разные варианты осмысления этой идеи. Религия рассматривает в качестве «партнера», абсолютной идеи и апогея культурного трансцендирования Бога, паранаука – внеземную цивилизацию, возможность сущетсвоания

различных разумных форм жизни. Теоретические формы мировоззрения (философия и, отчасти, богословие) предлагают в качестве над- и сверх-человеческой основы трансцендентальные формы человеческой деятельности, которые являются трансцендентными в отношении эмпирических индивидов. Философское же мышление, в отличие от логического и психологического, является мышлением беспредметным: его предмет не существует, это – идеи, формы, трансцендентальная реальность, это – мышление о бытии, созидание бытия в сознании, что и означает рождение нового бытия. Философия мыслит о трансцендентальных условиях бытия. В мифе и эпосе же постулирование трансцендентности совершается через художественно-эстетическое гипостазирование, но при этом создается логически и онтологически неопределенная сфера культуры, дающая ей мощные импульсы саморазвития.

Но трансцендирование может быть ложным и тогда мы можем прийти, как пишет мыслитель, к проблеме потустороннего, тогда как истинное знание лежит всегда на границе между предметом, языком и не – предметом, невысказанным, символическом. Именно между двумя этими измерениями лежит, на наш взгляд возможность понимания и трансцендентной фигуры Тхашхо. Обратимся теперь от понимания трансценденции к более подробному изложению альтернативной аналитики различных выражений трансцендентного в персонифицированном понимаемом божественном образе. В анализе мифоэпических текстов, связанных с многими исследователями Тхашхо, (Тхъэшхуэ) отмечается как создатель мироздания, непостижимый ни разумом, ни религиозной интуицией божество, мифоэпический образ которого не очерчен антропоморфными признаками. Но тут следует обратить внимание на то, практически во всех субэтнических мифоэпических повествованиях, где фигурирует Тхашхо, нигде не указывается на то, что он обладает начальными демиургическими функциями, а тем более теонными и провиденциалистскими атрибутами, отличаясь своей пантеистической сущностью. Его монадические и ипостасные сущности рассеяны по всему миру и, на наш взгляд, он не божество с присутствующими культовыми атрибутами, и не субъективация некой сверхъестественной реальности, а высший трансцендентный принцип патриархального социокультурного порядка. Тхашхо предстает в мифоэпическом пространстве как во многом пассивное, не при-

нимающего практически никакого участия в свершениях героев, богов и множества персонажей нейтральный субъект мифозпической реальности. Он как бы отчужден от мира, но в одно и то же время он имманентный ему всеобщий трансцендентный Логос мироустройства. Теонимы Тхьэ, Тхьэшхуэ так же редко произносятся героями эпоса.

Так, например, один из первых собирателей эпического материала адыгов, просветитель К. Атажукин показывает, что имя бога приводилось нартами главным образом в метафорическом значении в составе словосочетаний:

Сосры къуэ тхьам йыуык1ышь, –
Йынмы Йыуык1ык1ы хуэмыш1э [2, 50].

Этот вопрос, а конкретно – имманентные рассматриваемой культуре формы и способы табуизирования сакральных имен практически не изучен и ждет комплексного научного подхода.

Отметим, что в древнегреческой мифологии Зевс часто изображается в роли не креатора мироздания, а как высшее антропоморфное существо, которое после теомехии с отцом-Кроном и его низвержения в хтонический мир стал олицетворением и вселенского порядка, и центральным божеством, очень часто вносящим смуты, разрушения и несправедливость в мир людей. В истории античной мифологии существует множество различных вариантов космогонических мифов, в которых сотворение мира не является трансцендентной функцией Зевса. Авторитетный в реконструкции истории античной мифологии Р. Грейвс приводит в своих работах такие космогонические мифы, как пеласгический, гомеровский, орфический и олимпийские, в которых устроителями мироздания выступают богиня Эвринома, боги Океан и Тетифа, высиженная в Ночи серебряное яйцо, из которого вырос Эрос, начало всего сущего (в орфической мифологии и философии), Хаос и порожденные им Крон и Рея (сюжет теогонии приводится в поэме Гесиода «Теогония») [3, 89].

В брахманизме бог, творец мира, тоже не изначальность бытия, не его идеальная субстанция, а родился из цветка, а затем устроил мироздание. Здесь мы видим то, как синкретическое мироощущение, пронизывающее архаические мифологии, эпические сюжеты, как известно, продуцирует универсальную мифологему о космогонической субстанции как о некой неразделенной «тотальной теле-

ности», которая по разным причинам проходит различные стадии деизнтеграции, создавая из себя все наблюдаемое сущее в космической синергии. Это исходная форма рефлексии телесности в культуре и ее аналогии мы встречаем практически во всех мифологических и мифоэпических системах (Пуруша в древнеиндийской «Ригведе», великан Имир в скандинавской мифоэпической культуре, в мифологии зулусов герой Ункулункулу, в мифологии китайцев Первопредок Пань- Гу, каббалистическое учение о Небесном Адаме и его вселенское тело и др.) Тхашхо как и Зевс, таким образом, не выступает создателем миропорядка и источником моральных, нравственных установок, а является олицетворением высшей метафизической инстанции земной власти старших Нартов и богов-покровителей в профанном понимании.

Концепт Тхашхо в адыгской сакральной культуре можно еще и интерпретировать, если воспользоваться элементом категориально-инструментальной архитектоники философии И. Канта, это трансцендентальный идеал, сверхсущее космического порядка. Конечно же, адыгская мифоэпическая софийность не достигла уровня метафизического или онтологического обобщения, и мы используем здесь философский трансцендентализм как аналитический метод. Но в ней, как это можно убедиться на примере трансцендентного образа Тхашхо, можно легко выявить зачатки наивного панлогизма, пантеистического миропонимания. Возможно, что формирование более поздних представлений о Тхашхо проходило под некоторым влиянием христианской доктрины, социокультурная экспансия которой, начиная с VI-VII вв, в какой-то степени отразилось на общей культурно-цивилизационной парадигме народа. Но это всего лишь предположение спекулятивного характера, которое не имеет под собой никакой аргументационной базы. Тем не менее, одним из известных ученых, непосредственно обратившихся к историко-филологическому исследованию адыгских эпонимов, в том числе и рассматриваемого нами эпического персонажа, можно считать М. А. Кумахова. Ученый считает образ Тхашхо инновационной идеей в мифоэпической культуре адыгов, усматривая в нем позднейшие культурные наслоения, то есть, влияние авраамических религиозных систем. Так, подчеркивая лишенность Тхашхо космогонических мотивов, он пишет: «Во всяком случае не представляется возможным отнесение названия этого бога, которого исследо-

ватели считают самым главным из космогонических богов, к хронологическому уровню, предшествующему эпохе общеадыгского единства. Это вполне согласуется с данными адыгской мифологии. Многобожие пронизывает всю древнюю адыгскую мифологию, появление же Верховного бога явно вторично, т.е. связано с сосуществованием элементов древних языческих и новых религиозных систем» [2, 51]. Мы полностью солидарны с предположением автора о сакральном статусе Тхашхо и его сугубо политеистической вторичности, но философский, а точнее – онтологический и аксиологический смысл его позиционирования лежит немного в другой плоскости, а именно указываемой нам функции культурной трансценденции.

Что касается возможности синтетичности образа Тхашхо в мифопоэтической культуре, но мы позволим себе не согласиться с Кумаховым, так как не только в эпических текстах, но и в обрядовой – ритуальной культуре адыгов присутствует очень важный элемент символической партиципации с Первоединым через обряд Тхъэшхуэгухъэж (обряд воссоединения с Первоединым, Тхашхо) Такое аутентичное название носит центральный обрядовый праздник адыгов, падающий на первый четверг после осеннего равноденствия. Данный праздник в сакральном смысле был значимым событием в культурной жизни народа. И это не случайно: он во всех отношениях и смыслах символизирует момент всеобщей партиципации с Первоединым, с трансцендентным ядром культуры, в которой присутствует и плодородие, и умножение рода, и, естественно, залог продолжения жизни. Следует отметить, что термин «партиципация», которым мы здесь воспользовались, – одно из ключевых понятий этнологической теории первобытного мышления Л. Леви-Брюля. Партиципация – не просто культурно-психологическое явление, связанное с ощущением сопричастности к тем или иным ценностям (у Леви-Брюля – ритуально-племенным) и присущее, главным образом, архаическим обществам [4, 62].

Она, как мы полагаем, есть универсальный культурно-антропологический механизм, регулирующий широчайший спектр ментальных и культурных процессов от развития человеческой самости, рефлексии до интеграции различного рода социокультурных практик и постоянной реактуализации ценностных ориентаций общества. Партиципация – проявление универсальной интеграци-

онной силы на ментальном и психосоматическом уровне человека, когда в священном обрядовом единстве открывается коллективный акт ретрансценденции, а, значит, непрерывности культурного развития этноса. Партиципационные действия в культуре позиционируют как некие каналы, через который происходит и инкультурация, и культурное программирование. Иначе говоря, это универсальная механика смыслопорождения, с помощью которой культура, точнее, те или иные её подсистемы, манипулируют человеческим сознанием. Партиципация Тхьэшхуэгухьэж, на наш взгляд, накрепко привязывает человека к тому или иному классу смыслов и набору ролевых программ, трансцендированных ценностей культуры, связанных с их постоянным продуцированием.

Продолжая далее мысли о роли приводимого нами обрядового праздника в адыгской культуре и его связи с Тхашхо, отметим такой любопытный факт: первое упоминание об этом празднике мы встречаем в книге «Год среди черкесов» корреспондента лондонской газеты «Таймс» Дж. Лонгворта, побывавшего в Черкесии 1839 году. Не вдаваясь в подробное описание обрядовых действий, из его этнографических сообщений нам становится ясно, что в честь нового цикла сопричастия с Первоединым так же устраивали завершающий весь ход ритуального действия танец Тхьэшхуэгухьэж удж (буквально: танец единения с великим Богом). Через игровое пространство коллективного кругового танца, солярного по своему генезису, осуществлялась и желаемое священное единство. Как отмечал известный нидерландский философ, автор игровой концепции культуры Й. Хейзинга, необходимо определить границу между священным действием и игрою: игровое настроение по своему типу изменчиво – в любую минуту может вступить в свои права обычная жизнь [5, 46]. Действие священных праздников же прерывать нельзя, ибо в них происходит перерождение народного духа, его возврат к истокам своего бытия и завершение космического цикла существования социума, культуры, человека. Священная игра столь необходимая для блага общества, чреватая космическим видением и социальным развитием, всегда лишь игра, деятельности которой протекает вне и поверх сферы трезвой обыденной жизни с её нуждой и серьезностью. Данное явление можно считать особой формой социальной рефлексии, в которой происходит внутренняя духовная реновация общественного сознания. На неотделимость

Тхашхо от мифоэпической и обрядовой культуры акцентирует свое внимание Б. Бгажноков, посвятивший обстоятельному анализу этнографии и культурологии адыгского игрища ряд работ. Анализируя ценностные, пространственные, инициационные аспекты организации игрищ, он писал: «Праздник функционирует не только как посредник между отдельными социальными группами, обществом и личностью, обществом и природной средой. Он выполняет еще одну архиважную функцию – функцию анализа наличного состояния социума, степени его готовности к решению постоянно возникающих проблем. В ходе игрищ выявлялась нравственная, социальная сила и энергия общности» [6, 167].

В праздничной культуре еще видна изначальная свобода личности, вера не в судьбу, проживание фаталистической программы индивидуального бытия, а осознание жизненного пути как создаваемый собственным экзистенциальным выбором, волей и разумом, наличие в сознательной деятельности адыга не слепой веры, желания подчинения, а истинной почтительности, уважения, благоговейного отношения к трансцендированным истокам культуры – Хабзэ – космическому и социальному Логосу. На наш взгляд, это ментальные установки, где переплетаются и традиции, и уникальная сакральная культура, и этнофилософские универсалии адыгов.

Таким образом, обобщая все вышеизложенное, можно сделать следующие выводы:

Во-первых, мифоэпический образ Тхашхо воплощает в себе момент изначальности космоса, общества, жизни человека, даже самого времени, темпоральности как таковой, не обладая при этом космогоническими или демиургическими в целом функциями.

Во-вторых, Тхашхо в адыгском мифоэпическом сознании фигурирует как абсолютная сфера Эотемпоральности (всех пространственно-временных и экзистенциальных модусов сотворенного мира) это та бытийная Первооснова, из чего проистекает весь мировой порядок. Тхашхо как высший трансцендентный принцип культуры объемлет все преобразованное человеческой культуротворческой потенцией сущее. Она – не только единая и непознаваемая субстанциональность, но и мифоэпический Логос, функционирующий в традиционных культурных практиках и мировоззренческих моделях как священный символ культурной партиципации.

-
1. *Ясперс К.* Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1991.
 2. *Кумахов М. А., Кумахова З. Ю.* Нартский эпос: язык и культура. М.: Наследие: 1998.
 3. Мифы Древней Греции / Р. Грейвс; Пер. с англ. К. П. Лукьяненко; Под ред. и с послесл. А. А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1992. 620 с.
 4. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994.
 5. *Хёйзинга Йохан.* Homo ludens. Человек играющий / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова; Комментар., указатель Д. Э. Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.
 6. *Бгажноков Б. Х.* Этнография адыгов. Нальчик: «Эльбрус», 1983.

ЛЕКСЕМА ФЭНДЫР В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН

Одной из жемчужин скифо-аланской культуры, несомненно, является Нартовский эпос, сохранившийся у осетин в богатом разнообразии сказаний. Лексема *фэндыр* достаточно часто упоминается в Нартовском эпосе осетин в различных контекстуальных значениях:

- как обозначение понятий мелодия, музыка: «*Сæ кафтмæ сын ракастæн: æмдæгъд кæнынц, кафынц, фæндыр та сæ былтæй цагъдынц*» (Посмотрел я на их пляски: хлопают, танцуют, а музыку губами играют) [1, 35].

- как обозначение музыкального инструмента: «*Ацæмæзæн саккаг кодтам уадынз; Ацæмæз Хуыцауы хæрæфырты чындзæхсæвы бахаудта, фæлæ йæм чындзæхсæв хæдмæл фæкасти; лæптуйы зердæ хъазты кафын фæагуры, кафты та фæндыр фæхъæуы* (Мы решили, что Ацамазу предназначена свирель; Ацамаз попал на свадьбу к племяннику Бога, но свадьба ему показалась «неживой»; по время плясок человеку танцевать хочется, а для танца музыкальный инструмент нужен) [1, 36].

- как обозначение струнного смычкового инструмента: «*Сырдон дæр та дын йæ хъисын фæндыры тæнтæ лыстæг æрбалвæста, чын-дздзон чызджы астæуау, æмæ та дын йæ кадæг нывæндынынл дарддæр абадти, цагъды, зары йæ нæртон хъæлæссей Нарты сæфты кадæг*». (Сырдон затянул на своем струнном смычковом инструменте струны, словно талию молодой девицы, и продолжил своим нартовским голосом повествование о том, как погибли Нарты) [2, 433].

- как обозначение разновидностей струнного смычкового инструмента: «*Маенæн мæ чызг у тынг рæсугъд, æмæ йæ хуссары хъуырмацæй хорз ысфæлындут, ыстæй йæм раттут хъисфæндыртæ: къахкъхты фæндыр æмæ къух-фæндыр, æмæ йæ уемæ акæнут Ахохаг хохмæ*» (Моя дочь очень красива, и вы ее облачите в дорогую шелковую ткань, затем дайте ей струнные инструменты: инструмент пальцев ног и инструмент пальцев рук, и заберите ее с собой на гору Ахох) [1, 58].

- как обозначение струнного щипкового инструмента: «*Нарты æвзаргæ адæм, Созырыхъо сæ разæй, рацыдысты æмæ æрæййæфтой Сæууайы уазæгдонь дьууадæстæнон фæндырæй хъарæджы цагъд*

каенгаейе) (Лучшие из Нартов во главе с Созырыко вышли и застали в гостиную Саууа играющего на двенадцатиструнном инструменте причитание) [3, 277].

- в качестве метафоры для усиления выразительности и образности – *«Йе хьар дэр йе фыццаг хьары хуызен нэ уыди, кеддэр йе ныхас фандырдагъдагау уыди, ныр та хуырхуырганагау хуыстыи»* (Ее голос уже не был похож на первоначальный, когда то ее речь лилась как мелодия музыкального инструмента, а теперь звучала как хрип) [4, 77-78]. *«Ацы хабар нэ куыддэр Дæллаг Нарты фехъусой, афтæ нæ фандырты фæцагъддысты, зарджытæ ныл ыскаендысты, нæ худинаг айхъуысдæн»* (Если об этом узнают жители нижней части Нартовского поселения тот час ославят нас (букв. проиграют нас на музыкальных инструментах – Д. Д.), позорные песни о нас сложат, наш позор разнесется по всюду [2, 144]. *«Тыхджын Батырадз рараст и арвы кæронæй. Арываха ис йæ бæстæм æмæ Нартмæ, Чынтмæ хъусы. Нал сæ цауы фандыры цагъд, нал сæ цауы топны хьар. Йæхинымæры дзуры: «Оххай, ме 'рваделтыл цыдар тых æрцыди!»»* (Славный Батраз выехал с края света. Подъехал к своим родным краям и к Нартам, прислушивается к Чынтам. Вокруг мертвая тишина (букв. не слышно ни мелодии музыкального инструмента, ни стрельбы из ружья – Д. Д.). Подумал он про себя: «Ох, с моими родственниками беда какая-то приключилась») [2, 144].

- в качестве сравнения *«Уым бæхты мыр-мыр, уæд карды зæлланг фандыры цагъдау дардмæ хуыстысты»* (Там ржание коней и звон кинжалов словно игра на музыкальном инструменте слышались далеко) [4, 67]. *«Айхуызен куывдты мидæг зердæ фандырай хъæлдзагдар кæны, æмæ фандыры зæлтау зæлад йæ ном, фандыр адамæн куыд æхсызгондзинад æмæ циндзинад дæтты, ахæм æхсызгон мæ цинад дæттæд адамæн дæ фырт дæр. Хорзæн сæй агурæнт, хуры фендау уæд йæ фенд»* (На таком пиру сердце больше радуется от звуков музыкального инструмента, так пусть его имя звучит словно музыка, и так же как музыкальный инструмент приносит людям радость и отраду, пусть так же и твой сын приносит людям счастье и радость. Пусть ищут его как благо, и пусть видеть его будет также, как видеть само солнце) [5, 138].

Наиболее интересным является отрывок, из сказания «О том, как исчез род Нартов»: *«Мæт ма кæн, нæртон лæг! Уæлæ ма фандырмæ схиз, – уым ис хус бæхдзарм. Дæ къухтæм сæй райс æмæ йæ æртæ*

цагъды акæн, да цаггом хурыскаæсæнырдæм, афтæмæй бакув: «Хуыцаутты Хуыцау! Ме сфæлдисæг Хуыцау! Ацы цармы хицауы мын, цы уыдис, уый фестын кæн!» Кæд ма да нæртон Хуыцау де 'рдыгæй ис, уæд дын сæй, цы уыдис, авд ахæмы хуыздæрсæй фестын кæндзæн» (Не переживай, нартовский муж! Влезь в фандыр – там есть высохшая конская шкура, возьми ее в руки три раза встряхни, поверни свою голову на восток, и взмолись: «Всевышний! Создатель, мой! Оживи мне хозяина этой шкуры!») Если Бог Нартов на твоей стороне, то он оживит его и конь этот станет в семь раз лучше того, что был) [6, 106].

По мнению исследователя К. К. Кочиева интерпретация данного сюжета возможна в двух вариантах: «можно думать, что шкура находится где-то рядом с фандыром» [7, 224-225]; «сухая конская шкура является частью фандыра, поскольку волшебный афсург связан и со шкурой и с фандыром» [7, 225]. Автор указывает на то, что в известных экземплярах осетинских музыкальных инструментов деталей из конской шкуры нет, однако музыкальные инструменты с кожаной декой до сих пор бытуют у некоторых индоевропейских племен, также подобные инструменты были найдены в археологических раскопках. На наш взгляд данная точка зрения является весьма спорной, так как в осетинской инструментальной практике не встречаются музыкальные орудия в изготовлении которых использовалась бы конская шкура. Традиционно в качестве деки использовали кожу козленка или желчный пузырь какого-либо другого животного. В данном контексте, на наш взгляд, лексема *фæндыр* употребляется в значении «чердак». По словам информантов «*фæндыром* чердак называли вероятно потому, что когда по чердаку гуляет ветер, то оттуда слышен свист, как будто на инструменте кто-то бренчит». Однако мы не исключаем и других вариантов контекстуального значения лексем *фæндыр* в данном сказании, так как этот вопрос на наш взгляд требует более подробного анализа.

Во всех остальных упоминаниях встречающихся в эпосе основной функцией лексем *фæндыр* является обозначение музыкальных инструментов. Среди них выделяются: *дыуудæстæнон фæндыр*, *хуйысар фæндыр*, *хъисын фæндыр*, *къахкъухты фæндыр* и *къух-фæндыр*. Особый интерес представляет упоминание в эпосе последних, не встречающихся в осетинской традиции инструментов. По нашему мнению *къахкъухты фæндыр* и *къух-фæндыр* являются назва-

ниями протоинструментов, которые в прошлом, вероятно, являлись видовыми инструментами одного типа, но выполняли разные функции. Так *к̄бахк̄бухты ф̄аендыр* мог использоваться в качестве сопровождения плясок (от *к̄бахк̄бухтае* – пальцы ног, *к̄бах-к̄бухтыл кафт* – пляска на фалангах пальцев ног) а *к̄бух-ф̄аендыр* напротив, мог быть ритуальным инструментом использовавшимся во время молений.

В ходе исследования, мы приходим к выводу, что музыкальные орудия в эпосе не только выполняют чисто практическую функцию, но и несомненно имеют ритуальное значение. Во многих сказаниях среди разнообразных действий направленных на связь с различными сферами мироздания музыкальные инструменты и звуки извлекаемые на них играли не последнюю роль.

1. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос /Тексттæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Т; знадон ред. Джыккайты III.: Цæгат Ирыстоны Абайты В. номыл гум æмæ соц. иртасæнты и н-т. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2004. Кн.2. 896 с.

2. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Т; знадон ред. Джыккайты III.: Цæгат Ирыстоны Абайты В. номыл гум æмæ соц. иртасæнты ин-т. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2005. Кн.3. 712 с.

3. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос /Тексттæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Т; знадон ред. Джыккайты III.: Цæгат Ирыстоны Абайты В. номыл гум æмæ соц. иртасæнты ин-т – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2010. Кн.5. 766 с.

4. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Т; знадон ред. Джыккайты III.: Цæгат Ирыстоны Абайты В. номыл гум æмæ соц. иртасæнты ин-т – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2011. Кн.6. 544 с.

5. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос /Тексттæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Т; знадон ред. Джыккайты III.: Цæгат Ирыстоны Абайты В. номыл гум æмæ соц. иртасæнты ин-т – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2012. Кн.7. 617 с.

6. Хуссар Ирыстоны Фольклор. Сталинир, 1936. 615 с.

7. *Кочиев К.К.* Сырдонова арфа / К.К. Кочиев // *Studia Iranica et Alanica. Festschrift for Prof. V. I. Abaev on the Occasion of his 95th Birthday.* Roma, 1998. С. 221-240. (Serie Orientale Roma; Т. LXXXII).

МОТИВ ИНИЦИАЦИЙ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН

Мотив инициаций относится к наиболее концептуальной составляющей сюжета в нарттовском эпосе осетин. Хотя эпические персонажи представляются героями со сверхъестественными способностями, однако они воспринимаются реально существовавшими в отдаленном прошлом. В то же время они не принадлежат миру повседневного. Часто герои в ненавязчивой и неназидательной манере проделывают сложный и опасный путь с испытаниями и символической смертью, становясь участником инициаций.

В аспекте генезиса инициация рассмотрена достаточно подробно. Структура и фазы инициаций впервые были определены А. ванн Геннепом, дальнейшее развитие изучения мифологических текстов на предмет выделения признаков инициаций получило в трудах Дж.Фрезера, Р. Генон, М. Элиаде, К.Г. Юнг и др.

Ван Геннеп утверждал: «Самый факт жизни делает неизбежными последовательные переходы из одной среды в другую, от одного общественного положения к другому. Поэтому человек в своей жизни последовательно проходит некие этапы, и окончание одного этапа, и начало другого образуют системы единого порядка. Таковыми являются: рождение, достижение социальной зрелости, брак, отцовство, повышение общественного положения, профессиональная специализация, смерть. И каждое из этих явлений сопровождается церемониями, у которых одна и та же цель: обеспечить человеку переход из одного определенного состояния в другое, в свою очередь, столь же определенное» [1, 9].

Отражение обрядов инициаций во многих жанрах устного народного творчества получило широкое освещение в трудах Дж.Фрезера [2] и В.Я. Проппа [3]. М.А. Хакуашева определила связь обряда инициаций с мотивами эпических сказаний адыгов [4].

Для понимания причины перехода инициационных обрядов в эпический текст, необходимо учитывать роль нарратива в сакрализации инициаций. Рассказ эпического текста актуализирует процесс инициаций, заменяя собой обряд. ««Рассказ», поведенный в мифе, представляет некое эзотерическое «знание» не только потому, что оно тайно и передается в процессе инициации, но также потому, что

это «знание» сопровождается проявлением религиозно-магического могущества. И действительно, знание о происхождении какого-нибудь предмета, животного или растения означает, что мы приобрели над ними магическую власть, которая позволяет господствовать и по своему желанию управлять их воспроизведением и размножением» [5, 12].

Осетинские эпические сказания осетин еще не становились объектом исследований на предмет выявления мотива инициации, в то время как основным мотивом большинства сюжетов является инициация. В нартовском эпосе осетин можно выделить следующие признаки инициаций: указание на необычное происхождение героя; невероятно быстрый рост новорожденного/младенца; изоляция героя, воспитание вне нартовского общества; отправление в путь с целью освобождения отца/деда/брата, находящегося в плену врага/великана (при этом герой подвергается различным испытаниям); выбор коня/оружия отца в подземелье; спор/соперничество между героями; определение героя по запаху; «большой» дом нартов; значение плешивости; мотив лени; братья-великаны; великан-похититель; великан-поглотитель; мотив «заглатывания» и «извержения» ведьмой; превращение девушки в мужчину; добывание невесты.

Безусловно, в формате небольшой статьи невозможно проанализировать все сюжеты на предмет определения мотива инициаций, однако возможно выделить наиболее характерные элементы в нартовском эпосе, которые наглядно демонстрировали бы идею инициации, заложенную в их основе.

Наиболее характерным признаком инициации в эпическом тексте является необычное происхождение героя. Большинство главных героев эпоса несут на себе печать избранности, они «отмечены» с рождения: Сослан рождается из камня, Батраз – из спины своего отца Хамица, Шатана рождается в склепе от мертвой матери, Урузмаг и Хамиц рождаются у Донбеттыров в подводном царстве.

Невероятно быстрый рост в эпосе демонстрируют Ацамаз, который будучи еще грудным ребенком, разрывает веревки колыбели и выступает по тревоге в поход [6, 68-72]; Тотраз – разрывает веревки колыбели и идет на нартовские игры [7, 306-307]; Маленький Батраз разбивает колыбель свою и уходит искать жену Аладжыко, которую украли [8, 84].

Вне нартов, в подводном царстве воспитывались Сослан, Батраз, Сирдон. Изоляция героя Арахдзау, которого еще новорожденным кладут в бочку и бросают в море. Шатана также кладет рожденного ею от черного Ногайца сына в ящик и бросает в море.

Подобная изоляция без доступа света совершалась с детьми и подростками перед обрядом инициации. Надо отметить, что в сюжетах с мотивом инициаций у многих народов таким же образом содержались царские дети и сами цари – достаточно вспомнить сказку о царе Салтане А. С. Пушкина.

Критерием зрелости и доблести считается обуздание коня, который, как правило, содержится в пещере или подземелье, заваленный навозом. Чаще всего конь отцовский, герою его нужно сначала обуздать, а потом усидеть в седле – своеобразная проверка на «прочность» седока. Когда юный герой с честью проходит «конное» испытание, он готов выступить в поход. Маленький Ацамаз выбирает себе коня в подземелье из-под навоза [9, 315]. Юный Арахдзау выбирает себе коня в табуне и обуздывает наилучшего [10, 623-624.]. Согласно Проппу подземелье символизирует склеп: «Только тот конь (годится – Ф. Т.), который взят из склепа. Правда, сказка никогда не говорит, что это склеп. Для сказки это просто подвал или погреб. Но детали не оставляют никакого сомнения, что этот погреб – могила» [3, 137].

Показателем инициаций являются «переносчики» в царство мертвых, в роли которых выступают конь или орел. Сослан попадает в страну мертвых с помощью своего коня; а в некоторых вариантах Сослан возвращается на землю с помощью орла. Орел часто переносит героя: орел схватил Урузмага, отнес его к берегу моря и опустил на камень («Безымянный сын Урузмага») [11, 233]; орел поднимает и Сослана, которого отнес в свое гнездо высоко в горах. Сослан убивает орла, делает себе из его перьев крылья и опускается с высокой горы на землю.

Часто великаны выявляют присутствие героя по запаху, что, также, является признаком инициаций.

Мотив поиска отца (месть за отца) связывается с мифологемой дороги, странствия, путешествия, центральной в осетинской мифологии и фольклоре. Путешествие героя становится, с одной стороны, испытанием (компонент, необходимый для инициации). Эта сторона характерна для мифо-фольклорного героя. С другой стороны, пу-

тешество – прямой символ индивидуации (процесса становления личности) для обретения собственной самости. Такой аспект мотива путешествия всегда характерен для мифологического (фольклорного) героя, тем более, для эпического.

Признаками инициаций выступают мотив угона скота, а также мотив отгона скота на земли великанов. При этом и угон, и отгон скота сопровождаются демонстрацией мужества и смекалки. Так, Сослан отгоняет скот нартов на земли сыновей Тара – Мукара и Дибыца, хитростью одолевает их и невредимым, с еще большим богатством возвращается к Нартам [10, 299-313.].

Для прохождения инициации герой должен пережить символическую смерть. В нартовском эпосе символическая смерть может выражаться по-разному. В одних случаях это густой туман. Герой попадает в царство мертвых, при этом, для перехода в иной мир он оказывается окутан густым туманом. Сослан, во время охоты оказался в густом тумане. Много дней он шел в этом тумане, не видя даже своих ног, пока не вышел к свету, который оказался потусторонним миром [10, 531].

Окутанный густым туманом, Сослан символически умирает, чтобы совершить переход в иной мир.

В других случаях, символическая смерть выражает плешивость.

Нарт Батраз родился из спины своего отца Хамица. «Роды» принимала Шатана. После того, как она разрешила опухоль на спине Хамица, вынула оттуда младенца Батраза и бросила в пучину моря, где его воспитали Донбеттыры. Когда он подрос, стал выходить из воды и наблюдать, как его ровесники играли на берегу в кости. Он стал играть с ними и каждый раз выигрывал. После игры Батраз возвращался в море. Дети рассказали родителям про странного мальчика, который выходит из моря, затем возвращается обратно. Урузмаг пошел с детьми на берег и, когда Батраз вышел из моря, стал демонстративно брить голову. Батраз тоже побрил голову, после чего вода перестала принимать его обратно. В итоге он вынужден был остаться среди Нартов [8, 6-7].

Таким же образом выманили из воды Амрана, героя Даредзановского эпоса. Амран, так же, как и Батраз, воспитывался под водой у Донбеттыров. Как подрос, он тоже стал выходить на берег, после завершения игр со своими ровесниками, которых, как и Батраз, обыгрывал, возвращался в подводное царство. После того, как Амрану

побрили голову, его тоже перестала принимать вода и он остался на земле среди своих братьев [12, 331-333].

«С древнейших времён волосы чаще всего воспринимались как воплощение духовной сущности индивидуума, оказывающей влияние на здоровье, мудрость и даже судьбу, т.е. они репрезентировали связь с высшими силами» [13, 255]. Теряя эту связь, человек символически умирает.

Символическую смерть в инициациях выражали и превращения. Ведьма превращает Сослана в девушку, у нее/него рождаются две дочери [10, 412-413.]; ведьма превращает Сослана в кобылу, у нее/него рождаются два жеребца [10, 414.]; ведьма превращает Сослана с суку [10, 415-417.]. При этом переход в другой статус происходит тогда, когда Сослан превращает себя в человека и мстит ведьмам, превращая их в ослиц.

Признаком символической смерти в инициации является также разбивание музыкального инструмента.

Ацамаз, обидевшись на слова красавицы Агунды, разбивает о камни свирель. Агунда собирает осколки свирели и восстанавливает ее [9, 351].

Разбивая свирель, Ацамаз символически умирает как искусный музыкант. Когда же Агунда восстанавливает свирель, Ацамаз вновь оживает, но уже в новом статусе – в статусе жениха Агунды. При этом дополнительным признаком инициации в данном сюжете служит присутствие божественной когорты, выступающие в качестве сватов.

Безусловно, это далеко не полный перечень признаков инициации в нартовском эпосе осетин, но дающий возможность представить некоторые типичные признаки иницированности героев. Мотив испытаний присутствует в большинстве нартовских сюжетов, что говорит об их инициационном характере. Основными же признаками инициаций выступают мотивы подземелья/пещеры/подвала/склепа, освобождение отца/деда/брата, месть за отца, быстрота роста, укрощение коня из подземелья, превращения в женщину/животного.

Инициация, будучи отражением мифической истории космогенеза, возвращает социум во времена начала, каждый раз повторяя миротворение. При этом, символическая смерть – обязательная составляющая перехода на другую ступень/уровень/статус. И в данном

случае тексты эпических сказаний о нартах выполняют сакральную роль инициационных обрядов.

-
1. *Геннеп, А. ванн.* Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. М., «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.
 2. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М.: «Издательство политической литературы», 1985. 704 с.
 3. *Пропп В. Я.* Морфология. Исторические корни Волшебной сказки. М., «Лабиринт», 1998. 364 с.
 4. *Хакуашева М. А.* Мифологические образы и мотивы в фольклоре, литературе и искусстве. Нальчик: «Издательский отдел КБГИ», 2014. 172 с.
 5. *Элиаде М.* Аспекты мифа (Пер. с фр. В. Большакова). М.: «Ивест – ППП», 1996. – 240 с.
 6. Памятники народного творчества осетин. Т. II. Владикавказ, 1926. 132 с.
 7. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 6. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2011. 544 с. *на осет. яз.*
 8. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 3. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2005. 712 с. *на осет. яз.*
 9. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 4. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2007. 617 с. *на осет. яз.*
 10. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 2. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2004. 548 с. *на осет. яз.*
 11. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 1. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2003. 595 с. *на осет. яз.*
 12. Осетинское народное творчество /Составитель: З. М. Салагаева. Владикавказ: Ир, 2007. 719 с. *на осет. яз.*
 13. *Мамиева И. В.* Мифологическая семантика концептов «Плешь» и «Безбородость» в сказочной наррации: к проблеме национальных трансформаций // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова. Общественные науки. 2011. № 3. С. 255-261.

МОТИВ ПАМЯТИ-ЗАБВЕНИЯ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН

Дихотомия «память-забвение» имплицитно пронизывает всю текстовую ткань и смысловую структуру нартовского эпоса осетин. Крайние полюса ее предметно представлены Камнем забвения («*фыдрохгаен дур / фудиронхгаен дор*») на Нартовском Нихасе и двенадцатиструнной арфой Сырдона – *фандыром*, в динамике интерпретируемом нами как эмблематика самоидентичности осетинского народа [1, 180]. Более того, являя собой инструмент формирования и хранения персональной, родовой и шире – исторической памяти («Нарты пустили фандыр [по кругу] и сказали друг другу: – Даже если все до одного погибнем, пусть этот фандыр пребудет веками, а кто будет играть на нём и вспоминать нас, тот и будет нашим!» [2, 207]), фандыр нартос несет в себе идею жизни, я бы даже сказала, – идею вечного бытия, ибо память в мифологическом плане и есть необходимое условие бессмертия [3, 118]. В свете сказанного так ли уж произвольной покажется аналогия между образами Мнемозины, персонифицированной Памяти, и Сырдона, дарителя нартам фандыра-«памяти», да к тому же, подобно греческой богине, наделенного всеведением («...он знал все, что было, что есть и что будет»)?!

Овеществленные мифологемы памяти и забвения в Нартиаде – плод исключительно художественного воображения осетин. Насколько нам позволяет судить знание национальных версий, а также информация, полученная от региональных коллег, в мифоэпике остальных народов Северного Кавказа магическая технология изготовления *фандыра*, равно как и наличие *фудиронхгаен дор* ‘камень [способствующий] забыванию беды’ (вариант – *зарда иссрхан дор* ‘камень [способствующий] увеселению души/сердца’) не отмечены. Более того, исходя из всех доступных нам источников, включая справочные словари, можно заключить, что в мифологических воззрениях народов мира архетипическая семантика камня, при охвате самых разных смыслов, как то: символы жизненных сил, целительства, преемственности власти, дара пророчества [4] и пр., лишена искомого нами значения. (Это при том, что «камень забвения» – достаточно востребованный образ, как в русской поэзии «серебряного века»,

так и в историко-литературных фантазиях современных авторов!?) Единственный аналог осетинскому *фудиронхгаен дор* обнаружен нами у малочисленной (чуть более 1 тыс. человек) народности тода в Южной Индии. Это *Неджмудкаш* – «камень забвения», описанный российским исследователем-востоковедом Л. В. Шапошниковой во время ее работы в 1963-1965 годах в Мадрасе (Южная Индия). Реальный, метра полтора в высоту, камень стоит, по убеждению аборигенов, у входа в Аманодр – Страну мертвых: «Мертвые в Аманодре должны жить счастливо и без печали. Если коснуться грудью Неджмудкаша, то забудешь о живых родственниках и друзьях и больше не будешь о них грустить» [5]. В греческой мифологии этому камню соответствует река в царстве мертвых, испив воду которой души умерших забывают былую жизнь – свое название река получила по имени персонификации забвения Лета, дочери богини раздора Эриды. Заметим, что *фудиронхгаен дор* в свое время сопоставлялся исследователями с «камнем скорби» в греческой же мифологии [6, 38; 7, 56]: как известно, на этот камень у ворот Элевсина в бессилии опустилась богиня Деметра, скорбя о дочери Персефоне, похищенной богом подземного царства Аидом. Однако характеристики их, на наш взгляд, существенно разнятся. Во-первых, «греческий» экземпляр изначально лишен какого-либо специального предназначения; во-вторых, Деметра вовсе не ищет забвения, наоборот, она ревностно культивирует свое горе, отрешившись даже от сакральных функций покровительства плодородию земли и тем самым ввергая людей в многолетний голод.

Что касается осетинских сказаний, то в них *фудиронхгаен дор* устойчиво «привязан» к сюжетному мотиву «Безымянный сын Урузмага» – встречается в трех из 28 вариантов, вошедших в последнее издание эпоса «Нарты» [8, кн. 1, 321-337]. Все три текста на дигорском диалекте, самая ранняя запись произведена в 1903 году М. Гардановым в Махческе, две другие – членами фольклорной экспедиции 1941 года – А. Хамицаевым в Чиколе и Б. Хадаевым в Сурх-Дигоре.

Если семантика сырдонова дара несет в себе, в числе прочего, примиряющее начало индивида с социумом («...с этих пор будешь нам братом» [8, кн. 4, 161]), то в данном случае перед нами объективация трагической раздвоенности человека с бытием. Мифологически же пребывание на *фудиронхгаен дор* манифестирует, на наш взгляд, саму смерть. На это недвусмысленно указывает ряд

элементов инициационного «сценария» в мотивной структуре всего цикла: перенесение Урузмага орлом на островной валун посреди моря – иногда спящим, т. е. в тот момент, когда героем не соблюдено «бодрствование инициации» как проявление духовной силы. «Оставаться «бодрствующим», это значит обладать в полной степени своим сознанием, присутствовать в мире духа», – считает М. Элиаде, подкрепляя свое мнение апелляцией к евангельскому нарративу, а именно, к фрагментам, в которых Иисус в Гефсиманском саду настойчиво призывает своих учеников бодрствовать ночью вместе с ним (Матфей, XXVI, 38-43 Марк, XIV, 34, XXII, 46) [3, 134-135]. К сказанному прибавим трудный спуск эпического героя – иногда по следам младенца по тропе в расселине скалы (отражение ритуала *regressus ad uterum?*) – во владения Донбеттыров, смерть сына в качестве «заместительной жертвы» и собственно уединение на *фудиронхганан дор*. К синонимии «смерти» и «забвения» склоняет нас и сказительская ремарка о восприятии нартами возлежания Урузмага ничком на Камне забвения как «отделения» от них («Нартæ йæбæл гузавæ кодтонцæ, Ораэмæг адамæй бартастæй, зæгъгæ» [8, кн. 1, 328]). Семантика экзистенциальной изоляции проявляется также на уровне лексического обрамления состояния забытья: Урузмаг перестает отвечать улыбкой на улыбку («...ходагмаæ нæбал худтæй, дзорæгмаæ нæбал дзурдта» [8, кн. 1]), 323], поддерживать разговор и даже обмениваться с людьми взглядами («дзорæгмаæ нæбал дзурдта, кæсæгмаæ нæбал кастæй» [8, кн. 1, 328]). Иначе говоря, герой как бы сливается с предметом, перенимая свойства неподвижности, безучастности, немоты и т. д., которые в архетипической модели мира означают не что иное, как смерть. В русле сказанного обратим внимание и на сопровождающий название предмета постоянный эпитет «цъæх». В цветовом «синкретизме» данного слова мы склонны отдавать предпочтение понятию ‘серый’ в противовес ‘зеленому’ [9, 75], голубому, синему. Зеленый цвет в традиционной символике цветообозначений трактуется как позитивный символ, обозначающий совершенство, бессмертие, силу, в то время как серый репрезентирован как цвет безразличия, меланхолии, как цвет праха, соотносимый со смертью, трауром [10]. Камню забвения, как нам представляется, соответствует семантика именно серого цвета.

В сказании «Безымянный сын Урузмага» нельзя не заметить устойчивое присутствие элемента мифологической идеи «вечного

возвращения»: во всех вариантах сюжетного мотива «одиссея» Урузмага завершается в той же точке, в которой брала свое начало: гигантский орел, вонзивший в старейшину нартов когти, опускает его там, откуда аналогичным способом забрал немного ранее: во дворе его дома, у дровосеки («сугсæттæны»), возле ограды из наваленных бревен («цагъды сæр»), на лесной делянке и пр.

Здесь, уместно обратиться к схеме структурирования обряда перехода Арнольдом фон Геннепом, а вслед за ним В. Тэрнером, которые выделяют в нем три стадии: «прелиминарную» – отъединение индивида от локальной среды (от старого окружения); «лиминарную» – пребывание в промежуточном состоянии выключенности из бытия (в «пустыне бесстатусности», по В. Тэрнеру) и «постлиминарную» – включение в свою прежнюю социальную среду, но уже в новом качестве [11, 73, 78 и далее; 12, 231]. Как представляется, три стадии обряда перехода в нашем случае выглядят следующим образом. Первый этап: изоляция Урузмага от нартовского мира в «пустынное» место: камень на острове посреди моря. Второй, промежуточный, – «заместительная» жертва в лице безымянного сына и прочие индикаторы символической смерти самого иницианта (см. выше); третий – возврат в нартовский мир, в пространство совместной ритуальной трапезы. При этом логика «круга возврата» осложнена рецидивом «ухода» в топикю Камня забвения. Но какова семантика этой нарративной детали?

Судя по контексту, этапы «перехода» связаны с изменением социального статуса эпического героя, а именно с возрастным признаком («Орæзмæги заронд никкаæуидæ, нидздзиназидæ: «Маæ заруæ мин хойтæ дæр ма базудтонцæ 'ма мабæл гиризмæ æрифтудæнцæ. Ци кодтон Хуцауæн, цæмæн маемаæ аци æфхуæрд æрцудæй?!» [8, 321]). Возможно, *фудиронхгаенен дор* есть маркер сложности духовного перерождения человека в силу определенных обстоятельств (здесь: в силу старости – «заруæ»). В Библии подобному состоянию коррелирует символика «соляного столпа», в который обратилась Лотова жена: «Тому, кто не нашел в себе мужества отделиться от прошлого, не «выйти из самого перехода». В этом смысле «оглядывание вспять» означает бессилие проститься с покидаемым миром. Застыть соляным столпом – остаться навеки в самой границе, которую так и не преодолел, провалиться в щель ничто». И далее: «Соляной столп <...> это особый камень на меже, символ того, кто не

захотел или не смог отделить себя от мира, который покидает. Стало быть, и того, кому не суждено войти в новую жизнь. Неуловимый и неумолимый поток уносит лики, лица, личины прошлого перед уже не видящим взглядом того, кто застыл в лиминарной стадии ничто-смерти». [13, 27].

Впрочем, если связать «добровольное беспамятство» Урузмага со структурным «приращением» в сюжете ряда вариантов анализируемого сказания, допустимо и иное толкование эпической мотивации забвенья. В них безымянный сын Урузмага покидает Царство мертвых, чтобы побудить отца устроить по нему поминки в Нарте и тем самым возобновить память о себе. В мифологическом плане этот эпизод интерпретируется нами как параллельное завершение перехода Безымянного (с обратным вектором движения) в мир мертвых; и какую-то символическую роль на границах этого перехода играет белый вол, уводимый им с собой во владения Барастра. Что касается Урузмага, то, думаем, вовсе не случайно в качестве субъекта, инициирующего его «возвращение» к живым, выступает Сырдон (изготовитель фандыра-«памяти») или *къæсибадаг уосæ* ‘ведунья’ [14], оба – персонажи пограничья.

Что мы имеем в итоге в сюжете о Безымянном сыне Урузмага? Сложную дихотомию идеи «оглядывания назад»: памяти как мнемонической нити, связующей человека с его прошлым (мотив поминовения ушедших), – забывания (отпускание прошлого) как способа идти дальше, к духовному возрождению и исцелению. Можно сказать, память и забвение образуют два полюса человеческого космоса в осетинском эпосе: в одном случае перед нами манифестация идеи жизни, динамики движения, связи времен, в другом – опредмечивание самой сущности смерти, обрыва связей с миром, безликого одиночества и пустоты.

1. *Мамиева И. В.* Сказитель в быту и художественном сознании осетин // Эволюция эпической традиции. Сухум, 2014. С. 180-191.

2. Нарты: в 3-х кн. М.: Наука, 1989. Кн. 2. 492 с.

3. *Мирча Элиаде.* Аспекты мифа / Пер. с фр. В. П. Большакова. 4-е изд. М.: Академический Проект, 2010. 251 с.

4. *Трессидер Д.* Словарь символов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001.

448 с.

5. *Шапошникова Л. В.* Тайна племени Голубых гор. М.: Наука, 1969. 190 с.

6. *Абаев В. И.* Нартовский эпос. Дзауджикау, 1945.

7. *Гуриев Т. А.* К проблеме генезиса осетинского нартвовского эпоса (о монгольских влияниях). Орджоникидзе: Ир, 1971. 178 с.

8. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос: 7 чиныгæй. Дзæуджыхъæу: Ирыстон, кн.1, 2003. 592 с.; кн. 4, 2007. 548 с.

9. *Туаллагов А. А.* Меч и фандыр. Артуриана и нартский эпос осетин. Владикавказ: Ир, 2011. 275 с.

10. *Треси́ддер Дж.* Словарь символов. М.: Фаир-Пресс, 1999. 448 с.

11. *Геннеп А.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с. 12. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.

13. *Стародубцева Л. В.* Лотова жена, или Невозможность возвращения // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 23-37.

14. *Бритаева А. Б.* Образ «къулбадæг ус» в осетинском нартвовском эпосе и сказке // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2011. № 6. С. 119-126.

ЦЫКУРАЙЫ ФÆРДЫГ (ЧУДЕСНАЯ БУСИНА) И «МАГИЧЕСКИЙ КРИСТАЛЛ» А. С. ПУШКИНА

Весьма распространенным в осетинской «Нартиаде» представляется архетипический мотив Цыкурайы фæрдыг (бусины исполнения желаний, досл.: бусина, дающая все, о чем попросишь). Он обладает особой семантической насыщенностью и является своеобразным метафорическим кодом, посредством которого моделируется архаическая картина мира. Данный мотив характеризуется существенной вариативностью и повторяемостью и представлен в качестве важного сюжетообразующего компонента во всех жанрах фольклора. Ментальные особенности, обусловленные спецификой мифомышления осетин, способствовали активному использованию множественных архетипов и символов в структуре эпического повествования. В их числе всевозможные предметы, обладающие чудесными свойствами: Уацамонгæ (чудесная чаша) [1, 551]; фудирохгæнаен цъæх дор/зæрдæ исæрхæн дор (диг.) (камень, способствующий забвению негативных событий) [1, 550-551]; Сос-дор/Æмир дор (диг.) (камень, от которого родился Сослан) [2, 789]; гъулахъи фæрдуг/золахъи фæрдуг (диг.) (воскрешающая бусина, аналог Цыкурайы фæрдыг) [2, 122]; тæхгæ мæсыг (летающая башня) [2, 49]; гамхуд (шапка-невидимка) [2, 67]; Арвайдæн (Небесное зеркало [3, 150-151]); фарны лæдзæг (трость фарна) [4, 575]. и мн. др. Однако художественная репрезентация, являющаяся преимущественной формой трансляции указанных мифологем, формирует их символическое восприятие, а чудесная бусина, как часть фундаментальных онтологических категорий, реально существует в актуальном мире. Будучи священной реликвией, она занимает значительное место в этнокультурном поле осетин.

Соответственно, несомненный интерес вызывает вопрос о появлении Цыкурайы фæрдыг. Согласно многочисленным этнографическим описаниям, чудесная бусина попадает к человеку различными способами. По одному из самых распространенных преданий она падает на землю с небес во время разгула стихии, сильной грозы, сопровождающейся громом. Реконструируя базовый миф борьбы героя с хтоническим существом, данное явление объясняется как *похищение Солнца Драконом*. Предметом, маркирующим Солнце

в представленной мифологической конструкции является Цыкурайы фæрдыг, а хтонического существа – Дракона – змея, чьей добычей становится бусина, упав на землю. Характерно, что свое функциональное назначение, а именно: исполнять желания, исцелять больных, воскрешать мертвых, дарить изобилие и благополучие, видеть все, что недоступно взору людей, быть источником творческой энергии она обретает лишь в том случае, когда человеку, непременно, с риском для жизни, удастся добыть бусину из зева ядовитой змеи. В рамках же мифологической мировоззренческой системы восстанавливается мировая гармония, нарушенная вследствие борьбы *Света и Тьмы* [5, 127-143].

Жизнь древних обществ была наполнена ощущением непреходящего чуда, где люди понимали все происходящее в природе и в обрядовом действе, сообразно с чем, счастливые обладатели чудесной бусины относились к ней с особым почтением и свято оберегали ее от посторонних глаз. Согласно полученным нами этнографическим сведениям, выносить из дома «фæрдыг» было возможным лишь в случае перемены места жительства. При этом совершался особый ритуал, который представлял собой торжественное шествие с бусиной, которую тщательно скрывали от посторонних глаз, поместив в три шкапулки. Впереди шествия бежали дети с возгласами: «Фарн фæцауы! / Фарн фæцауы (диг.) (Фарн шествует!)». Люди, непреднамеренно оказавшиеся на пути следования торжественной процессии, считая себя недостойными соприкосновения с реликвией, воплощающей в себе столь явное проявление небесной благодати, старательно прятали взоры, прикрыв лицо руками, и приговаривали: Фарн мын мæ цастытæ басуддзæн / Фарн мин мæ цаститæ басоддзæнæй (диг.) (Фарн сожжет мои глаза)¹. Подобное ритуальное поведение обусловлено религиозно-мифологическими представлениями осетин и сопоставимо с понятием «Æргом дзуар», смысл которого сводится к особому почитанию небесных покровителей, отраженному в молитвенном обращении: «Де `ргом нæм ма раздах! Дæ чъылдыммæ дын кувдыстæм! (Не яви нам свой лик! Будем молиться тебе со спины!)».

Мифологический генезис кадагов, объединенных представленным мотивом, определяется в универсально распространенных сю-

¹ Материалы полевых исследований З.К. Кусаевой. Инф. – Дигоев Аслан Абисалович, 1958 г. рождения, житель г. Владикавказ, выходец из Дигорского ущелья. Записано 7 июня 2017 г.

жетах о добывании эпическим героем чудесной бусины. Так, в целом корпусе сказаний репрезентируются интересующие нас данные многочисленных этнографических описаний: *Кадаг о сотворении нартов*; *Рождение Сослана от Сос-камня* [2, 12]; различные варианты дигорских сказаний о рождении Сослана; *Как родился Арахдзау, сын Бедзенаг-алдара*; *Предание о Хамыце*; [2, 738]; *Сказание Сырдона о битве Батраза с небожителями и его смерти*; *Нартовское сказание Сырдона о жизни вождя нартов Хамыца и его смерти*; *Как Сослан женился на Бедохе* и др.

Символическое значение *Цыкурайы фәрдыг* отражено и в этиологических мифах о происхождении небесных светил, где в картине первотворения бусина олицетворяется с божественной энергией, солнечным светом и участвует в построении космологических моделей. Согласно мнению М. Элиаде, любой ритуал имеет свою сакральную модель [6, 12-13]. Показательно, что бусину, предварительно омыв в молоке, во время специального узкосемейного культового действия осетины помещают в центр одного из трех ритуальных пирогов (верхнего), символизирующего «уæларв» – божественный мир. В обрядовом молении она предстает в образе *'Всевидящего Ока'*: *О, Цыкурайы фәрдыг, ты видишь все, что сокрыто от глаз земного человека! Пусть те небесные покровители, которые даровали тебя силу и чудесные свойства, одарят нас своею благодатью, чтобы не было препятствий на нашем жизненном пути!*» Важно отметить, что обрядовое моление направлено не к самой бусине, а к небесным покровителям, наделившим ее чудесными свойствами, что является важной аргументацией, отвергающей искаженное представление о принадлежности *Цыкурайы фәрдыг* к предметам фетишистского поклонения, относящимся к сфере низшей мифологии. Метафорическая конструкция молитвенного текста показывает, что символ такого рода как чудесная бусина, может быть истолкован как логическая версия *Небесного зеркала (Арвайдæн)*, поскольку в ее сверкающей, отражающей поверхности, как в волшебном зеркале, можно наблюдать все то, что недоступно видению человека [7, 58-68].

Соответственно, произведения фольклорных жанров, включающих названный мотив, представляют мифологему *Цыкурайы фәрдыг* как частную репрезентацию мифологемы *Арвайдæн*, согласно единому признаку, маркирующему *Солнце*. В свете предложенных наблюдений, проясняющих вопрос семантической близости

указанных фольклорных концептов, особый интерес вызывает обрядовая песня «Цыкурайы фæрдыг». Исследование архетипических символов сохранившегося фольклорного материала способствует выявлению эквивалентности зеркала и чудесной бусины и позволяет реконструировать древнейшие индоевропейские мифы: *Уæртæ мын авд хохы фале, / Залиаг калм Цыкурайы фæрдыгæй хъазы. / Уый Арвайдаен у, Арвайдаен. (Там, за семью горами / Залийский змей (Дракон) играет чудесной бусиной / Бусина эта – Небесное зеркало, Небесное зеркало).*

Выявленный параллелизм мифологем Цыкурайы фæрдыг и Арвайдаен не исключает их существенной дифференциации. При значительной идентичности между этими понятиями существует определенное различие, подкрепленное контекстной обусловленностью эпического повествования: функциональная специфика волшебного зеркала характеризуется исключительно способностью *показывать (видеть, распознавать) происходящее*, а бусина как универсальная модель является полифункциональным символом, наделенным кроме визуального отображения событий, множеством чудесных способностей.

Встречающееся в архаической мифологии многих народов мира наличие метаморфоз образа зеркала, позволяет выделить три мифологемы: 1) мифологема Зазеркалья как пространства потустороннего; 2) мифологема Зеркала-Солнца, являющегося источником света и плодородия; 3) мифологема Зеркала-Ока, выступающего носителем абсолютного знания [8, 46]. Согласно приведенному разделению, мотивы и образы связанные с зеркалом, по аналогичному принципу активно функционируют и в фольклорно-этнографической традиции осетин. Так в осетинской «Нартиаде» способность зеркала создавать точное воспроизведение видимого облика любого предмета и его движения обусловила его прототипичность по отношению к различным волшебным оптическим приборам: от сказочного волшебного зеркальца и всевозможных аналогов подзорной трубы, до Небесного зеркала. К примеру, в кадаге «*Сослан æмæ Тари фурт Мукара*» (диг.) встречается волшебный предмет, принадлежащий Сослану – *Кæсæн хæтæл* – (дардмæ кæсæн дзума / предмет для дальнего видения – аналог подзорной трубы) [2, 319]. Признаки этимологической близости и функциональной идентичности прослеживаются и у аналогичного чудесного пред-

мета **'касаенцаест'** (букв. *глаз (caest) для смотрения (касаен)*) [9, 589] в кадаге «Как Созрыко женился на дочери Солнца и как он умер» (рус.) [2, 769]. Интересующий нас корпус сюжетных вариантов о всевозможных чудесных оптических приборах представлен также кадагом «Сафайы хъан Хъырымсолтан», где упоминаются **Уастырджийы касаенцаестытæ**, наделенные свойствами Небесного зеркала. [4, 75]. Однако функциональные особенности указанных волшебных предметов характеризуются частичным схождением, поскольку доступность пространственного видения **Уастырджийы касаенцаестытæ**, как и **'зеркального меча'**, находящегося в распоряжении Сайнаг-алдара [2, 308], ограничивается лишь воспроизведением явлений, происходящих на земле. В то время как семиотическая потенция Арвайдæн соотносится с древними представлениями индоиранских племен о трех космических плоскостях и способно демонстрировать все видимые и невидимые объекты, находящиеся в трех мирах: верхнем – *уаларв (небеса)*, среднем – *заехх (земля)* и нижнем – *далдзаехх (подземный мир)*. Указанные свойства волшебного зеркала характеризуются нарушением требования **'сопространственности'** оригинала и зеркала – когда зеркало может отражать все во вселенной, то есть то, что не находится в его «поле зрения» [10, 11].

К особенностям семиотической потенции Небесного зеркала относится также нарушение свойств **синхронности** изображения оригиналу, поскольку Арвайдæн способно видеть все события прошлого, настоящего и будущего. Соответственно, чудесные свойства Небесного зеркала, заключающиеся в воспроизведении объектов и событий как в вертикальной так и в горизонтальной пространственно-временной плоскости, и есть результат его знакового характера, семиотической природы, отличающие его от обычного зеркала, которое отражает лишь «зримые», находящиеся непосредственно перед ним предметы.

Возвращаясь к теме о чудесных свойствах волшебной бусины, о ее способности наделять ее обладателя творческой энергией, показательно, что в осетинской литературе, создание первого произведения в жанре одной из сложнейших европейских поэтических форм – сонета, также было обусловлено обращением к мотиву Цыкурайы фæрдыг, задавшему творческий импульс поэтическому воображению Алихана Токаева. «В одноименном произведении А. Токаева

образ бусины философски многогранен и отмечен сложной игрой ассоциаций» [11, 110]. Поэт счастлив тем, что владеет бесценным сокровищем: *Отныне каждый мой сбывается каприз, / Желаний бусина мной правит, мысли зная. / Она – от солнца вся, в ней – сила неземная, / Она целит недуг, который сердце грыз.* (Перевод – М. Синельников). Чудесная бусина в символическом восприятии поэта представляется воплощением солнечного, божественного света, наполняющего Вселенную творческой энергией, побеждающей хаос. В замечательном по глубине поэтическом произведении также получило сакральное отражение древнее представление индоиранских племен о трехфункциональной структуре мироздания: верхней – небесной, символизирующей солнце, средней – земной и нижней – подземной: *Теперь я воспарю к небесному притину, / От света брошу луч на отчие края, / И странствовать пойдет по миру тень моя. / А я в подземный мрак взгляд изумленный кину. / И лучшую из грез все буду сеять я, / И рухну в сердце тьмы, в пустую сердцевицу.* Мотив обладания волшебным исцеляющим предметом в поэтическом тексте «обретает глубинный философский смысл и становится символом борьбы за познание тайн мироздания и употребление их во благо человечества» [11, 111].

Проводя некоторые параллели с произведениями русской классической литературы, обращает внимание, что в поэтическом употреблении с середины XVIII в. прочно утвердилось и распространилось образное значение существительного «кристалл». В этом смысле, слово употреблялось для обозначения гладкой зеркальной поверхности. Примеров, сложившегося на базе подобного употребления существительного «cristal» в произведениях русских писателей, особенно в конце XVIII в. и первой трети XIX в., можно найти множество: у Н. М. Карамзина, Л. В. Тредьяковского, Г. Р. Державина, и др. Употреблялось оно преимущественно с прилагательным «магический», либо с его синонимом «волшебный». В устойчивом сочетании использовалось и существительное «зеркало». «Магическим» или «волшебным зеркалом» называли особого устройства зеркало, с помощью которого можно будто бы видеть что-либо совершавшееся в другом месте и в другое время. Из других «оптических приборов» подобного рода в литературных текстах встречается в образном применении еще «волшебный лорнет», также якобы дающий возможность видеть скрытое для других [12, 27].

Несомненно, непосредственно к такому образному употреблению в литературе примыкает Пушкинский «магический кристалл», особенно тесно сочетающийся с понятием «волшебное зеркало». В Предпоследней строфе восьмой главы «Евгения Онегина» А.С. Пушкин вспомнил, как впервые явились ему в смутном сне Татьяна и Онегин: *«Промчалось много, много дней / С тех пор, как юная Татьяна / И с ней Онегин в смутном сне / Явились впервые мне – / И даль свободного романа / Я сквозь магический кристалл / Еще не ясно различал»*. Поэт семь раз обращался в своих произведениях к слову «кристалл» [15]. Впервые на положенный в основу этих строк поэтический образ – «сквозь магический кристалл» обратил внимание известный пушкинист Николай Осипович Лернер (1877–1934). В «Пушкинологических этюдах» Лернер, ссылаясь на свои воспоминания и литературные источники (начиная с середины XIX в.), утверждает, что *магический кристалл* был «привычной бытовой реалией» и представлял собой «шар из прозрачного, бесцветного стекла», используемый при гадании. Подобный прибор Н. О. Лернер сам видел в одной из петербургских посудных лавок, он так и назывался *«Магический кристалл»* [13, 105-106].

Существуют различные мнения пушкинистов о выражении «магический кристалл». По мнению Ю.С. Сорокина этот предмет мог применяться и применялся как «прибор при гаданье». «Но не только этим ограничивались его «функции». Ведь в сущности «магический кристалл» – это самый прямой синоним сочетания «волшебное зеркало» со всеми вытекающими отсюда для его употребления следствиями» [12, 34]. Согласно видению исследователя, Пушкин говорит о нем метафорически, используя его как символ поэтического воображения.

Н.Б. Вернадер отмечает, что кристаллами назывались драгоценные камни, служившие талисманами. Их вправляли в перстни и использовали при гадании. Исследователь считает, что поэт, скорее, описывает тайны творчества, тайны пробуждения поэзии, тайны творческого прозрения и «магический кристалл» не название определенной вещи – это эпитет, который следует понимать в переносном смысле как символ чистоты, ясности [14]. Для значительной части исследователей магический кристалл представлялся лишь метафорой, более или менее туманной, и сколько-нибудь определенного образа в их представлении при этом не возникало. Развивая идеи,

выдвинутые предшественниками, Т. М. Фадеева предложила символическое рассмотрение этого образа [15].

Между тем, к столь загадочному предмету, вопрос о существовании которого до настоящего времени считается дискуссионным, наше пристальное внимание обращено в связи с определенным соответствием его свойств с функциональными особенностями Цыкурары фæрдыг. Любопытные сведения, на наш взгляд, содержатся в статье Б. Матвеевского «Магический кристалл», где автор обращается к самой реалии – предмету, случайно увиденному им у старинных знакомых и передававшемуся из поколения в поколение. Это был абсолютно прозрачный шар диаметром 5 см. и весом 150 г. [16, 35-37]. По мнению Т. М. Фадеевой, остается лишь гадать, был ли у Пушкина кристалл и какой формы, однако, согласно предположению Б. Матвеевского, «магическим кристаллом» Пушкину мог служить его перстень с камнем, образно называемым изумрудом или бериллом, которым поэт особенно дорожил, называя его своим талисманом. Перстень-талисман, массивное золотое кольцо с крупным камнем, со слегка закругленными углами и чуть выпуклой, гладкой лицевой поверхностью, А. С. Пушкин носил на большом пальце правой руки, как и изображено на портрете работы художника В. А. Тропинина (1827). На том же портрете мы видим еще один перстень на указательном пальце поэта с повернутым внутрь камнем. Пушкинисты называют талисманами оба перстня, но мнения по поводу их появления у поэта разнятся. Сложно определить, какой из «магических кристаллов» Пушкин ценил как источник творческого вдохновения и посвятил свое стихотворение «Храни меня, мой талисман».

Точных сведений появления у Пушкина магического кристалла нет. Один из перстней, предположительно с изумрудом, поэту был подарен Е. К. Воронцовой. Второй, по одной версии, был фамильным и принадлежал еще предку Пушкина – арапу Ганнибалу. По другой версии талисман ему подарила графиня Екатерина Стройновская. Сложно также высказать, даже с наименьшей долей вероятности, какой камень называл поэт «магическим кристаллом». Но очевидно, что Пушкин чрезвычайно дорожил им и считал его вдохновителем своего таланта и источником тайных познаний.

Поэт также верил, что эта реликвия обладает защитной силой от болезни. Во время эпидемии холеры он не боялся навещать больных. А свое выздоровление в 1826 году он связывал с силой кристалла:

«Я теперь во Пскове, и молодой доктор спьяну сказал мне, что без операции я не дотяну до 30 лет» – сообщал он П. А. Вяземскому в письме от 27 мая 1826 года.

Известно, что перед смертью Пушкин подарил изумрудный талисман своему другу Владимиру Далю: *«Даль, возьми на память»*. Друг сначала отказался принять дорогой подарок. Пушкин настойчиво добавил: *«Бери, друг, мне уж больше не писать»*. В письме к В. Ф. Одоевскому от 5 апреля 1837 года В. И. Даль писал: *«...Перстень Пушкина, который звал он – не знаю почему – талисманом, для меня теперь настоящий талисман. Вам я это могу сказать. Вы меня поймете. Как гляну на него, так и пробежит по мне искорка с ног до головы, и хочется приняться, за что ни будь порядочное»* [16, 37].

Резюмировать предлагаемое исследование представляется логичным высказыванием Т. М. Фадеевой: *«Пушкин являлся представителем аристократической (в лучшем смысле этого слова) культуры, которая всегда хранила связи с Традицией. И именно это позволило ему увидеть «сквозь магический кристалл» смысл, который позднейшими исследователями будет расшифрован как спрессованное наследие древних культур с их образами мироздания и ритуалами посвящения»* [15].

Общие типологические схождения мотивов, распространенных в фольклорно-этнографическом наследии осетин и литературном творчестве А. С. Пушкина, кажутся отнюдь не случайными. В них проявляются общие универсальные закономерности архетипического способа художественного мышления в различных фольклорных и литературных традициях.

1. Нарты кадджытæ. Ирон адамон эпос. Т. 1. Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2003.

2. Нарты кадджытæ. Ирон адамон эпос. Т. 2. Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2004.

3. Нарты кадджытæ. Ирон адамон эпос. Т. 3. Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2005.

4. Нарты кадджытæ. Ирон адамон эпос. Т. 5. Дзæуджыхъæу: Ирыстон, 2010.

5. Кусаева З. К. Семантические связи «Нартиады» и афористи-

ческих жанров осетинского фольклора. Известия СОИГСИ. Вып. 20 (59), 2016.

6. *Элиаде М.* Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. – К.: София, М.: Гелиос, 2002.

7. *Кусаева З. К.* Семиотика зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин // Вестник КИГИ РАН. №3, 2016.

8. *Рон М. В.* Метаморфозы образа зеркала в истории культуры. Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии. РГПУ им. А. И. Герцена. С-Пб, 2004.

9. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.-Л., 1958.

10. *Левин Ю. И.* Зеркало как потенциальный семиотический объект // Зеркало. Семиотика зеркальности. Труды по знаковым системам. XXII. Вып. 831. Тарту, 1988.

11. *Мамиева И. В.* Мифолого-религиозные представления осетин: поэтика отражений // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее. Материалы международной научной конференции. Элиста, 2009.

12. *Сорокин Ю. С.* «Магический кристалл» в «Евгении Онегине» // Пушкин. Исследования и материалы. Л.: Наука, 1986.

13. *Лернер Н. О.* Пушкинологовические этюды. Сборник «Звенья». Т. 5. М.-Л.: Academia, 1935.

14. *Верадер Б. Н.* Магический кристалл. [Электронный ресурс]. <https://www.nkj.ru/archive/articles/1451/> (дата обращения 25. 10. 2017).

15. *Фадеева Т. М.* Магический кристалл или античные и кельтские истоки двух сказок А. С. Пушкина. [Электронный ресурс]. <http://www.stihi.ru/diary/olgaknorr/> (дата обращения 28. 03. 2015).

16. *Матвеевский Б.* Магический кристалл // Декоративное искусство СССР. М., 1988, № 10.

НЕКОТОРЫЕ АНАЛОГИИ СКАЗАНИЯМ О БАТРАЗЕ В РУССКОМ БЫЛИННОМ ЭПОСЕ

Всеволод Фёдорович Миллер в своей книге «Экскурсы в область русского народного эпоса» (1892 г.) выделил ряд мотивов, сближающих осетинские нартовские сказания с русскими былинами. Насколько нам известно, в дальнейшем эта интересная тема не разрабатывалась, а выявленные Миллером соответствия в нартоведческих исследованиях почти не упоминаются. Мы рассмотрим лишь аналогии, относящиеся к Батразу и Илье Муромцу, и попытаемся их дополнить.

Согласно сказанию о смерти Батраза, этот герой стал уничтожать небесных духов. Они жалуются на него Богу, и Бог убивает Батраза, однако велит небесным духам отнести Батраза в Софийский склеп [1, 24-26]. В этом сказании Миллер обнаруживает два мотива, известные русским былинам об Илье Муромце: 1) Илья гибнет за похвальбу справиться с небесной силой и неудачный бой с ней; 2) ангелы переносят тело Ильи в пещеры киевские, так же как небесные духи переносят Батраза в Софийский склеп [2, 926, 927].

Наблюдения В. Ф. Миллера могут быть дополнены. Присущий архаичной эпике мотив богоборчества в классическом «историческом» эпосе сменяется конфликтом с властью [3, 930]. В былинах об Илье Муромце конфликт с властью возникает гораздо чаще, но и здесь сохраняются следы бывшего богоборчества. Рассорившись с князем Владимиром, Илья Муромец стреляет по церквам:

А стрелил-то он тут по Божьим церквам,
А по тым стрелил по чудным крестам
А по тым маковкам золоченым [4, 234].

То же находим и в другой былине о ссоре Ильи с князем Владимиром:

На церквах-то он кресты вси да повыломал,
Маковки он золочёны вси повыстрелял [4, 458].

При этом важно отметить, что в представлении сказителя Илья Муромец, несомненно, христианин: для примирения князь Влади-

мир посылает к Илье Муромцу его крестового брата Добрыню Микитинца [4, 460] (крестовое братство означало заключение вечного союза через обмен нательными крестами).

Всё это напоминает истребление Батразом небесных духов, обозначаемых именами христианского происхождения, в том числе и словом *дзуар* [5, 518], означающим собственно «крест», и, очевидно, эти деяния Батраза имеют отношение не столько к борьбе язычества и христианства в средневековой Алании, сколько к богоборчеству в архаическом эпосе.

С Батразом, как и с Ильёй Муромцем, связан мотив укрывания. Шатана прячет юного Батраза или в медной башне [6, 224], или в отдельном доме [5, 479], не выпуская его наружу. В одном варианте находим: «Шатана унесла Батраза и бросила его на дно семи подвалов, в темноту; туда она подавала ему еду и воду, но наверх не выпускала» [7, 2]. Когда же нарты оказались в смертельной опасности, Шатана выпустила Батраза из тайника, и он сокрушил неприятеля [6, 206].

Похожий мотив связан и с Ильёй Муромцем. Из-за очередного конфликта с правителем Илья посажен в «глубокие погребь». Однако ему помогает княгиня Апраксия, которая тайно кормит и поит его. Но когда Киев окружило несметное войско Калина-царя, княгиня призналась мужу в обмане. Илью выпускают, и он спасает город, разбив вражеское войско [4, 1267-1272]. Здесь, как видим, также присутствует и укрывание в погребе, и женский персонаж, поддерживающий жизнь героя втайне от мужа.

Мотив укрывания весьма архаичный, ибо он прослеживается и в ведийской мифологии. Новорожденного Индру, «переполненного мужеством», мать также прячет в каком-то тайнике. Отметим, что во всех этих случаях прослеживается более или менее явно негативная мотивировка укрывания. Илья оказался в погребе, будучи оклеветан, то есть по какой-то мнимой вине [4, 1267]. Шатана укрывает Батраза, поскольку не верит в его мужество и считает, что в нартовском обществе он опозорится [6, 202]. Индру мать также укрывает, потому что считает его «чем-то позорным» (Ригведа. IV, 18, 5) [8, 45].

Некоторые параллели прослеживаются в былинах о поединке Ильи Муромца и Соловья Разбойника и в сказании о схватке Батраза с диким кабаном. Дорога Ильи Муромца к Соловью Раз-

бойнику лежит через горы [9, 13], а в осетинском сказании Батраз на своём пути преодолевает семь перевалов [10, 175]. Дикий кабан живёт у болота (*цъыфдзаст*), рядом с которым растёт берёза [10, 179]. Место, где находится Соловей Разбойник, определяется при помощи тех же основных атрибутов, что и местонахождение кабана:

Как у той ли-то у грязи-то у Черной
Да у той ли у березы у покляпя [9, 13].

Но главное сходство Соловья Разбойника с диким кабаном заключается в его страшном оружии: у Соловья это свист [9, 13], а у кабана разрушительное, как ураган, дыхание [10, 179].

Побежденного Соловья Разбойника Илья Муромец привозит князю Владимиру в Киев. В самом стольном граде Киеве от свиста Соловья рушатся терема и гибнут люди. При этом особо подчеркивается действие «соловьего» свиста и крика на князя Владимира:

А Владимир князь стольно-киевской
Куньей шубонькой укрывается...
Владимир князь стоит он и шатается [9, 18, 565]

Батраз верхом на кабане мчится во владения великого князя (*маеликк'а*). Здесь от ураганного дыхания кабана обрушилось множество домов. Но и сам князь испытал на себе силу дикого кабана: «Выглянул князь из окна, и дыханием кабана его отбросило внутрь» [10, 180].

Нередко противником Батраза выступает Бурафарныг, который, по замечанию Дюмезиля, представляет собой тип «песивого богача» без элементарного чувства чести, и весь его род – Бората – тщеславные богачи [11, 19, 174]. В то же время Батраз в этих сказаниях – копошащийся в золе мальчик, и мы видим здесь оппозицию имущественного/социального характера. Существуют варианты сказаний, в которых Батраз спасает простых людей от жестокого князя (*маеликк*) [5, 173], нартов от алдара или правителя (*наддзах*), причём мифологическое содержание в этих текстах сводится к минимуму: противники Батраза не обладают никакими сверхъестественными чертами, а их посягательства направлены исключительно на имущество нартов [5, 177-181]. В былинах позднего происхождения образ Ильи Муромца также наделяется социализированными чертами героя, который «четко обнаруживает свою связь с городскими низами

(«голи кабацкие») и антагонизм по отношению к князю Владимиру» [12, 209].

В ряде сказаний оружие Батраза отнюдь не меч, а железный лом *мацъис* [5, 180] или железная палка *лаэдзаг* [5, 167, 169-172, 174, 176]. Возможно, эту деталь следует сопоставить с тем особым значением, которое имеет для Ильи его палица. Отец выковывает для Ильи булаву, которой тот побеждает змея [12, 210]. В одном случае прямо подчёркивается более высокое значение палицы по сравнению с саблей: Илья идёт на бой с Идолищем, но совершает ошибку: берет с собой не булатную палицу, а саблю, которой не может убить противника [12, 208]. Интересно отметить, что «палка» и «палица» выступают как равнозначные названия богатырского оружия. Так, если в одном варианте Илья Муромец «кинал палку вверх под облаки», то в другом варианте этой же былины он «палицу мечет под облаки» [13, 216].

В приведённых аналогиях, вероятно, отразились те контакты, которые имелись в прошлом у славян и предков осетин (скифов, сарматов и аланов). В то же время нельзя исключать, что некоторые из них относятся к общему индоевропейскому наследию, либо происходят из третьего, более позднего, источника, питавшего обе традиции (русскую и осетинскую). Полагаем, дальнейшее изучение осетинско-русских параллелей в эпосе сможет пролить свет на этот вопрос.

1. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М.: Типография бывш. Ф. Б. Миллера, 1881. Ч. I.

2. *Миллер В. Ф.* Кавказско-русские параллели // Миллер В. Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты, исследования. М.: Наука, 2008. С. 916-941.

3. *Мелетинский Е. М.* Эпос // Краткая литературная энциклопедия. М.: Сов. энцикл., 1975. Т. 8. Стлб. 927-933.

4. *Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1873.

5. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзауджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфцион куыстуат, 2005. Ч. 3.

6. НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 2. П. 142. Д. 560.

7. НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 1. П. 142. Д. 436.

8. Pischel R. R̥gveda 4, 18 // Pischel R., Geldner K. F. Vedische Studien. Stuttgart, 1892. Bd.2. Hft.1. S. 42-54.
9. *Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины. М.-Л., 1938. Т. II.
10. Нарты таурæгътæ æмæ хабæрттæ. Цхинвал, 1973.
11. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. Владикавказ, 2001.
12. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Илья Муромец // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1994. С. 206-210.
13. *Путилов В. Н.* Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.

ЭПИЧЕСКАЯ САТАНА И ИСТОРИЧЕСКАЯ АМАЛАСУНТА

Фигура нартовской Шатаны/Сатаны, безусловно, центральная в осетинском эпосе. Эта «первая леди в стране нартов» [1, 22] является ключевым персонажем многих кадагов. Однако то, что «без ее участия и совета не обходится ни одно знаменательное событие», что «она может вызывать снег и бурю, понимать язык птиц, может по желанию принимать вид старухи или молодой обольстительной женщины» может означать не только то, что в других эпических системах не встречается «женский образ такой мощи, такого значения, такого размаха, такой жизненности, как нартовская Шатана» [2]. Это можно интерпретировать и по-другому. На наш взгляд, её вечная молодость, бессмертие и активное участие во многих сюжетах отражают конфлиционный характер данного персонажа, синтезированного из разных образов. На основе текстологического анализа нартовских кадагов можно заключить, что несколько, по крайней мере, более двух героинь объединены под именем эпической Сатаны.

Одна из них, Сатана кадага «О неназванном сыне Урузмага», накормившая народ в период ужасного голода, могла иметь своим прототипом Елену Адиабенскую, царицу I в.н.э. вассальной Парфии государства на территории современного северного Ирака. На основании контента анализа текста кадага и исторических хроник Иосифа Флавия были выделены 4 значимых совпадения биографического характера, которые вместе с археологическим свидетельством (на саркофаге Елены Адиабенской, который хранится в Лувре, арамейская надпись о том, что эта гробница царицы *Сэдэнэ*) были фундаментом, на котором выстраивалась гипотеза об историческом лице нартовской Шатаны [3]. Отправной точкой этого сопоставления был «великий» голод и роль верховной женщины в этот трудный период.

В данной работе ставится вопрос о параллели сюжета кадага «Как Сослан спас Шатану из озера Ада» [4] и биографии Амаласунты, приводимой Прокопием Кесарийским [5] и Иорданом [6]. Отправными для этой гипотезы являются слова «*зындоны цад*» и поиски озера в судьбе женщины царственного/царствующего рода.

В нартовских кадагах главные герои, старшие, предводители, и, что удивительно, мудрая Сатана часто сталкиваются с конфликта-

ми внутриэтнического характера. Кульминацией такого внутреннего напряжения является сюжет о мести нартов герою Сослану. В нартовском кадаге соплеменники Шатаны в отсутствие Сослана, замысливают жестокое злодейство живой бросить её, оставшуюся без защитника, в озеро Ада:

«Нартæй чидæртæ Сосланмæ маesty уыдысты. Хъуыды кæнын байдыдтой, йæ зардæ йын тынгдæр цæмай фæрриссын кæнаем, цы фыд ын сканаем, загъгæ, æмæ сæ фæнд ууыл ахицæн ис: «Йæ мад Сатанайы йын цæрдудæй мæрдтæм барвитæм – зындоны цады йæ баппарæм» (Были некоторые из нартских юношей злы на Сослана и, когда он уехал в поход, стали придумывать, какую бы рану побольнее нанести сердцу Сослана, какое бы зло причинить ему. И сговорились они так: – Давайте бросим его мать, Шатану, в озеро Ада, живую пошлем ее в Страну мертвых).

Характер конфликта не прочерчен, но о задуманном жертву предупреждают заранее. Таким образом, имеет место не спорадическая жестокость, а планомерное отсроченное осуществление вероломства. Это можно считать нарративным приёмом подготовки слушателя, способом извлечь у него сочувствие к страданиям обречённой на смерть героини и сопереживание её отчаянным попыткам спасти себя.

Сослан вдали от родины узнал о её пленении, примчался на помощь, но успел только поквитаться с обидчиками, перебив мятежников. Таким образом, название кадага, «Как Сослан спас Шатану из озеро Ада» не совсем точно передаёт его содержание. Сослан пытался отыскать её в озере, но тщетно:

«Сослан ма цадмæ бæргæ багæпп кæны, бæргæ ма агуры йæ мад Сатанайы, фæлæ нукуы æмæ ницы – нал сей ссардта» (Но как ни торопился он, все же опоздал – уже бросили Шатану живьем в озеро Ада. Кинулся Сослан к озеру, но не нашёл он там своей матери).

Фактически спас Сослан Шатану уже из Страны мёртвых с разрешения его правителя Барастыра: *«Рауагъта Барастыр номдзыд Сатанайы» (Отпустил Барастыр Шатану).* Интересно, что факт её временной гибели не фиксируется не только в названии кадага, но и исследователями, так В. И. Абаев пишет, «что нигде в эпосе мы не находим никаких указаний или намёков на смерть Шатаны. Она – бессмертна, или, точнее, она жива до тех пор, пока живет весь нартовский народ» [2]. С названием кадага можно соглашаться, если

признавать принятое определение термина «зындон». Б. А. Калоев локализует его «где-то в загробном мире под замком, ключ у которого у Барастыра. В З (ындоне) умершие подвергаются наказанию по степени совершённых ими проступков (сдираание кожи с головы, выдёргивание ногтей на руках и ногах, ослепление и т. п.) [7, 224]. Т. А. Гуриев также считает, что зындон – это преисподняя [8,37]. В таком случае, Шатану отпускают из особого круга преисподней «из озера Ада».

Из такого мифологического понимания «зындоны цад» следует, что смертные получают прямой доступ к Аду/зындону и распоряжаются им: Нарты ещё при жизни героини определили её посмертное местонахождение в аду, туда она, добродетельная и принявшая мученические испытания, была доставлена ими, там Сослан не находит её.

Но, во-первых, Сослан, искал Сатану в озере, затем истребил врагов и только после этого отправился за ней в Страну мёртвых. Следовательно, можно полагать, что «зындоны цад» – всё же не в преисподней, если и поместить, и вызволить оттуда могут смертные.

Естественно, что ни по общению Сатаны с птицами, ни по путешествию Сослана в Страну мёртвых за нею, самых эмоционально-насыщенных фрагментов, возможно, самых интересных для фольклористов и продуктивных для этнокультурологов, исторический контекст кадага не восстановить. Но если исходить из историчности эпических сказаний, декларируемой исследователями, то можно считать данную ситуацию мифологизацией обстоятельств дворцового переворота, приведшего к заточению на озере (!) и гибели представительницы правящего дома, что стало причиной вооружённого конфликта с участием внешней стороны.

В этой связи обращаем внимание на такой важный персонаж раннесредневековой истории как Амаласунта, дочь Теодорика Великого из династии остроготских Амалов, жена Эйтариха, из династии визиготских Амалов: она была заточена в тюрьму на Большинском озере своими подданными. Её смерть в 535 г. явилась таким же резонансным событием как убийство эрцгерцог Фердинанда в 1914 г., т.к. стала официальным поводом для развязывания готско-византийской войны.

В терминах сходства с нартовской героиней: Амаласунта предчувствует опасность и апеллирует к императору Юстиниану и посы-

лает к нему людей (для обсуждения условий её эмиграции), угроза ей исходит от её окружения, помощь запаздывает, и она погибает в тюрьме на озере. Мститель появляется из дальних пределов с востока и побеждает обидчиков.

Если считать кадаг о гибели Сатаны в озере Ада эпическим отголоском трагедии остроготской Амаласунты, то данное сопоставление выносит на поверхность целый ряд важных вопросов: о принципиальной правомерности такой постановки вопроса; о возможности сохранения в сармато-аланской среде истории готской королевы; о возможности этимологизирования её личного имени; о путях миграции данного сюжета; о характере его мифологизации. Каждый из данных вопросов заслуживает отдельного рассмотрения. В данной работе можно ограничиться короткими ответами на поставленные вопросы.

Существует различные мнения о династии Амалов – 17 поколений (слишком долго для такого исторически бурного отрезка) которой правили готами. В результате бифуркации одна часть стала остроготской правящей династией, другая вестготской. Рядом исследователей ставится вопрос о достоверности ранней генеалогии династии вообще и её отдельных представителей в частности [9], что неудивительно в контексте общей этнической смешанности варварских для Рима народов. Амплитуда мнений исследователей колеблется от признания сармато-аланов германцами до признания готов сарматами, или по крайней мере сарматизированным народом. Возможность не-германского происхождения династии Амалов ставится, в том числе, и на основании этимологии их фамильного имени, признаваемого иранским [10, 68-69].

В нашем исследовании достаточно придерживаться умеренного и обоснованного мнения о том, что Амалы были готами, но с зафиксированными матримониальными связями с аланами [11].

Известно о том, что в остроготской среде существовал героический фольклор. По понятным причинам этот фольклор был обречён вместе с исчезновением его носителей, но фрагменты его могли быть fossilized различными культурами. Интересным представляется также рассмотрение византийской траектории распространения сюжета об Амаласунте, в том числе, и в свете нерешённости вопроса о генеалогии самого Юстиниана Великого.

Амал-а-сунта является двучленным именем. Фамильное имя

Амал-, как было уже сказано, возможно, иранского происхождения, призвано было подчёркивать её принадлежность династии [12]. Экспонент *-сунта* встречается в ряде имён исторических деятелей, и его характер не исключает сопоставления с именем нартовской героини *Сатана*.

Высокие достоинства правящих женщин всегда были важным инструментом пропаганды и идеологической работы с населением. Однако женщины династии Амалов особенно отмечены за свои высокие достоинства, и, несомненно, самой выдающейся, даже из них, признаётся Амаласунта [13, 400], получившая образование по образцу римского, знавшая три языка, обладавшая большим мужеством, силой воли и политической изворотливостью. Все эти качества, как показывает история, никогда не являлись залогом политического успеха и физического долголетия. И для Амаласунты Большинское озеро на апеннинском полуострове, вернее тюрьма на острове вулканического происхождения в этом кратерном озере, могли стать тем самым озером Ада «зындоны цад» нартовской Сатаны. В нартовском кадаге исторические линии не являются основными, утратив временные и географические привязки.

Следует отметить, что описание Зындона в мифологическом энциклопедическом словаре вполне подходит и под описание пенитенциарного учреждения, особенно средневекового. Данная гипотеза о параллельности судеб эпической Сатаны и исторической Амаласунты ставит вопрос о собственно аланском периоде формирования нартовского эпоса и о собственно аланской его части. Правомерно, на наш взгляд, рассматривать под этим углом зрения исторические средневековые хроники, рассказывающие об общих германо-сармато-аланских судьбах как основных источниках сведений о ранней истории алан. Для решения возникающей проблемы о необходимом и достаточном для установления параллелей между нартовским эпосом и средневековыми историческими хрониками можно предложить даже в случае недостаточности сравниваемого материала внести их в каталог сюжетных совпадений, т.к. поверхностное сходство может быть видимой частью затерявшегося в веках и эпосах айсберга.

-
1. *Гуриев Т. А.* Наследие скифов и алан. Владикавказ: «Ир». 1991.
 2. *Абаев В. И.* *Нартовский эпос* осетин. Цхинвали: «Ирыстон». 1982
 3. *Гутиева Э. Т.* Историческое лицо эпической Сатаны/Шатаны// Известия СОИГСИ. 19 (58). 2016. 116-130
 4. *Нарты каджытæ.* Дзауджикау. 1949.
 5. *Procopius.* *The Secret History.* Harmondsworth, Penguin Books, 1966.
 6. *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. СПб.: Алетейя, 2013.
 7. Мифологический словарь / Е. М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990.
 8. *Гуриев Т. А.* Кто есть кто в аланской нартиаде. Владикавказ, 1999.
 9. *Christensen A. S.* Cassiodorus, Jordanes and the History of the Goths. Studies in a Migration Myth. Copenhagen, Museum Tusulanum Press. 2002.
 10. *Hyun Jin Kim.* *The Huns.* Routledge. 2015.
 11. *Алемань А.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.
 12. *Wolfram H.* *History of the Goths.* München. 1979.
 13. *Vitiello M.* Nourished at the Breast of Rome»: The Queens of Ostrogothic Italy and the Education of the Roman Elite. (PDF). *Rheinisches Museum für Philologie.*

ЯЗЫК НАРТИАДЫ

С. Х. Анчек

ЯЗЫКОВЫЕ СРЕДСТВА ПЕРЕДАЧИ ОСНОВНЫХ МОТИВОВ ЦИКЛА «ЯШЕМУКО АШАМЕЗ» АДЫГСКОГО ЭПОСА «НАРТЫ»

Двадцатый цикл «Ящэмькьо Іашэмэз» («Яшемуко Ашамез») представлен 29 текстами в VI томе семитомного сборника «Адыгский эпос «Нарты»». Они даны на бжедугском, кабардинском, абдзахском, натухайском, шапсугском, чемгуйском, хакучинском наречиях. Два текста записаны в Сирии. Тексты носят прозаическую, стихотворную и смешанную формы: 6 текстов прозаической, 12 – стихотворной, 11 – смешанной. Цикл представлен в основном вариантами произведений, где говорится о том, как юный Ашамез отомстил за смерть своего отца, показав себя настоящим богатырем-нартом.

Внутри цикла соблюдается свойственная другим крупным циклам хронология: появление героя; наречение героя; приобретение коня; совершение подвигов; женитьба героя; смерть героя.

Появлению героя на свет предшествовал конфликт между родителями Ашамеза и Тлегуц-Жаче. У нарта Яше было 6 сыновей. Его земля граничила с землей Тлегуц-жаче, которому не понравилось, что на территории Яше растет непростое ореховое дерево: *Нарт Яцэм ичІыгу зы дэшко чъыг горэ итыгъ мэл мин фэдиз ыгъэжъаунэу. Лъэгущ-жакІэм ар ыдагъэп* «На земле нарта Яше росло одно ореховое дерево, в тени которого тысяча овец могло помещаться. Это не понравилось Тлегуц-жаче» [1, 13]. И на почве этого между ними произошел конфликт.

У адыгов существовало поверье, что «срубленное дерево влекло за собой уничтожение всего рода, а истребленная роща – гибель всего племени, которому она принадлежала. Перед походом адыги исполняли вокруг священного дерева круговой танец, просили покровительства, затем устраивали пир. Вернувшись, они также приходили на святое место. В жертву приносили коров, баранов, вешали на дерево мечи, кольчуги, шлемы, позже – разноцветные тряпки. Приношения сопровождалась просьбами к божествам об удаче

перед весенними походами, благодарностью за удачные свершения, молитвами о выздоровлении больных» [2, 161-167]. Поэтому, когда Тлегуц-жаче захотел отнять у Яше дерево вместе с землей, тот начал отстаивать его. Они сражались в течение трех дней. В отличие от Яше тело Тлегуц-жаче было непростое, его невозможно было сразить стрелой, поэтому на третий день Тлегуц-жаче все же смог убить его. Конь Яше не дался Тлегуц-жаче и вернулся домой. Жена Яше поняла, в чем дело и отправила сыновей отомстить за отца, но они тоже погибли.

Жена Яше была беременна седьмым ребенком. Родился мальчик, его назвали *Яцэм ыкьо Иацэмэз* «Сын Аше – Ашемез» [1, 14]. Первая часть имени – в честь отца, вторая часть имени отражает культ дерева: *мэз* «лес». Сам цикл произведений отразил представления о «священных» деревьях, порожденные важной ролью леса в экономике и хозяйстве древних адыгов.

Лишь в одном варианте текста дается информация, что Ашамез является сыном Пши-Марыко: *Пэтэрэзы ыукIыгъэ Пцы-Марыкъом ыкIу Иацэмэзэр* «Ашамез является сыном Пши-Марыко, которого убил Патерез» [1, 139].

При описании внешнего вида, как и в волшебных сказках, наблюдаются медиальные формулы, основанные на антитезе – резком противопоставлении: *Шъхъабгъу лъэныкъор дэнэф, / Шъхъабгъу лъэныкъор дэнапI*. «Полголовы как белый шелк, полголовы как черный шелк» [1, 52].

Описанию внешности героя свойственна метафоричность: *Ынэ къарышгъу, ышгъо мылы. / Лыеу мао, заорэм пхырелы. / ЗаIэрэм пхыречы, кIэлэ нэпцац / Щабзэр егъэлыды, ынэ лыдэу къыптелъадэ. / Дэхашгъо, ыпэкIашгъо цыр къемыкIу*. «Его нос – крюк, его кожа – лед. / Сила удара излишняя, его удар прожигает насквозь. / Его прикосновение пробивает насквозь, юноша кособровый / С блеском бросает стрелу, с сияющими глазами набрасывается. / Красивая кожа, щетина еще не отросла» [1, 54].

Нарт Ашамез проявил свои богатырские качества еще в юном возрасте. Он выведет местонахождение коня у матери, который, как обычно бывает в сказаниях, дожидался его в подвале. Но есть препятствие, вход в подвал закрыт камнем огромного размера, на котором испытывалась сила нартских богатырей. В сказаниях встречаются варианты названия камня: то называют его *абрэ мывэ* «абра-ка-

мень», то *чан цэрыхъ / джанцэрэхъ / джаны куцэрэхъ* «джаншерих (тяжелое перекачиваемое орудие нартов в виде большого колеса с режущими лопастями; сказочное колесо)» [3, 98]: (каб. текст) *Абрэ мывэр кьыздылуегъэжыр* «И откатывает абра-камень» [1, 30]; (адыг. текст из Сирии) *Чан цэрыхъыр ельэпэклауишь луигъэчыи, / Пчъэр Луишишь ихъагъ* «Ударом ноги откатил джаншерих, / Открыв двери, зашел» [1, 51]. То, что своей силой Ашамез превосходил всех нартов, шапсугский вариант текста передает с помощью языковых средств, в основе которых лежит сравнение: *Джаны куцэрэхъэр / Ер, ац Лугъэуагъи, / Иацэмэз! / Нарты лыжъэу исхэм / Афылуычыгъэча, / Иацэмэз! / Иацэмэзыр маклуи / Джаны куцэрэхъым / Ельэгонджауа! / Джаны куцэрэхъэр / Куогъуибл егъача, / Иацэмэз!* «Джан кушерихом, / Ер, вход завален, / Ашамез! / Богатыри, живущие в Нартии / Не могут откатить его, / Ашамез! / Ашамез пошел туда / Джан кушерих / Коленом оттолкнул! Джан кушерих / Откатился на расстояние в семь криков, / Ашамез!» [1, 40].

Конь Ашамеза Чэмыдэ «Чемиде» выступает в роли помощника. Он обладал магическими свойствами: разговаривал человеческим голосом, умел летать, помогал Ашамезу. Он не просто так дается, Ашамезу пришлось укрощать его. Мотив укрощения коня наблюдается в разных сказаниях: *Пицгъуалэ жьакъьэм и тхъэклуимытЫр кьызэрегъэх, / Хъэм уаихъж!* – *жиГэри / И къэбдзыр еубыдри и уанэр трекузэ, / Ацэмэз цлалэр кьреушэс, / Зхекъиекгуэ пшагъуэм ирехъэ; / Зей дэмэкъуищымкъьэ и цхъэм йолэжъ, / И лажъэр нэгъыгъым хухъ: / Уацхъуэ иригъэланэ: «Шы сыпхохъункъьэ».* «Белый бородатый конь поводит ушами. / – Да съедят тебя собаки! – кричит он [на коня], / Хватает его за заднюю ногу / И вытаскивает из конюшни, / Подтягивает подпруги отцовского седла. / Молодой Ашамез садится в седло, / С криком уносится в облака; / Тремя занозами бьет коня по голове, / Напоминает его вину. / – Клянись небом, буду тебе верным конем, – [говорит конь]» [1, 30]; *Пэфыжъ гуцэр кьыфелы. / Фельжъышь, текуошь егъэкъы, / Дгъэбаешъ ытхъаклумэ елуантгэ. / Зэе тэмэкъиблыр, Чэмыдэм тыреубатэ. / – Мы уаихъор зыфамыгъэпцл. / Шы ухъумэ шы сыхъун.* «Беломордый накинулся на него. / В ответ он (Ашамез) накричал на него, что тот остолбенел, / Взял за ухо и вывернул его. / семью кизиловыми ветками отхлестал Чемида. / – Клянись этим небом. / Если ты мужчина, то я тебе конь» [1, 51].

Финальной формулой мотива укрощения богатырем коня обычно является *Лы ухумэ шы сыхун* «Если ты мужчина (богатырь), то я стану тебе верным конем».

При описании коня Ашамеза использованы некоторые виды сравнений: *ошъопцэ кьуал плонэу* «как небесная птица» [1, 46], *Чэмыдэр атэкэ лъабжэти* «Чемиде петушиные лапы» [1, 53].

В отличие от других героев эпоса, Ашамез не наделен магическими свойствами, но обладает гиперболизированными человеческими качествами: *Иацэмзыр ихъупхъарэ ичаныгъэрэджэ икIэлэ джэгогумэ кьахэцэу цытыгъ*. «Ашамез выделялся среди своих сверстников своей прилежностью и смекалкой» [1, 45]. Незаурядные физические возможности Ашамеза обнаруживаются во время игры со сверстниками: *Къызэдачъэмэ, къатечъэу, мыжъо адзымэ, атыридзэу, тьыргу джэгухэмэ, атеклоу*. «Бегал быстрее всех, камень бросал дальше всех, в бабки обыгрывал всех» [1, 45].

Ашамез физически силен, ловок и смел, способен совершать богатырские подвиги, несвойственные другим героям эпоса. Выведав местонахождение снаряжений отца у матери, Ашамез облачился в его доспехи, оседлал коня и отправился в дорогу в поисках Насрен-Жаче, убийцы отца. По сказаниям, он нанимается в прислуги, затем становится отважным наездником. Ашамез вступил в неравный поединок с Тлегуц-Жаче и убил его.

Следует отметить, что культ дерева нашел отражение в произведениях цикла. По сказаниям, именно Ашамез впервые изобрел свирель и трещотки, и с тех пор адыги начали сочинять песни: *Джац тетэу нарт Иацэмэз ихъэкIычэмрэ къамылымрэ къыхыхыгъэх*. *Джац щегъэжъагъэу адыгэмэ орэдхэр зэхалъхъэхэу къырагъаIохэу хъугъэ*. «Таким образом, нарт Ашамез изобрел свирели и трещотки. С тех пор адыги начали сочинять и исполнять песни» [1, 100]. А началось это необычным образом: *Чъыг кьутамэу къефэхыгъэм кьыпIукIыхэу кьычIэкIыгъ*. *Хъамлыухэм кьутамэм ыкупI рашыхIыгъэу, ыкIышъокIи гъонэ цIыкIухэр фаиIыгъэхэу цытыгъ*. *Ац жъыбгъэр зилъадэкIэ макъэ дахэхэр пегъэIукIых*. «Упавшая ветка дерева издавала звуки. Червяки съели сердцевину ветки, на коре маленькие дырочки были. Когда ветер задувал туда, издавались красивые мелодии» [1, 100]. В момент изобретения свирели, Ашамез находился под деревом: *Ели кьутамэм цыц кьытиупкIыгъ*. *Епицагъ*. *Орэдышъо мэкъэ дахэ кьутамэм*

*кѳиІукІыгъ. <...> Къамылым афепицэу цІыфхэр ыгъэчэфхэу нарт Іацэмэз бэрэ хэтыгъ. «Взял и отрезал часть ветки. Подул. Ветка издала красивую мелодию песни. <...> Долго нарт Ашамез жил, развлекаая людей игрой на свирели» [1, 100]. Затем он избрал трещотки: *Орэдыр нахъ дахъ хъуным пае чинарэм хишІыкІи пхъэмбгъу пІокІэ цІыкІухэр зэтырицхагъэх, апэкІэ лъэныкъохэр зэрипхыгъэх. <...> Ежъ къамылым епицэмэ, кІалэр пхъэкІычымы теозэ, орэдхэр къырагъаІоцтыгъэх. «Чтобы песня красивее звучала, он вырезал из чинары тонкие досочки и сложил их, с одной стороны связал их. <...> Играя на свирели, юноша – на трещотках, исполняли песни» [1, 100].**

Только один вариант текста содержит описание факта смерти Ашамеза, который гласит, что он погиб от ран, нанесенных Куныудом, который скончался тоже от ран, нанесенных ему Ашамезом. В сказании говорится, что Куныкда взяли в воспитанники, чтобы его противопоставить Ашамезу: *Іацэмэз къэхъумэ, пагъэуцужьынэу, Къуныуд пІуры ашІыгъагъ. «Куныуда взяли в воспитанники, чтобы противопоставить Ашамезу, когда тот родится» [1, 139].*

В цикле широко используются изобразительные и выразительные средства адыгских языков. Чаще всего употребляются различные виды тропов, среди которых доминирует гиперболы. Она используется для усиления впечатления, заострения образа. Например, гиперболоизация силы Ашамеза доводится до такой степени, что он без особого напряжения разрубает на куски огромного благо: *Ешзэ, благъом ышъхъэ Іэрыфэгъу охъуфэ ежи, ичатэ ритІупици благъом зэ еогъуджэ нарт Іэцэмэзы зэгуйгъэзыгъ. Ау аци къыцимыгъэуцоу еомэ пиупкІызэ благъор зэхипкІати Іэтиблэу зэтырилъхъагъ. «Выжидая, когда голова дракона оказалась на удобном расстоянии, выхватил меч и одним ударом нарт Ашамез рассек ее. Но, не останавливаясь на этом, разрубая на куски дракон, он сложил их в семь стогов» [1, 59].*

Ашамез одним ударом кулака открывает сундук: *КІалэр (Іацэмэз) <...> Іэбжымджэ еуи пхъотэрэр зэтыриутыгъ. «Юноша (Ашамез) <...> ударом кулака раскрыл сундук» [1, 62].*

Ашамез сбивает с ног и убивает двуглавого иньжа: *Іацэмэз нахъ пхъашэу ебэнзэ иньжъэр рикІи, ышъхытІу пиупкІыгъ «Ашамез сильнее стал боротся с иньжем, свалил его и отрубил обе головы» [1, 62].*

Гиперболизации подверглась чудодейственная сила различных предметов: а) мижеупце (черного камня): *Ищыулагъэ мыжьоупцIэр кыыфыкIехы / Псыр дигъэчъехи кызыцефэм / Джынджыф хакIом иулагъэ егъэхъужь* «Вынес для раны своего коня мижеупце (черный камень) / Облил водой и потер им / Рана Джинджифа зажала» [1, 54]; б) медного моста: – *Гъоплэ лъэмыджым утехъамэ, / КуогъуишгъэкIэ куоцит – аIо* «Наступишь на медный мост, / Закричит на расстояние 7 криков» [1, 53]; в) коня Насрен-жаче: *Джынджыф хакIор нэсыжыгъэти / КуогъуиблыкIэ цыцэу зыдэхъажьым* «Жеребец Джинджиф, прискакав домой / Заржал на расстояние в семь криков» [1, 54]. Устойчивое сочетание *куогъуибл* «семь криков» часто используется в сказаниях как средство измерения расстояния.

1. Нартхэр. Адыгэ эпос: томи 7 мэхъу. (Нарты. Адыгский эпос: в 7 томах) Майкоп: Адыг. отд. Красн. кн. изд-ва, 1971. Т. VI. 330 с.

2. Кук А. С. Священное дерево в мифопоэтических воззрениях адыгов. // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. Выпуск 2 (121). Майкоп, 2013. С. 161-167.

3. Адыгейско-русский словарь. Майкоп, 1975. 440 с.

НАРТЫ: ОСОБЕННОСТИ ПРОЗАИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА

В течение длительного времени российские ученые считали, что перевод текстов устного народного творчества невозможен. Но время наложило свой отпечаток, мнение по этому вопросу существенно изменилось. К художественно – поэтическим текстам устного народного творчества издавна применялся прозаический перевод. Прозаический перевод имеет свою особую специфику и значительно отличается от литературно-поэтического перевода фольклорных текстов. Имеются в виду не только переводные прозаические фольклорные тексты, но и тексты, переданные нерифмованными стихами.

Данный вопрос требует специальной теоретической и методологической разработки. Вопросами перевода народного эпоса, подбором и исследованием применимых к нему способов и методов занимались многие ученые-фольклористы, литературоведы, и даже писатели. В их числе В. Я. Пропп, В. М. Жирмунский, М. И. Кудряшев, П. Н. Полевой, Н. П. Дыренкова, С. А. Козин, Б. Я. Владимирцов, Н. И. Кравцов, Ю. Тувим, А. И. Алиева, В. М. Гацак, Х. Г. Короллы и другие.

Разработкой способов перевода адыгского (черкесского) фольклора, в первую очередь нартского эпоса, о котором далее пойдет речь, занимались Е. В. Гиппиус, А. Т. Шортанов, З. П. Кардангушев, З. М. Налоев, М. А. Кумахов, З. Ю. Кумахова, А. М. Гутов и др.

Прозаические переводы текстов устного народного творчества имеют длительную историю. Впервые тезис о прозаическом переводе фольклорных текстов выдвинул В. М. Жирмунский на текстологическом совещании в Москве ещё в 1958 г.: «Мы выдвинули предложение о том, что для академических изданий хорошо было бы дать *прозаический* перевод, но не подстрочный, а литературно-художественный» [5]. В качестве положительного примера прозаического литературного перевода Жирмунский привёл перевод Евсеевым карельских рун.

Понятно, что по переводным текстам, даже академическим (или научным), нельзя судить о лексике, аллитерации. Однако чтобы анализировать стилистику и метрику стиха какого – либо фольклорного произведения, первейшим условием является знание языка. Име-

ется в виду – знание обоих языков: оригинала и перевода. И, тем не менее, хочется подчеркнуть: невозможно исследование художественных особенностей текста только по переводу, каким бы качественным он ни был. Здесь применимы, в первую очередь, сравнительно-сопоставительный и сравнительно-исторический анализы. Однако это не означает, что прозаические переводы фольклорных текстов должны «вытеснить», подменить стихотворные переводы. Нам хорошо известны поэтические переводы из адыгского эпоса Л. М. Пеньковского и С. Липкина в 60-70 гг. прошлого столетия: они сыграли свою общественную роль. Но при всей привлекательности свободы творчества, подражание не есть перевод. Поэтому для научного рассмотрения, анализа, исследования текстов устного народного творчества эти переводы категорически нельзя рассматривать, так как они являются вольными переложениями. При анализе «фольклористического» (В. М. Гацак), «..научного перевода необходимо учитывать специфику народного творчества, историю культуры народа, особенности его художественного наследия» На сегодняшний день вопросы эти остаются весьма острыми. Они представляются нам интересными, поскольку, вслед за В. М. Гацаком повторяем, что «...в переводах материалов адыгского фольклора имеется как смысловой буквализм, так и ничем не обоснованный вольный перевод, далекий от «фольклористического» перевода, призванного передать особенности устной поэтической традиции народа» [2, 82].

Переводы адыгского эпического памятника «Нарты» позволяют судить о ранних способах перевода. Эти переводы содержат в себе мифологические и исторические истоки. А это важно не – только в познавательном плане истории и теории перевода, но и в плане изучения истории словесного искусства в его соотнесенности с действительностью.

Первые переводы нартского эпоса пролагали путь через развитие повествовательного искусства, то есть, через прозаический перевод. Эти особенности приводят к выводу, что фольклор следует переводить совершенно иными способами или методами, чем художественную литературу. Ставится вопрос, какой перевод лучше взять: художественный или научный? Тут следует учесть особенности оригинала. Если текст позволяет переводить его художественным способом, то необходимо проанализировать ритмическую, художественную систему текста, его фабулу и т.д. на разных уровнях:

эквиритмическом и неэквиритмическом. Тексты специально для пения – эквиритмические. У каждого уровня – свои особенности. Профессор В.М. Гацак делает попытку сочетать научность перевода с ритмической организацией речи. Автор вводит впервые термин «фольклористический перевод».

Вот что пишет по этому поводу В.М. Гацак: «Мы берем эпос как художественный памятник, но в то же время не отождествляем его с письменной литературой. Следовательно, обе крайности для нас исключаются, не отвечая сути явления. Но исключаются лишь в определенных своих свойствах, препятствующих оптимальному фольклористическому решению проблемы» [3, 81].

На первый взгляд может показаться, что для перевода фольклорных текстов нет ничего проще, чем прозаический перевод, когда стихотворные строки передаются без рифмы и ложатся сплошным прозаическим текстом. Но этот способ перевода фольклора при всех своих положительных и привлекательных качествах связан с большими проблемами. Попытки перевода подобных фольклорных текстов в адыгской фольклористике имеют длительную историю. В течение длительного исторического времени были применимы различные способы и методы в подходе к переводу фольклорных поэтических текстов. В связи с этим нами впервые были выявлены пять способов устно-поэтического перевода кабардино-черкесского (адыгского) фольклора, сложившихся исторически.

Исторической особенностью XIX века является то, что ни фольклор, ни перевод как таковой не были еще предметом всестороннего научного анализа. Самые первые переводы – это переводы Ш. Ногмова, его «История адыгейского народа» [7]. К первым переводам следует отнести и переводы Кази Атажукина [6]. Эти переводные тексты подготовлены в 40-60, 90-е гг. XIX столетия. Переводы Шоры Ногмова были вольными свободными переложениями. В отношении принципа перевода текстов Шоры Ногмова, то, как справедливо пишет А. Гутов: «В дореволюционных изданиях широко практиковался «двукратный» перевод: «В начале под строкой оригинала пишется значение лексической единицы, затем отдельно за публикуемым текстом помещается смысловой литературно обработанный перевод» [4].

Для примера приведем фрагмент, одну стихотворную строфу из песни «Гуртатская битва» Ш. Б. Ногма [8, 28-29]:

А Алежме я тегеліер гятепа-бжипакяра*А Алэжьмэ я тегэлыер гатэтэ-бжыпэкІэрэ*

Этих Аляжевых их подкольчужник сабли-пики остриём

Бхадокутануа шакуташ. Калехер зикуте шухеме*Пхъэдокъутэнуэ шакуташ. Къалэхэр зыкбутэ шухэмэ.*

Щепам подобно они разбили. Крепость громящим всадникам.

Болатича фицер бгадизаш*БолэтычІэ фыцэр бгъэдыхъащ*

Болет смуглый подъехал».

Данная стихотворная строфа дается сплошным текстом при прозаическом переводе: *«Своей сабли-пики остриём подкольчужник Аляжева разрывает. Кизилбашей золотые шишаки адыги подобно щепам раскалывают. К громящим крепость всадникам – Болет смуглый подъехал»*. Художественные потери не так явственны в одной-двух коротких строфах, однако они имеются и здесь, и составляют полную противоположность литературно-поэтическому переводу.

Второй, исторически сложившийся принцип перевода – это академический, филологический перевод, принятый изданием СМОМПК. Речь идет о тех переводах с адыгских языков, которые были опубликованы в Тифлисе в сборнике «Материалы для описания местностей и племен Кавказа» в конце XIX века. Среди дореволюционных публикаций адыгского нартского эпоса главное место по праву принадлежит Кази Атажукину. Собранные им материалы и переводы опубликованы в книге «Отрывки из народной поэмы «Сосуко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным» (Тифлис, 1864), в выпусках популярных периодических кавказских изданий – «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (СМОМПК) и «Сборник сведений о кавказских горцах» (ССКГ). Публикация Атажукинских переводов народных сказаний относятся к бесценным памятникам письменности. В художественном отношении его переводы представляют особый интерес.

Переводы Кази Атажукина носили *синкретический*, многофункциональный характер и преследовали несколько целей: 1) внести образование; 2) пробудить интерес; 3) просветительская цель и т.д. То есть, это был этап освоения практики художественного перевода. Далее, на более позднем этапе, появились сугубо лингвистические

(в узком смысле слова) переводы фольклорных текстов: это были переводы Яковлева и Турчанинова, и вместе с ним – собственно художественный перевод с тем, чтобы представить русскому читателю кабардинские фольклорные тексты. Существовала и практика иного рода: переводы с русского на кабардинский, носившие поначалу также синкретический характер.

С появлением собственно художественного перевода все остальные функции оказываются отодвинутыми на второй план. Важнейшей функцией становится функция художественная. Анализ их показывает, что К. Атажукин был большим знатоком родного языка, мастером изложений произведений устного народного творчества. Уже в то время, когда перевод далеко еще не был самостоятельной дисциплиной, Атажукин дал адекватный перевод эпическим поэмам: историзмам, архаизмам, встречающимся в них. Кази Атажукин фиксировал и переводил произведения устного народного творчества в их традиционной самобытной форме. Это нетрудно выявить, сравнив его собрания с более поздними публикациями произведений устного народного творчества. В этом – главное достоинство собранного и опубликованного им материала.

Уместно здесь упомянуть имя известного ученого Л. Г. Лопатинского – как редактора многих выпусков широко известного «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа», переводе исследований фольклорного материала в дореволюционное время. Его переводы и комментарии к записям К. Атажукина, Ш. Ногмова, касающиеся, прежде всего, лексического материала, до сих пор сохраняют свою ценность для специалистов.

Существующие переводы материалов адыгского фольклора, в том числе текстов нартского эпоса, хотя и составляют уже солидную базу для всестороннего изучения адыгского устно-поэтического творчества, неравноценны, правда, с точки зрения их научной подготовки к публикации.

Л. Лопатинский, владея адыго-черкесским языком, переводил кабардинский фольклор на русский язык. Эти переводы печатались в «Сборнике материалов описаний местностей и племен Кавказа». Однако, несомненно, заслугой русского ученого Л. Лопатинского является то, что он впервые выработал новый, лингвистический, трехлинейный способ перевода: первая линия – оригинал; вторая линия – синтаксический перевод; третья линия – смысловой перевод. Этот

способ перевода был задуман для того, чтобы наиболее достоверно передать смысл фольклорного оригинала. Л. Лопатинскому удалось следовать оригиналу без существенных отклонений от лексико-синтаксической структуры. Трехлинейный способ перевода лег в основу современного научного перевода адыгских фольклорных текстов. Это академический, научно осознанный перевод. Трехлинейный перевод также относится ко второму, исторически сложившемуся, способу перевода.

Третий тип исторического перевода принят создателями академического фольклорного сборника 1936 г. – «Кабардинский фольклор». Его создатели сделали попытку передать научную и художественную достоверность и художественную организацию фольклорных текстов.

Четвертый тип исторического перевода принят ИМЛИ им. А. М. Горького в серии «Эпос народов СССР». При отказе от звуковой организации речи в поэтических текстах сделана попытка передать достоверность оригинала в его художественной организации. Примером такого способа перевода может служить издание адыгской версии многонационального эпического памятника «Нарты».

И последний, пятый исторический тип перевода представлен в Антологии Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. В качестве примера может служить многотомное издание «Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов» (М., 1980 г., 1981, 1987, 1991, 1993 гг.) под редакцией профессора Е. В. Гиппиуса. Впервые передана звуковая и ритмическая организация текста при отказе от художественно-композиционной структуры. То есть, здесь «...речь идет о передаче рифмованных текстов поэтическим и музыкально-поэтическим способом» [1, 24-25].

Перечисленные типы перевода касаются только *поэтических* фольклорных текстов. Перевод же прозаических фольклорных текстов на другой язык до настоящего времени не представляется возможным.

-
1. *Алхасова С. М.* 2006. Проблемы художественного перевода в кабардинской литературе: Эволюция. Специфика. Контекст. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Нальчик, КБИГИ: 54 (24-25).
 2. *Гацак В. М.* 1977. Проблема фольклористического перевода эпоса // Фольклор. Издание эпоса. М.: «Наука»: 196 (82).
 3. *Гацак В. М.* 1977. Там же: 196 (81).
 4. *Гутов А. М.* 1993. Поэтика и типология нартского эпоса. М.: «Наука» // Восточная литература: 207 (13).
 5. Жирмунский В. М. 1958. «Вопросы изучения эпоса народов СССР». Москва, ИМЛИ им. А. М. Горького. На правах рукописи: 63.
 6. «Нарты». 1974. Москва, ИМЛИ. Научно-литературный перевод А. И. Алиевой: 302 (9-16).
 7. Ногмов Ш. Б. 1994. История адыгейского народа. Нальчик: «Эльбрус»: 232.
 8. Ногма Ш. Б. 1956. Филологические труды. Т. I. Исследовал и подготовил к печати Г. Ф. Турчанинов: 307 (29-30).

СИНТАКСИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ

Тот факт, что перевод текстов народного творчества имеет свою специфику, подчеркивается и наличием специального термина – «фольклористический перевод», который указывает на его отличие, «с одной стороны, от лингвистического перевода, стремящегося отобразить в первую очередь языковые особенности текста и потому очень буквального, а с другой – от олитературенного перевода, применяемого в популярных изданиях фольклора и нередко отмеченного заметными отступлениями от оригинала» [1, 17].

Особая трудность фольклористического перевода заключается в необходимости достижения ряда целей: передачи особенностей текста, обусловленных грамматическим строем языка оригинала (в первую очередь – синтаксических); адекватной передачи поэтических (художественно-образительных) средств; максимального сохранения композиционного строя текста оригинала.

Как известно, возможно более полное сохранение синтаксиса язык оригинала лежит в основе лингвистического перевода, в то время как фольклористический перевод имеет некоторую свободу выбора конструкций. Однако и в этом случае задача переводчика заключается в поиске функционально эквивалентных средств выражения в языке перевода. При этом эквивалентность не понимается как тождественность: «при межъязыковом преобразовании (как и при всяком другом виде преобразований) неизбежны потери, то есть имеет место неполная передача значений, выражаемых текстом подлинника. Стало быть, текст перевода никогда не может быть полным и абсолютным эквивалентом текста подлинника; задача переводчика заключается в том, чтобы сделать эту эквивалентность как можно более полной» [2, 11].

Разные типы или, точнее, уровни переводческой эквивалентности описаны в работе В. Н. Комиссарова «Современное переводоведение» В плане соответствия оригинала и перевода ученый выделил пять содержательных уровней: уровень цели коммуникации, уровень описания ситуации, уровень высказывания, уровень общения и уровень языковых знаков [3]. Наименьшей общностью

содержания оригинала и перевода характеризуется первый уровень – цели высказывания, в то время как последний – уровень языковых знаков- обеспечивает такую близость содержания оригинала и перевода, которая только возможна между текстами на разных языках.

Следуя классификации В. Н. Комиссарова, фольклористический перевод должен достигать, как минимум, «уровня сообщения», в котором, наряду с тремя компонентами содержания (сохранение цели коммуникации, идентификации ситуации, общих понятий, с помощью которых описывается ситуация) воспроизводится и значительная часть значений синтаксических структур оригинала – это необходимое условие, так как синтаксическая организация переводимого текста дает важную информацию, являющуюся частью общего содержания.

Далеко не все исследователи ставят перед фольклористическим переводом такую задачу. Так, Ю. В. Лиморенко указывает, что «хотя для отражения специфики синтаксического строя иногда и можно найти определенные приемы в русском языке с его относительно свободным порядком слов, ставить такую задачу перед переводчиком, выполняющим фольклористический перевод, нецелесообразно. Конечной целью является получение стройного и правильного текста на языке перевода, а при попытке передачи иноязычных синтаксических конструкций эта правильность может быть нарушена. Как правило, переводчики, работающие для академических серий, ставят именно такую задачу: сделать синтаксис переводного текста естественным для русского языка, радикально изменяя синтаксическую структуру оригинала» [1, 17]. Как видим, данный автор является сторонником динамичной и функциональной эквивалентности, в которой смысл считается важнее формы.

Однако воспроизведение формы (то есть синтаксического контекста, структуры, в рамках которой употреблено то или иное слово) фольклорного текста так же важно, как и передача его содержания: особая музыкальность, поэтичность повествования базируется на тесной взаимосвязи формы и содержания.

Трудность воспроизведения формы связана, в первую очередь, с синтаксическим типом языка, в соответствии с которым выделяются языки *pro-drop* (*pronoun dropping* – опущение местоимения) и *non-pro-drop*.

К первому типу относятся языки, в синтаксических конструкциях которых предполагается опущение личного местоимения, если оно не является носителем логического ударения. (Это основной, хотя и не единственный признак pro-drop языков: как правило, они имеют развитую систему спряжения, подлежащее и сказуемое способны свободно меняться местами, вопросительные слова могут менять свою позицию в предложении.) Классическим примером оппозиции языков pro-drop и non-pro-drop являются осетинский и русский. Какие трудности это создает при переводе фольклорных текстов?

Обратимся к переводу сказания «Рождение Урызмага и Хамыца. Рождение Сатаны» (автор перевода А. А. Дзантиев).

Есть несколько способов сохранения языковой конструкции. Самый простой – синтаксическое уподобление. По сути это буквальный перевод, при котором синтаксическая структура оригинала преобразуется в аналогичную структуру языка перевода. Такой тип «нулевой трансформации» имеет право на существование, когда в обоих языках есть параллельные синтаксические структуры. Синтаксическое уподобление может выражаться в полном соответствии количества языковых единиц и порядка их расположения в оригинале и в переводе: *Ахсар загъта. Ахсар сказал.* То есть нулевая трансформация возможна только на уровне простого двусоставного, чаще всего нераспространенного, предложения. В остальных случаях синтаксическое уподобление не может не сопровождаться некоторыми изменениями структурных компонентов: *Хъахъхъадтой йæ радыгай, фæла йын уæддæр ницы фæрæзтой бахъахъæнынæн. [Нарты] стерегли дерево по очереди, но так и не смогли устеречь.* В оригинале опущено подлежащее – личное местоимение 3 лица. Это возможно за счет информативности глагольной флексии. Более того, при отсутствии специального ударения на местоимении оно было бы плеонастическим. В переводе подлежащее восстановлено и дано в квадратных скобках. Однако оно передано уже не личным местоимением, а существительным. Существительным же заменено и дополнение оригинала: йæ (его) – дерево. Это необходимо, так как буквальный перевод сделал бы данное предложение трудным для понимания, сравним: *Стерегли его по очереди, но все же никак не могли его устеречь.*

Другой пример. *Нарты адæмы 'хæн уыди иттæг æвирхъау æхсарджын мыггæгтæ. Среди Нартов были необыкновенно до-*

блестные роды [фамилии]. В этом случае осетинское сочетание существительного с послелогом передано русским предложным сочетанием. Кроме того, трехкомпонентное атрибутивное сочетание *иттаг авирхъау ахсарджын* (букв. в высшей степени необыкновенно доблестные) в переводе имеет два компонента: *необыкновенно доблестные*.

Минимальной трансформации подверглось сложное предложение: *Лаппуы усы зердиаг ныхастæ куы бауырныдтой, уæд бавналдта йæ ронмæ æмæ дзы базыры пырхытæ райста. Когда юноша поверил в чистосердечность слов женщины, то полез за пазуху и достал оттуда разбитое крыло*. В переводе подчинительный союз в препозиции.

Более сложные способы адекватной передачи синтаксических особенностей языка оригинала требуют большей или меньшей перестройки предложения, изменения его аранжировки. Остановимся на некоторых ошибках, допущенных при трансформации синтаксических структур.

Передача субъекта. Как осетинский, так и русский являются языками номинативного строя. Поэтому, на первый взгляд, не должно быть трудностей в адекватной передаче субъекта в переводе. *Нарты адамæн сæ цард бирæ раив-баив кодта. Жизнь нартов складывалась по-разному*. Но уже в следующем предложении субъект переводится объектом: *Уыма гæсгæ сæ таурагътæ дæр бирæ хылы-мылытæ сты. Поэтому и в сказаниях о них много запутанного*. Как видим, перевод точно отвечает задаче переводчика «сделать синтаксис переводного текста естественным для русского языка, радикально изменяя синтаксическую структуру оригинала»: правильной русской конструкцией переведен смысл осетинского предложения. Но при этом утеряно все, что делало текст фольклорным. В оригинале первые два предложения синтаксически параллельны, что подчеркивается не только одинаковым расположением компонентов (субъект – атрибут – предикат), но и одинаковым выражением атрибута (*бирæ – бирæ*) и предиката (*раив-баив кодта – хылы-мылы уыдис*).

Частным случаем данной трудности можно считать передачу объекта, который также может быть заменен в переводе субъектом, и эта замена не всегда удачна: *Нарты мыггагтæй Ахсартæгкаты мыггагтæй хуыздæр никæй хонынц*. Односоставное обобщенно-личное предложение наилучшим образом выражает данный смысл: все

считают, каждый считает, что лучший из Нартовских родов – род Ахсартагката. В переводе объект «Æхсæртæгкаты мыггаг» стал формальным субъектом: *Из Нартовских фамилий лучшими считались Ахсартагката*. Синтаксическая погрешность повлекла за собой логическую ошибку: род считают лучшим (и это общепринятое мнение) – род считался лучшим (но возможны сомнения в достоверности данного утверждения).

Передача водных слов. Как известно, в осетинских фольклорных текстах – легендах, сказаниях – достаточно часто встречаются вводные слова, особенно разные формы глагола *зæгъын* (сказать): *зæгъыны, зæгъгæ; æмæ зæгъы, афтæ фæзæгъыны* и др. Тем самым сказитель как бы подчеркивает, что сообщаемая им информация – не его выдумка, не продукт его фантазии, а нечто такое, о чем говорят испокон веков, что известно всем и каждому. *Нарты адæмæн, зæгъта, сæ цард уыдис иу бæласæй*. (Жизнь нартов, говорят, зависела от одного дерева.) Опускание таких элементов в переводе выхолащивает текст, лишает его мелодики, поэтичности: *Жизнь Нартов зависела от одного дерева*.

Следующая трудность связана с передачей союзов. Она обусловлена тем, что в осетинском языке пара «союз – соотносительное слово» связаны более тесно, чем в русском и только в поэтическом тексте допускают опущение соотносительного слова, в то время как для русского языка в определенных типах предложений это, скорее, норма: *Куы арбабон ис, уæд бæласы бын фæдтой сыгъзарин базыр, туджы пырх калгæ. А когда рассвело, увидели у самого дерева окровавленное золотое перо*.

Однако пропуск союза и в осетинском языке, и в русском ведет к изменению структуры предложения, его внутренней динамики, а иногда и к смещению логического центра: Уый уыдис *ахæм* бæлас, *æмæ-иу* æмбисæхсæвмæ дидинаг æфтыдта, уырдыгæй бонмæ та-иу дыргъ лæвардта. (Это было такое дерево, что оно до полуночи зацветало, а с полуночи до рассвета плодоносило). Перевод гласит: А дерево это было такое: до полуночи оно цвело, с полуночи до рассвета приносило плоды. В переводе можно было бы усмотреть компрессию – более компактное изложение мысли одного языка средствами другого языка за счет использования семантически более емких единиц, если бы не была утрачена градация «до полуночи зацветало – до рассвета плодоносило», выражаемая именно союзом *та* (а), а

также было бы сохранено место логического ударения, обозначенное соотносительной парой *axæm – æmæ* (такое – что).

Учитывая тот факт, что фольклорный текст как никакой другой наполнен экстралингвистической информацией, необходимо уделять особое внимание его синтаксису – социокультурная адаптация такого текста, направленная на устранение «конфликта культур», облегчая его восприятие иноязычным и инокультурным читателем, зачастую приводит к таким негативным последствиям, как утрата поэтичности и неверная передача содержания.

1. *Лиморенко Ю. В.* Проблемы перевода фольклорных текстов в научном издании // Живая старина. 2011. № 4. С. 17-20.

2. *Бархударов Л. С.* Язык и перевод (Вопросы общей и частной теории перевода). М.: Международные отношения, 1975.

3. *Комиссаров В. Н.* Современное переводоведение. М.: ЭТС, 2002.

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К НРАВСТВЕННЫМ КРИТЕРИЯМ ПОВЕДЕНИЯ ГЕРОЕВ ОСЕТИНСКОГО НАРТОВСКОГО ЭПОСА

Героический нартровский эпос считается важнейшим памятником древней культуры кавказских народов.

Среди кавказских народов нартровский эпос в наибольшей полноте и богатстве сохранился у осетин. Однако у разных народов Кавказа эти сказания отличаются своеобразием – построением, стилем, художественно-изобразительными средствами.

Сравнительный анализ нартвовского эпоса у различных народов не оставляет сомнения в том, что он не мог возникнуть у разных народов независимо друг от друга.

Нарты – это весьма древний, архаичный по типологии эпос с наличием мифологической подосновы, которая возникла в каком-то едином центре, и вокруг нее шло дальнейшее развитие и оформление сказаний.

По мнению многих видных ученых первооснова нартвовского эпоса является иранской, и формировалась у предков осетин в древнеиранском обществе. От осетин эпос был воспринят многими соседними народами, которые видоизменяли его, обогащали или что-то теряли, придавая различную нравственную окраску [1, 298-299; 2, 161-162].

Становление и развитие нартвовского эпоса охватывает несколько тысячелетий. В нем нашли отзвук реальные события и факты далекого прошлого. Нартвовский эпос является бесценным источником для изучения исторического прошлого осетинского народа, его быта, воззрений, характеров.

Осетинский нартвовский эпос занимает выдающееся место в эпическом творчестве народов мира. За пределами Осетии можно выделить второй узел эпического творчества на общей нартвовской основе – адыгский. У адыгов в отличие от осетинских Нартов основными хранителями и исполнителями народного эпоса о нартах являлись профессиональные народные поэты – певцы и сказители.

У осетин не было профессиональных сказителей. Осетинские сказители не отличались от остальных соплеменников и жили за

счет ведения своего хозяйства. Дары были незначительны и нечесты. Судя по идентичности сказаний, записанных в разных уголках Осетии от незнакомых друг другу сказителей можно заключить, что сказители не меняли их первоначального смысла и не старались привести их в соответствие с меняющимися морально-этическими нормами. Осетинским сказаниям свойственны лаконизм, простота, известная даже экономность и бедность художественно-изобразительных средств [1, 297].

Следовательно, осетинский вариант нартовского эпоса является наиболее архаичным по сравнению с другими вариантами, в том числе – адыгским.

В нартовских сказаниях всесторонне отразились этические воззрения его творцов. Основными принципами морального кодекса нартов являются свобода, достоинство, защита интересов народа, чувство меры, уважение к женщине.

Нартов отличает преданность данному слову, святость долга, любовь к свободе, правде, честности. Все эти качества высоко оцениваются и среди современных осетин. Однако в осетинских нартовских сказаниях встречаются мотивы, никак не соответствующие идеалам осетин, по крайней мере, в течение нескольких последних столетий. Сохранение этих мотивов является чудесным феноменом, свидетельствующим о глубокой архаичности осетинских нартовских сказаний. Осетинский народ каким-то образом сохранил эти мотивы, которые из-за полного несоответствия нравственно-этическим нормам современных осетин, казалось бы, должны были исчезнуть.

Одной из главных героинь осетинского нартовского эпоса является Сатана (Шатана) – сестра и жена героя Урузмага.

Сатана – истинная мать народа, центр и средоточие Нартовского мира. К ней сходятся все нити. Без ее участия и совета не обходится ни одно знаменательное событие [1, 160].

Сатана мудрая, вещая, выручает нартов в трудную минуту. Щедрость Сатаны по праву считается самым замечательным и ярким в осетинском нартовском эпосе [3, 36-37].

Родилась Сатана необычайным образом. Отец ее – небожитель Уастырджи, мать – дочь водного царя Донбеттыра Дзерасса.

Рождение Сатаны носило безнравственный характер. Еще при жизни Дзерасса небожитель Уастырджи постоянно преследовал ее

своими домогательствами, однако это никакого результата не имело. В конце концов, Уастырджи сошелся с уже покойной Дзерассой, с которой здесь же сошлись его конь и собака. Спустя некоторое время покойная Дзерасса родила Сатáну, жеребенка и щенка.

Миф об Урузмаге и Сатáне вводит нас в круг антропогонических и этногонических мифов, когда с рождением главной героини рождается первый земной конь и первая земная собака. Возникли все они от небесного начала – небожителя Уастырджи, его небесного коня и небесной собаки. Ввод коня и собаки в антропогонический миф, вероятнее всего, объясняется особой значимостью этих домашних животных в жизни, предков осетин – скифов, сарматов и алан [3, 39-40].

С образом Сатáны связан и другой скандальный эпизод в Нартах. Связан он с женитьбой Урузмага на своей сводной сестре Сатáне. В быту у осетин инцест подобного рода совершенно недопустим. В мире редко можно встретить народ, подобный осетинам, где исключился бы всякий брак даже между весьма дальними родственниками. В круг родственников, с которыми брачные отношения не допускаются, входят члены собственной фамилии, члены фамилии матери и обеих бабушек, т.е. круг запретных для брака индивидов чрезвычайно широк. Для современного осетина брак с сестрой абсолютно недопустим. Осетины же в своем эпосе сохранили данный скандальный эпизод и донесли до наших дней, что само по себе явление уникальное для мирового эпического творчества. И при всем этом следует учесть, что описываемый инцест совершили любимейшие герои – Урузмаг и Сатáна, которые считаются идеалом и примером для подражания у осетин [4, 22-26].

Истоки данного эпизода следует искать в древней индоевропейской мифологии. Супружество брата и сестры здесь является распространенным мотивом. Первая человеческая пара Яма и Ями в древнеиндийской мифологии были братом и сестрой. В древнегреческой мифологии Зевс был супругом своей сестры Геры, Кронос – сестры Реи.

По некоторым сведениям инцест был известен среди древнеиранских племен, однако не как бытовой институт. В древнеиранских мифах Ёим был супругом своей сестры Ёимак. Инцест носил династийный характер, т.е. вождя наследовал человек, рожденный в результате его брака с сестрой. В нартовском сказании, таким об-

разом, прослеживается древний обычай, возникший, в свою очередь, на базе индоевропейской мифологии.

Инцестные браки часто были связаны с царскими традициями, например – у фараонов, у инков. По сведениям древних историков инцестные браки имели место и у скифов.

В героических мифах инцест служит проявлением повышенного эротизма героя, указывает на его особую силу.

В некоторых мифологиях инцест связан с противопоставлением цивилизованного человека дикому, или с отрицанием автохтонности происхождения человека.

В нартовском эпосе инцест имеет сакральный смысл, который со временем был затушен и потерял сакральный смысл. В эпосе есть лишь констатация фактов, и инцест оправдывается лишь обстоятельствами и логикой.

Кроме мотива в нартовском эпосе встречается немало других эпизодов, которые если не полностью противоречат нравственно-этическим нормам, то, по крайней мере, не достойны одобрения.

Та же Сатана при отсутствии Урузмага не прочь наладить любовные связи с посторонним мужчиной – в данном случае с черным ногойцем, что не вписывается в моральные устои современного осетина. Этот случай, скорее всего, восходит к древнему кочевому скифскому образу жизни. Скифы совершали длительные походы на другие земли с целью захвата добычи. Женщины во время отсутствия мужей должны вести не только хозяйство, но и вносить вклад в увеличение численности племени. А т.к. прирост племени большей частью зависел от женщин, видимо, возник обычай, который дошел до нас в нартовском эпосе. Любой индивид, рожденный нартовской женщиной в нартовском обществе, считался нартом, и неважно, кто его отец.

Другой эпизод связан с фактом измены Сатаной. Один из небожителей, Сафа, бог надочажной цепи и кузнечного дела, соблазнил Сатану, подарив ей волшебный ножик. Урузмаг, узнав об измене жены, покинул дом и ушел странствовать. Сатана, переодевшись мужчиной, догнала его и, не узнавая им, показала чудесные свойства ножика. Ножик так понравился Урузмагу, что он согласился на самое позорное предложение незнакомца, лишь бы получить ножик. Тогда Сатана раскрыла себя и легко убедила Урузмага, что она не смогла устоять против чудесного ножика, как не устоял и он.

Другой эпизод связан с героем Сосланом. Сослан задумал шить себе шубу из скальпов и бород нелюбимых им нартов. Это дело он поручил нартовским женщинам и девушкам. С рыданиями и плачем, нартовские женщины выполнили эти поручения, что является жестоким деянием.

Не лишен «недостатков» в этом плане и нартовский герой Батраз. Он решил отомстить за кровь отца. Мечь Батраза жестока и беспощадна. Он начинает с Сайнага-Алдара и отсекает ему голову. При этом он отрубает его руку и приносит домой как трофей. Батраз между тем продолжает свирепствовать. Он убивает семерых сыновей другого нарта – Бурафарныга, затем он обращает свою ярость против нартов, подозреваемых в убийстве Хамыца. Нарты готовы дать Батразу любой выкуп за кровь отца. Нарты не смогли осуществить требования Батраза и только случай избавляет нартов от ярости Батраза. Этот эпизод является классическим мотивом патриархально-родового быта. Жестокая и неумолимая последовательность, с какой Батраз выполняет свой долг кровомстителя, может показаться отталкивающей современному читателю. Однако, нужно помнить, что этот эпос создавался в суровые времена и при суровых нравах.

С циклом Батраза связан другой эпизод, который также не вписывается в моральные устои современного осетина. В данном случае дело обстояло так, что Батраз находился в походе и длительное время находился вне дома. И, когда он возвратился вечером, жена Батраза отдыхала в объятиях другого мужчины. Батраза не стал поднимать никакого скандала, и даже не вошел внутрь дома, дабы не нарушить любовные утехы своей жены. Он взял седло, положил его вместо подушки и отдыхал. Через некоторое время, когда нарты собрались избрать наиболее доблестного мужчину среди нартов, одним из доблестных деяний Батраза признали данный случай.

Далеки и от современной морали и некоторые действия другого нартовского героя Хамыца – соблазнителя нартовских женщин. Он соблазнял их благодаря золотому волшебному зубу. Сила волшебства этого зуба была такова, что никакая нартовская женщина не могла устоять против этого волшебства.

Широко известен другой случай в эпосе, когда Сырдон украл корову у Хамыца. Хамыц узнал об этом и проник в жилище Сырдона. Хамыц схватил сыновей Сырдона и, порубив их, бросил в котел.

Художественный язык осетинского нартовского эпоса чрезвычайно богат. В нартовском эпосе сохранилось множество слов и оборотов, которые входят в сокровищницу осетинского языка. Благодаря эпосу в осетинском языке сохранились красивые метафоры, которые в прошлом отражали их взгляды на природу и человека.

В языке со временем происходят изменения. Семантика слов или расширяется, или сужается. Много слов теряют первичную форму, вследствие чего теряется форма мышления и ассоциации. Исходя из нартовского эпоса эмоциональный язык осетин в прошлом был более богатым, чем ныне. Осетинский язык в эпосе полон словесными фигурами, которые полностью показывали связь с объектом изображения. Нартовский эпос изобилует метафорами и, особенно, сравнениями. Сравнивая два образа в эпосе, сказитель использует для этого грамматические ресурсы осетинского языка.

Особое место в нартовском эпосе занимают постоянные эпитеты, связанные с определенными героями. Характерны также многочисленные составные эпитеты. Эпитеты нартовского эпоса выделяются поэтикой, оригинальностью и разнообразием. Эпитеты играют немалую роль в описании героя, его поступков. Благодаря эпитетам формируется отношение к герою или обстановке, которая может быть отрицательной или положительной.

Описание морально-нравственных норм некоторых героев нартовского эпоса отличается скудностью. Здесь крайне мало экспрессивно-образительных слов, которые могли показать негативное или положительное отношение сказителя к данному действию. Например, в сказании рождения Сатаны скуп констатируется факт происшествия. Никакой оценки – положительной или отрицательной, со стороны сказителя не прослеживается.

Не отличается богатством эмоционально-экспрессивных единиц и эпизод женитьбы Урызмага на сводной сестре Сатане. В этом сказании всего лишь несколько поэтических троп, тогда как нартовские сказители характеризовали героев и героинь эпоса в соответствии с народным идеалом красоты, преданности, верности, отваги и т.д.

Скудость языковых форм сказителей в этих эпизодах показывает негативную оценку данных эпизодов и действий с их стороны.

Давать оценки действиям нартовским героям с точки зрения современной морали является совершенно не научно. Поведение каждого из нартовских героев чем-то обусловлено и что-то символизировано.

рует. С точки зрения сохранения древнего быта, идеологии и морально-нравственных норм осетинский нартровский эпос представляет собой феноменальный случай в мировом фольклоре.

Поведение героев осетинского нартровского эпоса имеет глубоко мифологический характер. Сюжеты эпоса возникли в связи с историческими реалиями в жизни общества и частично перерабатывались и переосмысливались в новых исторических обстоятельствах. Что же касается причин популярности этих сюжетов на протяжении многих столетий, то их надо искать в особенностях народной эстетики, а также в интересе, который всегда подкреплялся драматическим напряжением самой народной жизни [5, 8].

Сравнивая осетинский нартровский эпос с эпосами других народов, дошедших до нас в устном виде, следует заметить, что в других эпосах редко существуют глубокие расхождения эпических и современных норм подобно осетинскому нартровскому.

1. *Абаев В. И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.

2. *Дюмезиль Жорж.* Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976.

3. Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Том X, выпуск 1. Дзауджикау, 1945.

4. Нарты. Осетинский героический эпос. Книга 1. – М.: Наука, 1990.

5. *Путилов Б. Н.* Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. М.: Наука, 1964.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНО-ВЫРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА В ОСЕТИНСКИХ НАРТОВСКИХ СКАЗАНИЯХ

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ
(проект № 16-14-15002)*

Язык нартвовских сказаний как самостоятельная языковая система не был еще предметом полноценного научного исследования. Он не охарактеризован и как один из важнейших источников осетинского литературного языка. О некоторых особенностях языка сказаний, помимо В. И. Абаева, который признавался, что его наблюдения «носят предварительный характер» [1, 236], писали Нигер, К. Е. Гагкаев [5], А. Х. Бязыров и др. Они говорят о том языковом материале, который в текстах сказаний лежит, можно сказать, на поверхности: это – ряд тропов, стилистических фигур, поэтических формул.

Нигер, например, ограничивается констатацией того факта, что «язык сказаний богатый и чистый, острый и понятный, образный и красочный» («хъæздыг æмæ сыгъдæг, цыргъ æмæ æнцонаæмбарæн, нывæфтыд æмæ ахорæнджын») и что художественно-изобразительные средства используются не часто («арæх не сты») [6, 454]. А. Х. Бязыров в своей работе в целом ограничился подачей примеров на основные тропы и стилистические фигуры, толкованием слов, привел и ряд других языковых образований, характерных для сказаний [3]. Современные исследователи также отмечают «необычайную глубину и смысловую многогранность слова» и рассматривают метафоры, сравнения, перифразы в качестве образной характеристики героев сказаний, ситуаций [2, 196]. О том, как связан язык сказаний с современным осетинским языком и мировидением осетин и в чем их отличие, говорится в статье «Обращение в «Нартвовских сказаниях» [8, 80].

Целью данной статьи является характеристика изобразительно-выразительных средств в сказаниях и определение их связи с системой стилистических средств современного осетинского литературного языка. Эти средства являются категориальными единицами экспрессивной стилистики [7].

В языке нартовских сказаний (НС) помимо нейтральных языковых средств используется разговорно-просторечная, эмоционально-экспрессивная лексика и фразеология, поэтические формулы, копулятивные сочетания, художественно-изобразительные средства, стилистические фигуры, этикетные выражения, синтаксические структуры, то есть все то, что может быть полноценным языковым материалом и современных осетинских литературных текстов.

Для анализа языка НС были взяты тексты из 3-го тома «Нартовских сказаний» [5] с разными вариантами одних и тех же сказаний. Записи сделаны в Южной и Северной Осетии. Язык записей, сделанных в Южной Осетии, содержит больше экспрессивных слов, разговорно-просторечной лексики. Многие формулы, парные сочетания, эмоционально-оценочные слова, обычные в НС, не используются в современной осетинской речи. Например, такие: ... иу шыдæр æрбашæуы: *йæ уæнтæхыл, сæргуыбырсей* (с поднятыми лопатками, с опущенной головой) (80) [Здесь и дальше в квадратных скобках указываются страницы из текстов сказаний]. *йæ цар – хур æмæ маей, йæ фæрстæ – сæууон стъалытæ, йæ зæхх – æргъæу* (потолок – солнце и луна, стены – утренние звезды, пол – перламутровый) (34). *Мах цыбырхъуыр адам стæм* (Мы обидчивые (букв.: с коротким горлом)) (51). ... *шæргæсы ахст, уарийы хъæр* (Батыражы) (...клеток орла, крик сокола (Батраза)) (93). В осетинских художественных текстах они встречаются с той же семантикой, но с целью имитации языка фольклора. Например, у А. Кайтукова: *Чи куыдз, чи хæрæг, мае дуæрттæ мын йæ сæрай чи сæтты?* (Что за собака, что за осел, кто открывает мои двери головой?)

Язык НС по многим параметрам тесно связан с современным осетинским языком. Как и в сказаниях, наиболее часто используемыми в осетинской художественной речи являются сравнение, метафора, эпитет, гиперболы. В них находят отражение разное и общее образное видение мира носителями языка как в устной речи, так и в письменной, включая все функциональные типы речи.

Многие тропы в НС значительно отличаются по содержанию от тех, которые входят в художественные средства современного осетинского языка: **1.** *Йæ цæстытæ сасиры чъилы йæстæ кæмæн сты, уый дыл нæ сæмбæлди* (Тебе не встретился тот, у кого глаза размером с обод сита) (68). – *Æз уаллонау нæ уарзын хилын* (Ниг.) (Я не люблю ползать, как червяк) (сравнение). **2.** Уыцы барæг *саргъы*

гонпæй уæлдаер нæ уыди (Тот всадник был не выше лука седла) (49) – Махæн та нæ афæдзы мызд – / *Гасæй иу хоры кæфой!*.. (Хет. К.) (А наша плата за год – / *Всего один совок* (литотæ). **3.** ... *æмæ ма кæх зæххыл сæрфдзынæн, æмæ гутоны хаххы хуызæн зæхх фæлдахдзæн* (... и буду волочить ногу по земле, и будет переворачивать землю, подобно борозде от плуга) (19). – *Йæ цæстытæй-иу туг ызгъордта* (Ниг.) (*из ее глаз текла кровь*) (гипербола). **4.** *къуыппих болатриу Батырадз (с выпуклым лбом, булатогрудый Батраз)* (120). – Тыгуырæй бады сагсур бал (Ниг.) (Тесной группой сидит удалой (букв.: гоняющий оленя) отряд) (эпитет) и др.

Значимой частью языка НС являются парные сочетания, отражающие сложное восприятие мира теми, кто создавал эти сказания: Уырымæджы хъуамæ амардтаиккой *хæрд æмæ нозтæй* (Урузмага должны были убить едой и выпивкой) (39). Цымæ куыд хъуамæ уой *йæ уынд, йе 'гъдау* (Хæмыцы усæн) (Каковы должны быть внешность и поведение (жены Хамыца) (52). *хъару æмæ ахсарæй* – тыхджын (*Æхсæртæггæтæ*) (*мощью и отвагой* сильные (Ахсартаговы) (103), (сылгоймагæй) *Цы зæд, цы дуаг дæ?* (про женщину) (Что ты за ангел, что за божество?) (477) и др.

Из языка фольклора подобные сочетания перешли с теми же или новыми функциями в язык художественной литературы: *арвы æрхауд æмæ зæххы фæлдахт* (Брит. Е.) (*падение неба и опрокинутую землю*). *У зæххы хин, у арвы кæлæн*, арвы, куырысдзау дуг (Кодз. Ахс.) (*Является хитростью земли, колдовством неба, неба, колдовская эпоха*). По их подобию в современных художественных произведениях создаются парные сочетания, содержание которых отражает новые бытовые, морально-нравственные и иные понятия осетин: *мæ сагъæс*, *мæ мæт* (Бар. Г.) (*дума-забота*), *хæстæ æмæ бартæ* (*обязанности и права*), *фидауц æмæ зонд* (Джик. Ш.) (*красота и ум*) и др. [9]. В осетинской этикетной речи парные сочетания закрепились как стереотипные формулы.

Одними из стилистических пластов в НС являются разговорно-просторечная лексика и фразеология. В разных текстах 3-ей книги сказаний они преимущественно являются существительными, прилагательными и глаголами: (Сырдон дзуры уæлаемæ маesyгмæ Хæмыцы усмæ) *Уæй налат!* (*бесстыдная*) *Уæй хъахбай!* (*развратная*) *Дæ хуызæн нартмæ нукуы 'рцыди?* (6) *Иу хæсгарды чъыллппæй (взмахом) изæрмаæ ракалдта сæ дарæс* (9). *Гъæ, куыдзы хъæвдын!* (*со-*

бачье отродье) (82). Дæ хуызæн *фаджысхорма* (*поедающему навоз*) æз нæ байхъусдзынæн (408). (Бурафæрныг дзуры Батрадзмæ) *Уæ куыдз, уæ хæраг, уæ цæгæрсæр!* (*Эй собака, эй осел, эй плешивый*) (343); Уадз уал сæ æмæ *лæхурой* (*болтают*) (111).

Фразеологические единицы чаще бывают проклятиями и пожеланиями: *Хуыцау дын ма ныббарæд* (35) (*Пусть Бог не простит тебя*). *Гуыбынниз дæ бахæра* (40) (*Да съест тебя дизентерия* (букв.: *болезнь живота*). *Фарн дæ хæдзары, æмæ уæ куывд барст, Борæтæ!* (105) *Уырызмаг дæр йæ хъустæ схъил кодта* (101) (*Урузмаг тоже насторожился* (букв.: *поднял свои уши*).

Характеры героев НС раскрываются не только «в действии, в поступках», как утверждают многие исследователи сказаний, но и в том, что о героях узнаем (помимо приведенных выше языковых образцов, характерных для сказаний) из эмоционально-оценочной, экспрессивной, образной лексики. Их в тексте сказаний достаточное количество, так как они необходимы для раскрытия эмоционального, психического состояния героев, для выражения их отношения к разным жизненным ситуациям и друг к другу.

Эмоционально-оценочные, экспрессивные и образные слова представлены в сказаниях разными частями речи. В них, как и во многих других лексических единицах, содержится информация о языковой картине мира, создававших сказания. Положительная или отрицательная оценочность слов осложняется образной семантикой: 1) Нарты *хъалтæ* (*гордецы* Нартов) (34), *сызгъæринхилджын* чызг (*золотоволосая* девушка) (35), Нарты *æвзаргæ* фæсивæд (*избранная* молодежь Нартов) (81), Нарты *æфсæст* (*сытая*) фæсивæд (80); 2) Нартæ *фидисæнаг сты* (Нарты *злословны*) (58), Мæ гуырдж... *æбуалгъ уыдаид* (61) (*Мое дитя было бы необычайным*), *гæды калæнæнджытæ* (*лживые* колдуны), Бурафæрныджы *къуыдипп фыртгæ* (Бурафарнага *спесивые* сыновья) (79) *зындард* мыггаг (12) (*избалованный* род), *хъыгаг* дзырд (51) (*оскорбительное* слово) и др.

Эмоциональная лексика в НС служит цели охарактеризовать то внутреннее состояние, в котором находятся герои-нарты. Они выражают радость, горесть, удивление, злость, сомнение, страх: *кауынхъæлæсæй* (*плачущим* голосом) (ус Хæмыцæн) (6), Хæмыц *арынкъардгомау* (*загрустил*) (19), Хæмыц *æнкъардæй* (*грустно*) бадти (44), *мæстыхуызæй* (*со злостью*) загътой; Уæд Хæмыц дæр *мæстджынаг* (*озлобленно*) райста (34), *мæстæйдзагæй* (*рассержен-*

но) йæ уатмæ бахаста (Хæмыц) (35). Быцентæ та уыдысты хæдмаст (были вспылчивые) (58) и многие другие.

В сказаниях актуально внешнее выражение эмоций героев: *Уырызмæг йæ сæр ныттылдта, ныккатай кодта* (105) (*Урузмаг за-тряс головой, встревожился*). *Ныккуыдта* уынгæг зæрдæйæ (176) (*Заплакал ...*) и др. В сказаниях и в современном осетинском языке используются одинаковые по семантике и функциям эмоционально-оценочные, экспрессивные слова: *æууæнкджын* адæм (61) (*доверчи-вые люди*), *хъал фæсивæд* (80) (*горделивая молодежь*), *æнкъардæй-æнкъарддæр кæны* (119) (становится все *грустнее*). Коннотативная лексика в НС выполняет много функций: служит для привлечения внимания адресата, побуждения его к восприятию сообщения, служит цели убедить адресата совершить нужные действия, помогает создать яркие, выразительные картины действительности. Эта лексика играет важную роль в формировании языковой картины мира.

Каждый из нартовских героев узнаваем, так как они наделены характерными для каждого индивидуальными свойствами. В книге «Хамыц и Батраз» эмоционально-оценочными, экспрессивными, образными словами и словосочетаниями обозначены характерные черты любимых героев. Батраз: *болатриу* (117) (булагогрудый), *æрра* (83, 344) (бешеный), *фыдбылызы гуырд* (16) (бедовый), *æвзæр фæныкгуыз* (78) (плохой домосед (букв.: *сидящий в золе*), *сæфты лæг* (36) (пропащий мужчина), *фыдуаг* (83) (бедовый), *саудзагъд æмæ къуыппных лæппу* (122) (смуглый и с выпуклым лбом); Сатана – *зонынджын* (77) (мудрая), *калæнгæнæг* (51) (колдунья); Сырдон – *гæды* (37) (лживый), *гæды гацца* (37) (хитрая сука), *хæрæг* (*осел*), *Бæтæджы фырт* (90) (сын Батага) и др.

Изобразительную функцию в сказаниях выполняют сложные формы глагола, образованные причастными формами и вспомога-тельным глаголом *кæнын* (*делать*). Они могут выражать многократ-ный и интенсивный способ действия: *Æртæ боны иумæ разылдытæ кæнæм* (*порыщем*) (5). *Сæфгæ фæкодтат* (*пропали*), *æмæ уæ устыты уемæ кæнын куы байдыдтат* (45).

Для создания экспрессивности речи, выражения интенсивности действия в сказаниях весьма часто используется глагольная при-ставка *ны-*. Глаголы с этой приставкой удивительно точно раскры-вают состояние героев сказаний и их отношение к конкретным со-бытиям, а часто создают разговорный характер повествования, что в

целом свойственно языку НС: Хæмыш *ныккуыдта, ныйифтыгъта* йæ бæхтæ... (Хамыц *зарыдал, запряг* лошадей) (15). Уæд бынтон Хæмыш *ныккатай кодта* (41) (Тогда Хамыц *забеспокоился* очень). *Ныддистæ* йыл *кодта* Хæмыш (41) (*сильно удивился*), *ныффæнд кодта* (Бурæфæрныг) (*задумал*). Приставка *ны-* усиливает выражаемое интенсивное действие, когда прибавляется к вспомогательной части глагола (Йæхи йыл (Хæмыш) бæхы рагъæй уыцы иу *зыгъгъуытт ныккодта* (*ринулся* на него) (65) или к глаголам, образованным от звукоподражательных слов (...фездæхт Батрадзмæ (Сослан) æмæ йын *ныдздæхст ласта* (*треснул* по щеке) йе 'хсæрфарс (83).

Молниеносность движения выражают градационные ряды глаголов в простом предложении. Они являются одной из характерных стилевых особенностей сказаний. Если именная часть в сложном глаголе во множественном числе, то глагол получает дополнительное оценочное значение: Батырадз... *ракъуырдытæ кодта*, йæ цуры чи лæууыд, уыдон (81) (Батраз *помял* (букв.: *сделал удары*) тех, кто стоял около него).

В сказаниях значительна роль обращений, идет их дифференциация в зависимости от социальных, семейных и иных отношений героев сказаний. Большинство из этих обращений сохранилось в современной осетинской речи, что говорит о тесной генетической и культурной связи осетин с теми поколениями, которые сотни лет создавали нартовские сказания [8].

Как видим, мифо-сказочный мир нартовских сказаний раскрывается благодаря удивительно богатым изобразительно-выразительным средствам осетинского языка. Этот мир близок нам, так как мы во многом находимся с создателями сказаний в одном языковом и духовно-нравственном пространстве.

1. Абаев В. И. *Нартовский эпос* // Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература / Отв. ред. и сост. В. М. Гусалов. Владикавказ: Ир, 1990. С. 231-236.

2. Бежаева Ф. Г., Асаева Н. А. Методы изучения этических и эстетических концептов Нартовского эпоса // Вестник СОГУ. 2014. № 4. С. 193-197.

3. Бязырты А. Х. Нарты эпосы поэтикаæ. Зонадон-иртасæн куыст. Цхинвал: Ирыстон, 1986. 167 ф.

4. *Гагкаев К.Е.* О языке и стиле осетинских нартских сказаний. М.: Наука, 1969.

5. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. *Æртыккаг чиныг* [Хæмыц æмæ Батрадз] / Зонадон ред. Джыккайты Шамил. – Дзæуджыхъæу, 2005. 712 ф.

6. *Нигер.* Нарты кадджыты бæрзонд аивдзинады сæйраг бæрæггæнæнтæ // Нигер. Уацмыстæ. – Цхинвал: Ирыстон, 1988. – 449-456 ф.

7. *Хазагеров Т.Г.* Экспрессивный стиль как основная категория экспрессивной стилистики // Проблемы экспрессивной стилистики: Сборник / Под ред. Т.Г. Хазагеров. – Вып. 3. – Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1996. – С. 3-10.

8. *Цопанова Р.Г.* Обращение в «Нартовских сказаниях»: семантико-стилистический аспект // Международный научно-исслед. журнал. 94 (58) Апрель. Часть 2. – Екатеринбург, 2017. – С. 79-81.

9. *Цопанова Р.Г.* Копулятивные сочетания: этнокультурный аспект // Материалы Международной научно-практ. конф. «Вопросы лингвистики, методики обучения языкам и литературоведения в свете современной науки», 18 окт., 2017. С. 98-103.

О СЕМАНТИКЕ НЕКОТОРЫХ КУЛЬТУРНЫХ ЗНАКОВ В НАРТИАДЕ

Культурный знак «Сатана». Неподдельный интерес вызвала у нас статья известнейшего армянского фольклориста, доктора филологии, профессора Армена Егишевича Петросяна *«Армянская Сатеник /Сатиник и кавказская Сатана/Сатаней»*, опубликованная в «Вестнике Владикавказского научного центра» [1, 8-17].

Разделяя профессионально отслеженные во всех кавказских версиях эпоса исторические следы и особенности влияния армянской мифологии и эпоса, никак не можем согласиться с утверждением, что *«имя Сатана, вероятней всего, восходит к имени Сатеник /Сатиник»* из-за того, что *«не этимологизируется на основе осетинского и кавказских языков и не имеет принятой этимологии»* [1,8]. Учёный почему-то проигнорировал при этом наблюдение В.И. Абаева относительно «аланского характера этого имени», и того, что «близость имён Сатана – Сатиник и совпадение ряда мотивов является ещё одним доводом в пользу аланского происхождения нартовского эпоса» [2, 16].

Пожалуй, ни об одном антропониме столько не писали и не спорили, сколько об имени главной героини нартовских сказаний, что привело к самым разнообразным толкованиям слова «Сатана». Объём означенной статьи не позволяет привести их, поэтому всех интересующихся отсылаем к данной ссылке [3].

Важнее, думаем, остановиться в статье на тех вопросах, которые проясняют данный антропоним.

Почему эта героиня и её имя встречаются во всех кавказских версиях героического эпоса, и это в то время, когда «усиленно распространяются на Кавказе представления об эпосе, далёкие от научной истины?» [4, 15].

Почему «Сатану никогда и никем заменить невозможно, равно, как нельзя её удалить из эпоса без того, чтобы не оцутить зияющую пустоту»; почему «нигде в эпосе мы не находим никаких указаний или намёков на смерть Сатаны?» [2, 36].

При ознакомлении с богатейшей литературой по эпосу интуиция всякий раз подсказывала, что истоки имени *Сатана* необходимо ис-

кать в *верованиях индоиранцев*, имеющих глубокие этимологические связи.

Безусловно, образ Сатаны древнее, чем время, представленное в эпосе. Он, по нашему мнению, божественный «осколок» той «эпической эпохи» (Я. Гримм), когда осуществлялось перенесение кровнородственных отношений на внешний мир [5, 62]. Это было время, когда ярко выделялась и почиталась *тотемическая мать* – *мать-главарь*, *великая мать*, и это длилось довольно долго – до появления отца и великого отца, деда-патриарха; мать могли иметь также и другие явления природы [6, 8-10].

Мы осмеливаемся предположить, что имя **Сатана** – сложное слово, состоящее из санскритского *Sam* (sat) в значении «единая вечно существующая реальность в бесконечном мире; божественная сущность, которая есть, но о которой нельзя сказать, что она существует, так как это абсолютность, сама бытийность», <...> корень всей Природы, видимой и невидимой, объективной и субъективной, доступный ощущению высшей духовной интуицией, но никогда не поддающийся полному постижению» [7], и ласково-почтительного названия старейшины рода бабушки, матери – **ана** «бабушка», «мать» (выделено нами. – Бесолова). Ср.: др.-инд. *Satī* «сущая» в древнеиндийской мифологии, жена Шивы (Рудры).

В языческих верованиях женское божество – обычное явление; женщина – существо верхнего мира творила жизнь на земле, поэтому женское божество как творец всего сущего обожествлялось и являлось предметом религиозного почитания. Специфика магического мышления – постижение названия или изображения предмета, а также явления как нечто неразделимого и вещественного, имени как вещественной части именуемого – мотивирует отождествление «великой матери», «матери-богини» со всем коллективом людей, каждого члена этого коллектива – равным другому и всем вместе [8,18].

Допускаем развитие из цепочки семантических трансформаций: «божественная сущность» + «мать» → «мать-главарь» → «великая мать» → «божество, богиня».

Налицо семантический подъём слова от значений «мать, мать-главарь, великая мать» к понятию «божество, богиня».

Архетип Великой Матери соответствует женскому божеству; она (Великая Мать) символизирует естественную оплодотворяющую силу природы, воплощенную в образе женщины, она – Мать-Земля

[9,85]. Трудно себе представить «смерть» Матери-Земли, символа вечности и жизни.

В Нартиаде богиня-мать наряду со своим божественным супругом, Урызмагом участвует в творении мира и созидании населяющих мироздание существ (нарт Сослан, нарт Батраз). Сатана – символ женского начала мира и символ космоса; покровительствует также плодородию почвы, скота и людей; с нею связано сезонное умирание и возрождение природы.

Она – оберег Нартов; охранительница рода, обладает не только магической властью, но и магическими чертами (оборотничеством) и предметами, к примеру, ритуальным волшебным зеркалом предсказаний, проясняющим три мира; связана также с подземным миром.

Прав проф. А. Е. Петросян, утверждая, что имя главной героини эпоса осетин присутствует во всех кавказских версиях сказаний о Нартах. Но, заметим, в разных традициях героиня эпоса выступает под *одним* и тем же *именем*, правда, в фонетической трансформации (*Сатана; Сетаней, Сатане; Сатаней-гуаиша; Сатанай, Сатаной; Сели-Сата, Сатай-хан; Сатеник, Сатиник*), подтверждая тем самым *факт заимствования*. И это исторически обоснованно.

Известно, что миф передаётся из племени в племя только при *сильнейшем сближении и смешении*, или, как считают этнографы, они «...распространяются вместе с потоками крови», а «следы мифологических заимствований ведут нас по путям антропологических смешений» [10, 279-280], что подтверждает прозорливость В. И. Абаева.

Учёный отмечал, что «взаимодействие между иранской и кавказской языковыми средами было настолько тесным и интимным, что исчезал критерий «своего» и «чужого» [11, 78], а антропологические материалы, по мнению выдающегося учёного, лишь подкрепляют «весьма *мешаный* тип осетин, с преобладанием в одних случаях европейских, в других – кавказско-средиземноморских черт» [11, 79].

Не можем не привести слова В. И. Абаева об «*интернационализме*» эпоса, который «возник как результат позднейших интенсивных межплеменных связей и влияний, формировавших сходную во многих чертах культуру северокавказских народов», внесших в основу принесённого на Кавказ аланского эпического цикла «некоторые национальные мотивы и сюжеты» [2, 8].

Культурный знак «инцест». В вариантах сказаний «Как Сатана стала женой Урызмага» из цикла «Урызмаг и Сатана» [12, 100-105] описывается также процесс приготовления хмельного напитка к возвращению Урызмага с гостями и угощение им. Он понимается нами как *имитация акта божественного творения*. Ср.: «...инцест родоначальников (богов или первых людей) – брата и сестры является как бы нормальным и неизбежным и отнесён ещё к эпохе первотворения до установления строгого космического порядка» [14, 59], то есть наблюдаем в приведённом отрывке *asat* (то, что не существует) – неорганизованный, хаотичный космос – до установления *sat* (то, что существует) – упорядоченной части космоса, организованного пространства [13, РВ 10, 57, 7].

Последовавшее за этим супружество между братом, символом плодородия и изобилия, и сводной сестрой семантически прочитывается как обряд «священного брака» – обряд ритуального совокупления с целью стимулировать плодородие: по представлениям язычников, обряд сакрального возлияния тесно связан с призывом к божеству послать хороший урожай.

Культурные знаки мотива посадки «верхом на осла задом наперёд».

В сказании «Как Сатана стала женой Урызмага» сводная сестра Урызмага Сатана, переодевшись в платье его жены Эльды (вариант: Альды), проводит с братом ночь. Урызмаг в глубоком отчаянии по этому поводу: как он покажется на глаза Нартам, когда они узнают о его женитьбе на сестре. Сатана находит выход: усаживает брата верхом на осла задом наперёд и предлагает Урызмагу несколько раз в таком виде проехаться по улице. В первый раз он вызывает всеобщее удивление и насмешки, во второй – количество насмешников снижается, а в третий – уже никто не обращает на Урызмага внимания. Тут мудрая Сатана говорит, то же самое будет и с их женитьбой: посмеются и перестанут. В этом эпизоде нас заинтересовала семантика посадки «*верхом на осла задом наперёд*».

По В. И. Абаеву, сказание об Урызмаге и Сатане – это «сильно затемнённый, обросший позднейшими наслоениями, миф о первой человеческой или божественной паре. Их брак – древний мифологический образ, значение которого мы уже не можем полностью уяснить. Именно потому, что подобный кровосмесительный брак принадлежал целиком мифу и не имел никакой опоры в живом быту, понадо-

билась поездка Урызмага на осле задом наперёд как наивная попытка оправдать то, что, казалось бы, не допускает никакого оправдания» [2, 40]. Не отрицая этой трактовки В. И. Абаева, осмеливаемся дать несколько иное «прочтение» данного мотива.

Заметим, что мотив инцеста в мифе на глубинном уровне амбивалентен.

Мы обратили внимание на то, что в инцестуальных мотивах Е. М. Мелетинский выделяет, прежде всего, социальный аспект. Но «никак не в виде борьбы патриархата с матриархатом <...>, а именно в связи с нарушением экзогамии и вообще брачных табу». <...> Поскольку «нарушение экзогамии есть выражение социального хаоса, который ещё в большей мере, чем другие нарушения табу, способен провоцировать и космический хаос», <...> посылаемый **как наказание за инцест** и другие нарушения табу» [14, 59] (выделено нами. – Бесолова). Получается, что инцест с сестрой провоцирует наказание Урызмагу за такое крайнее проявление сексуальной зрелости, заключающее в себе недопустимое табу, в виде публичной поездки верхом на осле.

В героическом мифе инцест трактуется двойственно, «поскольку, во-первых, в истории героя, как и в истории мира, начало ассоциируется с хаосом, и, во-вторых, инцест знаменует зрелость героя и одновременно его исключительность» [14, 59]. Рассмотрим данное положение.

Животный мир, как известно, представляет собой своеобразный символический код мироздания, в котором каждый элемент этого кода имеет фиксированное значение и обладает собственной символикой.

Мифопоэтический образ осла глубоко архаичен. Символика его древняя, языческая, противоречивая. С одной стороны, осёл – существо космическое, которому ведомо всё; священное животное; связан с богинями смерти и возрождения; одна из ипостасей божества, объект культа и пр., с другой – *символ похоти*, материального в человеке, символизирует *инстинкты его тела*. Имел как позитивный, так и негативный аспект; в последнем – прелюбодеи приговаривались к публичной поездке верхом на осле [9, 309-310]. В историческое время на Ближнем Востоке образ бога-осла стал срастаться с культами более крупных мужских божеств.

Из сказаний исходит, что общество Нартов с военно-дружинной организацией и древним бытом жизнерадостно и разнообразно. Во

главе дружины – *Урызмаг* < др.иран. *varāza* «дикий кабан, вепрь». В мифопоэтическом мышлении он – символ солнца; воплощение духа нивы; в различных мифологических системах Запада и Востока выступает также как олицетворение плотских желаний, страстей и стремления к чувственному наслаждению.

Символика кабана двойственна. С одной стороны, символ силы, агрессии и отваги, символ воинов, а с другой – ассоциируется с похотью, распутством [9, 197], причём последнее усиливается представлением о крайне сладострастной натуре осла, что было широко распространено в историческое время.

Но, по мнению И. В. Манзуры, упорядоченный мир и неупорядоченный, *sat* и *asat*, находят свое воплощение в представлениях древних индоариев о посмертной участи усопших [15, 36].

В ритуальном пространственном преворачивании (*задом наперед*) [16, 119] прочитывается временная смерть «кабана» Урызмага как своего рода переход в иное состояние – с целью установления организованного космоса, потому что *sat* происходит из *asat*, сущее из несущего [13, РВ 10, 72, 3].

Инициатива инцеста, несмотря на сопротивление брата, принадлежит сводной сестре Сатане и обусловлена, по нашему мнению, «склонностью к индивидуализации, поскольку символом инцеста является союз аналогичных сущностей» [9, 194] (выделено нами. – Е. Б.).

Исследователи пишут о том, что, «внешне столь производные, одни и те же мифы воспроизводятся с буквальной точностью в самых различных районах мира» [17, 153]. Думаем, что ответ, почему это происходило, даёт Гарольд Бейли, заявивший, что «первоначальное единство человеческой расы, по общему признанию, доказывается сходством фольклорных обычаев во всём мире, сказок и суеверий, но особенно языка. Филология уже установила такие сходства, которые могут объясняться только предположением, что у человечества была общая колыбель; связь между всеми языками, как связь между сёстрами, дочерьми одной матери, умершей при их рождении» [18, 563].

1. Петросян А. Е. Армянская Сатеник /Сатиник и кавказская Сатана /Сатаней // Вестник ВНЦ. Том 16. № 1. 2016.

2. Абаев В. И. Нартовский эпос // Известия СОНИИ. Т.10, вып. 1. Дзауджикау, 1945.

3. *Гуриев Т.А.* Антропонимия осетинского нартвовского эпоса. Орджоникидзе, 1981; *Ж. Дюмезиль.* Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1977; *Чибиров Л.А.* Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ: Ир, 2016 и др.
4. *Чибиров Л.А.* Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ: Ир, 2016.
5. *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
6. *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981.
7. *Философский словарь. Энциклопедия философских терминов* онлайн <http://www.onlinedics.ru/slovar/fil/s/sat.html> (дата обращения 02.11.2017).
8. *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов. М.: Гуманитарный изд. центр ВЛАДОС, 1996.
9. *Кирло Х.* Словарь символов. М.: ЗАО Центрполиграф, 2010.
10. *Золотарёв А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
11. *Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. I. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1949.
12. *Нарты. Осетинский героический эпос.* М.: Главная редакция восточной литературы. Кн.1. 1990; кн.2. 1989.
13. *Елизаренкова Т.Н.* Ригведа. Мандалы I-IV. М.: Наука, 1989.
14. *Мелетинский Е.М.* Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // *Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов.* Л.: Наука, 1984. С. 57-62.
15. *Манзура И.В.* Археология основного мифа // *Стратум: структура и катастрофы. Сб. символической индоевропейской истории.* СПб.: Нестор, 1997.
16. *Толстой Н.И.* Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд.* М.: Наука, 1990.
17. *Леви-Стросс К.* Структура мифов // *Вопросы философии.* 1970. № 7.
18. *Бейли Г.* Забытый язык символов. М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2010.

О ЛЕКСИКЕ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ОСЕТИНСКОЙ «НАРТИАДЫ»

В лексике, относящейся к материальной культуре, более всего, на наш взгляд, сохраняются ценности народа, имевшие место в соответствующий период времени, и через неё они и транслируются.

Анализ вопросов, связанных с традиционным бытом осетин, отраженный в осетинском нартовском эпосе представляет свою актуальность, поскольку проясняет важные аспекты жизни самого народа вне сказаний. Лингвистическое же исследование осетинской «Нартиады» – одно из главных направлений в осетиноведении.

Решение задач по выявлению лексики материальной культуры осетинской «Нартиады» позволит установить её основные семантико-символические характеристики. Известно, что наиболее полным представлен в эпосе пласт слов, относящийся к походам, боевым подвигам, охоте и различного рода пиршествам, основным занятиям эпических героев.

Лексика эта репрезентирована названиями металлов: *æфсаен* железо, *сауæфсаен* черное железо (небесное – возможно – метеоритное), *æндон болат* сталь, *хъандзал* (высший сорт стали, отличающийся особой упругостью и прочностью), *сызгъæрин* золото, *æрхуы* медь и *æвзист* серебро.

Особой группой в эпосе выделены военные реалии. Лексика, относящаяся к орудиям вооружения нартовских героев, встречается довольно часто практически в каждом сказании. Лексический ряд нартовского снаряжения составляет: *ардын* лук, *æрды (ны) стон* налучье, *фат* стрела, *фатдон* кожаный колчан, *цирхъ* меч, *арц* копье, *згъар* панцирь, *тахъа* шлем, *уарт* щит. В некоторых текстах имеет место употребление иного названия колчана – *сагъæдахъ*, которое встречается значительно реже, нежели *фатдон*, и выступает также в обозначении некоего самострела. Например, в дигорском сказании «Субалци æма Соппари æртæ фурти» (Субалци и три сына Соппара), явно прослеживается различие значения в зависимости от контекста: «*Кæстæр рауадæй æма 'й сагъæдахъæй фехста. Сагъæдахъ Субалцийæн æ зерди сæри исæмбалдæй æма 'й еу бæласæмæ равдузта* [1, 392]. – Младший выбежал и пустил в [Субалци] стрелу.

Стрела попала Субалци прямо в сердце и пригвоздила его к дереву [2, 424]. Так, в первом предложении словосочетание *сагъадахъей фехста* вполне может быть переведено как «выстрелить из арбалета (самострела)» во втором – слово *сагъадахъ* обозначает «стрела». В. И. Абаев в словарной статье, посвященной этимологии данного слова, указывает, что оружейный набор, состоящий из колчана, лука и стрел по контексту может обозначать отдельные компоненты этого набора: колчан, лук, стрела, также **самострел** (выделено нами. – Ф. О.) лук с прикладом [3, 18].

Этимологически, оно представляет монгольский и тюркский пласт. В осетинском языке слово является избыточным, пишет В. И. Абаев, так как все относящиеся сюда предметы имеют старые, унаследованные от древнеиранского, наименования (см. выше). Поэтому, *сагъадахъ* не вошло в общее употребление, имея хождение только в тех слоях, которые испытывали сильное монгольское и тюркское влияние [3, 18].

Несколько реже по сравнению с военно-походной лексикой, можно встретить в текстах осетинской «Нартиады» названия предметов, сделанных из слоновой кости, перламутра и стекла. Хотя представлены они достаточно широко. Приведем примеры: *пылыстаегъей къалетджын* кресло из слоновой кости, *пылыстаегъ цаппузыр* пуговица из слоновой кости, *пылыстаегъ къалостæ* калоши из слоновой кости, *æргъæу уат* перламутровая (сделанная из перламутра) комната, *сызгъæрин чыргъæдтæ* золотые корзины.

Интересны контекстуальные примеры, в которых встречаются предметы из вышеуказанных материалов: *Ахæм хæдзармæ бацъид, æмæ йæ къултæ – æргъæу, йæ бын – цъæх авг, йæ сæр – сæууон стъалы* [1, 94]. – И вошел в дом, стены его – **аргау**, пол – **синее стекло**, верх – утренняя звезда [2, 20].

В таком отрывке эпического текста, как: *Медæмæ рацо, зæгъгæ, 'ма гъ сæ авармæ бахудтонца. Йæци авæраен ба æ бун адтæй авгъей конд, æ фæрстæ ба æргъæуей кондг æ сæр ба сæумон истъалуи конд* [1, 129]. – Войди [к нам], – сказали они и ввели его в комнату. В той комнате пол был **из стекла**, стены **из перламутра**, потолок наподобие утренней звезды [2, 60] прослеживается подбор слов, связанных, на наш взгляд, в первую очередь символически. Лексический ряд *авгъей конд* из стекла (сделанный), *æргъæуей кондг* из перламутра (сделанный), *сæумон истъалуи конд* из утренней звезды

(сделанный) в данном контексте объединен символами божественности и святости, чистоты и духовности.

Встретившееся выжение *æргъæу уат перламутровая комната* (помещение) вызывает интерес, поскольку его употребление напрямую связано с подводным миром нартовского эпоса. В сказании «Кадзиевская Сатана и нартовская Сатана», комментарий (см. 4, 68-69) к которому дает информацию о том, что оно встречается единожды, где Кадзиевская Сатана противопоставляется нартовской (земной) Сатане, т.е. комната из перламутра – принадлежит иному (в отличие от земного) миру: *Уæртæ æргъæу уаты къулыл тыгъдæй лæууы* [1, 270]. – Там, в **перламутровой комнате**, к стене пригвожден (перевод наш. – Ф. О.).

Следующий пример подтверждает также, что, предметы быта, сделанные из перламутра, имеют отношение к другому (иному) миру, противопоставленному земному (реальному): *Далимонты хистæр æргъæу сынтæгыл хурма хуыссæди 'мæ йæм Борæ бауади* [5, 21]. – Старший далимонов лежал на **перламутровой кровати** на солнце и Бора подошел к нему (перевод наш. – Ф. О.). Здесь явна семантическая параллель: перламутр происходит из воды (моря), именно поэтому, на наш взгляд, его признак репрезентирует отношение к другому миру.

Следующий отрывок, в контексте которого описывается дорога, отрезкам (промежуткам) которой даются характеристики с помощью концептов *сыгъæрин* золото, *æвг* стекло, *æвзист* серебро, *æргъæу* перламутр, *æрхуы* медь: *Пехуымпарты бынатæн бæхбæттæн уыдзæни сыгъæринæй; бæхбæттæнæй уазæгдонмæ [фæндаг] æвгæй конд уыдзæн. Уымæй дæлæмæ та æвзистæй бæхбæттæн уыдзæн; бæхбæттæнæй уазæгдонмæ æргъæуæй уыдзæн. Уымæй дæлæмæ та уæдан адæмы бынат; бæхбæттæнæй уазæгдонмæ æрхуыйæ уыдзæн* [1, 418]. – У пророков **коновязь** будет **золотой**; [путь] от коновязи к дому выложен **стеклом**. У алдаров **коновязь** будет **серебряной**; [путь] от коновязи к дому выложен **перламутром**. Потом будет дом для благородных людей; [путь] от коновязи к дому выложен **медью** [2, 471]. Данный фрагмент эпического текста отражает ценностные характеристики указанных промежутков дороги в зависимости от того, кому она принадлежит, где свойства указанных выше реалий (стекло, перламутр, золото, медь, серебро) определяют степень этой самой ценности.

Пищевая лексика отражена довольно скудно в осетинской «Нартиаде», но все же, вызывает большой интерес значимая для нартовских героев реалия *мыдамæст* *медовые лепешки*. Следующие два фрагмента кадагов, в которых она встречается с числовым кодом «три»: *Йæхæдæг мæсыджы сæрма æртæ мыдамæсты æмæ ронджы авгимæ суади æмæ уырдыгæй ныккуывта: – Хуыцауты хуыцау, мæ хуыцау! Кæд ма мæ истæмæн скодтай, уæд ацы æхсæв æнусы цъити 'мæ залты мит æруарæд* [1, 121]! – Сама она отправилась на верх башни с **тремя медовыми лепешками** и кубышкой ронга и оттуда молилась: – Боже богов, боже мой, если ты меня на что-нибудь создал, то пошли нынче ночью заловский снег и вечный глетчер [2, 53]! и *Къармæгон æхсæв æртæ мыдамæсты ракодта, схызти нарты даргъ мæсыджы сæрма æмæ загъта: – Хуыцауты хуыцау, ме сфæлдисон хуыцау! Залты мит æмæ æнусы цъити кæм ныуары æмæ уыцы ран нарты цуанонтæн сæ лæг хуыздæжр кæм рабæрæг ваййы* [1, 138]! – Ночью испекла Кармагон три медовые лепешки, поднялась на самый верх высокой нартовской башни и взмолилась: – Бог богов, меня сотворивший бог! Обрушь на землю заловский снег и вечный глетчер, чтобы узнать, кто лучший мужчина среди нартовских охотников [2, 77] отражают высокую степень сакральности их присутствия во время молитвы, поскольку объединятся синкретизмом нескольких символов: мед – число три – круглая форма. Известно, что изначальное происхождение *медовых лепешек* исходит от Древнего Египта, где они также были ритуальной пищей. Лексическое значение сложного слова проясняется из его составляющих лексем «мыдамæст/мудзагæ (в дигорском диалекте осетинского языка) означает «медовая лепешка» (мыд – «мёд», амæст – «смазанный»). То есть, мыдамæст – это ритуальная лепешка из теста, замешанного с медом» [6, 77].

Богатейшая лексика осетинской «Нартиады», исследованию которой следует посвятить еще немало трудов, хранит в себе не только знания о материальной культуре осетин имевшей место в их прошлом, но и оказывает влияние на ее современное состояние.

-
1. Нарты. Осетинский героический эпос. М.: Наука, 1990. Т. 1. 430 с.
 2. Нарты. Осетинский героический эпос. М.: Наука, 1989. Т. 2. 492 с.
 3. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.: Наука, 1979. 360 с.
 4. Нарты. Осетинский героический эпос / Сост. Т. А. Хамицаева, А. Х. Бязыров. М.: Наука, 1991. Т. 3. 175 с.
 5. Сказания о нартах: в 5-ти тт. Т. I. (Нарты кадджытæ) / Сост. К. Ц. Гутиев. Орджоникидзе, 1989.
 6. *Гацалова Л.Б., Парсиева Л.К.* Социокультурные маркеры художественного дискурса // Проблемы современной науки и образования 2016. № 39 (81). С. 76-78.

ЯЗЫКОВАЯ ОБЪЕКТИВАЦИЯ ПОНЯТИЯ «АВДАДЗ» В ТЕКСТАХ НАРТОВСКОГО ЭПОСА.

Исследовательский интерес к концептам как к основным категориальным единицам когнитивной лингвистики со времен становления этого направления не ослабевает, а, наоборот, приобретает достаточно широкие масштабы. Развитие этого направления и изучение концептов и, как следствие, концептосферы, представленной совокупностью взаимосвязанных концептов, вполне оправдано, поскольку отражает ментальные категории того или иного этноса. «Чем богаче культура нации, – писал Д. С. Лихачев, – ее фольклор, литература, наука, изобразительное искусство, исторический опыт, религия, тем богаче концептосфера народа» [1, 5].

Будучи явлением ментальным, ненаблюдаемым, концепт не всегда имеет языковое выражение, или языковой знак, представляющий его, отображает не все его концептуальные признаки. В таком случае часто наблюдается репрезентация концепта при помощи различных языковых единиц – лексемами, устойчивыми выражениями, свободными словосочетаниями. «Весь концепт во всем богатстве своего содержания теоретически может быть выражен только совокупностью средств языка, каждое из которых раскрывает лишь его часть» [2, 38].

Анализ текстов нартовских сказаний осетин обнаружил ряд различных сочетаний со словом *авдадз* и некоторые пересечения семантики этого слова с другими лексемами, имеющими признаки сходного значения, что привело нас к мысли о возможной способности слова *авдадз* передавать концептуальные смыслы.

В современном осетинском языке закрепилось, пожалуй, только одно распространенное употребление устойчивого сочетания с компонентом *авдадз* – *авдадзы хос* «чудесное лекарство». Исходя из этого, слово *авдадз* толкуется как фольклорное понятие «универсального лечебного средства» [3, 71].

В. И. Абаев объясняет *авдадзы хос* как «магическое, быстродействующее лекарство» [4, 195], полагая, что вне этого сочетания самостоятельное значение слова *авдадз*, исходя из семантики исходного сочетания, должно означать «чудесный, чудодейственный, маги-

ческий», при этом он обращает внимание на отсутствие случаев его самостоятельного употребления. В качестве объяснения В. И. Абаев предлагает два варианта происхождения этого слова, одно из которых связывает с вышедшей из употребления старой словоформой числительного «семьдесят», которому, по мнению ученого, приписывалось магическое значение (?) [4, 195].

В обоих случаях значение слова *æвдадз* тесно связывается с лекарством (осет. 'хос') и таким образом формируются логически возможные варианты признака *æвдадз* и, как следствие, толкования самого слова. Между тем, в фольклорных источниках *æвдадз* встречается в сочетании со словами *сæр*, *хæрв*, *ехс*, *бæлас*, *къухдарæн*, *зæппадз*, и это дает нам основание предположить наличие более глубоких смыслов в слове *æвдадз*, нежели сводимые лишь к лекарству, пусть даже чудодейственному.

Итак, в сказаниях наиболее развернуто лексема *æвдадз* представлена в сочетаниях со словами *фæткъуы* «яблоко» и смежным с ним *бæлас* «дерево». Метонимичность лексемы *фæткъуы* «яблоко, яблоня» в осетинском языке увеличивает семантические вариации внутри текста.

Известно, что в мифологии яблоко наделено волшебными свойствами: оно приносит изобилие, счастье и благополучие; оно является символом тех сил, что дарует жизнь и счастье [5, 716]. Само же нартовское древо характеризуется как Мировое, и имеет особые омолаживающие плоды (волшебные яблоки) – универсальный в мировом фольклоре символ омоложения [6, 27-29].

Дерево, называемое в нартовских текстах *æвдадз бæлас*, является золотым деревом, которое демон, дружелюбный Нартам, вынес из сада Хадарага и посадил его во дворе Нартов. [7, 481]:

*На дьууæ хъуамæ уымæ (Хæдæрæгмæ) фæцæуæм,
Йе 'вдадз бæлас ын хъуамæ æрхæссæм. (с.135) –
«Мы вдвоем должны к нему (к Хадарагу) отправиться,
Его æвдадз дерево должны принести (к себе)».*

Здесь речь идет именно о яблоне, называемой *Нарты фæткъуы* «Яблоня Нартов», плодам которой приписываются различные магические, волшебные свойства. Примечательно, что сами плоды «яблоня Нартов» чаще всего характеризуются в оригинальных текстах как *мардæвдадз фæткъуы*.

Сложение основ *маэрд*+*авдадз* условно выраженное как «мертвец, мертвый + чудесный, магический, чудодейственный», логически диктует семантику данного образования как ‘способное умерщвлять’, ‘смертоносное’ (яблоко) (по аналогии с известным *авдадзы хос* – ‘средство, способное исцелять’). Однако, собственно семантика слова ‘хос’ довлеет на утративший самостоятельное значение компонент *авдадз*, поэтому лексическое образование *маэрдэвдадз* в целом воспринимается как ‘чудодейственное средство’, несмотря на отрицательные коннотаты форманта *маэрд*-. Сравним:

Уаэд даэлимонта маэрдэвдадз фэйткэуы
Рауагэтой тулга сэ маэрдты хсээнты.
Сэ каэрддзэф маэрдта уаэд райгас сты
Эмаэ та ногай ысхаэцыдысты. (НК, Т.6, 132 с.) –

«Тогда далимоны яблоко *маэрдэвдадз*
 Пустили катиться между своими мертвецами.
 Их пораженные ножами мертвецы тогда воскресли
 И вновь начали воевать».

В данном случае наиболее распространенный семантический компонент ‘излечение’ замещается семантикой ‘воскрешение’, ‘возрождение’. Эта же семантика перекликается с семантическими компонентами ‘перерождение’, ‘превращение’, которые явно просматриваются в описании несколько своеобразного появления этого яблока [7, 137]. Это же сочетание раскрывает сему ‘бессмертие’, неоднократно транслируемую в отдельных сюжетах нартовского эпоса [7, 134], где рассечение яблока *маэрдэвдадз* приравнивается к утрате бессмертия, а принесение его в дар – к приобретению бессмертия. Таким образом, в данном контексте яблоко *маэрдэвдадз* является средоточием жизни (вечной) и выступает как символ бессмертия.

Семантические компоненты ‘воскрешение’, ‘превращение’ актуализируются и в сочетании *авдадз экс* «плеть *авдадз*», где определяемый предмет характеризуется как волшебная плеть (кнут), одним ударом воскрешающая мертвых. В некоторых вариантах сказаний этот же предмет называют *нымэтын экс* «войлочная плеть» [7, 486; 179], с помощью которого, скажем, происходят многократные превращения Урузмага:

*Авдадз ехсәй йә уый ракъәерцц кодта,
Чындздзон чызг дын сәй уым фестын кодта. <...>
Авдадз ехсәй та усы ракъуырда,
Мәрдон хуызы йә уым фестын кодта. (НК. Т.6, с.154) –*

«Плетью *авдадз* ее тогда ударил,
В девушку на выданье ее там обратил. <...>
Плетью *авдадз* женщину опять ударил,
В мертвое состояние снова обратил (вернул)».

Таким образом *авдадзы ехс* и *нымәтын ехс* не только имеют одни и те же свойства, но называют один и тот же предмет, с той лишь разницей, что '*нымәтын*' указывает на материал, из которого плеть сделана, а лексема '*авдадз*' указывает на ее свойство.

К так называемым магическим предметам со свойствами *авдадз*, относится также *къухдарәен* «*авдадз* кольцо». *Авдадз къухдарәен* является символом семейной (родовой) благодати, подобно волшебной бусине '*цыкурайы фәрдыг*', и наделено волшебным свойством – сквозь его свет видна небесная лестница (лестница в небеса) [7, 485]. Эту особенную способность кольца, вероятно, следует трактовать как символ небесной благодати, покровительство божественных сил, и ключевой семой тут, скорее всего, является сема 'свет', 'просветление' → 'путь освещающий':

«*Мәнә уын уый та уә фыды ләвар,
Уә фыды ләвар – авдадз къухдарәен*». (НК, т.6, с. 154) –
«А вот это вам подарок вашего отца,
Подарок вашего отца – *авдадз* кольцо»;

Серьезной опорой в понимании глубинных смыслов данного сочетания становится сопроводительная формула благословения [7, 123], которая сообщает о способностях даруемого предмета, исходя из чего, 'кольцо *авдадз*' является особым ценным предметом и функционирует как оберег и амулет для привлечения удачи. В первой части формулы упоминается сила (*Тыхгәнаәг-иу уын тых макуы ссарәд*), во второй – счастье, удача (*Уә балц-амонд та уә къухы бафтәд*). К такому оберегу, имеющему очевидное божественное происхождение, а значит и силу, не имеют доступ низшие духи [7, 129].

Предметы, наделенные признаком *авдадз*, на первый взгляд, имеют разное предназначение и весьма далеки друг от друга. В от-

личие от яблока и плети, кольцо не имеет способности оживлять, воскрешать или превращать, однако оно способно освещать путь и оберегать владельца от несчастий, а иначе «охранять жизнь», причем жизнь владельца, имеющего благие намерения. Основной для слова *æвдадз* в этом сочетании выступает сема «свет, благословение».

Следует отметить, что все обозначенные коннотативные смыслы выявлены исключительно на основе текстологического анализа. Помимо оригинальных текстов, в нашем распоряжении остаются комментарии, поясняющие эти предметы, с указанием на ту или иную способность каждого из них. Во всех случаях эта способность абстрактно характеризуется как «магическая», но никак не определяется сам признак *æвдадз*.

Вместе с тем, признаком *æвдадз* наделяются не только предметы. В текстах мы находим совершенно неожиданные сочетания, осложняющие процесс четкого определения признака *æвдадз*. Так в одном из сказаний мы встречаем *æвдадз хæрв* «æвдадз чешуя». Семантика слова *хæрв* в первом значении соответствует русскому «чешуя», во втором – «змеиная кожа» [3, 477], однако В. И. Абаев первым значением дает как «змеиная кожа» [8, 182]. Сочетание '*æвдадз хæрв*' не упоминается и не толкуется с опорой на собственную семантику компонентов сочетания. Данное сочетание предлагается понимать как некий волшебный материал, имеющий признаки *æвдадз*. Таким материалом выстлана одна из стен лучшей комнаты у далимонов (демонов) [7, 479]. Такой отказ от прямой привязки к собственной семантике *хæрв* (к змее, к змеиной коже) на наш взгляд, не может быть случайным. Сравним два случая употребления лексемы *хæрв*:

1. *Уæ магуыр дæ бон, Сослан, дæ уарзон æрвадæлтæ дын калмы хæрвæй чырын саразтой, хæфсыцарсæй марддзаг.* – «О, горе тебе, Сослан, твои любимые родичи сделали тебе из змеиной кожи гроб, из лягушачьей кожицы погребальную одежду». [8, 182].

2. *Йæ бæстыастæу (хатæнæн) æрлæууыдысты.*

Уымæн йæ иу къул æвдадз хæрвæй уыд,

Дыккаг къул та – алдзæн фæлмай тыгъд. (НК, Т.6. с.126.) –

«В самом центре (комнаты) остановились.

В ней одна стена из *æвдадз* чешуи была,

А другая стена – алдзæн дымкой выстлана».

Сочетание *калмы хæрв* не несет на себе никакой дополнительной нагрузки, не считая того, что приобретает контекстную, отрицатель-

но- оценочную коннотацию – ‘*калмы хæрвæй чырын*’ «гроб из змеиной кожи» как символ неуважения, пренебрежительного отношения. Напротив, во втором отрывке *æвдадз хæрв* имеет положительные коннотативные смыслы, как вне контекста, так и внутри него, в котором выступает в качестве некоего особо почитаемого, драгоценного и магического объекта.

В последнем примере обращает на себя внимание соседство с другим, сложным для однозначного толкования, сочетанием *алдзæн фæлм* «*алдзæн* дымка (туман, марево)». Собственно лексема *алдзæн*, выступающая в качестве определения, как и *æвдадз*, не находит в осетинском самостоятельного лексикографического описания, и толкование его возможно только через контекстное употребление. Вместе с тем, в дигорском варианте осетинского языка *алдзæн* передает значения «славный, небывалый, великолепный, необыкновенный» [9, 137], исходя из чего мы приходим к выводу, что слово *алдзæн* семантически находится в очень близкой связи с *æвдадз* и по меньшей мере имеют одну направленность – магическую.

Если в первом случае сочетание *алдзæн фæлм* в комментариях к текстам, как и *æвдадз хæрв*, трактуется как «некий фантастический, волшебный материал», то во втором отрывке понятие *алдзæн* предлагается понимать как «чистый», «святой». В обоих сочетаниях мы склонны усматривать схожие коннотаты, тяготеющие к общей стержневой семе, и эти семантические пересечения не ограничиваются одним лишь признаком «волшебный, сказочный, фантастический»: они присутствуют, но не являются основными или единственными.

Семантику и содержание собственно слова *æвдадз*, равно как и слова *алдзæн* вполне обоснованно можно считать утраченной, а словосочетания, в которых они выступают в качестве лексических компонентов отнести к идиоматическим. Архаичность данных единиц накладывает свой отпечаток на их современное толкование, сужая его до значения «волшебный, необычный». Предметы, которые характеризуются этими признаками, воспринимаются как магические, все они способны преобразовывать, превращать, восстанавливать и т.д. Кроме того, обращает на себя внимание, пусть и с определенной долей субъективности, пояснение значения *алдзæн* как синонима к *алæмæт* «волшебство», *диссаг* «чудо», *æвæджуау рухс æмæ расуæгъд* «удивительно светлый и красивый» и объясняется через понятия *æвдадз* и *фарн* [7, 479].

Проанализировав представленные контекстные употребления лексемы *æвдадз* и сопоставив их с утратившим свое самостоятельное значение словом *алдзæн*, нами выявлены явные семантические пересечения. На основе этих наблюдений мы осмелимся предположить, что, помимо значений «волшебный», «магический», «чудесный», и «сказочный», обладающих в известной степени абстрактности, означенные слова имеют одну общую и достаточно глубокую семантику «божественной благодати», «жизнетворной силы».

В целях охвата всего диапазона семантического использования лексемы *æвдадз*, следует упомянуть о весьма необычных сочетаниях, используемых в эпических текстах, существенно усложняющих анализ и выявление денотативного стержня собственно лексемы *æвдадз*. Так, в одном из текстов мы встречаем *æвдадзы сæр* «верх æвдадза» [7, 405], в другом – *æвдадз зæппадз* «æвдадз склеп» [5, 331], и в обоих случаях определение *æвдадз* использован как красочный эпитет, поскольку никакой отличительной особенностью означаемые объекты не обладают.

Итак, анализ фольклорных текстов, привел к выводу, что лексема *æвдадз* охватывает широкий круг взаимосвязанных и пересекающихся смыслов – «излечение», «превращение», «перерождение», «бессмертие», «омоложение», «ограждение», которые можно отнести к одной общей архисеме «жизнь». Предметы же и объекты, наделенные этим признаком, приносят удачу, служат оберегом, даруют силу, благословляют, ограждают от бед и поражений и т.д. Таким образом, путем семантической реконструкции, выводится одно общее значение слова *æвдадз* условно маркируемое как «что-либо, дарующее жизнетворную силу».

При таком широком охвате семантических пересечений и наличии большого ассоциативного ряда можно говорить о концептуальном статусе понятия *æвдадз*, как важной категории, входящей в национальную ценностную систему, поскольку представляет собой комплексную мыслительную единицу, способную в процессе мыслительной деятельности актуализировать свои разные признаки и слои и поворачиваться разными сторонами [2, 37].

-
1. *Лихачев Д. С.* Концептосфера русского языка. // Известия РАН СЛЯ. 1993, №1. С. 3-9.
 2. *Попова З. Д., Стернин И. А.* очерки по когнитивной лингвистике. Воронеж: Изд-во «Истоки», 2001.
 3. *Ирон-уырыссаг дзырднат (Осетинско-русский словарь).* Владикавказ: Алания, 2004.
 4. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. Издательство АН СССР. Москва-Ленинград, 1958.
 5. *Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа) Книга 5.* Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010.
 6. *Цагараев В. А.* Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ, 2000.
 7. *Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания: Эпос осетинского народа) Книга 6.* Владикавказ ИПО СОИГСИ, 2011.
 8. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Ленинград: Наука, 1989.
 9. *Таказов Ф.М.* Дигорско-русский словарь. Русско-дигорский словарь. Владикавказ, 2015.

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ, ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ НАРТИАДЫ

Геза Сабо

НАРТСКИЙ СТОЛ И МОБИЛЬНОСТЬ ДОИСТОРИЧЕСКОЙ ЕВРОПЫ

Счастливым может считаться археолог, который после исследования многовековых костей и керамических черепков, неожиданно для себя повстречается и поговорит с наследниками мёртвых предметов, хранителями традиций, берущих своё начало в бронзовом веке. В прошлом году я получил от Вас великолепный и уникальный подарок: смог пройти по следам экспедиции Зичи в Осетии, которая более 120 лет назад посетила Вашу родину. Поэтому пользуясь случаем в своём выступлении я хотел бы поблагодарить всех организаторов моей программы и всех своих друзей-осетин за многостороннюю помощь, оказанную мне в проведении исследований. Выражаю сердечную благодарность организаторам за приглашение на эту конференцию.

Нартовский эпос, сохранивший традиции осетинцев с бронзового века, сравнительно рано попал в центр внимания европейской научной мысли. Жорж Дюмезиль в ходе исследования индоевропейской древней мифологии уже в 1930 году установил тесную связь между отдельными мифами кавказских, итальянских, кельтских и скандинавских народов [7, 19-20]. Основная мысль его исследований заключалась в том, что мифические явления, наблюдаемые в кавказских эпосах, еще до отделения индоиранской языковой группы перешли сюда из индоевропейского мифического круга. Однако эти элементы в Европе сохранились лишь местами, хотя их воздействие на Восток – благодаря переселению народов туда, могут быть выявлены вплоть до Японских островов [6, 529].

Дюмезиль точно и красиво обосновал, что язык Нартовского эпоса является индоевропейским, имеющим родственные связи с зороастрийскими письменными документами, а также персидским, афганским и курдским языками. По утверждению учёного осетин-

ский народ является одним из индоевропейских народов, наиболее полно сохранившим традиции прошлого [6, 328]. Однако в ходе своей работы, опирающейся на разнообразные фольклорные тексты, на древние письменные источники, а также на новые труды лингвистических исследований, он сравнительно мало внимания уделял результатам археологии [6, 530]. Его критики, среди всего прочего, упрекали учёного и в том, что если явления, квалифицированные им как индоевропейские, встречаются и в Ветхом Завете, то как они не могут быть отнесены к индоиранским и иранским народам [6, 529].

На протяжении последних десятилетий проводились многочисленные археологические раскопки, в которых было найдено очень много различных важных данных, пригодных для исследования [17]. Поэтому нами делаются попытки дополнить работу Дюмезиля на основании единственного примера, а именно – традиционного трёхногого праздничного/жертвенного стола, во взаимном отношении мифических элементов и археологических находок, изображения исторического фона, а также начертания возможности и важности отдельных временных плоскостей Я ищу ответ на единственный фундаментальный вопрос: многочисленные подобные представления действительно ли «связаны с постоянными и закономерными факторами, которые не могли быть побеждены ни перемещением народов с одного места на другое, ни новыми факторами...? Наблюдается ли здесь также и влияние мобильности древних народов Европы?»

Отделение индоевропейских и индоиранских языков нельзя датировать позднее конца 3 и начала 2 тысячелетия до нашей эры. Следуя направлению пути популярных астрогальных находок костей у индоиранских народов уже раньше удалось доказать факт (в противовес мнению Дюмезиля), что распространение мифических элементов было на по направлению с Запада на Восток, а наоборот – с Востока на Запад. Вдобавок к этому, большинство наблюдаемых мотивов из-за общественного фона, отражаемого в Нартовском эпосе, не может быть определено ранее периода позднего бронзового века – начального периода железного века.

В недалёком прошлом исследователь Свенд Хансен обратил внимание на изменения в области захоронений в Европе как на самые архаичные обычаи быта народов со времён раннего железного века, а также на тесную связь этих изменений с ориентализацией [8]. Об

этом явно свидетельствуют многочисленные предметы общеизвестных кладбищ в регионе Хальдштат: например, шампуры, сосуды-котелки, ситулы (бронзовые вёдра) и цисты. Один из характерных предметов княжеских захоронений – маленький столик на трёх ногах, можно найти как среди урартуйских находок, на холме Гордиона (Midas Mound), так и в этрусских гробницах или же позднее – на рельефах римского периода и, наконец, в современных праздниках осетин (Рис. 1-3., 8-9)

По мнению С. Хансена явления, связанные с захоронениями на огромных холмах (Тумулусах) наиболее комплексно и конкретно появились у холма Гордиона около 740-х годов до нашей эры [8, 236]. Первое появление иранских народных поселений на территории, окружённой Карпатами, раньше связывалось с появлением сарматов, но уже и В. Ф. Миллер ссылаясь на Геродота Галикарнасского (Herodotos V.9), по мнению которого сигинны поселились на берегах Дуная раньше сарматов. На основании раскопок последних лет можно однозначно установить: с позднего бронзового века – уже начиная с востока до истоков Дуная, доказано постоянное индоиранское воздействие, а с последней трети 7 столетия до нашей эры появляются иранские народы, занимавшие территории по южному течению Дуная и носившие название сигинны. Предшественники и их параллельные фигуры Дунайского Бога на коне или подобное изображение мифического героя на коне, начиная с периода раннего железного века, было распространено повсеместно, о чём свидетельствуют раскопки на Кавказе [1, 65; 13, 133], в Малой Азии [3, 220., Fig. 3] и Балканах [12, 16., 206., Fig. 24., 207, fig. 25], а также в регионах Халстатской и Этрусской культур [10., Т. 137], на Востоке – начиная от Ирана и заканчивая Алтайским Пазириком [11].

В настоящее время общепризнанным является утверждение о том, что археологический материал, содержащий подобные мифологические элементы, указывает на религиозные верования первобытных коренных жителей нижнего участка Дуная в период до римского завоевания [20-21; 2]. Эти воздействия основываются на системе старинных религиозных традиций железного века, в которых на основании раскопок г. Регёй, определяющей являлась роль паннонцев, бесспорно имеющих некоторые корни Малой Азии [8; 18; 15; 17]. Около западной границы Европы у реки Уолбрука в 1954 году нашли на мраморном диске изображение фигуры на коне, выглядев-

шем почти также, как и находки в Австрии (Немецкий Альтенбург), Южно-Задунайском регионе Венгрии, а также в Сербии, Румынии и Болгарии [19, 181., 150., 50., 1., 71]. Несмотря на более-менее значительные расхождения в исполнении их содержания в различных вариантах [2, 73-74], наиболее характерным для них является то, что эти изображения соответствуют «оригинальным» мифологическим элементам на Балканах и их в большом количестве можно встретить также в произведениях народного искусства более позднего славянского периода.

Мотив всадника и жертвенного стола довольно часто встречается на римских votivных предметах – оловянных табличках обета – во 2-3 веках нашей эры [22]. Венгерский этнограф Ласло Сабо, работавший и на Кавказе, на основании осетинских застолий, уже и раньше выдвигал предположение, что в образах причащения или Тайной Вечери продолжают обряды застолья первобытно-общинного или античного строя [14, 141]. В ходе прошлогодней экспедиции я сам убедился, что среди осетинских традиций особое место имеют поминки по усопшим, то есть обряд, где покойников угощают за специально накрытыми для них столами [21, 201]. А эти трёхногие столы выглядят точно так, как и столы, найденные в холмах Гордиона или в камерах захоронения у этрусков. Вернувшись из экспедиции, я достал оловянные таблички обета римского периода и под впечатлением новых переживаний и полученных сведений, снова рассмотрел подробности второго ряда явлений, а именно подробности и варианты обдирки шкуры животных и самого жертвенного стола. Обдирка шкуры – по новым этнографическим параллелям, однозначно относится к жертвоприношениям и подготовке пиршества. В связи с жертвенным столом обратил внимание на деталь, которую не заметили исследователи: на оловянной табличке из Илока [19, 68], а также на изображении мраморной таблички неизвестного происхождения, хранимой в Королевской библиотеке в Виндзоре [19, 182], над рыбой – лежащей на столе, видны горизонтальные линии, последовательно отделяющиеся друг от друга двумя плоскими слоями. (Рис. 5-7) Это однозначно свидетельствует, что в противовес прежним толкованиям, рыба – лежащая на столе, находилась не на плоском предмете, а была размещена на поверхности двух круглых лепёшек. Из-за узких этнографических параллелей я в письме обратился за помощью к Людвигу Алексевичу Чибирову – видному

осетинскому учёному-этнографу с вопросом: встречался ли он уже с обычаем, изображённым на табличках [23]? Он рассказал, что для осетин не характерно ставить рыбу на жертвенный стол для усопших, но ссылаясь на исследования Мамиева – он указал на праздник *Зардаваран*, отмечаемый на сороковой день после Пасхи – это Вознесение Господне. (*Ascensio Domini*). В этот праздник довольно часто на лепёшки, вместо жареного мяса жертвы, клали рыбу. Осетины и в наши дни на жертвенный стол, накрытый в память покойного, кладут две лепёшки. Однако, имеются данные и о том, что в некоторых сёлах Осетии на лепёшки кладут и сердце животного-жертвы, поэтому ироны в свободном переводе называют этот праздник днём накладывания сердца. В ущелье Дигор на лепёшки жертвенного стола клали жареные ножки и живую рыбу, которые после поминок закапывали в землю недалеко от могилы [21, 221-223].

Рыба, которую кладут на стол, точнее по этнографическим параллелям, кладут на лепёшки, однозначно указывает на общий корень европейских обычаев римского периода и современных обычаев осетин. Дальнейшее его распространение началось благодаря передвижению индоиранских народов, на что указывают, по моему мнению, археологические данные, а с 8 века до нашей эры уже и кочевавшие иранские народы, дошедшие до Малой Азии и до различных регионов Европы [16]. Этим может быть объяснено то, что на символах праздника осетин *Зардаваран* и на таблицах римской эпохи изображены абсолютно одинаковые жертвенные столики. Этот способ изображения территориально чётко появляется восточнее Железных ворот Дуная на предметах археологических раскопок на территории, где раньше жили траки [19, 47., 50., 59., 64., 79., 83., 90., 97., 181., 182], а также и на западе – в регионе Британии, на мраморном диске, найденным в Лондоне в 1954 году на территории Уолбрука [19, 181].

На основании кавказских этнографических параллелей можно установить, что появление пары Дунайского Бога и Богини на конях на изображении оловянных табличек, связано с культом умерших. Об этом свидетельствует то, что на жертвенный стол клали две лепёшки и на них рыбу. Всадник вызывает представление образа Уастырджи/*Уаскерги* с длинной седой бородой, одетого в белую одежду – мифического героя осетин, разъезжающего на трёхногом коне Афсургэ (*Афсургэ*) [4, 503]. Путешественники, включая сюда и людей сле-

дующих в потусторонний мир, и в наши дни просят его помочь, а его скульптура – всадник на лошади, охраняет вход во все ущелья и путешественники, проезжающие мимо него, молятся на него и приносят жертвы [4, 502-503]. Под передней ногой коня часто видна рыба [19, 63] и сзади коня виден змей, указывающий на подземный мир [19, 150]. Это всё говорит о тесной связи с изображением Дунайского Бога на коне с таблицами римской эпохи и подтверждает наше прежнее предположение, по которому образ всадника римского периода, в конечном итоге, может быть отождествлён с главным покровителем Осетии – Уастырджи, а в христианской религии – с образом Святого Георгия. А появление змея, указывающего на подземный мир, и виднеющегося на пластинках, также говорит о том, что в рельефах пластинки Дунайского Бога на коне мы встречаемся с 3000-летним символом культа мёртвых иранской древней религии.

– Упоминание железа в Нартском эпосе, отражение в нём структуры общества, археологические наблюдения, датировка холма ММ Гордиона 8-ым столетием до нашей эры, жертвенные столы – найденные в этрусских погребальных камерах и также изображённые на римских рельефах -используемых до наших дней в осетинских обрядах – всё это однозначно подтверждает, что они появились на Кавказе в самом начале 3 тысячелетия, то есть со времени отделения индоиранской языковой группы из индоевропейского языкового круга.

– Переход мифических элементов произошёл значительно позже и в противоположном направлении – с Востока на Запад, чем предполагалось ранее. Вместо непрерывного внутреннего развития возможно и необходимо рассчитывать на интенсивное и повторяющееся переселение ранних иранских народностей, что было характерно для позднего бронзового века/раннего железного века.

– Опираясь на исследование Хансена можно однозначно сказать, что распространение крупных курганных захоронений с Сибири до восточной Франции, указывает на такой процесс, который в конце первобытно-общинного периода накладывает новые слои и обогащает новыми элементами также и мифы индоевропейских народов. Традиционный осетинский праздничный стол указывает и на то, что народ нартов минимум три тысячелетия играл большую роль на территории всей Европы – ещё до появления там скифов и сарматов.

– Стол, накрытый в честь мёртвых, на осетинском празднике *Зардагвар* является продолжением традиций Урарту, Гордиона, Халштатских княжеских захоронений, этрусских погребальных камер и римских рельефов.

Дюмезиль был прав, утверждая, что осетинский народ является одним из тех, который самым бережным образом сохраняет свои традиции. Однако, он сохраняет на протяжении тысячелетий не наследство, полученное от Европы, а наоборот: предки осетин передали Европе мифические элементы, существовавшие в позднем бронзовом/раннем железном веке и распространённые по всему континенту. Названная схема парадигм может открыть новые горизонты не только в области исследования нартов, а и путём новых интерпретаций также может внести свой вклад в процессы мобильности народов и правильного толкования их контактов, благодаря начатым генетическим исследованиям 21 века.

1. *Bliev, M. M. – Bzarov, R. S. – Hidjrati, N. I. – Dzutsev, S. B. Kadzavaeva, Z. P. – Fidarov, R. F. – Tsiev, H. T. – Shetopalaova, E. Ju.* The Treasure of Alania. Vladikavkaz. 2011.

2. *Boruzs, K. – Szabó, G.* Neue Votivtafeln aus Blei aus dem Komitat Tolna. In.: *Bíró, Szilvia* (Ed.) *Ex Officina... Studia in honorem Dénes Gabler.* Győr 2009, 63-76.

3. *Cahill, D. N.:* (Ed.) *The Lydians and Their World.* Yapi Kredi Yayinlari, Istanbul 2010.

4. Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ 2013, 503.

5. *Dumézil, G.* *Mítosz és eposz.* Budapest, 1986.

6. *Dumézil, G.* *Mitra – Varuna: an essay on two Indo-European representations.* New York 1988.

7. *Dumézil, G.* *Mythe et épopée.* Gallimard 1981.

8. *Fekete, M. – Szabó, G.* A regölyi tumulus építménye és leletanyaga. Ókori-keleti kapcsolatok. Ókor – Történet – Írás 3. 2015, 271-306.

8. *Hansen, S.* Giant Tumuli of the Iron Age: Tradition – Monumentality – Knowledge transfer. In: *Fernández-Götz, Manuel – Krausse, Dirk* (Eds.) *Eurasia at the Dawn of History Urbanization and Social Change.* University Press, Oxford 2017, 225-239.

10. *Kromer, K.* *Das Gräberfeld von Hallstatt.* Florenz 1959.

11. *Marsadolov, L.* Variants in Models of Transition: The Cimmerian Traditions of the Gordion Tumuli (Phrygia) Found in the Altai Barrows (Bashadar, Pazyryk). In: Jeannie Davis-Kimball – Eileen M. Murphy – Ludmila Coryakova – Leonid T. Yablonksy (Eds.): Kurgans, Ritual Sites, and Settlements. Eurasian and Iron Age. Archaeopress, BAR International Series 890. Oxford 2000, 247-258.

12. *Dubravka Balen-Letunić (ed.)* Ratnici. Warriors at the Crossroads of East and West. Arheoloski Muzej u Zagrebu, Zagreb 2004.

13. *Selmeczi, L.* A jászok eredete és középkori műveltsége. Jászsági füzetek 37. Jász Múzeumért Alapítvány, Jászeberény 2005.

14. *Szabó L.* Egy jellegzetes jászsági étel kaukázusi gyökereiről. Dzükká és vajalja. Az egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve 2007.

15. *Szabó, G.* Keleti mítoszselemek nyugati megjelenése a regölyi asztragalos leletek tükrében. Ókor – Történet – Írás 4 (2015): 321-364.

16. *Szabó, G.* Eastern myth elements in the West in light of the Nart sagas and the archaeological finds of the Carpathian Basin. Nartamongæ XII/1-2. 2017, 194-218.

17. *Szabó, G.* Hogyan készültek és mire használhatták a hajdúböszörményi kincsleletek szituláit? – How were the Hajdúböszörmény hoards» situlae made and what could they be used for?. A második hajdúböszörményi szitula és kapcsolatrendszere – The second situla of Hajdúböszörmény and its relations. Studia Oppidorum Haidonica XIII. Budapest – Hajdúböszörmény 2017, 45-68.

18. *Szabó, G. – Czuppon, T.* New Data on Iranian Roots of the European Culture. In: The analysis of fifty years archaeological of Malayer. Hamedan, 1393 [2014], 332-317 [47-72].

19. *Tudor, D.* Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuviorum (CMRED) I. Leiden 1969

20. *Tudor, D.* Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuviorum (CMRED) II. Leiden 1976.

21. *Туаев, Т.Д.* Обычаи осетин. Владикавказ. 2016.

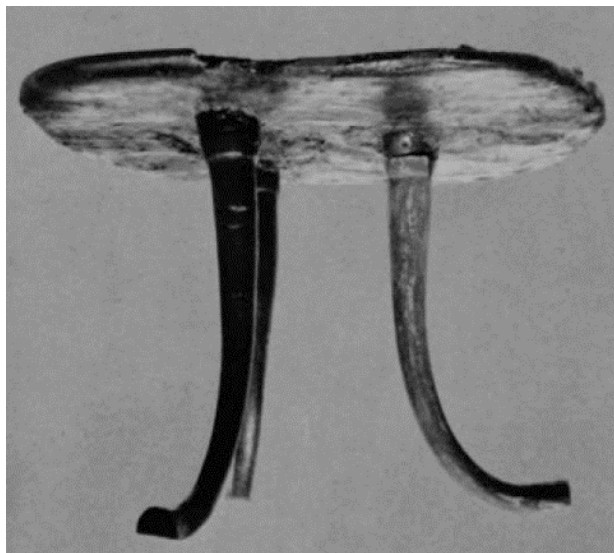
22. г. Сексард, Музей им.Мор Восински. Инвентарный номер: 2008.14.1.

23. Я также хотел бы поблагодарить Людвигу Алексеевича Чибирова и Алексея Людвиговича Чибирова за помощь.

This study was supported by the Momentum Mobility Research Group of the Hungarian Academy of Sciences.



1



2



3

Рисунок 1: Ножки жертвенного стола
(Урарту, 8-ым столетием до нашей эры)

Рисунок 2: Жертвенный стол
(Гордион Midas Mound, Young 1981 Pl. 81)

Рисунок 3: Этрурские Жертвенные столы (Этрурия, 8-й век до н.э.)



4



5



6



7

Рисунок 4: Оловянная табличка из Домбовара

Рисунок 5: Мраморная табличка, хранимой в Королевской библиотеке в Виндзоре (Tudor 1969, 182)

Рисунок 6-7: Оловянная табличка из Илока (Tudor 1969, 68)



8

Рисунок 8-9: Традиционный осетинский праздничный стол (Задалеск, 2016)

**ОСЕТИНСКИЙ НАРТОВСКИЙ ЭПОС
И НЕКОТОРЫЕ СЮЖЕТЫ ДРЕВНЕКАВКАЗСКОЙ
(КОБАНСКОЙ, КОЛХИДСКОЙ)
МЕТАЛЛОПЛАСТИКИ**

Одним из центральных сюжетов осетинского нартвовского эпоса является тема близнецов. Близнецами являются такие значимые герои нартиады как Уархаг и Уархтанаг, Ахсар и Ахсартаг, Урызмаг и Хамыц. Развернуто, в сравнительном плане, близнецный сюжет в нартиаде рассмотрел В. И. Абаев. Уже в работе 1939 года исследователь обратил внимание на устойчивую повторяемость сюжета с близнецами в нартвовском эпосе и рассмотрел эти образы на фольклорном фоне других народов. Это специальное исследование ученого, преимущественно посвящено фольклорно-эпическим параллелям между героями – близнецами нартвовского эпоса Ахсаром и Ахсартагагом и латинской легендой об основании Рима [1, 300-304]. Исследователь находит близкое сходство между зарождением «могущественнейшего из нартвовских родов» – Ахсартагката и основанием Рима и римского народа Ромулом [1, 302-304]. В. И. Абаев отмечает «наличие в обеих легендах, итальянской и осетинской, некоторых черт, именно мотива близнецов и мотива братоубийства...» [1, 304]. Кроме того, при рассмотрении этого сюжета В. И. Абаев обнаруживает весьма важные дополнительные параллели, связывающие Кавказ и Италию в древности. Это связь в обеих легендах близнецов с водной стихией. В нартвовском эпосе один из близнецов Ахсартаг спускается в море, где находит невесту и супругу – дочь владыки подводного мира Донбеттыра. В итальянской легенде – мать близнецов Рэма и Ромула, Рея Сильвия, дочь царя Нумитора, отправившись к реке встречает волка, после чего у нее рождаются близнецы. Кроме того, близнецы Рэм и Ромул, вскоре после рождения брошены в Тибр, где и должны были погибнуть. Но река спасает их выбросив на берег. Еще одна параллель, обнаруженная в кавказской и итальянской легендах В. И. Абаевым: – «имена близнецов в каждой из легенд представляют вариации одной и той же основы: в латинском gem- // got-, осетинском xsart- // xsært-» [1, 306]. Рассматривает ученый и такую итальянско-кавказскую параллель как связь через образ волка. Как

отмечалось выше, в италийской легенде Рея Сильвия встречает волка, после чего у нее рождаются близнецы. Согласно исследованию В. И. Абаева, имя отца близнецов в осетинском нартовском эпосе – Уархага, означает волк. Наконец, «даже такая деталь: в обеих легендах – именно «уменьшительный» брат (Romulus, 'Xsærtæg) убивает другого и полагает начало роду (Romani, Xsærtægkataë)» [1, 306].

Таким образом, близнецный мотив широко присутствует в кавказском нартовском эпосе и имеет глубокие фольклорные корни. Тема близнецов широко представлена в религии и фольклоре древнего населения Циркумпонтийского региона, в том числе в Эгеиде, Причерноморье, Кавказе. Думается, что она должна была получить отражение и в материальной культуре этого региона, в частности в материалах кобанской и колхидской археологической культур. Действительно, если мы обратимся к богатому наследию, оставленному племенами кобанской и колхидской археологических культур Кавказа, то заметим в их многочисленной бронзовой антропоморфной металлопластике группу предметов, образы которых, отражают, на наш взгляд, в том или ином виде, сюжет близнецов. Причем как «пеших», так и конных – изображения двух всадников едущих рядом (рис. 1-3) [2, табл. XXIII, 1; 3, 90, 93, рис. 11, 3, 8; 4, 329; 5., илл. 80; 6, 169, рис. 1, 11; 6, 169, рис. 1, 18; 7, 197, рис. 38; 8, 89-90, рис. 43, 3]. Добавим к приведенным примерам бронзовый кинжал с навершием, изображающим скульптурную композицию из двух всадников, выявленный в ходе наших раскопок Адайдонского могильника кобанской культуры в 2007 году (илл. 4).

Еще один сюжет широко распространенный в осетинском нартовском эпосе – это сцены охоты. Наряду с военными походами – балцами, излюбленным занятием нартов является охота. И в данном случае не имеет значения идет ли речь о промысловой охоте, богатейшем развлечении или о скрывающихся под рядом охотничьих сюжетов эпоса теме «добывания невесты» или инициациях, как убедительно доказал А. Р. Чочиев [9, 32-35]. Отметим, что преимущественно, объектом охоты нартов в эпосе является олень, часто описываемый как обладатель ветвистых рогов. Это известные сказания «Сослан в стране мертвых», «Кому досталась черная лисица», «Сослан», «Ацамаз» и многие другие. «И сказал ему Сослан – я нарт, еду издалека. Охотился и попал сюда» [10, 97]; «Как-то вечером сидел Сослан на нихасе. Вдруг видит он: весь сгорбившись и опустив го-

лову, возвращается с охоты старый Урызмаг» [10, 164]; «Такой уж я человек, – сказал Сослан, что без охоты и сражений не мила мне жизнь» [10, 120]. В одном из сказаний юный Баградз сопровождает нартов на охоте – «носит за ними стрелы» [11, 590].

Причем, охота, добыча большого количества диких животных в некоторых сказаниях является платой за невесту, калымом. «Выкуп твой за невесту будет такой, – сказали уаиги Сослану... И еще, пригони нам три сотни зверей, и чтобы в первой сотне были олени, в другой сотне – туры, а в последней сотне – другие звери» [10, 167]; «И вот что сказала ему Агунда: – Пусть сын Аца, маленький удалой Ацамаз, пригонит на наш двор сто оленей, в одном году родившихся. Если сделает это, значит, достоин он меня» [10, 301]. Наконец, в эпосе присутствует сюжет, в котором Силам – прародительница всех собак, гонит и ловит для нарта Урызмага волчиц. Другими словами, сюжет с загонной охотой [10, 87].

Исключительно большое число предметов изображающих сцены охоты присутствуют и в материалах кобанской археологической культуры Кавказа. Это и сцена загонной охоты с использованием собак и изображения охотника добывающего, скрадывающего оленя, тура или горного козла [12, табл. XXIX, 3; с. 238, табл. 38; с. 247, табл. 47; с. 262, табл. 60; 14, 297, табл. 22; с. 377, табл. 93; 15, 12, и др.]. Причем, как и в нартовском эпосе, преимущественно объектами охоты в материалах кобанской культуры изображаются олени с ветвистыми рогами. Особенно многочисленны подобные сюжетные сцены в богатейших материалах Тлийского могильника (раскопки Б. В. Техова). В частности на поясе из погребения № 350 изображен охотник, поражающий из лука двух оленей (илл. 5). Лучник стреляющий в оленя изображен и на поясе из погребения № 74. На поясе из погребения № 76 объектом охоты уже изображен горный козел или тур. Навершие бронзовой булавки из Верхнекобанского могильника увенчано скульптурной композицией в виде двух собак загоняющих оленя (илл. 6).

Таким образом, на наш взгляд, рассмотренные выше два сюжета сказаний нартовского эпоса имеют близкое семантическое сходство с широким рядом композиционных изображений кобанской культуры Кавказа. Во всяком случае, еще в работе 1980 г. В. А. Кузнецов полагал, что сюжет змееборства в нартовском эпосе может быть реминисценцией кавказской «архаической фольклорной основы», получившей отражение, в частности, в гравированном изображении

«змееборца» на кобанском бронзовом парадно-боевом топоре [16, 40-41].

На наш взгляд, рассмотренные нами выше сюжеты свидетельствуют именно об общих сюжетных, тематических параллелях, возможно имеющих близкие архаические фольклорные корни, так как говорить о прямом совпадении текста и содержания нартовских сказаний и идеологических представлений кавказских племен эпохи поздней бронзы – раннего железа на современном этапе исследования не представляются возможным.

1. *Абаев В. И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990.

2. *Лукин А. Л.* Материалы по археологии Бзыбской Абхазии // Труды отдела истории первобытной культуры Государственного Эрмитажа. Т. 1. Ленинград, 1941.

3. *Марковин В. И.* Культовая пластика Кавказа // Новое в археологии Северного Кавказа. – Москва; Наука, 1986.

4. Древняя бронзовая антропоморфная пластика Кавказа (XV в. до н.э. – X в. н.э.); М-во культуры Российской Федерации, Гос. музей искусства народов Востока. М.: ТАУС, 2012. 424 с.

5. Очерки истории Грузии (в восьми томах) // Грузия с древнейших времен до IV в. до н.э. Том 1. / Ред. Г. А. Меликишвили, О. Д. Лордкипанидзе. – Тбилиси: МЕЦНИЕРЕБА, 1989.

6. *Вольная Г. Н., Денуева А. Б.* Фигурка конного всадника из экспозиции Национального музея Кабардино-Балкарской Республики // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: Исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Махачкала: Мавраевъ, 2012.

7. *Мошинский А. П.* Древности горной Дигории. VII-IV вв. до н.э. // Труды ГИМ. Вып. 154. – Москва: ГИМ, 2006.

8. *Козенкова В. И.* Кобанская культура и окружающий мир: (взаимосвязи, проблемы судьбы и следов разнокультурных инфильтраций в местной среде). Москва: ТАУС, 2013.

9. *Чочиев А. Р.* Нарты – Арии и арийская идеология. Москва: АКАЛИС, 1996.

10. Сказания о нартах. Осетинский эпос. Иристон: Цхинвали, 1981.

11. Нарты кадджыта // 3 чиныг. Дзауджыхъæу, 2005.

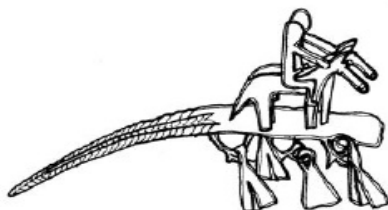
12. *Уварова П. С.* Могильники Северного Кавказа // Материалы по археологии Кавказа. Москва: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1900. Вып. VIII.

13. *Техов Б. В.* Графическое искусство населения Центрального Кавказа в конце II и в первой половине I тыс. до н.э. (по бронзовым поясам из Тли). Владикавказ-Цхинвал: Изд-во ВНЦ РАН, 2001.

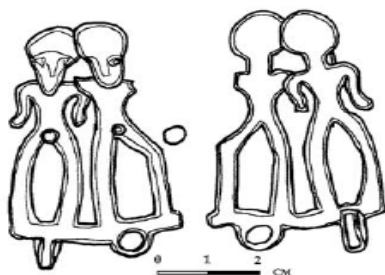
14. *Техов Б. В.* Тайны древних погребений. Владикавказ: Проект-Пресс, 2002.

15. *Доманский Я. В.* Древняя художественная бронза Кавказа. Москва: Искусство, 1984.

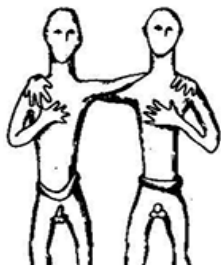
16. *Кузнецов В. А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе: Ир, 1980.



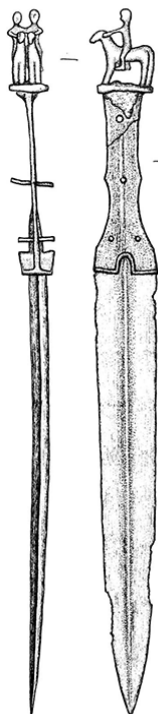
Илл. 1. «Эгретка», украшенная скульптурами всадников (колхидская культура)



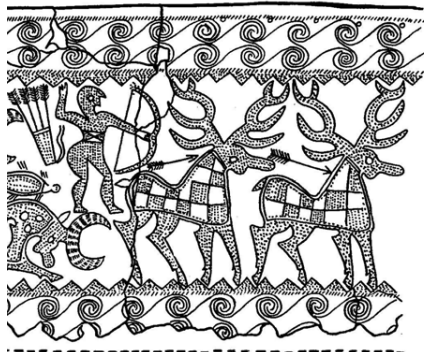
Илл. 2. Навершие культового жезла (штандарта) в виде двух рядом стоящих мужских фигур из Камунтского могильника (кобанская культура)



Илл. 3. Навершие в виде двух мужских фигур из с. Шали (кобанская культура)



Илл. 4. Навершие кинжала в виде двух всадников из Адайдонского могильника (кобанская культура)



Илл. 5. Изображение сцены охоты на бронзовом поясе из Тлийского могильника (кобанская культура)



Илл. 6. Сцена охоты с собаками на оленя из Верхнекобанского могильника (кобанская культура)

ОБЫЧАЙ ОТСЕЧЕНИЯ РУКИ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ И ПАРАЛЛЕЛИ В АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Бронзовые привески и пряжки в виде редуцированной кисти руки встречаются в кобанских, скифских и раннесарматских памятниках. Исследованию предметов в виде редуцированной кисти руки посвящали в разные периоды как исследователи кобанской культуры [1, 2, 3], так и скифоведы [4, 5, 6, 7, 8] и сарматологи [9].

В кобанской среде бронзовые привески с вертикальной и горизонтальной петлёй, а также пряжки для тонких ремней, скорее всего не поясных, а портупейных в виде руки встречаются в области груди погребённых. Такие предметы встречаются как в мужских, так и женских погребениях. Как правило, пальцы кисти широко расставлены, большой палец в большинстве случаев отставлен в сторону, его верхняя фаланга отогнута вверх. Изображались как левая, так и правая кисти рук. Из памятников кобанской культуры известен 21 экземпляр таких изображений в Кобанском (14 экз.), Тлийском (5 экз.), Адайдонском могильниках, с. Верхний Баксан, около с. Заюково, в Хевсуретии и Закавказье (по 1 экз.). Авторы раскопок и исследователи вышеупомянутой культуры датируют эти находки первой половиной I тыс. до н.э. [2, 10].

На двух поясных пряжках из Кобанского могильника и одной из Тлийского на руке изображены бегущая собака /собаки с открытой пастью. Такие собаки в кобанском искусстве изображаются в сцене охоты на оленя и терзания этого животного хищниками. Таким образом, на таких пряжках изображена сцена терзания и вместо оленя предстаёт кисть руки.

Из скифских курганов Северного Кавказа известно четыре экземпляра изображения на привесках к конской сбруи и уздечных бляхах (Ассиновский могильник, мог. Нарган – 2, ещё одна найдена в Северной Осетия, Северный Кавказ). Все кавказские бляхи, антропоморфизм которых подчеркнут не только противопоставленным большим пальцем, а и моделированными на концах пальцев ногтями. В этот же время в погребениях скифских курганов Поднепровья известно более десятка бронзовых привесок и уз-

дечных блях в виде кисти руки, один экземпляр известен на Нижнем Дону из Частых курганов II [11, 46].

А. И Шкурко полагает, что этот антропоморфный мотив живёт в Поднепровье ограниченное время (середина V в.) и представлен равномерно в Левобережье и правобережье Днепра. Однако, если в Левобережье – это действительно кисть руки, то в Правобережье – скорее лапа зверя [4. Рис.8-19; 98].

Привески в виде редуцированной кисти руки с вертикальной петлёй с боковым отверстием сарматского времени. Выполнены из камня и металла. Два экземпляра таких привесок известны из погр.2 мог. Тилля-тепе. [12. Ил.136 в,г.]. Кисть выполнена из бирюзы, привеска из золота. Одна привеска из гагата происходит из с. Мулахи (Грузия) [13. Рис.23,20].

В сарматский период в погребениях встречаются отдельные захоронения рук. А. Н. Дзиговский, А. С. Островерхов полагают, что в связи с этим особого внимания заслуживают случаи отсечения у мертвых рук. Этот обычай известен в эпоху бронзы, скифо-сарматское время [9,167]. Погребение без рук известно у с. Китаевка, что у погребенной молодой пары (погребение 7) были отрублены руки [14,29]. Причем у мужского костяка отсутствовала правая рука, у женского – левая [15, 240-241]. Обычай отрубания руки у покойного в сарматское время фиксируется в нескольких погребальных комплексах на Дону. Отдельные захоронения рук встречаются в сарматских погребениях из Кобяковского могильника, Темерницкого городища (I в. до н. э. – III в. н. э.). Таким образом, изображение редуцированной руки встречается среди ираноязычных кочевников и в кавказской среде на протяжении всего периода раннего железного века.

Обычай отсечения руки и связанные с ним культы засвидетельствован в некоторых сказаниях осетинского нартовского эпоса. В нартовском сказании «Как нарт Батрадз нашёл Бурадзага» рассказывается как они расправились с Чёрным Доллау: «Вдвоем схватили Батрадз и Бурадзаг черного Доллау за руки и вырвали их из тела» [16,374]. Также расправляется Батраз с хизским алдаром: «И, схватив хизского алдара, Батрадз вырвал ему сначала одну руку, потом другую и после этого одним ударом разможжил ему голову» [16,397].

В нартском эпосе Батрадз отрубает руки у убийц своего отца. Рука в нартовском эпосе могла являться являлась свидетельством убийства врага. «А ведь нарты могут не поверить, что я убил его»,

– подумал Батрадз. Отрубил он правую руку убитого и захватил ее с собой. говорится в сказании «Как Батрадз отомстил за смерть отца» [16, 489]. Часть вместо целого встречается в нартовском эпосе. В сказании «Смерть Сослана» вместо убийства в своей семье двенадцати человек, колесо Балсага, по совету Сырдона, приносит ногти с рук и ног двенадцати человек, как эквивалент их убийства [16,280]. Следовательно рука, ногти с рук и ног являются условным доказательством смерти врага.

Руку отрубают наряду с головой в знак наказания в осетинском нартовском эпосе в сказании «Яблоко нартов». Там Уархагу говорит своим сыновьям Ахсару и Ахсартагу, что если они не устерегут золотое яблоко, то «все три нартских рода соберутся сюда. По одному человеку от каждого дома пришлют они; одному из вас отрубят голову, другому отсекут руку и, на позор мне, наденут на колья голову одного и руку другого» [16,51]. При этом подобное расчленение является позором.

Похоронить человека без руки также являлось позором. В осетинском нартовском эпосе руке придаётся большое значение. Так, когда Батраз приносит к Шатане в виде трофея руку убитого Сайнаг-Алдара, Шатана предлагает ему вернуть родным руку врага, чтобы его можно было с честью предать земле, так как с недостающим членом он не может быть по обычаю похоронен, и Батраз, не возразив ни слова, повинуетя: «...Убедилась я, что отомстил ты за смерть отца. Но грешно и не подобает тебе такого человека, как Сайнаг-алдар, послать в Страну мертвых с обрубленной рукой. Он ведь тоже отправил твоего отца в Страну мертвых, но не надругался над телом его. – И Шатана протянула Батрадзу завернутую в шелковую ткань руку Сайнаг-алдара.

Ни слова не возразил Батрадз, взял сверток, сел на своего коня и поехал в страну Сайнаг-алдара. У околицы селения Сайнаг-алдара слез он с коня, воткнул свое копье в землю, привязал к нему коня, а сам пошел в жилище Сайнага и по обычаю нартов рукой Сайнаг-алдара бил он себя по голове. Люди, пришедшие на похороны, стояли тут же. Вошел Батрадз, отдал почести, подобающие покойнику, а отрубленную руку его положил ему на грудь и сказал:

– Да возрадуется земля праху твоему! Ты убил отца моего, я отомстил за него, – возмездие совершилось. Вот тебе рука твоя» (Сказание о нартах. С.429-430).

Любопытна клятва Сослана своей правой рукой в сказании «Сослан и безвестный сын Уархага»: Прошло несколько лет после этого пира, задумался раз Сослан и так сказал про себя: «— Пусть бы нарты съели мою правую руку, но ведь старый Уархаг унес тогда все три чаши» [16, 157].

Рука могла служить для определения происхождения персонажа. В сказании «Нарты и кости Уадмера» великан по руке Сослана определяет кем он является: «Тогда великан сказал: – Дай мне свою руку, я пощупаю, какова ваша порода» [16, 489]. В частности по рукам можно определить и уаига-великана. Для уаигов характерна одноглазость и однурукость. (Сказание о нартах. С. 139).

Мотивы нартовского эпоса, связанные с отсечением рук, судя по датировке археологическому материалу из кобанских памятников, могли начать складываться в первой половине I тыс. до н.э., то есть в доскифский период. Тогда как Геродот приводит более поздние свидетельства, связанные со скифами.

Большое значение отрубленные руки имели в жертвоприношениях Аресу. Геродот приводит пример: «Этому акинаку ежегодно приносят в жертву мелкий скот и лошадей; и вообще ему, в отличие от других богов, приносят сверх того еще и такие жертвы. Сколько бы они ни захватили в плен врагов, одного мужа из каждой сотни они приносят в жертву, но не так, как скот, а иначе. Полив головы [пленных] вином, они закалывают людей над сосудом и затем, подняв его вверх на кучу хвороста, выливают кровь на акинак. Кровь они несут наверх, а внизу у святилища делают следующее. Отрубая у всех убитых людей правое плечо вместе с рукой, бросают их в воздух, и затем, совершив остальные жертвоприношения, они удаляются. Рука лежит в том месте, куда упадет, а труп отдельно [17. IV, 62]. Кроме того Геродот отмечает, что «многие, обдирая у вражеских трупов кожу с правых рук вместе с ногтями, делают из нее обтяжку колчанов» [17. IV, 64].

Страбон пишет, что персидские цари отрубали непокорным голову и руки, а тело выбрасывали [18. 22: 475].

По-видимому, изображение руки на конской сбруе в виде привески или бляхи могли имитировать реальные отрубленные руки врага. Видимо к этому же периоду относится мотив в осетинской сказке «Сын Сарга», когда главный герой отрубает руки персидскому царю и привязал их к седлу своего коня. По этим рукам и узнали, что сын

Сарта отбил стада и табуны у персов. В этой же сказке идёт речь о том, что главному герою грозят отрубить его руки, повесить на седло и отправить его матери.

Обычай отсечения руки видимо в целом известен в древнем мире, как в кавказской, так и в кочевнической среде и, по-видимому, связано с воинскими культурами. Реальную отрубленную человеческую руку в ряде случаев заменяли её бронзовой имитацией. Однако, если в кобанской среде руку носили в качестве элемента костюма, то скифы использовали её как элемент конской сбруи. Отрубленные у врага голова и рука имели сходное семантическое значение, судя по свидетельству Геродота.

Если отрубленная голова означает и физическое, и символическое уничтожение врага, то отрубание рук – это символическое уничтожение противника, который уже не сможет взять оружие в руки. Поэтому и голову и руку привешивают к конской сбруе или седлу.

Эти обряды находят отражение в нарттовском эпосе, сказках и свидетельствах Геродота и помогают понять древние обычаи использования привесок и пряжек в виде человеческой кисти руки.

1. *Техов Б. В.* Центральный Кавказ в XVI-X вв. до н.э. М.: Наука, 1977.

2. *Техов Б. В.* Археология южной части Осетии. Владикавказ: Ир. 2006.

3. *Васильева Е. Е.* Бронзовые зооморфные крючки кобанской культуры в собрании ГЭ // Археологический сборник. С-Пб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2005.

4. *Шкурко А. И.* О локальных различиях в искусстве лесостепной Скифии. В: С. Н. Романова (отв. ред.). Скифо-сибирский стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976.

5. *Бурков С. Б., Маслов В. Е.* Воинские погребения из курганов у ст. Ассиновской // Северный Кавказ и мир кочевников в раннем железном веке. М.: Таус, 2007.

6. *Маслов В. Е., Дорофеев Г. Л.* Бляшки с изображением руки с Северного Кавказа. В: Музейні читання. Матеріали наукової конференції «Ювелірне мистецтво – погляд крізь віки». 12-14 листопада 2007. Київ: Музей історичних коштовностей України, 2008.

7. *Керефов Б.М., Кармов Т.М.* Могильник скифского времени Нартан – II. Нальчик: Изд-во КБНЦ РАН.

8. *Бабенко Л.И.* Об атрибуции скифских уздечных блях в виде лапы животного или кисти руки // Древности. Харьковский историко-археологический ежегодник, 2014-2015

9. *Дзиговский А.Н., Островерхов А.С.* Культ руки у сарматов. В: Охотников С.Б., Петренко В.Г. (Отв. ред.). Краткие сообщения Одесского археологического общества. Одесса: Одесский археологический музей НАН Украины, 2008.

10. *Доманский Я.В.* Древняя художественная бронза Кавказа. М.: Искусство, 1984.

11. *Ключников В.В.* Предметы конского снаряжения, выполненные в традициях скифского звериного стиля, из кургана 1 могильника «Частые курганы» на Нижнем Дону // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: V Минаевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (12-15 апреля 2001 г.). Ставрополь, 2001.

12. *Засецкая И.П.* Сокровища кургана Хохлач. Новочеркасский клад. СПб.: Государственный Эрмитаж. 2011.

13. *Чартолани Ш.Г.* К истории нагорья Западной Грузии доклассовой эпохи. Тбилиси: Мецниереба, 1989.

14. *Пикалов Д.В.* Близнечный культ и обычай отрубания руки у сармат // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда в Казани. Том II. Казань, 2014.

15. *Прокопенко Ю.А.* Связи населения Центрального Предкавказья (вторая половина I тыс. до н.э.). Б.м.: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011.

16. Сказания о нартах. Владикавказ, 2000.

17. Геродот. История. Книга Четвертая. Мельпомена. Геродот. История / Пер. и прим. Г.А. Стратановского. Статья В.Г. Боруховича. (Серия «Памятники исторической мысли»). Л.: Наука, 1972.

18. Страбон. География: в 17 кн. / пер. с греч., вступ. статья и коммент. Г.А. Стратановского. М.: Олма-Пресс Инвест, 2004.

19. Сын Сарта // Осетинские сказки. Пер. и сост. Г. Калоева Г.З. Орджоникидзе. Ир, 1974.

НЕБЕСНОЕ КОЛЕСО ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЫ В СВЕТЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ДАННЫХ

Одним из впечатляющих образов осетинской Нартиады является небесное колесо, в столкновении с которым погибает солнечный герой Сослан. Мотив противостояния-состояния солнечных героев в образе колеса восходит к общеиндоевропейской традиции [1, 720-721; 2, 377, сн. 87]. Исследования специалистов надежно устанавливают факт того, что волшебное колесо Нартовского эпоса осетин, представляющее охваченным пламенем, является символом солнца. В данной связи приводятся параллели в лице галльского бога солнца с колесом и европейские обряды с использованием горящего колеса в дни равноденствия и солнцестояния.

Решающим для определения колеса как символа солнца является отождествление его хозяина с Иоанном Крестителем. В Европе в день его почитания в июне отмечали крупнейшие праздники «Полыхающих колес». В этот день в Дигории справляли праздник у могилы нарта Сослана, возле которой некогда находился большой медный крест [3, 74-76; 4, 73-74, 76-78, 83]. Особенностью колеса осетинского эпоса является одушевление его образа и придание ему антропоморфных черт. Оно имеет шею, голову и уши. В его семье было двенадцать домашних [5, 596, 618-619, 683; 6, 32].

Мы можем полагать, что с образом солнечного колеса осетинского эпоса могут быть сопоставлены некоторые археологические находки, свидетельствующие, в свою очередь, о соответствующей генетической преемственности. В подкурганых катакомбах у ст. Усть-Лабинская (Прикубанье) «Золотого кладбища» в 1902 г. были обнаружены оригинальные кольца. В катакомбе № 33 зафиксированы два массивных литых бронзовых кольца, диаметром 5,5 см, к которым были припаяны отдельно отлитые мужские головы. Еще одно аналогичное кольцо диаметром 6,5 см представлено в катакомбе № 38 [7, 66, 69, 141, таб. 42, 386, 144, таб. 45, 425]. Некоторые исследователи, предполагая усматривать в них наверхия ритуальных столбов II в. н. э., считали возможным трактовать их как изображения трех различных божеств, включая солярное божество. Указывалось также на различные три персонажа осетинского эпоса [8, 67; 9, 200].

Но, скорее, данные наблюдения в сопоставлении с материалами осетинского эпоса следует отнести к образу небесного солнечного колеса.

В центре четырех фаларов из катакомбы кургана № 186 Бесланского могильника (Северная Осетия-Алания) помещено тисненное на золотой фольге рельефное изображение мужского лица анфас. Вокруг него располагается стилизованное изображение свернувшегося дракона [10, 25-26, рис. 9, 1, 26, 1, 27, 1, 3]. По определению исследователей, конструкция сбруйных наборов, в которые они входят, отражает позднесарматские традиции, тогда как стилистика изображений на фаларах и размеры фаларов свидетельствуют о сохранении среднесарматских традиций. Эта группа вещей датируется первой половиной-серединой III-IV вв. н. э., с теоретической возможностью опускания нижней границы до II в. н. э. [10, 44, 49-50]. Изображение на фаларах, как представляется, может быть сопоставлено с образом эпического великана, свернувшегося кольцом вокруг костра, в сюжете о борьбе с ним нартовского героя. Композиция свернувшегося вокруг огня великана, сохранившаяся в эпосах адыгских народов, абхазов и балкарцев, надежно определена как воплощение образа солнца. Причем, например, в кабардинском и абхазском эпосах противником Сослана выступает великан со змеиным хвостом, семью головами или дракон [11, 145-146].

О связи в аланской традиции изображений личин с идеей солярного начала, кроме фалар из катакомбы № 186 Бесланского могильника, прямо свидетельствует бронзовый амулет диаметром 3,8-4 см из Змейского катакомбного могильника X-XIV вв. (Северная Осетия-Алания) [12, 226, илл. 322] Аналогичный амулет представлен среди экспонатов археологической коллекции Нижне-Архызского городища [13].

Исследователи обратили внимание на бронзовые псалии, видимо, с сохранившимся остатком удил в форме железного стержня из Верхнекобанского могильника (Северная Осетия-Алания) из собрания К. И. Ольшевского, диаметром 9,8 и 9,6 см. Их атрибуция как солнечного амулета [14, 66] явно ошибочна. Псалии представляют собой две вписанные друг в друга окружности, соединенные шестью стержнями. Места соединения стержней с внешней окружностью украшены изображениями человеческих голов в анфас в обтягивающих шапочках.

Предложение относить псалии к образцам кобанской культуры первой половиной I тыс. до н. э., с определением их солярной символики и сопоставлением с образом небесного колеса осетинского эпоса [15, 66, 78, ил. 182-184; 16, 248], не может быть принята в ее первой части. Отсутствие иных аналогий среди материалов того периода, наличие сопоставимых материалов в раннесредневековый период указывает на принадлежность псалиев к аланскому периоду и к аланской культуре, с датировкой в пределах VI-IX вв. н. э. [17, 128, сн. 53; 18, 190-191, кат. 434, 345]. Что касается аланских катакомб в Кобани, то их датировали VIII-IX вв. [19, 624, сн. 1; 20, 23]. С псалиями сопоставима находка из Камунта (Северная Осетия-Алания), некогда приобретенная у Б. Дзилихова [18, 179-180]. Осторожное предположение о рассмотрении находки как амулета [14, 66] ошибочно. Данная цельнолитая бляха имеет диаметр 7,5 см и датируется VI в. н. э. [21, 224; 22, 188, № 254, 199; 18, 179-180, 341, кат. 455]. Находка определяется как бронзовая фибула-брошь на карбонатной формовочной массе и датируется V-VI вв. [23, 45, илл. 91]. Находка представляет собой круглый тонкий с позолотой лист. В его центре представлено изображение колеса с восемью спицами. Пространство между спицами заполнено блестящей стекловидной массой. Вокруг колеса изображено восемь человеческих голов анфас в шапочках, а по краю бляхи проходит концентрический валик, украшенный насечками. Фибула-брошь из Камунта типологически сопоставима с другими фибулами, обнаруженными на Кавказе. Но им декор в виде масок не характерен. Первая кавказская параллель усматривается в золотой накладке в виде лица анфас (маски) из погребения аланского вождя в кургане № 13 могильника Кишпек (Кабардино-Балкария) рубежа III-IV вв. Но мы теперь помним и о фаларе из катакомбы № 186 Бесланского могильника и о иных находках [12, 158, илл. 179]. Подобные маски, служившие накладками на щиты, происходят с севера Европы (Иллеруп, Вимоз, Ныдам). Здесь они изготавливались из серебра с позолотой. Маски («мертвые головы»), похожие на камунтские, отмечаются на медальоне из клада I середины V в. н. э. в Силадъшмойо (Шимлеул-Сильваней) Трансильвании, изготовленном в 367/375-383 гг. н. э. Полагают, что мы имеем дело не с германским признаком, а с сохранением в Трире, месте его изготовления, мотива кельтского искусства III-II вв. до н. э. Медальоны служили наградами вождям варваров за заслуги перед Римской

империей. Заметим, что «мертвые головы» окружают на медальоне портрет императора Грациана. Он был поклонником аланов, держал при себе аланский отряд телохранителей, любил стрелять из лука и носил аланскую одежду.

Сохранение кельтской традиции отмечается не только на камунтской фибуле-броши, но и, например, на трехлепестковой фибуле из погребения № 23 могильника Бобебьерей 275-310/320 гг. с острова Фюн. Причем, помимо схожести ликов наблюдается и общности техники изготовления декора (тиснение) и обильное использование рубчатого орнамента. По мнению исследователей, вырисовывается картина движения каких-то германских племен между Нижним Рейном – Ютландией – Южной Скандинавией – Северным Причерноморьем – Кавказом [48, 215-217, 250, рис. 23; 49, 363-369]. С кельтской традицией сопоставляются и находки из катакомбы кургана № 186 Беспанского могильника, имеющие параллели в более ранних сарматских памятниках [51, 180].

Сегодня к находкам из Камунта и Кобани добавляется фибула-брошь из подземного склепа № 1 (2010 г.) VII в. памятника Харбас 1 (Зольский район, Кабардино-Балкария). Она представляет собой латунную пластину в форме цветка с восемью полукруглыми листьями. Листья украшены желтоватыми стеклянными вставками в виде одинаковых рельефных мужских лиц анфас, оттиснутыми в одночастную форму. Вставки закреплены на мастику, окрашенную желтым цветом, сверху – накладками из тонкого листового серебра, оттиснутыми по рельефной форме и вызолоченными амальгамным способом. Накладки прикреплены к пластине маленькими медными гвоздиками с декоративными полусферическими головками [50, 209, 218, рис. 18, 219].

В раннесредневековых аланских памятниках, включая ареал распространения салтово-маяцких памятников, многократно встречаются колесовидные солярные амулеты. Одним из их вариантов являются амулеты с вписанными в круг схематичными антропоморфными изображениями. Представлены и схематичные изображения всадников. Такие колесовидные амулеты аланов, представленные чаще в женских погребениях, также были сопоставлены с образом небесного колеса Нартовского эпоса осетин [24, 95].

Выше уже отмечалось, что образ солнечного колеса осетинского эпоса подвергся определенному христианскому влиянию. Следует

уточниться, что в сказаниях осетин-иронцев северной и южной части Осетии колесо носит название Колеса Барсага (Балсага, Малсага). В сказаниях осетин-дигорцев оно называется колесом Ойнона (Уойнона, Иуойнона, Ионона, Уайрона). Таким образом, в дигорских вариантах сказаний мы имеем пример ономастической христианизации образа колеса за счет образа Иоанна Крестителя. Не исключают, что данное название повлияло и на форму названия колеса в нартовских сказаниях адыгоязычных народов – джаншъэрэхъ/жаншэрэхъ, буквально означающему – «железное колесо» [25, 155, 616; 3, 75-76; 26, 226; 27, 159-160, 165, 286].

Христианское влияние на образ солнечного колеса подтверждает один из вариантов сказания, где непосредственно с колесом оказывается связан сам небесный Фид-Иуане – Отец Иоанн (НК. 2004. С. 595). Показательно, что эпитет «Отец», как и в осетинском варианте, представлен в абхазском *Dad-Iuana* [28, 316]. О несомненном присутствии в аланской христианской традиции почитания Иоанна Крестителя свидетельствует документ 1275 г. с аланскими маргиналиями, наиболее вероятно XIII-XIV вв. Одна из таких маргиналий фгтц βανη πατη отмечает день Отца Иоанна – «24 июня, рождение святого Иоанна Предтечи» [29, 36-37].

Таким образом, дигорские варианты сказаний уводят нас к истории христианизации Алании в раннем средневековье. Появление же непосредственно образа Отца Иоанна как хозяина колеса может свидетельствовать об исторически сложившихся более тесных связях древних солярных символов аланов с новыми христианскими символами. Видимо, тому есть и конкретные примеры.

Так, примером сложившейся на определенном этапе связи традиционных и христианских мотивов является круглый амулет из Кобани. В центре амулета помещен крест с расширяющимися лопастями, каждая из которых крепится к внешнему кругу двумя выступами. Близкие ему аналогии усматривали в германских древностях VI-VII вв. [30, 82, 83, рис. 77].

Известны и другие подобные северокавказские круглые, литые бронзовые прорезные подвески с крестом, включающие импортные изделия. Их распространение среди аланского населения связано с начальным этапом христианизации, когда шла замена ими ранее широко встречавшихся солярных амулетов VIII-IX вв. [31, 131-132, рис. 13]. Не исключают, что можно говорить о преемственности и

использовании при производстве языческих моделей для христианских символов [32, 235].

В катакомбе № 10 могильника Гоуст из Джейраховского ущелья (Ингушетия) был обнаружен соляренный колесовидный амулет, у которого были преднамеренно отломаны части внешнего круга. В результате соляренный амулет был преобразован в крест, состоящий из кружков на ушке, имеющий аналогии среди крестов, состоящих из пяти круглых медальонов.

Манипуляция с амулетом из могильника Гоуст правомерно сопоставляется [33, 90; 34, 133, рис. 1, 23, 137] со сведениями Мовсеса Каганкатваци о деятельности епископа Исраила зимой 681-682 гг. у савиров Северного Кавказа: «Тем, которые носили на себе языческие золотые амулеты, он приказал снять их и бросить. Сам он своими руками пред всеми ломал их, и из них делал изображения креста Господня, и таким образом показывал всем свое богопочетание» [35, 205]. О том, что сообщение Моисея Каганкатваци должно было касаться именно солярных амулетов, ранее писали и другие ученые, исследуя материалы салтово-маяцких памятников [36, 175, 178].

Уже в VI-VII вв. в Предкавказье появляются византийские печати, как например, печать с изображением Богоматери Одигитрии из района г. Усть-Лабинск (Краснодарский край) [52, 118-119, 261, рис. 35, 2]. В аланской катакомбе № 92 Даргавского могильника был обнаружен крест с изображением Богоматери Одигитрии, размером 69×45 мм. Каждое из окончаний креста оформлено двумя медальонами со схематично переданными восемью личинами. Подобные личины в количестве четырех или восьми, изображающие евангелистов, святых и пр., известны и на крестах с изображением распятия Христа. Аналогичный даргавскому крест, размером 58×40 мм, был обнаружен на Калежском городище (Кабардино-Балкария) [31, 125, рис. 6а].

Еще один такой образец найден в катакомбе № 15 (2014 г.) Змейского могильника. Он представляет собой два склепанных односторонних креста, что имитирует энколпион. Качество отливки крестов несколько хуже, чем даргавского. Материалы датируются X-XII вв.

Интернет-ресурсы предоставляют еще две находки, определяемые как находка из Ставропольского края. К сожалению, их сложно проверить, т. к. они происходят из незаконных раскопок. Один такой бронзовый образец, размером 57×43 мм, такой же грубой работы как

и образцы из Даргавского и Змейского могильников. Но он еще более отходит от форм прототипа, поскольку петля для подвешивания заменяется на подпрямоугольное сквозное отверстие с закругленными углами. Второй крест отличается признаками прежнего наличия подвижного оглавия и проработкой мелких деталей изображений. Наконец, был найден энколпион с восемью личинами по окончании в погребении Келийского могильника (Ингушетия), датированном концом XIII-XIV вв.

Согласно заключению специалистов, подобные кресты являлись односторонними подражаниями энколпионам «древнерусского типа», бытующим в основном в XI-XII вв. В крайнем случае, их активное производство и бытование продлевается до первой трети XIII в. Подобный энколпион был в 1886 г. обнаружен в с. Лезгор (Северная Осетия-Алания), датируясь сегодня XII-началом XIII вв. [37, 102; 38, 152-153].

Исследователи особо отмечают, что размещение на каждом из концов крестов двух медальонов с ликами святых является особенностью именно некоторых «аланских» находок [31, 124-128; 39, 297-308; 32, 235-238]. Можно полагать, учитывая приведенные выше материалы, что популярность в Алании крестов с восемью личинами на концах отражало именно процесс адаптации христианского вероучения и символов в аланской этнической среде. Важно отметить, что материалы даргавского погребения свидетельствуют в пользу приверженности погребенных традиционным, дохристианским верованиям. Не исключено, что крест по своей общей схеме воспринимался местными аланами через все еще более близкий им солярный образ. В данной связи необходимо напомнить и о погребении легендарного солнечного героя Сослана в Дигории, возле которого некогда стоял медный крест.

Следует привлечь внимание и к некоторым другим археологическим материалам. В 1940 г. экспедицией Карачаевского учительского института под руководством К. М. Петролевича под полом Северного Зеленчукского храма (Карачаево-Черкессия) был обнаружен «клад», содержащий 113 золотых предмета. Данный «клад», несомненно, составлял единый комплекс. Как полагают специалисты, экспедиция, в действительности, имела дело с богатым погребением женщины из среды высшей аланской знати или даже «царской» фамилии, примерно, середины или второй половины X в. [40, 177].

Среди найденных драгоценных предметов было и два массивных золотых перстня (к сожалению, их опубликованные изображения очень низкого качества). Первый перстень диаметром 4,1 см имел восемь полых округлых головки, на лицевых сторонах которых представлены гнезда для цветных стеклянных вставок. Гнезда украшены зернью, которая представлена и на боковых поверхностях головок. В центре располагалось гнездо с четырьмя зажимами. Кольцо украшено гравированным изображением 4-лепесткового цветка. Второй перстень диаметром 3 см имел четыре округлые головки, на лицевых сторонах которых выгравированы схематичные изображения человеческого лица. В круглом центральном гнезде имелась вставка из амальдина.

Исследователи справедливо указали [41, 120-121; 42, 130] на единственную аналогию этим перстням среди находок в погребении № 2 грунтового могильника Колосовка № 1 на реке Фарс, который датируют X-XI вв. [42, 134] или с ограничением начала его функционирования концом X в. [43, 61]. Полагают, что эти перстни объединяли сюжеты и ювелирные приемы, представленные отдельно на зеленчукских образцах, – гнезда для вставок чередуются со схематичными изображениями лиц, более богато использовано зерно. В целом, фиксируется типологическое, стилистическое и хронологическое единство находок, а их узкая локализация и отсутствие аналогий на территории Закавказья и Причерноморья позволила поставить вопрос о местном происхождении перстней, хотя полностью не исключалась возможность их византийского происхождения [41, 118-122].

Перстни из могильника Колосовка № 1, диаметром 2,5-2,6 см, были изготовлены из позолоченной бронзы и серебра, со вставками из бирюзы и стеклянной пасты на восьми пустотелых пальцах-лучах с петельками для подвешивания колокольчиков. Сохранилось по одному колокольчику на каждом перстне, прикрепленному к более крупным пальцам-лучам, чередующимся с меньшими по размеру, на которых представлены личины. Центральные вставки из светлой пасты украшены, насколько можно судить, изображением раскрытого цветка [42, 129, 141, табл. V, 5-9; 44, 39, рис. 47]. Полагают, что на пальцах-лучах перстней поочередно нанесены изображения мужских лиц и более стилизованных личин на более объемных пальцах-лучах [42, 129-130; 43, 61]. Как представляется, интерпретация

украшений как более стилизованных личин несколько натянута. Интересно отметить, что человеческие головки представлены в шапочках, что напоминает об изображениях из Кобани и Камунта.

Недавно в научный оборот были введены сведения о еще одном бронзовом с позолотой перстне того же типа, высотой – 4,1 см, диаметром кольца – 2,35×2,1 см. У него вокруг центральной вставки из белого стекла расположены 4 лепестка со схематичными изображениями человеческих лиц. В месте перехода шинки в шейку каста имеются выделенные плечики, слегка прогнутые посередине и с выступами по краям. Внешние стороны кольца перед плечиками украшены канавками.

В данном случае также справедливо указывается на аналоги в лице бронзовых с позолотой перстней из Колосовского могильника, на которых личины исполнены зернью. Полагается, что все указанные перстни, независимо от истоков их форм формирования, могли производиться западно-аланскими мастерами и бытовать в Западной Алании X-XII вв. [43, 60-62]. Другие исследователи относят перстни из Колосовки № 1 к образцам касожской металлопластики [45, 19]. В свете затрагиваемой нами проблемы интересно отметить, что и по поводу упоминавшегося выше конского начальника с возможным воплощением Солнца мертвых также указывалось на связь с материями могильника Колосовка № 1.

Приведенные наблюдения исследователей представляются вполне обоснованными. Собственно, для нашей темы нет никакого противоречия в решении вопроса об аланских или касожских мастерах. Ювелирные изделия, несомненно, должны были отвечать вкусам и культурным представлениям их приобретателей. С данных позиций для нас важен сам контекст тех же зеленчукских находок.

Условия находки зеленчукских перстней показательны в плане их несомненного христианского контекста, причем, контекста из самого центра Аланской епархии. Бесспорно, что сами перстни и семантика нанесенных на них изображений вписывались в христианское осмысление.

Учитывая приведенные выше более ранние материалы, вполне допустимо, что мы имеем примеры преобразования и адаптации к новой религии прежних аланских представлений. В частности, древние аланские представления о солнечном божестве и солнечном колесе вполне могли быть адаптированы к новой религии, в свою оче-

редь, облегчая сам ход христианизации. Само христианство со своей стороны также облегчало такую адаптацию.

Например, в христианских текстах использовался специальный знак «солнца» в обозначениях Бога, т. к. «солнцем справедливости называется Бог в божественных писаниях». Солнце, олицетворявшее в христианской символике мужское начало, – символ Христа, являлось, как полагают, и символом Богоматери, скорее, символом единства Христа и Богоматери [46, 241; 47, 176-177]. Любопытно, что указанные перстни происходят именно с территории Западной Алании, а ономастическая христианизация эпического колеса представлена именно у осетин-дигорцев, генетически связанных с населением Западной Алании.

Фактически в форме перстней терялось только изображение обода небесного колеса. Однако сама идея колеса вполне воспринимаема через форму перстня как такового (вспомним, примеры «преобразования» солярных амулетов в христианские кресты или вписывания христианских крестов в традиционные формы амулетов). В полной сохранности оставались изображения спиц волшебного колеса, лучей солнца, с их личинами.

1. *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Кн. II.

2. *Иванов Вяч.Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 2004. Т. 3/

3. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.

4. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990.

5. *Нарты кадджытæ:* Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2004. Ч. 2.

6. *Периодическая печать* Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1989. Кн. 4.

7. *Гуцина И.И., Засецкая И.П.* «Золотое кладбище» Римской эпохи в Прикубанье. СПб., 1994.

8. *Яценко С.А.* О преемственности мифологических образов ранних и средневековых алан // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992. Вып. 2.

9. *Яценко С. А.* Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. Владикавказ, Цхинвал, 1992.

10. *Дзуцев Ф. С., Малашев М. Ю.* Бесланский археологический комплекс раннеаланской эпохи (некоторые итоги исследований 1986-2014 гг.). Владикавказ, 2015.

11. *Ардзинба В. Г.* Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1987.

12. *Сокровища Алании.* М., 2011.

13. *Археологическая коллекция Нижне-Архызского городища.* 2010 г. [сайт] URL: www.sao.ru/hq/dolly/index_kolya/photo_ntik/kuafar/museum.pdf (дата обращения: 19.12.2016).

14. *Романова Г. Б.* Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Дисс. ... канд. ист. наук. 07.00.02. Владикавказ, 2015.

15. *Доманский Я. В.* Древняя художественная бронза Кавказа в собрании Государственного Эрмитажа. М., 1984.

16. *Чишев Х. Т.* Памятники кобанской культуры на территории Северной Осетии // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 1.

17. *Кузнецов В. А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980.

18. *Брилева О. А.* Древняя бронзовая антропоморфная пластика Кавказа (XV в. до н. э.-X в. н. э.). М., 2012.

19. *Деоник В. Б.* Северокавказские аланы // Очерки истории СССР. Кризис рабовладельческой системы и зарождение феодализма на территории СССР III-IX вв. М., 1958.

20. *Кузнецов В. А.* Аланские племена Северного Кавказа // МИА. М., 1962. № 106.

21. *Абрамова М. П.* Катакомбные погребения IV-V вв. н. э. из Северной Осетии // СА. М., 1975. № 1.

22. *Мошинский А. П.* Древние бронзы Кавказа. ГИМ. М., 2010.

23. *Аланский всадник.* Сокровища князей I-XII веков: Каталог выставки. М., 2005.

24. *Албегова З. Х.* Палеосоциология аланской религии VII-IX вв. (по материалам амулетов из катакомбных погребений Северного Кавказа и Среднего Дона) // РА. М., 2001. № 2.

25. *Гаглойти Ю. С.* Избранные труды. Цхинвал, 2010.

26. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1973. Т. II.

27. *Кумахов М. А., Кумахова З. Ю.* Нартский эпос: язык и культура. М., 1998.

28. *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. I.

29. *Lubotsky A.* Alanic Marginal Notes in a Greek Liturgical Manuscript // Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, 859. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik Herausgegeben von Bert G. Fagner und Florian Schwarz Nr. 76. Grammatica Iranica Herausgegeben von Velizar Sadovski Bd. 2. Wien, 2015.

30. *Уварова П. С.* Могильники Северного Кавказа // Материалы по археологии Кавказа. М., 1900. Т. VIII.

31. *Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р.* Новые предметы средневековой мелкой пластики из Кабардино-Балкарии // Историко-археологический альманах. Армавир-Краснодар-М., 2012. Вып. 11.

32. *Чернышева М.* Армавирский ученый Сергей Малахов: «Находка поистине сенсационная» Котляровы М. и В. Неизвестная Кабардино-Балкария: Увлекательные, захватывающие, остросюжетные рассказы о загадках истории и людях республики, которую называют жемчужиной Кавказа. Нальчик, 2013.

33. *Ковалевская В. Б.* Антропоморфные амулеты VI-IX вв. на Северном Кавказе // Средняя Азия и Кавказ. КСИА. М., 1983. Вып. 176.

34. *Ковалевская В. Б.* Хронология древностей северокавказских алан // Аланы: история и культура. Владикавказ, 1995.

35. *История Агван* Мойсея Каганкатваца, писателя X века. СПб., 1861.

36. *Плетнева С. А.* От кочевий к городам (салтово-маяцкая культура) // МИА. М., 1967. № 142.

37. *Прокопенко Ю. А.* К вопросу о характере торговли и транспортных магистральных, связывавших Центральное Предкавказье и древнерусские княжества в X-нач. XIII вв. // ИАА. Армавир-Краснодар-М., 2011. Вып. 10.

38. *Прокопенко Ю. А.* Поступление предметов христианской символики в Центральное Предкавказье в VI-XIII вв. (к вопросу о периодизации) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 9 (59). Ч. II.

39. *Малахов С.Н.* Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей. М., 2015.
40. *Кузнецов В.А.* Нижний Архыз в X-XII веках: К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь, 1993.
41. *Кузнецов В.А.* Алания в X-XIII вв. Орджоникидзе, 1971.
42. *Дитлер П.А.* Могильник Колосовка № 1 (Раскопки экспедиции АНИИ в 1962 г.) // Вопросы археологии Адыгеи. Майкоп, 1985.
43. *Пьянков А.В.* Перстень из Западной Алании // Отрадненские историко-краеведческие чтения. Армавир, 2015. Вып. III.
44. *Художественное золото и серебро Адыгеи.* Майкоп, 2012.
45. *Куёк М.Г.* Средневековый художественный металл адыгов X-XVI вв. Автореф. ... канд. искусствоведения. 17.00.04. М., 2009.
46. *Гранстрем Е.Э.* Уникальный период византийской письменности // Византийский временник. М., 1968. Т. XXIX.
47. *Никитенко Н.Н., Корниенко В.В.* Эсхатологический календарь в граффити на фресках Софии Киевской // Сугдейский сборник. Киев-Судак, 2010. Вып. V.
48. *Левада М.Е.* «Другие германцы» в Северном Причерноморье позднего римского времени // Боспорские исследования. Симферополь-Керчь, 2006. Вып. XI.
49. *Щукин М.Б.* Готский путь (готы, Рим и черняховская культура). СПб., 2005.
50. *Садыков Т.Р., Курганов Н.С.* Подземные склепы памятника Харбас 1 в Приэльбрусье // Древние некрополи и поселения: постпогребальные ритуалы, символические захоронения и ограбления. Труды ИИМК РАН. Т. 46. СПб., 2016.
51. *Малашев В.Ю., Дзуцев Ф.С.* Парадные сбруйные наборы III в. из Бесланского могильника и проблема сложения аланской культуры Северного Кавказа // Малашев В.Ю. Памятники среднесарматской культуры северо-кавказских степей и их традиции в курганных могильниках Северо-Восточного Кавказа второй половины II-середины V в. н. э. М., 2016.
52. *Прокопенко Ю.А., Чаплыгина С.Ф.* Центральное Предкавказье в пространстве влияния Великого Шелкового пути и других транскавказских торговых магистралей в V-начале XIII вв. Ставрополь, 2017.

НАРТОВСКИЙ ЭПОС – ОТРАЖЕНИЕ СИМВОЛОВ И ОБРАЗОВ ПОВСЕДНЕВНОГО БЫТА И ПРАЗДНИЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ ОСЕТИН

*Исследование проведено при поддержке РГНФ, проект № 14-21-13001
«Инновационные ресурсы культурного наследия Северной и Южной
Осетии»*

Осетинский народ на протяжении своей многовековой истории создал богатейшее духовное сокровище – эпическое сказание о нартах. Реалии повседневной жизни, патриархально-родовое бытие осетин, их хозяйственный быт, праздничная обрядность, их исторические переживания удобнее всего укладывались в эпические формы искусства [1,178]. Диалектическая формула – всякое искусство порождается действительностью и отражает действительность – в сфере фольклора не теряет своего аксиоматического смысла.

Мы видим, что то, что было когда-то живым обычаем, бытовым явлением, впоследствии переходит в фольклор и сохраняется как фольклорный материал [2, 4]. Специфика осетинской Нартиады как исторического источника во многом определяется жанровой особенностями героического эпоса: героико-эпические сказания содержат историческую информацию, представленную в образной, гиперболизированной форме и приуроченную к мифологическим по своему происхождению образам и сюжетам.

На всем пространстве эпического повествования мы видим, что нарты преимущественно заняты войной, пирами и охотой. Жизнь нартов характеризуется фразой нарта Сослана, наиболее харизматичного из всех героев эпоса: «Такой я человек, что без охоты и сражений не мила мне жизнь!» [3,139]. Этому принципу, по возможности, следуют и другие участники повествования. Кроме, разве что, нарта Сырдона, который сражениям и охоте, предпочитает интриги и козни.

Пиршества устраиваются по любому поводу: первая годовщина рождения мальчика, примирение кровников, начало и окончание военного похода, выход на охоту, чествование гостя, календарные праздники. Казалось бы, нарты действительно кроме войн, охоты и пиров ничем не занимались. Впрочем, выбор тем сказителями мож-

но понять: что интересно для его слушателя в каждодневной жизненной рутине, которая у него всегда перед глазами.

Самым важным периодом жизни у нартского сообщества были военные походы и набеги на соседей, как две разновидности военной кампании. При этом если собственно набеги были краткосрочными, то походы обставлялись со всей тщательностью и длились продолжительное время. Набег преследовал целью захватить незначительную добычу или же предназначением была месть: угнать табун лошадей у Сау-алдара или наказать владетеля Челахсартага за отказ выдать свою дочь за нарта Сослана.

По большому счету набег был способом проявить личную доблесть, получить военные навыки и, конечно же, улучшить свое материальное благосостояние. Интересно отметить, что набег без погони воспринимался нартами простым грабежом и не считался доблестным мероприятием. Так Безымянный сын нарта Урызмага гордо восклицает: «Честь не позволяет мне без погони, украдкой угнать такую большую добычу»[4, 354]. Поэтому он дождался, когда владельцы скота организуют за ним погоню. И только после этого отбиваясь от преследователей, «с шумом и гамом направил свою добычу в страну нарттов».

В эпосе мы находим указание на определенный день недели, когда начинались мероприятия, связанные с применением силы – это была пятница [5, 324]. Тот же нарт Сослан дает указание глашатаю: «Пройди повсюду и прокричи громко нартам: «Сегодня пятница, а в следующую пятницу идем мы в поход на крепость Хиза. И тот дом, который не вышлет нам война, тот дом навеки отдаст мне юношу» [1,116].

В этот же день совершались и казни. Когда нарты решили избавиться от Сатаны (Шатаны), главного женского олицетворения эпоса, то свое злое дело намеревались совершить именно в пятый день недели. Объявив свой приговор, они обращаются к ней: «Сегодня пятница, а жить тебе осталось до следующей пятницы. Поэтому торопись, замаливай за эту неделю все свои грехи – в следующую пятницу мы бросим тебя живьем в озеро Ада»[3,125]. И это вероятно была устойчивая традиция. Сам приговор выносился обязательно неделей раньше и тоже в пятничный день.

Интересно отметить, то, что пятница еще в 50-х года прошлого века сохраняла свое такое значение. Так, жители селения Уанел Дза-

уского района РЮО отмечали праздник «Стыр Тутыр» две недели. Все эти дни они с радушием принимали проезжавших через село путников. Но каждую пятницу праздничной недели всякий кто отважился проехать через село, бывал нещадно бит.

Тщательное изучение нартовского эпоса с неизбежностью приводит к заключению, что в основе многих сказаний о нартах лежат какие-то исторические события из жизни народа, которые со временем приняли монументальный, гиперболизированный характер, за внешней фантастической оболочкой нартских сказаний скрывается «рациональное зерно» [6,5]. Это подтверждается, в частности, и регламентацией военного дела, которая в эпосе наполнена вполне реалистическим содержанием.

Нарты собирались на Памятном кургане, где формировалось войско и происходило разделение воинов по типу вооружения и оснащения. В нартовской рати были представлены практически все категории воинов древности. В сказании «Последний поход Урызмага» мы находим этому прямое подтверждение. Здесь перечисляются отдельно, в последовательности по своей значимости в боевых порядках пехотинцы, всадники, копьеносцы, кольчужники и «воины, всеми видами оружия снаряженные» [3,60]. При этом последняя категория это очевидно те, кого мы бы причислили к конным воинам, имеющим полный комплект вооружения: копье, лук, доспехи, меч и щит. Своего рода всадническая элита, первые рыцари древности.

Само вооружение нартов было также разнообразно, и на это есть указание в эпосе: «добрый меч», «славный лук», стрелы с различными наконечниками, лук-самострел, сабля, копье, панцири, шлемы.

Военные походы нартов носили продолжительный характер. От одного года до трех лет: «Долгое ли короткое ли время прошло после этого, но вот собирается Урызмаг в дальний поход-год ему быть в отлучке» или «В те времена нарты часто уходили в долгие походы и по два, по три года не возвращались» [3, 263]. Направления военной экспансии также были разные. Это страна Терк-Турк на берегу бурливого моря (Турция), страна алдара Уарби, страна Мысыр (Египет) страна владетеля Балгайской степи, племена Агуров [7,16-17]. Из конкретных географических маркеров указание на взятие крепости Гур (город Гори в современной Грузии). В исторической литературе последнему факту есть подтверждение, в 1292 году эту крепость взял осетинский полководец Ос-Багатар.

В эпосе мы находим описание обычая награждать воинов, первыми ворвавшихся в вражеское укрепление. «Тому из моих воинов, кто первым ударит в неприятельские ворота, вы должны подарить женщину, а кто второй ударит в ворота, того должны вы одарить конем» – такое условие определяется для военного приза [3,387]. При этом в качестве арбитра выступает женщина – ворожея, которая «должна своим зорким глазом приметить, кто первым из воинов ворвется в крепость» [3,409]. Участие женщины в военном предприятии дело само по себе необычное. Тем более в качестве военного наблюдателя.

Добыча во время военного похода могла быть разная. Прежде всего, скот, не оставались без внимания и другие материальные ценности. Еще одной важной «статьей дохода» были пленники. Желательное молодые люди. Так, одна из героинь эпоса дает совет своему возлюбленному: «Поезжай-ка опять в поход. Завтра ногайская молодежь – юноши и девушки будут собирать землянику. Приведи оттуда сто юношей и девушек и посели их вокруг нашей крепости, чтобы благодаря им легче пошла наша жизнь» [3,408].

И еще характерный эпизод. Нарты, возвращаясь из набега без добычи, встречают в пути одинокого всадника. Первое, что им пришло на ум, это намерение взять его в плен. «Этот всадник пригодится на что-нибудь. За него хоть одежду купим нашим женщинам» [3,404].

Специфика осетинской нартиады как исторического источника во многом определяется жанровой особенностями героического эпоса: героико-эпические сказания содержат историческую информацию, представленную в образной, гиперболизированной форме и приуроченную к мифологическим по своему происхождению образам и сюжетам [8,199].

По возвращении из похода устраивался пир, а спустя несколько дней – специальный *День дележа* военной добычи. Для этого существовало определенное место *Площадь дележа*. Главной ценностью были пленники: «Первая доля – пленный юноша, вторая доля – пленная девушка». Была отдельная доля старшего (военного предводителя), равные доли участников, доли семей воинов, павших в походе. Были даже доли незаконнорожденных, очевидно она предназначалась тем участникам похода, которые по праву своего рождения имели невысокий статус в обществе. Но, тем не менее, наделялись частью военной добычи, как участники военного предприятия.

Но не только коллективные военные мероприятия были в чести у нартов. Приветствовались и одиночные вылазки. В эпосе есть описание одиночного рейда нарта Сослана в Гумскую степь, где он встретился с таким же воином-одиночкой. Здесь мы видим, как происходили индивидуальные схватки: «Стали пускать они стрелы друг в друга, потом Сослан, выхватил меч, а гумский человек – саблю и стали наносить они друг другу удары» [3,92]. После этого противники сошли с коней и продолжили сражаться пешими. Здесь мы видим яркое и детальное описание рыцарского поединка.

Ценным трофеем от такой вылазки обычно становился конь противника, его вооружение, доспехи. Однако требовалось порой и конкретное доказательство того, что противник был не только повержен. В сказании нарт Батрадз убивает Сайнаг-алдара. Но опасаясь, что нарты не поверят ему, отрубил тому правую руку и принес ее в селение нартов. Но после того как факт доблести был подтвержден, Батрадз приносит руку врага в дом Сайнаг-алдара и кладет ее на грудь покойного [3,324-326].

Впрочем, подобные меры предпринимались не только в отношении противников. Иногда в качестве наказания применялось отрубание. В сказании О яблоке Нартов нарт Уархаг обращается к своим сыновьям с настоятельной просьбой усердно сторожить волшебные яблоки: «Если не устережете, то знайте – все три рода соберутся сюда. По одному человеку от каждого дома пришлют они, и одному из вас отрубят голову, другому отсекут руку и, позор мне, наденут их на копья» [3,5]. Здесь мы видим не только формы наказания, но и принцип формирования состава судей: по одному представителю от каждого из трех нартских родов.

Но не только с врагами мерились силой нарты. Часто были и междоусобицы, как между отдельными родами, так и между членами одного рода. Как и военные действия, поединок-дуэль назначался на пятницу. Так, великан Мукара обращается к маленькому нарту Чеху «Если он нарт, то скажи ему, что у нартов день поединка пятница, и я буду готов к этому дню» [3,266].

Война была не только средством обогащения и личной доблести. Она приносила горе не только в дома побежденных, но и делала сиротами детей и вдовами жен. В эпосе много сказаний, где персонажами становятся совсем юные герои. Это юные нарты Аца, Айсана, Чех, Сыбалц, Тотрадз. И это не показатель того, что у нартов

даже мальчишки были героями. В битвах с врагами, вторгающимися в страну, погибало все больше и больше взрослых мужчин. И тогда за оружие приходилось браться мальчикам.

Значительное место в жизни общества нартов занимали игры – состязания в силе, ловкости, воинских искусствах. Этот вид мужского развлечения можно рассматривать и как средство поддержания физической формы воинов, и как средство подготовки молодой поросли к будущим военным действиям. Местом, где бы нартовская молодежь могла помериться силами и показать свою удаль была специальная *Площадь игр*. Именно здесь молодые нарты под руководством старших мужчин дрались, боролись, соревновались в стрельбе из лука. Особенно ценились достижения в последнем виде состязаний. Стреляли в установленную на шесте мишень. В одном из сказаний самонадеянный нарт Сырдон предложил в качестве мишени одного из своих сыновей [3,112].

Состязания были разные, простые и сложные. Так, дети играли в алычки, гоняли по улицам села шары, а взрослые юноши состязались в перебрасывании тяжестей. В «Сказаниях о нартах» мы находим описание силового упражнения, где в качестве объекта приложения силы используется живой бык, которого бросали через реку [3,83]. При всей метафоричности сюжета, такое могло происходить и на практике, как демонстрация выдающихся физических способностей.

Необходимо отметить, что участие в состязаниях считалось обязательным. Так, глашатай, сообщая о предстоящих игрищах, сообщал всем трем нартовским родам: «Сегодня – пятница. Через неделю, в пятницу, на Площадь Игр, на состязания должна сойтись нартовская молодежь. У того дома, который не вышлет мужчину, возьмем в рабство девушку» [3,418]. Очевидны две вещи: то, что участие в играх приравнивалось к важному военно-общественному мероприятию, в котором предполагалось обязательное мужское представительство от каждой семьи. И то, что существовал какой-то надродовой орган, который мог определять и главное исполнять наказания за уклонение от участия в состязаниях на Площади Игр. Что позволяет предположить, что на самом деле состязания были боевыми тренировками. А Площадь Игр нартов можно сравнить с Марсовым полем у древних римлян, где проходили военные сборы и тренировки, призванных в армию свободных граждан. В Древнем Риме, также существовала

система наказаний за уклонение от воинской службы.

Другим достойным занятием для мужчин после битв и ристалищ была охота. Благо дичи в мире нартов было более чем достаточно. Главное, чтобы тебе благоволил покровитель дикой живности Афсати. Чтобы добиться расположения небожителя существовал специальный ритуал, определяемый устами самого Афсати: «Пусть охотник, собираясь на охоту, захватит с собою из дома три лепешки, на перевале пусть он ими помянет меня. А потом, когда на Черной горе будет ему удача и убьет он зверя, пусть правую лодыжку побережет он и отдаст тому, кого первого встретит» [9,347].

Ассортимент дичи был большой: серны, олени, перепелки, фазаны, горная индейка, кабаны, косули, зайцы, лисицы, горные козлы, волки, чернобурые медведи, туры, лани, дрофы, черные аисты,

На охоте на кабанов использовали собак, на пернатую дичь – прирученных ястребов. Охотились и большими коллективами. При этом часть охотников, преимущественно молодежь, загоняла зверя, другие – стояли в пересаде, ожидая выхода дичи на тропу. При этом младшие по возрасту охотники, обычно стреляли после старших или гостей. Так, нарт Батрадз, обращается к участнику охоты: «Никогда не достану я из колчана свою стрелу раньше гостя» [3,249]. И сегодня еще в осетинском языке сохранилась поговорка, выражающая высокую степень уважения: «*Дæ разæй æз саг дæр нæ амардзынæн*» – «Я прежде тебя даже в оленя не выстрелю!».

Наиболее распространенные места охоты нартов – Черная гора и поле Зилахар. Ночевали обычно охотники под открытым небом. Иногда сооружают шалаши или же ставят шатры, с покрытием из шкур животных.

В сказаниях описывается ситуация, когда одного оленя могли подстрелить несколько охотников. Тогда выбирали третейского судью, который и определял, от чьей стрелы наступила смерть животного. Иногда другие охотники становились свидетелями удачной охоты. Обычай требовал, чтобы они пожелали более удачливому охотнику неизменной удачи, бросив сухие ветки на тушу убитой им дичи [3,228].

Главными у нартов были общественные празднества, где подводились итоги предпринятого военного мероприятия. Указание на такую практику отразилось в фразеологизмах «афæдзы ёмбырд» (годовое собрание), «цыты куывд» (пир славы).

Коллективное празднество устраивали в отдельном помещении, которое называлось *Ардамонге* – общественный дом нартов. Собирались здесь как отдельные роды, так и представители всех трех нартских сообществ. Дома, где проводили свой досуг мужчины, имеются в описании быта многих народов. Впрочем, даже сегодня в просвещенной Великобритании существуют отдельные мужские клубы, объединяющие своих членов по роду занятий или увлечений. По своей сущности мужские клубы остались теми же мужскими собраниями, какими они были у нартов.

В эпосе описана и обыденная жизнь общества: нарты пахут землю плугом, отгоняют на выпас скот, выковывают орудия труда и оружие. В эпосе указывается на преимущества высева злаков на пашнях с южной экспозицией, определяется продолжительность максимального использования без перелога земельного участка [8,171]. Большим почетом у нартов пользуются пастухи. Для выбора пастуха на выпасный сезон устраивался пир. Надо отметить, что работа пастуха была не только тяжелой, но и опасной. Ведь стада нартов также подвергались набегам врагов. Поэтому при необходимости сторожить и пасти стада брались и отмеченные воинской доблестью благородные нарты. В сказании «Батрадз и пестробородый уаиг» мы видим описание пиршества, на котором определяли общественного пастуха: «И тогда старейшие из нартов решили устроить пир, собрать на этот пир весь народ и выбрать пастуха». Решивший взять на себя эту почетную у нартов обязанность, получал на пиру специальное подношение: «три пирога с начинкой из сыра и ляжку быка» [3,251]. От такой чести не отказывались даже такие воины-аристократы как Сослан и Батрадз.

А заботиться нартам была о чем. Это и собственные стада, и многочисленная добыча, взятая за пределами страны. Главной ценностью были, конечно же, лошади. Слова одного из героев эпоса, как нельзя убедительны: «Что будем делать мы, нарты, если падут наши кони?! Ведь человек без коня, все равно, что птица без крыльев». Понятно, что ценность лошадей была предопределена их использованием в военных предприятиях. Пехотинцы не пользовались у нартов авторитетом. Так, нарт Сырдон, за неимением коня отправился в поход пешком, и за это в пути подвергался насмешкам и издевательствам.

В сказании мы находим и описание ухода за лошадьми. Их кормили поджаренным ячменем, мыли специальным черным мылом.

Различали и породы скакунов: Арфан, Дзындз-конь, Афсург, Аргмак. В эпосе мы встречаем описание укрощения дикого коня: «Вышел из горной теснины белый конь, прыгнул на него сверху Батрадз. Понес его конь по поляне, но Батрадз схватил его за горло, стиснул и вынудил коня открыть рот. Вдвинул Батрадз ему в рот удила, надел на него уздечку и ловко положил на него седло... а затем натянул поводья и направил коня туда, куда захотел» [3,301].

Лошади применялись только для верховой езды. В гужевой транспорт у нартов впрягались исключительно волы. Только в одном эпизоде мы встречаем факт того, что в повозку впрягают лошадей. Красавица Акола совершала парадный выезд в крытой повозке, запряженной шестеркой лошадей. Но это не является исключением из правила, так как девушка была из другого племени. Среди другой домашней живности мы встречаем коров, быков, ослов и свиней.

Уже первые собиратели и исследователи нартовского эпоса обратили внимание на историческое содержание сказаний, отмечая, что эпос, разделяя судьбу всех устных произведений, содержит в себе массу поздних наслоений, смешений имен, но все же содержит много древнего, некоторые исторические воспоминания, а также черты быта, которые уже отжили свой век [10,194].

Жизнь сообщества нартов регламентировалась обычаями и традициями. В Сказаниях о нартах мы встречаем описание обычая избегания. В повествовании нарт Сослан обращается с вопросом к идущей по воду женщине. «Но ничего не ответила ему женщина, недавно вышла она замуж и не имела права, по обычаю говорить со старшими». Невестки долгое время не имели права разговаривать со старшими мужчинами не только в семье, но и за ее пределами.

Впрочем, у невесток нартов был и свой особый статус в обществе. Так, нарты из рода Бората пригласили на пир Урызмага, намереваясь его там умертвить. Однако тот, прознав о намерениях своих кровников всякий раз отклонял приглашения под благовидным предлогом. И тогда «стали Бората советоваться между собой, и решили послать за Урызмагом молодую невестку. По обычаю, невестке, пришедшей с приглашением, нельзя было отказать: «И потому, говорили Бората, если сохранилась еще душа в теле Урызмага, он обязательно придет на пир» [11,95]. Нарт Урызмаг действительно вынужден был прийти, хотя и знал, что идет на смерть. Но переступить через обычай не смог. Есть и другие обычаи у нартов, среди них обычай хоро-

нить мертвых обязательно в шубе, по поверью без нее нельзя было войти в страну мертвых. Возбранялось класть умерших в могилу (склеп) в доспехах. Только лук и стрелы, могли быть им подмогой на пути в загробный мир. Хоронили усопших, как в земле, так и в склепах. В сказании «Ацамаз и алдар Мысыра» мы находим описание усыпальницы для нарта Ацамаза, устроенной на высоте на четырех столбах из осины. Но это погребальное сооружение было сделано алдаром Мысыра, что говорит о его чуждости для нартов. Об этом свидетельствует и тюркское название – «караз».

Важное значение для нартов имела клятва. Нарушение договора считалось большим преступлением. Но существовал и способ обойти обязательства. Так, хитроумный нарт Сырдон советует: «Выпусти кровь из своего мизинца, и ты будешь свободен от клятвы своей» [3,170].

Эпоха нартов была суровой эпохой. Не все споры и тяжбы можно было рассудить на Холме Правосудия. И тогда решающим аргументом становилось право сильного. На что ответом, в свою очередь была кровная месть. А кровавый обычай не знал снисхождения. При этом почетное право нанести удар мести у нартов принадлежал племянникам пострадавшего. Кровавую вендетту могли прекратить уничтожение всех мужских представителей одной из сторон, либо обычай примирения. Иногда на воспитание брали ребенка из семьи кровников, как средство прерывания череды кровавых событий.

Взять на воспитание мальчика считалось почетным. В сказании описано принятие на воспитание небожителем Сафа сына нарта Урызмага, маленького Айсана: «Кто, бывало, устроит пир в честь новорожденного, тот мог на воспитание взять нартовского сына. И немедля, Сафа привел на шелковой бечеве белого вола в селение нартов» [3,393].

Жилища нартов устроены по-разному. Большинство живут в просторных домах, где несколько комнат. Многие из эпических героев имеют башни, преимущественно семьярусные. Но некоторые нарты не могут похвастаться отдельным достойным жильем. Тот же Сырдон живет в подземном доме, очевидно в землянке. Правда сказитель указывает, что это потайной дом Сырдона. Важное значение в обществе нартов придавалось продолжению рода. Отношение к членам сообщества мужского пола, не желавших обзаводиться семьей, было критическим. Не было жены у нарта Уархтанага, и решила мо-

лодежь: «Нет у Уархтанага потомства, нет у него наследника, надо женить его. А если не послушается он нас – мы побьем его камнями» [3, 411]. При этом существовали два полюса: безбрачие и многоженство. Вот и нарт Сослан жалуется: «Осталось в стране Нартов у меня три жены. Они друг с другом не ладят и вечно у нас в доме крик и брань» [3,134].

Иногда для всего народа наступали тяжелые времена. И порой родители продавали своих детей в неволю. В голодный год обращается к родителям нарт Батрадз: «Поедем куда подальше, и там продайте меня. Может это спасет вашу жизнь» [3,286]. Бедняки ходили в простых арчита, выложенных фасал травой, а знатные нарты надевали обувь из сафьяна. Женщины в шелковых платках, мужчины и мальчики на голове носили папахи и шапки из войлока. Носили пояса, из ткани и кожи. В описании одеяния нарта Сырдона указывается, что тот надевал два пояса – верхний и нижний.

В сказании есть свидетельства пристрастия знати к роскоши. Решили сыновья нарта Бурафарныга удивить своими нарядами молодежь нартов и удивили: «Из драгоценного меха были у них у всех одинаковые шапки, из одного куска дорогого сукна, светло-серого цвета одинаковые бешметы и чувяки». Были у знатных нартов белые бурки, одежда из верблюжьей шерсти, а у жен их – шелковые платья с застежками из серебра и золота. Менялась мода и на бороды. Сказители указывают, что не брили раньше нарты свои бороды, недостойным это считалось. Поэтому были они у них до пояса. Однажды опалило огнем бороду одного из героев. «Посмотрели на куцую бороду нарты, и понравилась она им в таком укороченном виде. И постановили, что с этого времени да будет новый обычай: носить бороду такой длины» [3,46].

В эпосе отражается и музыкальная культура народа. На первом месте стоял фандыр – многострунная арфа, искусно вырезанная из березового нароста. Есть описание свирели на восемь ладов и таинственного музыкального инструмента удавдз.

У нартов сложились и сообщества музыкантов и танцоров: «Вся нартская молодежь в полном снаряжении собралась в пятницу к дому Уархтанага. Сам Уархтанаг расставил всех по порядку: сначала шли музыканты, за ними плясуны, потом певцов отдельно поставил он и тех, кто будет джигитовать на конях» [3,411]. Но наиболее умелыми были те, кто отважился танцевать на пиршественных столах,

ведь пляска с чашей на голове считалась самой почетной. Как не были сказители консервативны, все же не могли они даже в течение веков убрать из сказаний тему морали. А ведь нарты, мужчины и женщины также были подвержены страстям и порокам, как и реальные люди. В изменчивости женской природы больше всего проявила себя Сатана (Шатана). Первая она была во всем. И брата своего соблазнила, детей родила от тайной любви. Уезжал в поход Урызмаг на год – два, а у него дома к его возвращению... рождается ребенок. Вот и сетует Сатана: «Был у меня в родительском доме тайный клад – в походе был в то время хозяин наш, когда родился сын у меня». Еще один плод греха укладывает она в сундук и бросает в море. Зрелище купающейся в реке героини вызывает прилив непреодолимой страсти у увидевшего ее издали пастуха: «В коротком бешмете была Сатана, и увидел пастух ее белое тело. С такой силой овладела им страсть, что в изнеможении опустился он на камень. Сатана видела все это, и стала считать дни» [3,73]. Через определенное время в оплодотворенном пастухом камне вызревает плод – будущий нарт Сослан. Внимательный читатель непременно отметит в канве повествования эротический подтекст: «Вернулась обратно с пирогами и кувшином ронга, заставила его выпить весь кувшин и три пирога с медом заставила его съесть; затем *преклонила она голову* на грудь мужа»; «Обрадовалась она, расспросила его обо всем, *обласкала* и, опять, превратившись в голубку, полетела домой» [3,446]. Да и сами герои сказания неприменно похвастаться своим похождениями. Вот и нарт Урызмаг бахвалится: ««Целую ночь провел я с женщиной в пещере...». Впрочем, интимный момент может описываться и проще: «И стали они, *как муж и жена*, жить в доме...». Иногда сказители увлекаются описанием отдельных эротических поз [12,9]. Но более удивительны познания нартов в медицине. Так, они обладают умением трепанации черепа с использованием медных пластин, при операциях используется сонное зелье, лекари выделяются в отдельное сословие.

В сказании мы находим указание на то, что нарты понимали особенности своей антропологии. Об этом свидетельствует эпизод, описанный в сказании «Женитьба Батрадза». Здесь полуслепой нарт Уон находился долгие голы в плену у врагов. Молодой Батрадз прибывает в эту страну, чтобы освободить своего почтенного соотечественника. Найдя Уона, Батрадз называет себя. Чтобы удостовериться Уон

говорит ему: «Слезь-ка с коня. Когда я ощупаю тебя пальцами своими и проверю строй твоего тела, только тогда поверю я, что ты сын нарта Хамыца. И проведя руками по его телу, он заключает: «Весь строй твоего тела такой же, как у нашего рода!» [3,303].

Таким образом, несмотря на многовековую перековку картин реального мира в поэтическом повествовании, мы можем почерпнуть из эпоса множество фактов реалий жизни предков осетин. В сказаниях о нартах мы наблюдаем, что то, что было когда-то живым обычаем, бытовым явлением, впоследствии переходит в фольклор и сохраняется как фольклорный материал.

1. *Абаева З. В.* Этюды по нартовскому эпосу. Цхинвал: Издательство «Ирыстон», 1978. 177с.

2. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин // Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ: Издательство «Ир», 1990. 639 с.

3. Осетинские нартовские сказания. Дзауджикау: Госиздат, 1948. 503 с.

4. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Дзауджикау: Ирыстон, 2003. Кн.1. 589 с.

5. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Дзауджикау: Ирыстон, 2010. Кн.5. 767 с.

6. *Гаглойти Ю. С.* Некоторые вопросы историографии нартовского эпоса. Цхинвал: Ирыстон, 1977. 163 с.

7. *Бязров А. Х.* Очерки истории народного эпоса. Дзауджикау: Ир, 1993.

8. *Иванеско А. Е.* Историческая информативность осетинского нартовского эпоса/автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ростов-на-Дону, 2000. 201 с.

9. Сказания о нартах. Орджоникидзе: Ир, 1989, Т. 1. 495 с.

10. *Миллер В. Ф.* Черты старины в сказаниях и быте осетин/ Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1882. Кн.8.

11. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Дзауджикау: Ирыстон, 2005. Кн.3. 711 с.

12. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Дзауджикау: Ирыстон, 2007. Кн.4. 546 с.

Янка Теодора Надь

МЕСТО И РОЛЬ АРХАИЗМОВ ОСЕТИНСКИХ ПРАВОВЫХ ОБЫЧАЕВ В ЕВРОПЕЙСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ ОБЫЧНОГО ПРАВА

В своём докладе я хотела бы, исходя из темы конференции «Нартоведение в 21 веке: современные парадигмы и их толкование», остановиться на трёх вопросах: правовые обычаи (узус), ясы в Венгрии и на стихотворении известного осетинского поэта [1].

1. В связи с исследованием правовых обычаев я остановлюсь на направлениях в европейских исследованиях – в том числе на венгерских. Мною также будут рассмотрены точки соприкосновения с русскими и кавказскими исследованиями. Пользуясь предоставленной мне возможностью, я хотела сказать несколько слов о новейших достижениях исследований венгерских правовых обычаев.

2. На примере ясов, проживающих в Венгрии и являющихся родственным народом осетин, я сделаю новую попытку толкования Нартовского эпоса, который принято считать источником осетинских архаических правовых обычаев в качестве источника познания ментальности ясов, не имеющих древних письменных источников.

3. И в конце, на основе стихотворений поэта осетинского народа Музафера Дзасохова, я хотела бы обратить Ваше внимание на дилемму двойственного характера нартоведения и нартовской ментальности.

Я надеюсь внести свой скромный вклад в уточнение современной парадигмы нартоведения и нартовской ментальности в интерпретации их толкования.

Группа исследователей Печского университета в Венгрии в сентябре 2017 года с большим успехом выступила на международной конференции с докладом о новых результатах и перспективах в исследовании истории правовой культуры, а также в юридически-этнографических исследованиях. Эта группа, носящая имя известного исследователя правовой этнографии Эрнё Таркань-Сюча, является исследовательской группой и состоит из сотрудников кафедр истории права пяти венгерских университетов. Она поставила перед собой цель: создать, при поддержке Венгерской Академии наук, цифровую базу данных по истории правовой культуры и правовой этнографии [2].

В базе данных, которая будет готова к концу 2018 года, будут фигурировать и данные источников, изданные в 1939-1948 гг. по теме народных обычаев, найденных и систематизированных мною. Издание 95 трудов, собранных почти 140 исследователями-юристами в 340 населённых пунктах, является результатом позднего периода европейских исследований в области правовых обычаев, которое началось в 1836-1844 годах как собрание «живых правовых обычаев» кавказских народов (в том числе и дигорцев) [3, 58-104].

В ранний период исследования европейской правовой этнографии в начале 19 века учёными была подчёркнута разница между теоретическим научно-историческим подходом немецких исследований к явлениям правовых обычаев с одной стороны, [4] а с другой – русской практикой сбора данных, продиктованым сбором правовых обычаев и приспособленных к прагматическим требованиям кодификации: историко-правовой подход, ведущими представителями которого являлись Карл Фридрих Савиньи (1775-1861), братья Якоб и Вильгельм Гримм, а также Йозеф Колер, которые на немецкой территории однозначно связывали правовые этнографические исследования с историей правовой науки [5; 6]. А общественный подход, появившийся из прагматических соображений, правовые обычаи считал частью «основного права». В этом же духе были собраны и признаны государством правовые традиции завоёванных народов. Этим народам было разрешено государственное право дополнять своими правовыми обычаями и на этой основе судиться в суде.

Известный венгерский историк и исследователь правовых обычаев Карой Тагани обратил внимание, что в России составление первого сборника правовых обычаев было начато уже в 1822 году по инициативе графа Сперанского, а в 1847 году в анкете Российского царского географического общества содержатся уже вопросы, касающиеся правовых обычаев местного населения. Во второй половине 19 века уже выходит в свет целый ряд монографий о правовой жизни народов и национальностей, проживающих на территории Российской империи [7, 45]. Несмотря на большие разногласия в исследованиях правовых обычаев у представителей двух направлений, целесообразно говорить об общем процессе исследования европейских правовых обычаев. Например, Савиньи – яркий представитель историко-теоретического подхода в 1842-1848 годах, являясь праг-

матичным министром юстиции, решительно выступал за включение правовых обычаев в единый Гражданский кодекс Германии. А результаты сбора кавказских народных правовых традиций в России учёным М.М. Ковалевским в его работах по историко-правовым исследованиям послужили основой для исследования европейских правовых обычаев [8-9].

Оба направления исследований о правовых обычаях южно-европейских и балканских стран раннего периода появились в работах Балтазара Богишича. В своих трудах он указывает, что в период становления самостоятельных наций, прагматизм русского правительства переплетался со стремлением немецкого законодательства. Богишич под эгидой Загребской южно-славянской академии в 1867 году провёл сбор южно-славянских правовых обычаев, а вслед за систематизацией и изданием собранного материала он, в качестве министра юстиции, сыграл важную роль в составлении Гражданского кодекса Черногории [10-11].

Правовые обычаи в Венгрии в ходе современной кодификации с их прагматическим стремлениями в последней трети 1800-х годов попали в центр общественного внимания после просвещённого абсолютизма Марии Терезии и её сына Иосифа II. В начале 1900-х годов в связи с рекомендациями текста Цивилистического кодекса возникла потребность в познания унаследованных обычаев немецкого и венгерского народов. Карой Тагани, создавший научную основу венгерской правовой этнографии и прекрасно изучивший международную специальную литературу, именно на основе собранных результатов русских учёных призвал юристов и этнографов «собирать живые правовые обычаи» [12].

До начала 1 мировой войны, то есть в период становления национальных государств, русское и, в частности, кавказское исследование правовых обычаев оказало значительное воздействие на европейское – в том числе и на венгерское, исследование правовых обычаев [13; 14]. Однако, необходимо отметить, что между двумя мировыми войнами ситуация в Венгрии может быть охарактеризована немецкой ориентацией и значительной запоздалостью подобных исследований. Это было связано с опозданием составления Цивилистического кодекса, а прагматическая потребность исследований правовых обычаев венгерского народа появилась уже в 1939-48 гг. Результаты подобного исследования не могли быть использованы в

процессе создания социалистического законодательства и поэтому они не были приняты во внимание.

Подробная оценка исследований с точки зрения истории права, этнографии и социологии была проведена лишь несколько десятилетий спустя. Эта оценка – в контексте международных научных трудов, была проведена Эрнэ Таркань-Сючем, который в своей работе на французском языке, подвёл итоги результатов европейской правовой/юридической этнографии. Названная работа была перепечатана в 1994 году в *Folk Law (Народное право)* под редакцией Alison Dundes Renteln и Alan Dundes [15; 16].

Смена парадигм, произошедшая в международной науке, коснулась и венгерских исследований. Более широкое понимание истории права, развитие исследований по истории правовой культуры, а также большой интерес к антропологии в венгерской и международной науках, помимо этнографии и этнологии, поставило в более динамические плоскости как международную, так и венгерскую юридическую этнографию. Были организованы венгерские и международные конференции, изданы сборники научных трудов, подводящие итоги междисциплинарных новейших исследований [17]. Для поддержки междисциплинарных исследований была создана Группа истории правовой культуры и юридической (правовой) этнографии имени Эрнэ Таркань-Сюча [18]. Её целью было, помимо ведения научной работы, при финансовой поддержке Венгерской Академии Наук – финансирование научных изданий, публикация научных исследований, а также ознакомление с результатами иностранных исследований и интегрирование их в отечественную науку. Исследовательская группа имеет свой сайт в интернете, в котором можно получить информацию о новостях, событиях, прочитать рецензии и рекомендации научных трудов. Там размещены и материалы будущей базы данных, труды и документы правовой этнографии и истории правовой культуры, источники архивов и музеев, различные пособия, а также материалы индивидуальных и личных экспедиций. На сайте можно познакомиться с библиографией правовых обычаев, а также с галереей фотографий исследователей данного вопроса [19].

2. После смены парадигм стало ясно, что в Венгрии междисциплинарные исследования, проводимые в области этнографии (правовой этнографии), истории права (культурной истории права), а также смежные исследования по истории и социологии права своими боль-

шими результатами обогатили сопутствующие им дисциплины. Оценивая результаты исследований по правовым обычаям за 1939-1948 гг., Дьёрдь Бонич подчёркивал, что подобные исследования могут ответить на такие вопросы, ответы на которые не могут быть даны – опираясь только на письменные источники. При использовании так называемого комплексного метода, разработанного представителями правовой этнографии, которые применяли в ходе исследования, кроме письменных источников, – устные и предметные источники правового характера, можно изучать и правила архаических или современных систем норм небольших коллективов [20; 21].

Ярким примером этому могут служить исследования ментальности национальности ясов [22; 23; 24] состоящих в родственных связях с осетинами, что не может быть исследовано только на основе своеобразных правил, сохранившихся в письменной форме до 1871 года. Письменные документы не могут быть поняты без знаний их правовых обычаев, уже забытых современниками.

Под ментальностью, в более широком смысле, понимается проявление какого-нибудь склада характера человека, направленности его личности, образа мышления данной группы людей. Исследованием данного вопроса занималось много учёных, о чём свидетельствует и многочисленная литература, однако, я хотела бы остановиться только на трудностях исследования средств ментальности (язык, логическое мышление – например, пространство и время, а также ритуалы, обряды и мифы). Говоря о роли ментальности Ле Гофф указал, что ментальность означает действия, основанные на общности порядка ценностей без того, чтобы их нужно было бы объяснять каждому отдельному человеку [25]. Ментальность имеет особую роль и с аспекта правовых традиций, ибо она определяет в широком смысле правовую жизнь отдельных коллективов.

При исследовании ментальности своеобразной группы ясов лучше всего исходить из обычаев осетинского народа – родственного ясам, главным образом беря за основу их чрезвычайно важный источник – Нартовский эпос [26]. Здесь следует остановиться на нескольких штрихах образа осетинского народа и ясов. Ментальность ясов характеризуется своеобразной двуличностью: с одной стороны – героический облик, ставший возвышенно-праздничным и символическим, а с другой – облик «камукерный», в переводе означающий хитроумный, лукавый, пронырливый. Хочется провести параллель

с эпическим наследством родственного осетинского рода, заключающуюся в том, что ментальность ясов является одновременно «со-слани» и «сирдони» [27].

Самый известный исследователь ясов Ласло Сабо в своей работе об идентичности ясов детально останавливается на том исторически обоснованном факте, по которому для ясов определяющей была их идентификация с привилегированным положением и статусом, гарантированными государством [28; 29; 30]. Они подчинялись непосредственно королю, служили ему на военной службе и это было чрезвычайно важно для них. Ясы должны были предоставлять в распоряжение короля определённое количество подготовленных и хорошо вооружённых воинов и долгое время у короля должны были служить лучники, причём налог нужно было непосредственно платить королю. С точки зрения исследования ментальности ясов является чрезвычайно важным организация их общества по военному образцу и правилам, где во главе правосудия, общественной администрации и военного управления стоял избранный ими «капитан». (Ясы также имели право избирать своих священников и пресвитеров, вдобавок ко всему, были освобождены от всевозможных сборов и пошлин). Вследствие такого государственного правового статуса в общественных группах ясов на протяжении их всей жизни существовали элементы героической ментальности на основе внутренней автономии, реализуемой в рамках феодального общества (значит, в то время у них ещё не было острой необходимости изменения иерархии ценностей) 31].

С точки зрения изменения их ментальности важным был 1514 год, когда ясы, из-за своего участия в крестьянской войне под руководством Дьёрдя Дожа, были лишены прежних привилегий: права ношения оружия и непосредственного подчинения их солдат королю. А в дальнейшем порядок налогообложения определялся наравне с крепостными крестьянами. И хотя князь Трансильвании Янош Сапоя аннулировал закон 1512 года, однако ясы и в дальнейшем не получили обратно свою свободу и привилегированный статус. Это произошло вследствие того, что не были восстановлены предыдущие законы о льготном налогообложении и обязанностях ясов по предоставлению в непосредственное подчинение королю вооружённых отрядов. Можно сказать, что всё это, в конечном итоге, являлось основой их героической ментальности.

Из вышесказанного следует, что изменилась и общественная классовая структура и общественное разделение труда. В повседневной жизни у них уже не было необходимости заботиться о поддержании или развитии военных навыков и организованных структур, связанных с военной жизнью, и поэтому это всё постепенно уходило в прошлое. Определяющим стало экономическое производство и жители ясовских поселений в своём быте всё больше стали походить на крепостных крестьян. Изменилась также и их ментальность. Старинные героические отношения в новых общественных и экономических условиях сохранились в виде торжественных мероприятий (даже до нынешних дней) и во время больших народных праздников.

При такой жизни большинство ясов было вынуждено разработать стратегию индивидуального, а также коллективного склада ума, приспособиваясь к условиям и правилам, разработанных другими людьми и группами. Экстремистским примером этой политики была продажа Габсбургами ясовских регионов немецкому Рыцарскому ордену 22 марта 1702 года. Когда стратегия героического Сослана потерпела поражение в истории, тогда нужно было прибегать к хитрости Сирдона. Об этом свидетельствует полувековая борьба за выкуп и за право самоопределения (хорошо зная корни общих проблем, ясы вступают в союз с кунами, имеющих подобные общественные проблемы). Результатом их усилий и хитрой стратегии была Нота привилегий 1745 года, 25 статья закона за 1799 год – с Декларацией самостоятельности и, наконец, Устав ясов и кунов [32-33; 34]

Впоследствии этот хитроумный образ мышления стал характерен для ясов не только в коллективной, но и в частной жизни. Разве можно было по-другому оценивать поступок жителя г. Ясладань, хитроумного Яноша Надя, у которого во время войны забрали две лошади, а он радовался, что остался жив и сохранил свою семью. А позднее, после военных лет, он увидел свою лошадь у хозяина, живущего в г. Сольнок, поехал туда и используя изворотливость ума и упорство, характерные для ясов, вернул себе обратно четвероногого помощника в почти безвыходной для него ситуации [35].

3. Музафер Дзасохов (*Dzaszohtü Muzafer/ Muzafer Dzaszokhov*), национальный поэт Осетии, в своих стихотворениях, будучи интеллигентом, чувствуя ответственность за судьбу Родины и народа, ищет возможность жизни в героизме и ментальности героизма в каждодневных буднях современности [36]. Он хочет найти равно-

весие в героических и повседневных вызовах жизни [37]. В своём произведении *«Рог Лехела»*, посвящённом тематике предания венгерских ясов, он также ищет разгадку их секрета жизни, чтобы их доброе, героическое, прекрасное начало жизни не увязло бы в болоте повседневной жизни [38].

Его притчи в четверостишиях, напоминающих рубаи персидского поэта Омара Хайяма, в миниатюрной прозе вырисовывают мучительные поиски дороги целого поколения между *сосламскими ценностями (честь, дружба, любовь к Родине, героизм самопожертвования, настоящего человеческого достоинства и мудрости) и сирдонской необходимостью (бесприкословная приспособляемость к другим ради сохранения своей жизни, соответствие ценностям, которые предписаны другими)* в жизни осетинского общества 20 века. В своей настоящей жизни без героя, в которой одной из форм героизма является принцип *«Его Родина – та родина, откуда открывается окно в собственную душу»*.

Он заново истолковывает и формулирует вопросы жизни и смерти человеческого рода, находящиеся в архаизме правовых обычаев и сохраненные в Нартовском эпосе, то есть современную дилемму индивидуальной и коллективной стратегии жизни, героизма и хитроумия, вечную парадигму жизни, меняющуюся в каждом новом поколении и требующей от каждого поколения своего морально обоснованного ответа. Ибо в сражениях, требующих хитроумных решений, необходимо высказаться в пользу ценностей героизма: с честью жить, приносить жертвы и сохранять чувство собственного достоинства ради коллектива (народа и Родины) в течение всей своей жизни на Земле.

*Смерть косит как могучих, так и хилых,
Пред нею устоявших не найти...
Я знаю, что и в черную могилу
Я должен чистой совестью уйти [39]*

*Ha a halál ráteszi a saját jelét,
az esendő sorsa beteljesül...
Oszétia fényét síri sötétre
cserélni Szoszlán alámerül. [40]*

-
1. Изготовлен поддержкой ОТКА № К-109191.
 2. <http://www.jogineprajz.hu>
 3. *Гутнов Ф. Х.* Нормы обычного права осетин. I-II. Адаты обществ. Западной Осетии: монография II. Владикавказ, 2015. 58-104.
 4. *Nagy, Janka Teodóra* European perspectives of studying Hungarian ethno-judicial life. In: Béli Gábor, Duchonová Diana, Fundarková Anna, Kajtár István, Peres Zsuzsanna (szerk.): Institutions of Legal History with special regard to Legal Culture and History. Pécs-Bratislava: PTE Állam- és Jogtudományi Kar, 2011. 377-386.
 5. *Savigny, von* Friedrich Carl Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. Heidelberg, 1814., Jacob Grimm (Hrsg.): Weisthümer. 6 Bde. Registerband von Richard Schröder. Göttingen 1840-1878.
 6. *Kohler, Josef* Fragebogen zur Erforschung der Rechtsverhältnisse der sog. Naturvölker, namentlich in den deutschen Kolonialländern. Zvg-IRw.12.
 7. *Tagányi, Károly* A hazai élő jogszokások gyűjtéséről. I. Ethnographia (XXVIII) 1917. 42-58.
 8. *Ковалевский, М. М.* Закон и обычай на Кавказе. Москва, 1890.; Modern customs and ancient law. London, 1891.; Coutume contemporaine et loi ancienne. Droit coutumier Ossétien. Paris, 1893.
 9. *Ковалевский, М. М.* Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. I-II. М., 1886.
 10. *Bogišič, Baltazar* Pravni običaji u Crnoj Gori, Hercegovini i Albaniji (anketa iz 1873. g.). Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, Titograd, 1984.
 11. *Bogišič, Baltazar* Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena. Knjiga prva. Gragja u odgovorima iz različnih krajeva slovnescoga Juga, Tisak Diničke Tiskare, Zagreb, 1874.
 12. *Tagányi, Károly* Lebende Rechtsgewohnheiten und ihre Sammlung in Ungarn. (Ungarische Bibliothek für das Ungarische Institut an der Universität Berlin.) Herausgeben von Reobert Gragger. Erste Reihe. Berlin-Leipzig, 1922.
 13. *Nagy Janka Teodóra* The Legal Ethnography in Reflection of the Hungarian Research. Central European Political Science Review 45:74-93. (2011).

14. Nagy, Janka Teodóra Folk Tradition as Reflected in the Court Decisions of the Hungarian Courts in the 19 th and 20 th Centuries: The Study on Legal Ethnography. In: Maciej Mikula, Doroty Malec, Wacław Uruszczak (Ed.) *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa*. Krakko: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2013. 31-36.

15. *Tárkány Szücs*, Ernő Results and Task of Legal Ethnology in Europe. In: *Ethnologica Europeana*. Párizs, 1967. 195-217.

16. *Tárkány Szücs*, Ernő Results and Task of Legal Ethnology in Europe. In: *Ethnologica Europeana*. Párizs, 1967. 195-217.; In: *Folk Law I-II. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*. (Ed. Alison Dundes Renteln-Alan Dundes) New York-London, 1994. 161-186.

17. *Mezey, Barna* – Nagy, Janka Teodóra (szerk.) *Jogi néprajz, jogi kultúrtörténet. Tanulmányok a jogtudományok, a néprajztudományok és a történettudományok köréből*. Eötvös Kiadó, Budapest, 2011. (ELTE Jogi Kari Tudomány 1.)

18. Nagy, Janka Teodóra A Tárkány Szücs Ernő Jogi Kultúrtörténeti és Jogi Néprajzi Kutatócsoport szakmai munkája (2011-2016). Szokás-jog és jogszokás I-II. Nagy Janka Teodóra (szerk.) PTE KPVK, 2016. II. 388-392. (Jogi kultúrtörténeti, Jogi Néprajzi Kiskönyvtár 2.).

19. <http://jogineprajz.hu/adattar/bibliografia>

20. *Tárkány Szücs*, Ernő Magyar jogi népszokások. Budapest, 1981.

21. Nagy, Janka Teodóra Népi jogélet a Dél-Alföldön egy jogtörténeti és történeti forrás tükrében (1781-1821): Mindennapi jegyzőkönyvek a Makó Városában előfordult egyes bajos állapotokról. PTE IGYK, Szekszárd, 2012. 272.

22.. «Ясский словник» от 1422: cca – acc/accae (kacsa), ban – bon (nap), bax – baex (ló), carif – sarv/carv (vaj), cugan – cigon (lábás/fazék), dan – don (víz), da – dae (tiéd), docega – dusgae/docgae (tehén), fit – fyd/fid (hús), fus – fys/fus (juh), gal – gal (bika), hecav – xisaw/xecaw (gazda) aika – ajk/ajka (tojás), karak – kark (tyúk), kasa – kash/kasae (kása), kurajna – kwyroj/kurojnae (malom), oras – waeras (kovász), osa – us/osae (nő), sana – saen/saenae (bor), vas – waess (borjú).

23. *Szabó, László* A jászok etnikai története. In Szabó László: Társadalom, etnikum, identitás. Előadások a népi kultúra tárgyköreiből. Folk-lór és etnográfia 91. KLTE, Debrecen, 1996. 45-57.

24. *Kakuk Mátyás* Oszét nyelvi példatár és szótár. Ad Librum, Budapest, 2010.

25. *Le Goff, J.* A mentalitástörténet problémái. Világosság, 17 (1976): 683-689.

26. Нарты. Осетинский героический эпос. I-III. (1989-1991). Москва.

27. *Dumézil, Georges* Mythe et Épopée, Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi. Gallimard, 1971.; Нарты 1991.

28. *Szabó, László* A jász őntudat alakváltozatai. In *A Jászkunság identitása (Válogatott tanulmányok a kun és a jász őntudat alakváltozásairól)*. Szerk.: Bartha Júlia. Kisújszállás, 2015. 8-78.

29. *Nagy, Janka Teodóra* – Szabó, Géza A hideg hónaljú jászok Tolnában. In: Bathó Edit-Ujváry Zoltán (szerk.): *Jászok és kunok a magyarok között: ünnepi kötet Bánkiné Molnár Erzsébet tiszteletére. Jász Múzeumért Alapítvány, Jászberény, 2006. 225-235. (Jászsági könyvtár 6.)*.

30. *Nagy, Janka Teodóra* A Jászkunság és a jogi népszokásgyűjtés (1939-1948) In: Bánkiné Molnár Erzsébet (szerk.) *Jogszabályok-jogszokások. Jászkunság kutatása 2005. Kiskun Múzeum Baráti köre, Kiskunfélegyháza 2005. 363-373. (Bibliotheca Cumanica 6.)*

31. *Nagy, Janka Teodóra* – Szabó Géza A jász mentalitás gyökerei és párhuzamai: (Előmunkálatok egy kutatáshoz) Bánkiné Molnár Erzsébet (szerk.) *Vízöntő: Ünnepi kötet a Jászságról Bathó Edit tiszteletére. Damjanich János Múzeum, Szolnok, 2016. 221-229.*

32. *Bánkiné, Molnár Erzsébet* A jászkun autonómia. (szerk.: Blazovich László) *Dél-alföldi évszázadok 22. Csongrád Megyei Levéltár, Szeged, 2005.*

33. *Bánkiné Molnár Erzsébet* A Jászkun szabadság. A törvényesség helyi sajátosságai a Jászkun kerület népi kultúrájában (1682-1876). (szerk.: Nagy Janka Teodóra) *PTE KPVK Szekszárd, 2017. 234. (Jogi kultúrtörténeti, jogi néprajzi kiskönyvtár; 3.)*.

34. *Nagy, Janka Teodóra* Jászkunsági jogszokások. A Jászkun Kerület jogélete: Bánkiné Molnár Erzsébet: *Földadta sors – Népélet a Jászkun-ságban (1745-1848) Jogtörténeti Szemle 1. 61-62. (2013).*

35. *Вспоминая моего яского деда, Янош Надь (1996).*

36. «Честь отцов» / «Fydy Farn»

37. «Ирская котловина» / «Ira dzyhh»; «Граница» / «Arin». *Muzafer Dzasohtü: Oszét szülőföld. Válogatott versek és példázatok. (Fordította: Kakuk Mátyás), Kunszentmárton, 2012.*

38. «Рог Лехела» / «Лехелы сыкъа».

39. *Гогаева, Н.* 2011, *Музафер Дзасохов: «Героев рождает время...»* <http://osetia.kvaisa.ru/1-rubriki/02-v-zerkale-pressy/muzafer-dzasoxov-geroev-rozhdaet-vremya%E2%80%A6>

40. *Перевод: Янка Надь.*

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН

В эпических сюжетах серьезное значение придается воспитанию достойного потомства, успех на этом поприще рассматривается как сверхценность и одно из самых высоких жизненных достижений мужчины: «Когда старший Уалхаг приходит к вам на нихас, каждый из вас должен снимать шапку и класть ему под ноги. У Уалхага такой доблестный сын» [1,462]. При обращении к эпосу с целью поиска главных педагогических идеалов, легко убедиться, что стержневые понятия морали, в том числе и педагогической, вращаются вокруг воинских нравственных концептов, а приемы социализации наиболее выразительны в соревновательных коллизиях и сюжетных линиях установления личностного первенства среди детей и молодежи.

Древнейшие пласты эпоса (с учетом многих влияний [2]) отсылают нас к идеологии и мировоззрению индоиранских воинских культур – скифско-сарматской, аланской, т.е. к самым ранним создателям эпоса и его фактическим прототипам. [3]. Не удивительно, что одно из главных направлений социализации эпического народа состоит в физической подготовке и приобщении юношей к воинским этико-идеологическим установкам. Специфика нравственных идеалов, выраженных в эпосе, позволяет воссоздать образ реальной личности, совершенной с точки зрения создателей эпоса. В первую очередь, она объединяет в себе качества успешного воина, охотника, лихого танцора, знатока норм и Порядка.

Более всего в нарттовском обществе ценятся качества доблести и стоицизма, проявленные в физических и психологических испытаниях, соответственно, и методы привития подобных личностных характеристик лежат в основе доминантных принципов воспитания эпических героев. Однако обратим внимание не только на внешние контуры нарттовской социализации, но и на содержательную её суть – отнюдь не любой факт героизма будет принят и позитивно оценен обществом, единственной мотивацией подвига должно служить всеобщее благо, а не собственные искания или выгода персонажей. И даже обычное для эпических героев амбициозное личностное самоутверждение будет понято только при условии социальной зна-

чимости проявленного героизма. Именно это обстоятельство стало залогом всеобщего признания самых славных эпических героев – Урузмага, Батрадза и других. Наиболее отчетливо этот принцип отражен в сказаниях «Урузмаг и циклоп», «Батрадз и чаша нартов», «Уацамонга», «Женитьба Батрадза», «Собрание нартов, или кто из нартов самый лучший» [1].

Однако слава любого героя не вечна, в случае несправедного поступка его авторитет может серьезно покачнуться. Прославленный Сослан, к примеру, был безжалостно высмеян за бравирование перед другими юношами своими воинскими достижениями и физическим превосходством. В высшей степени невыгодное для героя комичное положение может поставить расхождение личных целей с интересами всего сообщества. Самой действенной мерой корректировки поведения оказывается смеховая форма, поскольку именно она влечет за собой, если не полную утрату прежнего статуса, то уж точно его понижение. Недаром именитые нарты Урузмаг, Хамыц и тот же Сослан просят победившего их героя убить их, но не выставлять на позор.

Несмотря на более, чем внимательное отношение эпического общества к своей молодежи, педагогические идеи нартов не выявляются ни как вид оформленной концепции, ни как специализированный род деятельности. Воспитание осуществляется посредством подражания своим старшим во всем – в социально-значимой, культовой и повседневной коммуникации. В этом контексте традиционные социальные институты нартов – нихас, игровые площадки, родовые и общинные дома и пр. дополнительно обретают функции учреждений социализации. О значимости этой роли нартовского нихаса повествуется во многих сказаниях, в частности, в «Собрании нартов», а конкретнее – в эпизоде, когда старейшины, обеспокоенные падением нравов, осуждают на нихасе пороки и возносят качества личности, составляющие общественные и, соответственно, педагогические идеалы своего народа. В эпосе также нередко упоминаются родовые дома и так называемый большой дом нартов. В них воины пировали, принимали гостей, отправляли культ. По своему назначению они напоминают мужские дома, характерные для народов с архаическим и традиционным укладом. Вполне определенную воспитательную функцию этих институциональных учреждений мужской коммуникации трудно переоценить.

Несмотря на общинно – коллективную направленность нартовского воспитания, нам все-таки удалось выявить несколько видов индивидуальных педагогических воздействий. В первую очередь – это побуждение к подвигам и славным делам (чаще всего подвиги инициирует нартовская мать – Шатана); во- вторых, это поощрение или порицание / проклятие (как это делает Кулбадаг-ус, напутствуя свою дочь достойно отвечать на насмешки парней). Эти же приемы отражены в сказаниях «Как Урызмаг и Хамыц отыскали деда своего Уархага» и «Женитьба Батрадза». И в третьих – физическое наказание. О нем упоминается всего два раза, и оба раза им подвергается юный Батрадз, позднее мы вернемся к этому эпизоду.

Показательно, что из приемов и средств физического, интеллектуального, нравственного и эстетического воспитания наиболее зримо представлены мероприятия соперничества. Но более всего состязания актуализированы как средства физического становления, по сути – это военные учения. Чаще всего в соревнованиях упоминается борьба, поднятие и метание тяжестей, джигитовка и выездка, скачки, стрельба из лука в цель и вдаль, фехтование и т. д. Регулярные соревнования занимали важное место в жизни нартов. Они проводились на специально отведенных площадках – «Нарты хъазæн фæз» (игровая площадка нартов) и «Зилахар». Мы уже упомянули, что программу состязаний входили также и художественно- интеллектуальные номинации, такие как сказительство, танцы, песни, игра на музыкальных инструментах, ораторское искусство. Формирование эстетических вкусов и предпочтений входит в педагогические цели нартов, они ценят инструментальное и вокальное искусство и придается ему всякий раз, как только представится случай. За арфу (фандыр) они даже приняли в своё общество Сырдона. Нартам также не чужды представления о красоте, моде, личном имидже.

Наиболее адекватной оценкой качеств формирующейся личности, как и самым действенным стимулом самосовершенствования в эпосе является одобрение или порицание в общественном мнении. Молодых победителей чествовали всенародно, по этому поводу устраивалось весьма престижное обрядовое действо. Можно констатировать, что единство социальных актов и педагогических воздействий свидетельствует о синкретическом характере системы социализации у нартов. Характер поступков нартовских героев в решающей мере определяется двумя связанными между собою фак-

торами: стремлением получить народное одобрение и тем самым возвысить свою честь и славу; страхом общественного осуждения и самое страшное – осмеяния.

Необходимо оговорить тот факт, что порядок, при котором главные воспитательные принципы сводятся к привитию качеств преданного служения коллективным интересам, не обезличивает эпических героев, каждый из них ярко индивидуален, личностен и самобытен. Батрадз, признанный лучшим из нартов, есть воплощение основных понятий чести и благородства; нарт Ацамаз – эстет, творчески одаренный и более эмоциональный; Сослан – мужественный и сильный, но вместе с тем – взбалмошный и неугомонный, кроме того, в неистовом стремлении победить он не погнушается и обманом. К примеру, сказание «Тотрадз и Сослан» завершается уверенностью, что в загробном мире между героями возобновится битва, на которой Сослан несправедливо победил юного противника. В другом эпизоде нарт Батрадз освобождает Сослана из плена, куда тот угодил из-за неуважительного отношения к женщине, но укоряет его за неприемлемый проступок. Ещё один персонаж – Сырдон, «коварство неба и хитрость земли», воплощает свойственную поздним циклам смекалку простолюдина, с помощью которой он не раз вызволяет из опасных ситуаций своих надменных господ. Создатели эпоса относят Сырдона к нартовским мужам не из-за его военной доблести, как должно вытекать из героического духа самого эпоса, а за то, что он «умен и ловок». Кроме того, с ним в эпосе связаны столь высоко ценимые нартами сатира и юмор.

Идеалом мудрости и красноречия (качеств, весьма почитаемых у нартов) являются Урызмаг и Шатана. В сказании «Ахсартаггата и Бората – кровники» красноречие выступает даже предметом состязаний. В нартовском эпосе также широко представлена ценность сообразительности, гибкости и последовательности ума, способности быстро соображать в сложных ситуациях и т. п. Уточним, что Мать нартов, мудрая и предусмотрительная Шатана, входит в круг самых авторитетных нартовских персонажей. Она обладает сакральными знаниями и не раз спасает от смерти, бесчестья и голода многих славных воинов и весь народ. Стоит ещё раз подчеркнуть, что уважительное отношение к женщине является значимым компонентом воинской / мужской чести, наряду с храбростью, почитанием старшего, стоицизмом и пр. Характерно, что сфера полномочий на-

ртовских женщин не ограничивается бытовой повседневностью, они вполне самостоятельные участницы социальной жизни. Красавицы Акола и Агунда, например, сами выбирают мужей, предварительно испытав претендентов на предмет их мужественности, благородства, эстетической развитости.

Ну и ещё раз напомним о нартовском военачальнике Урузмаге и его достойном соратнике Батрадзе. Качества, приписываемые этим героическим мужским персонажам, составляют лучший личностный образ нарта. Желание вырастить поколения, максимально соответствующие лучшим мужам, есть цель всех воспитательных усилий эпического народа. Опыт воссоздания идеального героя нартовских сказаний содержится в исследованиях В. И. Абаева [4]; В. А. Дынник [5]; У. Б. Далгат [6] и др.

Нарты – герои активного познавательного поиска, и в воспитании они ориентированы на развитие мыслительных и творческих способностей. Во многих сказаниях отражается их желание не просто созерцать явления, а понять их, вникнув в самую суть. Примером послужат сказания «Сослан в стране мертвых», «Сослан и гумский человек» и др. Эпос полон ситуаций, требующих мыслительной активности, логики, умственного поиска и смекалки. Подтверждение этой мысли можно отыскать в сказаниях «Последний поход Урузмага», «Ахсартагата и Бората – кровники», «Как Сырдон обманул великанов» и др. Нартам претит ложь, но как к боевой тактике они нередко прибегают к хитрости, предпочитая ум грубой физической силе. Стало быть, привитие и этих качеств было востребовано.

Нравственное воспитание состояло в следовании определенным убеждениям, воплощенным в строго обязательных стереотипах общения и поведения. Отклонение от моральных ценностей связано с риском неминуемого краха, эпический Батрадз – наставник молодых нартов, узрев у них поступки, предвещающие нравственный кризис, проклиняет нартов и предрекает их скорый распад. И еще один весьма важный аспект – сам нарт Батрадз на собрании нартов был признан лучшим вследствие своего стремления к саморазвитию, основные принципы которого он раскрыл нартам – это подражание положительному примеру, самоубеждение и регулярные тренировки.

Анализ осетинских нартских сказаний, свидетельствует, что в них нашли отражение институты социализации, присущие разным этапам социальной эволюции. К древнейшим из них относится обы-

чай воспитания детей в роду матери. Если немного углубиться в этот вопрос, то выяснится, что многие именитые нарты воспитываются в роду матери. Отчетливо этот институт воспитания отражен в сказании «Безымянный сын Урызмага». Приведем также эпизоды, в которых имя новорожденному ребенку дают сородичи матери (сказание «Как Батрадз из моря выманили»). Сослан и Батрадз именуются приемными сыновьями Шатаны, а не ее мужа, нартовского патриарха Урызмага. Мотив, когда судьбой ребенка распоряжается мать (или символ общей матери Шатана) прослеживается в сказаниях «Безымянный сын Урызмага», «Сын Шатаны» и «Бедзенагов сын удалой Арахдзау». Последнее слово в решении о выдаче девушки замуж остается также за Шатаной (сказание «Сауай»). Всем известны сюжеты, когда встреча ребенка с отцом угрожает ребенку гибелью. На наш взгляд, эта наиболее архаическая версия происходит от актуальных в далеком прошлом потребностей закрепить право воспитания ребенка за материнским родом. В эпосе также определяются сюжеты перехода к патриархальным нормам. В наибольшей мере он подчеркивается в сказании «Рождение Урызмага и Хамыца и др.

В эпосе о нартах нашел свое отражение и обычай аталычества – передачи ребенка в семью воспитателя до совершеннолетия. Мы находим это в сказании «Айсана» – у нарта Урызмага родился сын. Небожитель Сафа устроил пир в честь новорожденного и взял его на воспитание и только возмужалым возвратил его домой. Перед возвращением небожители одарили его конем, луком-самострелом и мечом. В сказании «Кому досталась черная лисица», упоминается также о воспитаннике («хъан») нарта Хамыца.

В нартовском эпосе сохраняются отзвуки и другой реликтовой древности, имеющей самое прямое отношение к воспитанию и системе социализации – инициации. Её аллюзиями в эпосе является закрепление строгих различий между возрастными группами. Маленький Батрадз получил пощечину за «пробу стрель»: по своему возрасту он еще не должен состязаться со взрослыми. Строгое возрастное разграничение детей и взрослых – важная особенность нартовского воспитания. Переход юноши в группу взрослых связан с его символическим перерождением. Созвучным, или даже аналогичным явлением нам представляется закалка нартовских юношей Сослана и Батрадза. После закалки они становятся могучими, полноправными членами нартовского общества. Есть и другие сюжеты,

суть которых, на наш взгляд, в наибольшей мере является фольклорной репликой инициации. Это цикл сказаний об Ахсаре и Ахсартаге, сказание «Как Урызмаг и Хамыц нашли деда своего Уархага». Стоит тезисно передать сюжет – юношам Урызмагу и Хамыцу поручается отыскать деда Уархага. После исполнения поручения они впервые поднимаются на верхний ярус родовой башни, куда имели доступ только взрослые члены рода. В сказании «Айсана», «Сын Шатаны» также присутствуют мотивы посвящения в воины.

Мотивы возрастного подхода к выбору напарника в набегах или в единоборстве занимают значительное место в сказаниях «Безымянный сын Урызмага», «Как Сослан женился на Бедохе», «Тотрадз и Сослан», «Саууай. Участие нартов в социальных актах и различных областях деятельности регламентировалось строгой возрастной дифференциацией.

Воспитание нартов построено на послушании и повиновении старшим. Попытки нартовской молодежи ослушаться старших кончаются ее моральным поражением: старшие преподносят ей наглядный урок возрастного превосходства («Урызмаг и Кривой уаиг», «Как Сослан женился на Косер» и др.). Подчинение старшим предполагает сочетание в одном лице субъекта и объекта воспитания: беря пример со старших, подаешь его младшим. Конечно, это требует постоянного самоконтроля и самоограничений. Выходит, что одним из основных педагогических воздействий на подрастающее поколение является собственный личностный рост.

И еще несколько деталей – ложе для младенцев является колыбель (авдан). Ребенка пеленали, укладывали в нее, перевязывали, потом качали и баюкали колыбельной песней. Наиболее полное описание содержится в сказании «Ацамаз и алдар Мысыра». В нем, кстати, наряду с матерью ребенка упоминается и кормилица. Эта функция может появиться в поздних вариантах эпоса, кормилица также необходима в сюжетах, когда ребенка растит семья воспитателя.

Нельзя не упомянуть и об уникальном обычае изоляции детей – Урызмаг и Хамыц первый раз вышли на улицу из родного дома уже юношами, обученными стрелять из лука. Как известно, и Батрадза в детстве запирали в темную клеть, а когда ему удалось вырваться на улицу, его отхлестали тонкой лозинкой и водворили на место. Красавица Акола никому не показывая своего лица и вообще жила в железной башне. Впервые она показалась людям только в день собственной свадьбы. Мифологические мотивами изоляции детей и

девушек бытуют почти у всех народов. Исследуя исторические корни подобных сюжетов, В. Я. Пропп обратил внимание на реальные прецеденты – изоляцию детей царей, вождей и жрецов. [7] Подобное обыкновение рассматривал и Д. Фрэзер. Он указывал, что у многих народов практиковалась изоляция – пожизненная или временная, то есть, до определенного возраста. [8] Изоляция детей царей, жрецов, вождей сопровождалась рядом некоторых запретов – нельзя показывать своего лица (даже солнцу), касаться земли, стричь волосы, надо пребывать в полном одиночестве и пр. Можно привести две причины изоляции детей – поскольку царям и жрецам приписывалась магическая власть над природой и людьми, они нуждаются в изоляции. Вторая причина логически связана с первой – детей царей и жрецов прятали от влияния дурных духов. По-видимому, этим и объясняется изоляция Урызмага и Хамыца, Батрадза, а также Аколы.

Педагогические идеи, формы, средства, как и общий концептуальный фон социализации нартов, безусловно, заслуживают дальнейшего исследовательского внимания специалистов.

1. Осетинские нартские сказания. М., Владикавказ: «Менеджер», 2010-504 с.

2. *Гуриев Т. А.* К проблеме генезиса осетинского нартского эпоса, Орджоникидзе: «Ир», 1971-169 с.

3. *Чибиров Л. А.* Осетинская Нартиада. Мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ: «Ир», 2016-464 с.

4. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин // В. И. Абаев. Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ: «Ир», 1990-640 с.

5. *Дынник В. А.* Нартский эпос и заветы богатырства // Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа. М.: Изд-во Художественной литературы, 1944-80 с. С. 6-13.

6. *Далгат У. Б.* К вопросу идеализации эпического героя (на материале кавказского эпоса) // Специфика фольклорных жанров. М.: Наука, 1973-304 с. С. 146-172.

7. *Пропп, В. Я.* Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. изд. 4-е. М: Лабиринт, 2000. 336 с.

8. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М. К. Рыклина. М.: Эксмо, 2006. 530 с.

ОТРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИИ ПИВОВАРЕНИЯ В РАБОТАХ М. С. ТУГАНОВА

Пиво в самосознании осетин – это больше, чем хмельной слабоалкогольный напиток. Во времена религиозных празднеств в Осетии пиво – главный элемент молитвенного ритуала. Именно с чашей в руке жрецы обращались к Богу и святым. Первый тост в традиционном застолье, посвященный «Стыр Хуыцау» («главный», «большой» Бог) начинался также пенным напитком.

Понятие «ирон багæаны» (осетинское пиво) является одним из символов национальной идентичности. Так же как «ирон æгъдау» (осетинский обычай) и «ирон æфсарм» (осетинская честь). Кажется несуразностью объединять понятие пенного напитка с элементами социального характера. Но это может удивить только человека, не воспитывавшегося в национальной осетинской среде. Даже сам процесс изготовления пива, связанный со сложной, во многом таинственной технологией создает в сознании людей особое отношение к этому напитку.

Изготовление пива (*багæаны*) осетинами является национальной традицией. Считается, что пиво на Кавказе получило распространение от аланских пивоваров. Достаточно отметить, что упоминание о пиве встречается только в осетинской версии нартовского эпоса [1, 525].

Согласно сюжетам эпоса, появление пива связано с именем главной героини эпоса – Шатаны. В одном из сказаний повествуется о появлении пива. «Опустилась птичка на хмелевую лозу, сорвала она зеленую шишечку хмеля и три зернышка выклевала из нее. Весело вспорхнула, и полетела туда, где сушился на солнце сладкий солод. Клынула она зернышко сладкого солода – и свалилась пташка на землю. Хотела вспорхнуть, а крылья точно подрезаны. Увидел это нарт Урузмаг, поднял с земли и принес домой своей жене Шатане, она бережно взяла птичку в руки и положила на кучу пшеничных зерен. И птичка скоро очнулась, вспорхнула, защебетала и улетела.

Рассказал Урузмаг Шатане все, что на глазах у него приключилась с птичкой, а об остальном мудрая Шатана сама догадалась. Смолела она солода, сварила его, процедила варево и положила в

него крепкую закваску из хмеля. Зашипело, заискрилось варево и покрылось белой пеной. Пили нарты, и дивились нарты такому напитку. Из чего варится пиво? Из солода ячменного, а закваску возьми с хмеля, что вьется по орешнику» [2, 78-79].

В эпосе приготовить вкусное пиво было под силу только Шатане, не все Нарты были умелыми пивоварами. У нартов пиво считалось настоящим божественным напитком [3,115-116].

Об этом говорит отрывок из сказания «Чем небожители одарили Сослана»: «В светлых чертогах Сафа накрыл столы, небожители сидят за столами, пьют из турьих рогов сладкое черное пиво, а молодой нарт Сослан прислуживает им... Большой турий рог поднял за здоровье Сослана повелитель громов Уацилла. И Сослан, по обычаю предков, поблагодарил его... Тут небесный кузнец Куырдалагон поднял турий рог за здравие Сослана. И сам Сафа, хозяин небес, обратился к нему и попросил у него подарка для Сослана... Поблагодарил Куырдалагона Сослан и сказал:

– О, Куырдалагон – небесный кузнец, каждую весну будем мы варить сладкое пиво и на своих пашнях будем прославлять твое имя! [4,88-89].

Также в эпосе описывается появление еще одного хмельного напитка, разновидности пива, *аэлутон*. В сказании говорится: «Шатана сушила солод и увидела, как одна птичка села на ветку хмеля, поклевала семена хмеля, затем слетела и поклевала семена хмеля, затем слетела и поклевала зерна солода и не смогла взлететь, поскокала, покачиваясь в разные стороны. Сатана сообразила, что с ней случилось. Нарвала она хмеля и сварила его с солодом. Получился прекрасный напиток – багæны. Домочадцы попробовали и опьянели. Затем она заставила зарезать барана, очистила его и целиком вместе с курдюком сварила в пиве. Получился удивительный напиток – аэлутон – черный, густой, бодрящий» [4,279]. Таким образом, аэлутон – сорт пива, уталявший одновременно и жажду, и голод, так как в нем были растворены питательные вещества мяса и жира, разварившегося полностью в пиве, туши барана.

Как мы видим, истоки пивоварения у нас восходят к нашим далеким предкам, оставивших в Нартовских сказаниях, появления у них хмельных напитков. Таким образом, сказания о пиве, могут служить еще одним показателем авторства предков осетин Нартовского эпоса.

Теперь более подробно поговорим о самом процессе пивоварения. Здесь нам помогают зарисовки М. С. Туганова, иллюстрирующие данный процесс. Первая зарисовка называется «Доставка пива для куывдæ», была нарисована в 30-е гг. 20 века. Здесь изображен процесс приготовления пива, который всегда происходил в низине, и доставка пива в святилище, которое всегда располагается высоко в горах, где происходит куывд (специальное празднество, посвященное какому – либо святому; прим. автора). Пиво переносят в деревянных ведрах. Обратите внимание, что поднимающиеся на святилище идут босиком, потому что осквернять своей обувью святое место – кощунство, поэтому до сих пор в наиболее почитаемые святилища поднимаются босиком.

Рассмотрим процесс приготовления пива. Как показано на зарисовке, пиво варили в специально отведенном месте, под небольшим навесом.

В специальном котле подогревали воду и в соответствии с объемом добавляли готовый солод, необходимая плотность солодового раствора или сусла определялась простым, но надежным способом. В центр котла погружали деревянную лопаточку для помешивания пищи (*стуан*). Если она спадала, то смесь считалась жидковатой, и требовалось добавить солода. Если лопаточка стояла, то смесь считалась очень густой и в котел добавляли теплой воды. Варили затор несколько часов, до полного разваривания крупномолотого солода. Тут все зависело от мастерства пивовара.

Во время варки происходил процесс упаривания сусла, поэтому вскипевшую часть восполняли добавлением воды до исходного объема. За этими изменениями объема в процессе термической обработки сырья обычно тщательно следили и постоянно замеряли. На этом первый этап завершался; из-за разварившегося солода он назывался – *цъелвых*. Дав отстояться суслу, содержимое котла фильтровали через специальные корзины, на дно которых ровным слоем укладывали мягкое сено с горных лугов. Оно-то и выполняло функцию ароматизированного фитофильтра. Полученная темно-бурая жидкость со сладковатым привкусом называлась *сытдзы* и представляла собой качественный полуфабрикат. Процесс промывки остатков сусла продолжался до тех пор, пока на пробу ощущался сладковатый привкус во рту. Это и понятно, ведь солод в прошлом был чуть ли не единственным источником сладости в традиционных моделях питания многих народов.

На втором этапе чистый фильтрат вливали в котел, предварительно хорошо вымытый, и измеряли объем, вернее, уровень жидкости от верхнего края котла. Затем доливали в котел менее качественный фильтрат, получаемый после промывки котла и суслу в фильтрационной корзине, и начинали вторичное кипячение. Когда смесь двух фильтрованных полуфабрикатов начинала кипеть, в котел добавляли определенное количество хмеля. Варили до тех пор, пока жидкость не достигала первоначально измеренного уровня чистого фильтрата. В тех случаях, когда готовили пиво очень высокого качества, то промывки котла и суслу, содержащие в себе еще значительный объем экстрагированных элементов, в котел не добавляли. Хмельной отвар вновь фильтровали и охлаждали до определенной температуры. По окончании второго этапа пивной полуфабрикат назывался *мыраг*.

Третий этап был связан с брожением, для чего готовили специальную закваску (*цырв*). Пивные дрожжи или гущу смешивали в чашке со вторым, или хмельным, фильтратом и получали необходимую для приготовления пива закваску (*аентуан*) [5,315-318].

Готовую закваску вливали в еще теплый полуфабрикат пива, который предварительно располагали в теплом помещении. Посуду со сбраживаемым пивом укрывали войлоком, обкладывали соломой и оставляли напиток бродить. Магомет Мисиков, впервые описавший процесс приготовления осетинского пива писал, что: «через 5-9 часов начинается брожение с обильным образованием пены. Через некоторое время брожение заканчивается, и пиво очищается с образованием небольшой густоты закваски на поверхности» [6,46]. Спустя два дня пиво вновь пропускается через сито в чистую посуду, освобождая жидкость от возможных остатков хмеля. Этот завершающий этап дображивания и выдержки очищенного пива свидетельствовал о его пригодности к дальнейшему употреблению.

О значимости пива говорят народные пословицы и поговорки. В них оно предстает, как *жидкий хлеб*: «Пиво для еды – пища, а для питья – напиток («Багæны хæрдæн хæрд у, нозтæн – нозт»); «Как говорится, осетинское пиво одновременно и пища, и питье» («Ирон багæны хæрд дæр у æмæ нозт дæр, кæй загъдауы»). Поэтому в оценке очевидцев пиво считалось наиболее высоко престижным напитком среди всех прочих.

Наиболее распространенный и, соответственно, известный сорт пива называется *баганы*. О нем шла речь выше.

Второй, менее качественный, сорт пива назывался *къамæттаг*. К сожалению, в отличие от багæны, его сейчас уже не варят. Варился къамæттаг из технических остатков первого (багæны; прим. автора), а так как они в своих объемах невелики, то приготовление осуществлялось в небольшом котле. Он прикреплялся не к основной очажной цепи рæхыс, наделенной сакральными функциями, а к вспомогательной- деревянной, которая такими функциями не обладала. Такая подвеска называлась хъæдын дæлрæхыс, или къама. Отсюда, якобы, и пошло название второсортного напитка, предназначенного для внутрисемейного, домашнего потребления, и, следовательно, не считавшимся престижным напитком [7,319-322].

Особой престижностью выделялся сорт высококачественного пива – *æлутон*. Как было сказано выше, появление данного сорта пива, также описывается в Нартовском эпосе осетин. В настоящее время этот напиток исчез из употребления. К сожалению, утерян даже рецепт æлутона. Сохранились лишь воспоминания о утолявшем голод сорте пива, сваренного особым способом, и о его чудесном вкусе.

Данный вопрос освещается в работе В. И. Абаева. Он писал, что: «В поездку 1931 г. в горную Дигорию мне удалось получить подтверждение существования особого сорта пива. Один старик-дигорец сообщил, что в пору его молодости приготовление æлутона было распространено в Дигории; это было пиво, в котором вываривались бараньи курдюки или целые бараньи туши. Теперь стали понятны и знакомые мне ранее представления о чудесных насыщающих свойствах æлутона: пиво, как хлебный сок, само уже имеет способность утолять не только жажду, но и голод; будучи уже до отказа пропитано бараньим жиром, оно несомненно могло насыщать... конечно не «навсегда», но надолго» [8,339].

Обязательное приготовление пива на все празднества, упоминание в эпосе свидетельствует о давней и устойчивой традиции пивоварения у наших предков. Особая роль этого напитка способствовала появлению улучшенного сорта пива, называемого æлутон. У кочевых предков осетин (скифов, сарматов, ранних алан), основой хозяйства которых было скотоводство, жир был символом благополучия. В народных песнях осетин жир (сой) является символом безбедной жизни и благополучия [9,188].

Также эпитетом пива является прилагательное сау (черный), которое звучит в осетинских народных песнях.

Но что очень интересно, сакральный смысл несет не только само пиво, но и утварь, в которой готовится пиво, в первую очередь – пивной котел (*цæдæджинаг*).

Данную мысль иллюстрирует вторая зарисовка М.С. Туганова 20-х гг. XX века «Во имя дзуара». Название зарисовки о многом говорит: на какие ухищрения шли люди, чтоб не разгневать дзуара (святого покровителя; прим. автора)! На зарисовке мы видим мойщиков огромного общесельского котла для варки пива. Моют котел четыре человека, очень интересным способом. Первый мужчина висит вниз головой, чистит и моет котел. Второй мужчина – держит его за ноги, чтоб он не упал в котел. Третий – держит перекладину, на которую цепляется одной рукой, первый. А четвертый – носит воду для мытья.

Мужчины моют котел, потому что не женское дело мыть такие огромные котлы. Котел, священен точно так же, как и само пиво, поэтому наступать в котел – святотатство, и из-за этого моют его таким хитро-мудрым способом. В Осетии раньше довольно часто встречались большие пивные котлы, на все село, или, иногда, даже на все ущелье. В них варили пиво на общесельское или общесемейное большое празднество. Так, самый большой из зафиксированных исследователями пивных котлов, был семейный котел Плиевых, который хранился в с. Дзомагъ, в доме Базе Плиева. Внутри котла могли поместиться четверо мужчин вокруг небольшого столика – фынга, поставленного в центр, между ними. По самым скромным подсчетам котел вмещал 1000-1200 литров пива. В последующие годы, в нем хранился колхозный посевной материал. Но, к сожалению, до сих пор он не сохранился. В фондах Национального музея РСО-Алания хранится пивной котел фамилии Джусоевых, вмещающий 450-500 литров. Он был сделан местными кузнецами-медниками (æрхуыгуырд) Хугаевыми в XVIII веке. В 70-е гг. XX века он чудом попал в фонды музея, благодаря чему, сохранился. Но самым распространенным вариантом были пивные котлы на 150-200 литров, как котел фамилии Базиевых, выставленный в музее.

Пивные котлы делались из тщательно раскованных полос меди с использованием медных же заклепок, для их скрепления. Котлы делались методом холодной клепки. Днище котлов было конической формы, для того чтобы осадок оседал. Изготовлением котлов зани-

мались специальные ремесленники – кузнецы-медники. Кроме Хугаевых из Кударгома, о которых говорилось выше – это были следующие фамилии: Торчиновы из Куртатгома, Тайсаевы из Дигоргома, Медоевы и Цхурбаевы из Дзаугома и другие.

Функцию мерки в котлах выполняли поперечные клепки. По ним пивовар определял сколько солодового затора уже выкипело и сколько его еще предстоит кипятить.

Медный котел был большой ценностью, которой дорожила не только семья, но и вся фамилия. Один пивной котел оценивался в несколько голов крупного рогатого скота. Наличием его всегда интересовались сваты во время заключения брачной связи двух родов. Котлы шли в уплату калыма. Так, со слов 80-летнего Никола Битарова – жителя с. Майрамадаг, его дед получил за дочь в качестве калыма котел объемом 16 пудов солода (цыппар къодæй багæны кæм æхсысти, ахæм аг) [10,326].

О том, что котлы были большой ценностью у наших кочевых предков, имеются письменные свидетельства древности. Так, «отец истории» Геродот, живший в 5 в. до н.э., писал, что в скифской местности Экзампей, в междуречье Борисфена и Гипаниса (Днепр и Южный Буг), находится огромный сосуд из меди. «Он вмещал 600 амфор, а толщина этого скифского сосуда шесть пальцев. По словам местных жителей, сделан он из наконечников стрел» [11,81].

Конечно, сведения древнегреческого автора, преувеличены, но нам важно другое – большие медные котлы имели распространение у наших кочевых предков, задолго до нашей эры. Еще данные сведения являются одним из очевидных скифо-осетинских параллелей, в данном случае наличие больших медных котлов и у скифов, и у осетин, что является одним из доказательств происхождения осетин от скифов.

Таким образом, в данной работе была показана и еще раз доказана сакральность пива с древнейших времен, до нашего времени. К сожалению, из трех сортов осетинского пива, до наших дней сохранился только основной – багæны, но в настоящее время ему не угрожает исчезновение. На протяжении нескольких последних лет, в нашей республике, для поддержания и развития пивоварения, проводится ежегодный конкурс «Ирон багæны» («Осетинское пиво»), в котором принимают участие пивовары из Северной и Южной Осетии, Турции, представители осетинских диаспор из ближнего и

дальнего зарубежья. Пивоваренная традиция в Осетии развивается, что не может не радовать!

-
1. *Чибиров Л. А.* Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008.
 2. Сказание о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969.
 3. *Бедоева И. А.* Традиционные хмельные напитки осетин (XIX-XX вв.). Серия «Первая монография». Владикавказ, 2014.
 4. Сказание о нартах. Орджоникидзе: Ир, 1989.
 5. *Уарзиати Вилен.* Избранные труды. Кн. 1. Владикавказ, 2007.
 6. *Мисиков М. А.* Материалы для антропологии осетин. Одесса, 1916.
 7. *Уарзиати Вилен.* Избранные труды. Кн. 1. Владикавказ, 2007.
 8. *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. I. М.; Л., 1949.
 9. *Калоев Б. А.* Осетины. 2-е издание. Владикавказ, 2004.
 10. *Уарзиати Вилен.* Избранные труды. Кн. 1. Владикавказ, 2007.
 11. *Геродот.* История в девяти книгах. Кн. Четвертая «Мельпомена». Перевод Г. А. Стратановского. Владикавказ, 1991.

НАРТОВСКИЙ ЭПОС В ДЕТСКОМ ЧТЕНИИ И ОСЕТИНСКОЙ ДЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В последние годы все большее внимание уделяется проблемам детской литературы и это обосновано, так как это особое искусство духовного воспитания подрастающего поколения, выполняющее сверхзадачу – создание социально-нравственного фундамента личности.

Фольклор в целом и, нартовский эпос в частности, оказывали и продолжают оказывать большое влияние на формирование и развитие осетинской детской литературы. Формы взаимодействия детской литературы и фольклора различны и определяются особенностями литературного процесса в целом. Элементы фольклора, проникшие в художественную ткань осетинской детской литературы, отражают одну из форм выражения национальной идентичности.

Нартовский эпос является «фольклорным шедевром, высшим проявлением творческого духа его создателей» [1, 90]. Он стал источником вдохновения для многих писателей. Каждое поколение художников слова по-новому прочитывает сказания и, опираясь на историко-культурную традицию, создает литературные творения своего времени. Ранее мы рассматривали влияние нартовского эпоса на литературное творчество на материале произведений К. Хетагурова [2], С. Бритаева [3].

Детская литература представляет собой подсистему литературы, которой характерны особые формально-содержательные и функциональные признаки. Исследователи различают понятия «детская литература», «литература для детей», «круг детского чтения».

Нартовский эпос всегда входил в круг детского чтения. В разные годы отдельные циклы эпоса и даже отдельные сказания выходили в свет в адаптированных для детей разных возрастных категорий изданиях. Издавались они как на осетинском, так и на русском языках: в 1948 году «Сказания о нартах» (в переводе В. Дынник), в 1950 году – «Сослан-богатырь, его друзья и враги» (в обработке Ю. Либединского), в 1954 году – «Нарты фæткъуы» («Яблоко нартов»), в 1963 году – «Сырдоны таурагътаæ» («Сказы о Сырдоне»), в 1966 году и 1977 – «Яблоко нартов» в обработке и переводе С. Бритаева, в 1977 году

– «Как Батрадз закалил себя». В 80-х гг эпос не издавался для детей, затем снова наблюдается всплеск интереса к нартским сказаниям, и в свет вышли «Нарты Батрадз» (1993) и «Нарты Сослан» (2003) на осетинском и русском языках, в 2005 году – «Нартские сказания» для младшего школьного возраста (составитель Л. А. Гаппоева). Особо порадовало издание, подготовленное Е. М. Кочиевой «Нарты сау ру-вас» («Черная лисица нартов») (2013 г.) Издание адаптировано для среднего и старшего школьного возраста, хорошо иллюстрировано, снабжено пояснительным словарем.

Кроме этого отдельные сказания эпоса неизменно включаются в школьную программу [4], издаются в детском журнале «Ногдзау», а также доступны в интернете, что немаловажно в наше время. Все это способствует популяризации эпоса.

Если обратиться к собственно литературным произведениям, то в 1997 году в журнале «Ногдзау» была издана музыкальная пьеса Тотраза Кокаева «Сырдоны хинтæ» («Козни Сырдоны») [5]. Автор в доступной для детской читательской, а также зрительской аудитории форме изложил содержание сказаний об одном из главных героев эпоса – Сырдоне. В пьесе контаминированы сюжеты сказаний «Сырдон æртæ æфсымæры куыд фæсайдта» («Как Сырдон трех братьев обманул»), «Сырдон æмæ Нарты гуыппырсарты балц» («Сырдон и поход нарвов»), «Сырдон фыййауы куыд асайдта» («Как Сырдон пастуха обманул»), «Сырдон нарты асайдта» («Как Сырдон нартов обманул»). В образную систему пьесу кроме эпических персонажей введены два героя – дети Алан и Оллана, наши современники, «потомки славных нартов, которые воспевают подвиги нартов и читают об их жизни». Их устами автор и знакомит читателей и зрителей с героями эпоса. Введение этих героев вполне оправдано, это интересный сюжетный ход – пересекаются два пространственных и временных плана – современный и эпический и это, несомненно, делает произведение более понятным и интересным для юного читателя.

Чуть ранее, в 1996-1997 годах в «Ногдзау» – е была издана пьеса С. Кайтова «Нарты Сослан» («Нарт Сослан») [6]. Пьеса интересна, но она совершенно не адаптирована под детскую аудиторию. Есть моменты откровенно интимного характера. Вызывает недоумение, каким образом она оказалась в детском журнале и таким образом была введена в круг детского чтения. Если бы она была издана, к примеру, в журнале «Мах дуг», таких вопросов бы не возникало. В

силу названных причин я не стала бы относить пьесу ни к детской литературе, ни к кругу детского чтения.

В ряде произведений авторы апеллируют к читательским познаниям в области нартовского эпоса (М. Дзасохов «Сослантаэ», С. Кадзаев «Нартхор». «Уæууæй, Сослан, цытæ хæссыс дæ сæрмæ», М. Басиев «Нарты Ацæмæз ныззарыд» и др.) В них смысловое пространство текста расширяется за счет обращения к сюжетам, образам, мотивам, отдельным эпизодам нартовского эпоса.

Среди произведений современной осетинской детской литературы, написанных по мотивам нартовского эпоса, наиболее яркими нам представляются рассказ Дауры (Слановой-Дауровой З. Н.) «Сырдон бæх æмæ хæрæг куыд рамбылдта» («Как Сырдон выиграл коня и осла») и сказка-повесть Александра Батырова «Приключения Солнечной девочки нартов».

Художественный мир этих произведений сложен. В отношении литературной сказки Л. В. Овчинникова пишет: «доминантой художественного мира следует считать авторскую позицию, образ автора» [7, 120]. Действительно, соотношение фольклорного и авторского, реального и фантастического в литературном произведении, композиция, особенности образной системы, пространственно-временная организация, речевые характеристики, а также своеобразие стиля напрямую зависят от авторской позиции.

Произведения Дауры, написанные для детей несомненно выделяются яркими образами, занимательным сюжетом. Это касается и поэзии и прозы автора. Рассказ «Сырдон бæх æмæ хæрæг куыд рамбылдта» («Как Сырдон выиграл коня и осла») [8] полон юмора, реальность в нем переплетается с вымыслом. Образ реального героя Сырдона гиперболизирован. Старик будто шагнул в нашу действительность из эпоса. Автор описывает его: «Сырдон бынтондæр Нарты Сырдоны халдих у, раст цыма нарты кадджытæй удагас сурæт цардмæ рахызт – дарæсæй дæр, бакастæй дæр, асæй дæр... Сырдон йæхæдæг дæр зоны уыцы хъуыддаг æмæ архайы æнгæсдзинад фæбæстондæр кæныныл йæ боцъойы æлвыдæй дæр, йе уæнгты змæлдæй дæр, раст ныхасы хъæдæй дæр Сырдоны фæзмыны. Уæвгæ уым дæр диссагæй ницы ис? Кæй нæ фæнды Ирыдзыххы цæрджытæй Сослан, Батрадз, Уырызмæг, Ацæмæзы хузæн уæвын...» [Там же, 140] На наш взгляд, цель автора привлечь интерес читателя к нартовскому эпосу, чтобы юному читателю захотелось открыть

книгу сказаний и прочитать о приключениях эпического Сырдона. У ребенка возникнет также вопрос: кто такие Сослан, Батраз, Ацамаз, Урузмаг, почему каждый в Осетии хотел бы быть похожим на них. Много интересного в этом маленьком рассказе и он, на наш взгляд, достоин отдельного исследования.

В сказке А. Батырова «Приключения Солнечной девочки нартов» [9]. обращает на себя внимание, прежде всего, образная система. Главная героиня произведения – внучка Солнца. Отец ее – герой-нарт, мать – дочь Солнца. Автор не называет имени ее отца, но читатель, знакомый с эпосом, без труда узнает в нём нарта Сослана. Ведь именно он был женат на дочери Солнца Ацырухс, именно он живым смог попасть в Страну мертвых, и, наконец, именно он был рожден из камня. На пути девочки встречаются боги ее народа – небесный кузнец и бог всех ремесел Курдалагон, покровитель мужчин, путников, воинов, покровитель ее народа и вестник Всевышнего – Уастырджи, покровитель водной стихии Донбеттыр, покровитель охоты и диких животных Афсати, властелин Царства Мертвых Барастыр, вестница бога и любимица нартов Ласточка, Утренняя звезда, подземные жители Быцента. С каждым из них связан этап пути, который преодолела девочка в поисках брата, в поисках земли своих предков. Девочке и ее покровителям пришлось сразиться с чудовищем, охранявшим Курдалагона, наказанного Богом всех богов, со звездной Гидрой, с огромной змеей... Кроме этого, автор использует в своем произведении множество мотивов нартовского эпоса – это и путешествие главной героини в Страну Мертвых и описание всего увиденного ею там, это и Афсати с волшебной свирелью, которая подобно свирели Ацамаза собирает всех лесных жителей, и многое другое.

«Сказка А. Батырова – это качественно новый этап в развитии осетинской литературной сказки. Художественный мир ее заслуживает особого внимания. Это новая модель, условная структура миропорядка, созданная писателем на основе синтеза традиционных элементов осетинского нартовского эпоса и осмысления современной ему действительности на базе различных идейно-эстетических позиций. Пространственные рамки сказки значительно расширилась. Не только по земле пришлось путешествовать Солнечной девочке Нартов, она опускалась в подземелье, на дно океана, поднималась в звездное небо, и даже оказалась в Царстве Мертвых. Это касается и временных рамок» [10].

Сочетание сказочного и реального, обыденного делает эту сказку двуплановой, интересной и для детей, и для взрослых. Дети воспринимают внешнюю, конкретную форму сказочного события, поддаются очарованию вымысла, их завораживает победа добра над злом, быстрая смена событий; взрослые же понимают стоящие за сказочной схемой сложные человеческие отношения, находят в сказке глубокую философию, примеры подлинной жизни с ее радостями и разочарованиями, любовью и смертью, правдой и ложью.

Нравственность и познавательность – необходимые качества детской литературы. В своей сказке А. Батыров затрагивает сложные философские темы, поднимает вопросы, интересующие человечество с самого его зарождения: тему любви и ненависти, верности, неблагодарности, преступления и наказания... Он объясняет детям на доступном им языке, что такое настоящая дружба, в чем смысл жизни и ради чего стоит жертвовать ею. Читателя, не знакомого, с нартовским эпосом, он побуждает обратиться к нему, узнать, кто же такие герои, упоминаемые в сказке, чем они интересны, известны. Причем к познавательным сведениям автор подводит читателя не сразу, а с помощью занимательного сказочного сюжета, в который вкрапливают немало интересных сведений – так они запоминаются читателям лучше – именно оттого, что не назойливы, не сухо дидактичны. Таким образом, художественный мир сказки А. Батырова, по сравнению и с народной и с современной осетинской литературной сказкой, значительно усложнен. Иными являются и отношения волшебного и реального, особой – пространственно-временная организация, модернизированы или переосмыслены образы персонажей.

Итак, осетинская детская литература дает свою уникальную картину мира, построенную на основе жанрового синтеза нартовского эпоса и авторского вымысла. Об этом пишет и Кусаева З.К.: «Творческий поиск осетинских писателей неизменно связан с мифо-эпическими мотивами. Черпая вдохновение в безграничном мире нартовских сюжетов, проникающих в художественное сознание из глубин вечности, и усматривая неисчерпаемые возможности художественных реконструкций архетипов, авторы литературных произведений на эпическом материале попытались обосновать сакральные смыслы архаической картины мира и представили репрезентацию некоторых мифологических архетипов в художественных образах своих литературных произведений» [11, 1009].

Писатели рассказывают о насущных, актуальных проблемах действительности, о вечных проблемах. Они показывают, что Добро и Зло противопоставлены не только в жизни, но даже в душе каждого отдельно взятого человека, ведь человек – это целый мир.

История мировой литературы изобилует примерами, когда авторский вымысел, изложенный в традиционной фольклорной манере, приводил к созданию долговечных, принимаемых народом произведений. Первоисточник при этом нисколько не ограничивает проявление писательской индивидуальности, напротив, дает возможность в стиле, в сюжетных модификациях, в отделке модификациях, в отделке образов использовать все богатство художественной палитры автора. Исключением не является и осетинская детская литература.

Роль литературы в формировании личности подростка велика. Сейчас, в эпоху интернета, к сожалению, эта роль минимизирована, а если говорить о национальных литературах, то тут она практически сведена к нулю. Остро стоит вопрос владения родным языком. А уж о чтении литературных произведений на родном языке и говорить не приходится. Но хочется надеяться, что не все безвозвратно утеряно, и придут еще времена читающих поколений, когда искусство слова будет снова востребовано и будет влиять на умы и сердца молодых людей.

1. *Кузнецов В. А.* Два этюда об осетинском нартском эпосе // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе, 1984. С. 90-102.

2. *Бритаева А. Б.* К. Л. Хетагуров как основоположник осетинской литературной сказки // Материалы Международной юбилейной конференции «Россия и Кавказ». Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. С. 158-164.

3. *Бритаева А. Б.* Фольклорно литературный синтез в сказках С. Бритаева // Методика и практика научного исследования: Материалы I Летней историко-филологической школы-семинара молодых ученых. 2006. С. 240-249.

4. Программы по осетинскому языку и литературе I-XI классов. *Dhikaev Sh. F., Kantemirova R. S., Mamieva I. V., Gazdarova A. Kh.* Владикавказ, 2005.

5. *Кокайты Т.* Сырдоны хинтæ: музыкалон пьесæ // Ногдзау. 1997. № 2. Ф. 18-23; № 3. Ф. 18-24.

6. *Кайтов С.* Нарты Сослан: æртæархайдон пьесæ эпосæй // Ногдзау. 1996. №5. Ф. 19-25; 1996. №6. Ф. 10-17; 1997. №1. Ф. 17-24.

7. *Овчинникова Л. В.* Русская литературная сказка XX века. История, классификация, поэтика: Учебное пособие. М.: Флинта: Наука, 2003.

8. *Даурæ (Сланты-Даураты З. Н.).* Сырдон бæх æмæ хæрæг куыд рамбылдта. В кн.: Мæ чысыл хуртæн. Владикавказ: Олимп, 2002. С. 140-151.

9. *Батыров А.* Приключения Солнечной девочки нартов: Сказка. Владикавказ. 2007.

10. *Бритаева А. Б.* Литературная сказка по мотивам нартовского эпоса (На материале сказки А. Батырова «Приключения Солнечной девочки нартов») // Известия СОИГСИ: Материалы IV Летней историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2009. С. 73-78.

11. *Кусаева З. К.* Мифо-фольклорные традиции в осетинской литературе. // Фундаментальные исследования. 2013. № 4-4. С. 1005-1010.

ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ И ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЭПОСА О НАРТАХ ДЛЯ МЛАДШИХ ШКОЛЬНИКОВ РСО-АЛАНИЯ

Важнейшим условием в духовно-нравственном развитии личности является этап принятия ею традиций, ценностей, форм культурно-исторической, социальной и духовной жизни родного народа и родного края, наполнение конкретным содержанием понятий «малая родина», «родная земля», «родной язык», «родная культура». Детство – это период, когда закладываются фундаментальные качества личности. Они определяют в дальнейшем жизнеспособность, целеустремлённость и нравственные ориентиры. Необходимо обратить особое внимание на воспитание детей школьного возраста, начиная с начальных классов. В связи с этим возрастает роль учителей, которые, осуществляя образовательный процесс, компетентно решают воспитательные задачи и привлекают для этой цели художественные произведения с высоким нравственным потенциалом.

Художественная литература представляет собой одно из важнейших средств воспитания. Произведение искусства слова расширяет жизненный опыт ребенка, развивает его эмоциональную сферу, образное мышление, расширяет кругозор, формирует основы мировоззрения и нравственных представлений. Нартовский эпос осетин, как и все произведения устного народного творчества, несет не только художественную, эстетическую память народа, нравственные установки, но и содержит полный нравственный кодекс человека: любовь к родителям, своей земле, верность и справедливость, любовь к труду, бесстрашие перед врагами и силами природы, вежливое отношение к старым и старшим, эстетические идеалы молодых.

Сказания о нартах открывают младшим школьникам РСО-Алания знания о традиционной культуре народа – праздниках, обрядах, содержащих дух народа. Это поможет осознать истинный гуманистический смысл той или иной традиции. Яркие колоритные картины эпических сказаний дают младшим школьникам представления о национальных ценностях и позволяют детям осознать долг перед старым и будущими поколениями.

Воспитание младшего школьника художественным словом способствует появлению живого отклика на различные события жизни,

перестраивает его субъективный мир. Правила морали приобретают в произведении живое содержание. Моральное, нравственное воздействие литературного произведения на ребенка зависит, прежде всего, от его художественной ценности. Когда же речь идет о развитии нравственного сознания детей и о воспитании гуманных чувств, то целесообразно ставить перед ними вопросы, пробуждающие интерес к поступкам, к мотивам поведения героев, к их внутреннему миру, их переживаниям. Обсуждая мотивы поведения действующих лиц, младшие школьники учатся различать добро, зло, глупость, лесть, самопожертвование, героизм. Весьма важно научить детей видеть проявление нравственных качеств человека и в реальной жизни и различать добро и зло, чуткость и равнодушие, доверчивость и обман. Поскольку воспитание нравственных качеств личности основывается на понимании и освоении ценностей, составляющих общечеловеческую мораль таких как: свобода, достоинство, честь, ответственность, совесть, стыд, любовь, доброта, экологическая культура, вера, воля, то результатом изучения произведений искусства слова должна стать сформированность у младших школьников нравственных представлений и понятий.

Высоконравственные ценности составляют основу истинных произведений искусства, но читатель должен суметь их извлечь, перевести на свой язык и сделать своими. Это непростая работа, требующая определенных духовных усилий и умений, суть которой состоит в организации полноценного восприятия детьми художественных произведений. Учебный процесс должен побуждать детей думать над серьезными проблемами в отношениях и поведении, спорить, переживать и сопереживать героям. Младшие школьники должны захотеть жить по нравственным правилам.

Нартовский эпос – замечательный памятник народной педагогики, кладезь мудрости, который позволит младшим школьникам РСО-Алания познать великую идею, составляющую существо бытия. Осетинский героический эпос известен сегодня всему миру и входит в ряд великих творений человечества. В образах бесстрашных, жизнерадостных и свободолюбивых героев воплощены характерные черты самого народа. Сюжеты сказаний хранят множество деталей, которые имеют прямое совпадение со скифскими и аланскими обычаями и событиями, со встречами предков осетин с раз-

ными странами и народами. Описанный в эпосе быт нартов совпадает в основных деталях с домашней, повседневной жизнью старого осетинского быта. Наверное, поэтому эпос о нартах называют энциклопедией осетинской жизни.

Каждый из героев эпоса обладает особыми, характерными для него чертами. Урызмаг – это славнейший и мудрейший из нартов.

*Ни в уме, ни в силе нет ему соперника,
Нет ему равного в осанке, в посадке:
Самых славных нартов затмил он славою... [6].*

Образ Шатаны – это воплощение идеальной женщины: мудрой, щедрой, красивой. Она была

*Самой мудрою, всех женщин мудрее,
Самой щедрою, всех щедрей на земле.
И росла Шатана, красотой светилась,
От неё светлела и темень ночная.
А слово Шатаны – как мечом разило,
Напрямик пронзало, будто солнечный луч [6].*

Шатана может вызывать бурю и снег, понимать язык зверей и птиц. Она может увидеть всё, что происходит на свете, глядя в своё «небесное зеркало».

Урызмаг и Шатана – это главные герои, образы которых проходят через весь эпос о нартах. Поэтому с уверенностью можно утверждать, что Урызмаг и Шатана – «отец и мать народа». В самых сложных ситуациях нарты обращаются к Шатане за её мудрым советом. Свою Шатану нарты считают символом изобилия и хлебосольства. В настоящее время у осетин сохранился обычай называть хорошую хозяйку Шатаной.

Камнерождённый Сослан – это беспощадный борец с врагами. Он обладает сказочной силой, потому что закалён небесным кузнецом Курдалагоном. Сослан наделён не только физической силой, но и умом и хитростью.

Булатногрудый Батрадз – синоним благородства и мужества для современных осетин. Во всех лучших человеческих качествах нет ему равных.

Сырдон – воплощение, ловкости, хитрости, коварства и язвительного юмора. Он вносит раздор среди нартов, но в нужный момент сам же выручает их.

Стальноусый Хамыц – один из главных героев эпоса. Он хвастлив, мстителен и скрытен, но способен на подвиг [1].

В сознании осетинского народа слово «нарты» – это синоним величия, доблести, изобилия и щедрости. Когда осетины называют человека именами героев эпоса о нартах, сразу можно догадаться о каком качестве человека говорится. Некоторые местности в Осетии, названия и особенности растений и животных связаны с эпосом. Два селения в Осетии в переводе с осетинского называются «селение Нартов», радугу осетины называют – «лук Сослана», кукурузу – «нарт-хор» (злак нартов), Млечный путь – Арфаены фаед (след Арфана – коня Урызмага), траву ковыль – «Хаемыцы рихи» (ус Хамыца). Святилища, могильники, отдельные места в горах названы именем нартов.

Нарты – воинственный народ. Всю свою жизнь они посвящают борьбе с врагами. Больше всего нарты презирают трусость. Они побеждают не только силой и храбростью, но и умом и находчивостью.

В главе «Собрание нартов или кто из нартов самый лучший» сформулирован «кодекс» чести нартов:

*Тогда только нарты воистину нарты
Когда за честь свою постоять умеют,
Для одной лишь правды открыты уста...
Тогда только нарты воистину нарты,
Когда они держат высоко голову, –
Даже перед богом не склоняют её [6].*

Гордые нарты не желают преклонять головы перед входом в своё жилище, чтобы бог не подумал, что они ему кланяются. Они готовы умереть со славой все до одного и не желают оставлять после себя бесславных потомков.

Моральные качества, сформулированные героями эпоса, имеют огромное воспитательное значение:

*Тогда все народы нартов уважают,
И добрая слава о них разносится,
Когда за фынгамы они воздержаны:
Не глотают жадно, соблюдают меру,
Силы не теряют, чести не роняют...
Когда все друг друга уважать умеют:
Молодые нарты старых почитают,*

*И старые нарты молодых понимают...
И женщин порочить никто не осмелится,
Себя не позорит из-за женской красоты [6].*

Изображаемые в эпосе о нартах события и явления увлекают детей младшего школьного возраста причудливой фантазией, необычными поворотами сюжета, сильным эмоциональным посылом. Особого внимания заслуживает галерея образов-персонажей. Эпические герои являют собой образец нравственных и эстетических идеалов, которые оказывают непосредственное активное воздействие на юных читателей, нередко служат для них образцом, примером Чело-века, каким они стремятся стать, мерилom их нравственных оценок.

Эпос о нартах дает младшему школьнику РСО-Алания не только знание исторических традиций, культуры взаимоотношения, но и возможность приобщаться к духовному опыту старших поколений. Основная цель изучения эпических сказаний для каждого обучающегося – это сохранение в процессе трансляции культурных традиций, которые передаются от поколения к поколению, и как итог, осмысление своего места и роли в обществе. Осетинский героический эпос является основой духовной культуры осетинского народа, что обеспечит детям приобретение действенного опыта социального поведения, поскольку осетинский народ и сегодня сумел сохранить культурную традицию в обрядах современной семьи и общества в целом. В эпических сказаниях сосредоточены идеи народной воспитательной системы, различные стороны духовной и материальной культуры осетинского народа, что является актуальным для формирования не только нравственного поведения, но и национального самосознания современного младшего школьника, проживающего в республике.

Итак, изучая эпические сказания с детьми младшего школьного возраста, педагог призван воспитывать чувство нравственной ответственности, морального долга, любви и интереса к своему народу и народу среди которого он проживает, а также чувство национальной гордости любви и преданности своим корням, своей родине. Учащиеся непременно должны проникнуться чувством красоты и таланта людей, создавших эти поэтические сюжеты, осознанию вечности и всеобщей сущности нравственных устоев, объединяющих народы, их языки и страны.

1. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин // Сказания о нартах. М.: Советская Россия, 2002. С.5-42.
2. *Блиев М. М.* История Осетии с древнейших времен до конца XIX в. / М. М. Блиев, Р. С. Бзаров. Владикавказ: Ир, 2000. 375 с.
3. *Бондаревская Е. В.* Теория и практика личностно-ориентированного образования / Е. В. Бондаревская. Ростов н/Д.: Изд-во РГПУ, 2000. 352 с.
4. *Волков Г. Н.* Этнопедагогика / Г. Н. Волков. – М.: Издательский центр «Академия», 2010. 168 с.
5. Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга 1. М.: Наука. 1990. 431с.
6. Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга 2. М.: Наука. 1989. 492с.
7. *Хадигов Х. Х., Плиев Т. Н.* Осетинские нартские сказания – памятник педагогической культуры / Х. Х. Хадигов, Т. Н. Плиев // Некоторые вопросы истории и педагогики воспитания. Орджоникидзе, 2005. 117 с.
8. *Хатаев Э. Э.* Этнопедагогика Северного Кавказа / Э. Э. Хатаев. Владикавказ: Ир, 2007. 252 с.
9. Электронный ресурс: https://yandex.ru/images/search?img_url=https%3A%2F%2Ffs01.infourok.ru%2Fimages%2Fdoc%2F6%2F7399%2F640%2Fimg12.jpg&text=социальное%20поведение&noreask=

**НАРТСКИЙ ЭПОС ОСЕТИН
И ВОПРОСЫ НРАВСТВЕННО-ПАТРИОТИЧЕСКОГО
ВОСПИТАНИЯ ПОДРАСТАЮЩЕГО
ПОКОЛЕНИЯ**

Сегодня многие сходятся в едином мнении о необходимости возрождения народных традиций и приобщения подрастающего поколения к тому, что разные народы собирали и бережно хранили долгие столетия. Большими возможностями для приобщения молодежи к национальным традициям представляет нартский эпос осетин, важнейшей особенностью которого является его *патриотический дух*. Большая любовь к родной земле и ненависть к ее внутренним и внешним врагам, готовность встать на защиту чести и достоинства, свободы и независимости своей родины – нашло свое отражение и яркое воплощение в эпосе осетин. В процессе овладения содержанием нартских сказаний у подростка формируются и развиваются качества доброты, сострадания всему живому, смелости, решительности, настойчивости, ответственности, патриотических чувств и т.д.

Столетиями нартский эпос несет на себе функцию неписаного учебника жизни. На образах героев из нартских сказаний, на их поступках воспитано не одно поколение осетинского народа. Пословицы и поговорки, изречения сказочных, легендарных героев прочно вошли в обыденную речь народа, так как они отражают их образ жизни, мысли. Нравственные идеалы, выраженные в нем, созвучны современным устремлениям людей. Тщательное и всестороннее изучение произведений нартского эпоса осетин остается и поныне необходимой и актуальной задачей, стоящей перед педагогами, стремящимися воссоздать здоровый образ жизни кавказских народов, так как в мифах, сказках, преданиях, легендах, пословицах и поговорках передается мудрейшая философия жизни народов Северного Кавказа, определяются требования к духовно-нравственной личности, ее здоровому образу жизни.

Обращение народа к поднятым проблемам именно сегодня определяется также проявлением ряда негативных явлений в социальной жизни российского общества: рост национального и регионального экстремизма, признаки духовного кризиса, ослабление ценностных

приоритетов для национально-культурной идентичности российского общества.

Здесь сила и мощь образования школьного и вузовского могут стать особо важным средством для решения поставленных задач модернизации системы образования, воспитания подрастающего поколения в духе веротерпимости, толерантности, общероссийского патриотизма, готовности к межкультурному взаимодействию в условиях современных сложных общественных процессов.

Для осуществления этих особо важных задач целесообразно перестроить содержание школьного и вузовского образования, где опорой могут стать национальные, исторические, культурные, наиболее значимые регионально-социальные жизненные явления и ситуации.

Результаты информации, собранные нами на основе изучения специальной литературы, практического опыта работы учителей, преподавателей вузов, убеждают, что немаловажное значение имеет в деле воспитания учет особенностей национальной культуры, народных традиций. В процессе обучения учащихся формирование социальных ценностей и поведенческих установок сегодня – одно из главных направлений современной российской государственной политики.

На первый план в работе педагога как основного организатора образовательной деятельности учащейся молодежи выходит непростая, но очень понятная задача: *объяснить, обобщить и объединить в сознании учащегося все нравственные представления и понятия.* На решение данной задачи направлены разные программы познавательного, развивающего характера, которые позволяют педагогам активно влиять на формирование ценностно-смысловой сферы учащейся молодежи.

Здесь необходимо добавить, что младший школьный возраст – наиболее благоприятный период развития творческих способностей и формирования креативности личности. Детям этого возраста свойственны склонность к творчеству и фантазированию; повышенная впечатлительность и развитая эмпатия; стремление познать все новое и умение радоваться жизни; развитое образное мышление и поэтическое восприятие мира; любознательность и потребность в самовыражении. Потребность младших школьников в самовыражении воплощается в их творчестве – они с удовольствием рисуют, конструируют, проявляя при этом огромную фантазию и выдумку.

Творчество проявляется во всех сферах их деятельности, здесь широко можно использовать произведения устного народного творчества осетин, которые содержат полный нравственный кодекс человека: «любовь к родителям, к своей земле, верность и справедливость, любовь к труду, бесстрашие перед врагами и силами природы, вежливое отношение к старшим, младшим, приучение детей к труду, патриотическое отношение к Отчизне и т.д.» [1, 3-7].

Мотивами народного творчества вдохновлялся великий осетинский народный поэт Коста Хетагуров, который первый обратил серьезное внимание на осетинский фольклор и ввел его в осетинскую художественную литературу.

Образ осетинского народного сказителя-певца с замечательным мастерством обрисован поэтом в его знаменитом произведении «Кубады».

Высоко ценя нартский эпос, Коста Хетагуров в одном из стихотворений пишет:

«Если б как нарты, я пел вдохновенно,
Если б фандыр мой и в небе звучал –
Все бы собрал я народы вселенной
И о страданиях своих рассказал»

(Перевод с осетинского Олендера)

Сказания о нартах – это своего рода энциклопедия жизни осетинского народа. Нартские сказания, несомненно, зародились в условиях родового строя. Нартское общество состоит из нескольких родов. Среди них особо выделяются три главных рода: Ахсартаггата, Бората и Алагата. Основные сказания о нартах рисуют черты весьма древних общественных отношений, свойственных раннему патриархату с пережитками матриархата, которые наиболее ярко сохранились в первых двух циклах: «Уархаг и его сыновья», «Шатана и Урызмаг».

Однако, эпос, создававшийся в течение тысячелетий, не мог не отразить особенности последующих общественных явлений. Сказания, не теряя своей жизненности, на протяжении многих веков развивались, обогащались новым содержанием. В соответствии с этим, если в первых наиболее древних сказаниях речь идет преимущественно об охоте, как основном занятии нартов, то в последующих сказаниях все чаще упоминается о довольно развитом скотоводстве, земледелии, садоводстве, кузнечном ремесле и о появлении водяной

мельницы. В сказаниях о Сослане и Батрадзе нарты выступают не только как охотники, но и как скотоводы и земледельцы. Но описание материальных условий жизни нартов было бы неполным, если бы мы не упомянули о том, какое высокое развитие у них получило садоводство, домашнее хозяйство – рукоделие, приготовление пива и других напитков, изготовление металлического оружия и его закалка, строительство чудных оригинальных башен-домов, изготовление музыкального инструмента.

Нартские сказания в прошлом для осетин играли огромную воспитательную и организующую роль. Они являются носителем чего-то героического, сильного, красивого, благородного и необыкновенного. Поэтому выдающиеся и благородные действия и поступки отдельных людей осетины до сих пор нередко называют нартскими.

Нартский эпос дошел до нас в виде отдельных сказаний, которые группируются вокруг нескольких героев, связанных между собою родственными отношениями и представляющих родовые группы. Это дает возможность свести сказания к семи главным циклам: Уархаг и его сыновья; Шатана и Урызмаг; Сослан; Сырдон; Хамыц и Батрадз; Ацамаз; Гибель нартов. Каждый из главных героев эпоса наделен особыми, только ему одному присущими, чертами. Несмотря на мифологические условности, образы Урызмага, Шатаны, Сослана, Сырдона, Хамыца, Батрадза и Ацамаза отличаются исключительной художественной правдивостью.

Урызмаг – славнейший и мудрейший из нартов. Он щедрый старец, его слово высоко ценится в народе, он в час грозной опасности, наравне с молодыми, беспощадно громит врага. Шатана – мудрейшая из женщин в нартском эпосе осетин. Она – нартская хозяйка, мать народа, ее щедрые руки – символ изобилия и хлебосольства, ее глубокий ум в трудные дни спасает нартов, без ее руководящего совета и участия не проходит ни одно важное мероприятие у нартов. Наконец, эпос наделяет Шатану чудесным даром вызывать снег и дождь, понимать язык птиц и видеть в своем «небесном зеркале» все то, что происходит на земле. Сослан – отважный борец против внешних врагов народа, он закален небесным кузнецом Курдалагоном в молоке волчицы и обладает огромной силой, но там, где ему не хватает физической силы, он побеждает врага умом, военной смекалкой, хитростью. Кстати, эти качества свойственным были всем нартам.

Стальногрудый Батраз пользуется у нартов особенной любовью и уважением. Он самый бесстрашный, мужественный, беспредельно честный и благородный. Он разгромил земных врагов нартов, вступил в смертельную борьбу с небесными силами, богами.

В эпосе обаятельных близнецов Ахсара и Ахсартага, высокостройных и широкоплечих искроглазых и белокурых только боги да мать-земля различали, так они были похожи друг на друга. В эпосе говорится почему они были названы Ахсар и Ахсартаг. Пояснение такое: про отважного говорили: ахсар. Таким был первый брат. И так его называли – Ахсар. Но еще отважнее был второй брат, и его называли – Ахсартаг, что значит отважнейший.

В целом нартские сказания пронизаны глубоким реализмом и духом демократизма. «Образы, быт, мировоззрение народа показаны в эпосе с исключительной жизненностью и художественной правдивостью. Герои эпоса по происхождению, по образу жизни и своим действиям очень близки к человеку, несмотря на то, что они носят мифический характер. Все герои-нарты, являясь как бы выходцами из народа, никогда не теряют связи с ним. Героическая деятельность каждого из них направлена на благо родины и народа; каждый из героев стремится прославить свой народ. Ни у кого из нартских героев нет и тени стремления стать над народом, подчинить его себе. Они все делают для народа и во имя народа. Нарты храбро борются с врагами-насильниками (уадмеры, уаиги – грубые, сильные и безобразные создания). Когда появились нарты, то страшно сражались с ними и уничтожили навсегда всяких насильников» [2, 17].

Общечеловеческие представления о правде, красоте и добре складываются из суммы представлений многих народов; представления народов о правде и совершенной личности выступают в гармоническом единстве, отражая при этом их историю, традиции и обычаи.

Так, в осетинских сказках «Волшебная папаха» и «Близнецы» раскрываются характерные черты горца. В сказках воспеваются обычаи гостеприимства, а средством борьбы с нуждой объявляется труд в сочетании с умом и добротой: «Одному, без друзей, пить и есть – позор для хорошего горца», «Пусть прямо будет твоя дорога!», «Запряг волов в арбу и работал день, работал ночь. Прошел день, прошел год, и прочь прогнал бедняк свою нужду». Примечательна характеристика юноши – сына бедной вдовы, ее надежды и опоры:

«Он отважен как барс. Подобно солнечному лучу, пряма его речь. Его стрела бьет без промаха». Три добродетели юного горца – отвага, безупречная речь, меткость – облечены в красивую форму. Так в сказке воплощается стремление народа к прекрасному» [3,7].

Таким образом, нартский эпос осетин является важным источником и средством формирования нравственности, патриотизма и здорового образа жизни молодого поколения. В любой пословице, поговорке или сказании всегда присутствует идея воспитания, назидательность.

1. *Бежаева Ф. Г.* Изучение нартского эпоса в школе. Учебное пособие. Изд-во СОГУ, 2002.

2. *Быстрова Е. А.* Новые подходы в преподавании русского языка в школе сегодня // Педагогика, 1994, №10.

3. *Гантоева Л. А.* Изучение нартских сказаний в начальных классах. Владикавказ, Изд-во СОГУ, 2011. С. 3-7.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абаева Фатима Олеговна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Абисалова Раиса Николаевна – кандидат филологических наук, зав. Научным архивом СОИГСИ

Акиева Петимат Хасолтовна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник ИНИИ им. Ч. Э. Ахриева

Алхасова Светлана Михайловна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИГИ КБНЦ РАН

Анчек Сурет Хазретовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела языка АРИГИ им. Т. М. Керашева

Бесолова Елена Бутусовна – доктор филологических наук, зав. отделом языкознания СОИГСИ им. В. И. Абаева

Битиев Батраз – аспирант отдела этнологии СОИГСИ им. В. И. Абаева

Бритаева Анджела Борисовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклора и литературы СОИГСИ им. В. И. Абаева

Гаппоева Лариса Анатольевна – кандидат педагогических наук, доцент СОГУ им. К. Л. Хетагурова

Геза Сабо – научный сотрудник Музея Мор Восински (Венгрия)

Гостиева Лариса Казбековна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Гутиева Эльмира Тамерлановна – научный сотрудник отдела языкознания СОИГСИ

Гутнов Феликс Хаджимурзаевич – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Дарчиева Мадина Владимировна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Дарчиев Анзор Валерьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнологии СОИГСИ

Джапуа Зураб Джотович – доктор филологических наук, президент Академии наук Абхазии

Дзलिएва Дзерасса Майрамовна – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Кайтова Ирина Анатольевна – кандидат филологических наук, доцент СОГУ им. К. Л. Хетагурова

Керцева (Вольная) Галина Н. – кандидат исторических наук, доцент, консультант Комитета по охране и использованию объектов культурного наследия РСО-Алания

Кудзоева Анжела Федоровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры осетинского языка и литературы СОГУ им. К. Л. Хетагурова»

Куек Асфар Сагидович – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник АРИГИ

Кулова Аза Даниловна – кандидат педагогических наук, профессор СОГУ им. К. Л. Хетагурова

Кулумбегов Роберт Петрович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ЮОНИИ

Кусаева Залина Константиновна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Мамиева Изета Владимировна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклора и литературы СОИГСИ им. В. И. Абаева

Моргоева Лариса Батразовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела языкознания СОИГСИ им. В. И. Абаева

Надь Янка Теодора – заместитель декана, научный сотрудник Университета Печ, факультет Сексард (РТЕ КРВК), (Венгрия)

Рахно Константин Юрьевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Национального музея-заповедника украинского гончарства в Опошном (Украина); старший научный сотрудник Института народоведения Национальной академии наук Украины (Украина)

Сатцаев Эльбрус Батрбекович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Таказов Федар Магометович – кандидат филологических наук, зав. отделом фольклора и литературы СОИГСИ им. В. И. Абаева

Туаллагов Алан Ахсарович – доктор исторических наук, зав. отделом археологии СОИГСИ им. В. И. Абаева

Фидарова Римма Японовна – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева

Хаджиева Танзиля Мусаевна – кандидат филологических наук,

- ведущий научный сотрудник ИМЛИ им. А. М. Горького РАН
Хадикова Алина Хазметовна – кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник СОИГСИ им. В. И. Абаева
Хоконов Мурат Анатольевич – кандидат философских наук,
доцент кафедры культурологии, этнологии и истории народов
КБР КБГУ им. Х. М. Бербекова
Цопанова Рита Георгиевна – доктор филологических наук,
профессор СОГУ им. К. Л. Хетагурова
Цориева Инга Тотразовна – доктор исторических наук, стар-
ший научный сотрудник отдела истории СОИГСИ им. В. И. Аба-
ева
Чшиев Владимир Таймуразович – кандидат исторических
наук, старший научный сотрудник Института истории и архео-
логии РСО-А

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АРИГИ – Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований. им. Т. М. Керашева

ИМЛИ – Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

ИНИИ им. Ч. Э. Ахриева – ГБУ «Ингушский научно-исследовательский институт им. Ч. Э. Ахриева»

ИОНИИК – Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения

ИСОНИИ – Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института

ИЮОНИИ – Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института

КБГУ – Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова

Журнал Министерства Народного Просвещения

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа

СМЭДЭМ – Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее.

СОИГСИ – Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева – филиал Владикавказского научного центра РАН

ССК – Сборник сведений о Кавказе

ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах

ТВ – Терские ведомости

ЮОНИИ – Юго-Осетинский научно-исследовательский институт им. З. Н. Ванеева

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Канукова З.В.</i> НАРТОВЕДЕНИЕ: НАУЧНЫЕ ТРАДИЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ	3
--	---

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ НАРТОВСКОГО ЭПОСА

<i>Гостиева Л.К.</i> ИЗ ИСТОРИИ ЗАПИСИ И ПУБЛИКАЦИИ ОСЕТИНСКОГО НАРТОВСКОГО ЭПОСА В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД	5
<i>Цориева И.Т.</i> ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ВОПРОСА О ПРОИСХОЖДЕНИИ НАРТОВСКОГО ЭПОСА	18
<i>Гутнов Ф.Х.</i> НАРТИАДА: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ	25
<i>Абисалова Р.Н.</i> О ПРОБЛЕМАХ НАРТОЛОГИИ В НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ А.Х. БЯЗЫРОВА	31

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

<i>Дарчиева М.В.</i> СИМВОЛ «ХИД» (МОСТ) В ОСЕТИНСКОМ НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ	39
<i>Джапуа З.Д.</i> СЕМАНТИКА КАМНЯ В АБХАЗСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ	47
<i>Кук А.С.</i> УАШХО В АДЫГСКОЙ МИФОПОЭТИКЕ	54
<i>Рахно К.Ю.</i> СКАЗАНИЯ О СОЗДАНИИ СТРУННЫХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ В ФОЛЬКЛОРЕ СВАНОВ И ИХ НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ	62
<i>Фидарова Р.Я., Кайтова И.А.</i> ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН	70
<i>Хаджиева Т.М.</i> РОЛЬ ПОВТОРОВ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ «НАРТИАДЕ»	79
<i>Акиева П.Х.</i> МИФОЛОГЕМА МЕДИ В ИНГУШСКОМ МОТИВЕ ПРИНЯТИЯ СМЕРТИ НАРТАМИ	88
<i>Хоканов М.</i> ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОЙ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ В МИФОЭПИЧЕСКОМ ОБРАЗЕ ТХАШХО	97

<i>Дзалиева Д. М.</i> ЛЕКСЕМА Ф НДЫР В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН	108
<i>Таказов Ф. М.</i> МОТИВ ИНИЦИАЦИЙ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН	112
<i>Мамиева И. В.</i> МОТИВ ПАМЯТИ-ЗАБВЕНИЯ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН.....	118
<i>Кусаева З. К.</i> ЦЫКУРАЙЫ ФÆРДЫГ (ЧУДЕСНАЯ БУСИНА) И «МАГИЧЕСКИЙ КРИСТАЛЛ» А. С. ПУШКИНА.....	124
<i>Дарчиев А. В.</i> НЕКОТОРЫЕ АНАЛОГИИ СКАЗАНИЯМ О БАТРАЗЕ В РУССКОМ БЫЛИННОМ ЭПОСЕ.....	134
<i>Гутиева Э. Т.</i> ЭПИЧЕСКАЯ САТАНА И ИСТОРИЧЕСКАЯ АМАЛАСУНТА	139

ЯЗЫК НАРТИАДЫ

<i>Анчек С. Х.</i> ЯЗЫКОВЫЕ СРЕДСТВА ПЕРЕДАЧИ ОСНОВНЫХ МОТИВОВ ЦИКЛА «ЯШЕМУКО АШАМЕЗ» АДЫГСКОГО ЭПОСА «НАРТЫ».....	145
<i>Алхасова С. М.</i> НАРТЫ: ОСОБЕННОСТИ ПРОЗАИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА.....	151
<i>Кудзоева А. Ф.</i> СИНТАКСИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ	158
<i>Сатцаев Э. Б.</i> МИФОЛОГИЧЕСКИЙ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К НРАВСТВЕННЫМ КРИТЕРИЯМ ПОВЕДЕНИЯ ГЕРОЕВ ОСЕТИНСКОГО НАРТОВСКОГО ЭПОСА	164
<i>Цопанова Р. Г.</i> ИЗОБРАЗИТЕЛЬНО-ВЫРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА В ОСЕТИНСКИХ НАРТОВСКИХ СКАЗАНИЯХ	171
<i>Бесолова Е. Б.</i> О СЕМАНТИКЕ НЕКОТОРЫХ КУЛЬТУРНЫХ ЗНАКОВ В НАРТИАДЕ	178
<i>Абаева Ф. О.</i> О ЛЕКСИКЕ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ОСЕТИНСКОЙ «НАРТИАДЫ».....	185
<i>Моргоева Л. Б.</i> ЯЗЫКОВАЯ ОБЪЕКТИВАЦИЯ ПОНЯТИЯ «ÆВДАДЗ» В ТЕКСТАХ НАРТОВСКОГО ЭПОСА.....	190

**АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ, ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ
И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ НАРТИАДЫ**

<i>Сабо Геза.</i> НАРТСКИЙ СТОЛ И МОБИЛЬНОСТЬ ДОИСТОРИЧЕСКОЙ ЕВРОПЫ.....	198
<i>Чшиев В. Т.</i> ОСЕТИНСКИЙ НАРТОВСКИЙ ЭПОС И НЕКОТОРЫЕ СЮЖЕТЫ ДРЕВНЕКАВКАЗСКОЙ (КОБАНСКОЙ, КОЛХИДСКОЙ) МЕТАЛЛОПЛАСТИКИ	210
<i>Вольная Г. Н.</i> ОБЫЧАЙ ОТСЕЧЕНИЯ РУКИ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ И ПАРАЛЛЕЛИ В АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА.....	216
<i>Туалмагов А. А.</i> НЕБЕСНОЕ КОЛЕСО ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЫ В СВЕТЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ДАННЫХ	222
<i>Кулумбегов Р. П.</i> НАРТОВСКИЙ ЭПОС – ОТРАЖЕНИЕ СИМВОЛОВ И ОБРАЗОВ ПОВСЕДНЕВНОГО БЫТА И ПРАЗДНИЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ ОСЕТИН	235
<i>Надь Янка Теодора.</i> МЕСТО И РОЛЬ АРХАИЗМОВ ОСЕТИНСКИХ ПРАВОВЫХ ОБЫЧАЕВ В ЕВРОПЕЙСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ ОБЫЧНОГО ПРАВА.....	248
<i>Хадикова А. Х.</i> ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН.....	259
<i>Битиев Б. А.</i> ОТРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИИ ПИВОВАРЕНИЯ В РАБОТАХ М. С. ТУААНОВА	267
<i>Бритаева А. Б.</i> НАРТОВСКИЙ ЭПОС В ДЕТСКОМ ЧТЕНИИ И ОСЕТИНСКОЙ ДЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.....	275
<i>Гаппоева Л. А.</i> ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ И ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЭПОСА О НАРТАХ ДЛЯ МЛАДШИХ ШКОЛЬНИКОВ РСО-АЛАНИЯ.....	282
<i>Кулова А. Д.</i> НАРТСКИЙ ЭПОС ОСЕТИН И ВОПРОСЫ НРАВСТВЕННО-ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ	288
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	294
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	297

Научное издание

НАРТОВЕДЕНИЕ В XXI ВЕКЕ:
СОВРЕМЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ
Сборник научных трудов

Вып. 4

Книга издана в редакции авторов статей

Технический редактор — *Цопанова А.Ю.*
Компьютерная верстка — *Черная А.В.*
Дизайн обложки — *Макарова Е.Н.*

Подписано в печать 18.12.2017.

Формат бумаги 60×84 ¹/₁₆. Бум. 65 гр. Гарнитура шрифта «Times».
Усл.п.л. 17,4. Тираж 100 экз. Заказ №117.

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
им. В. И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного
учреждения науки Федерального научного центра
«Владикавказский научный центр Российской академии наук»

362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10
e-mail: rio-soigsi@mail.ru

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.
362002, РСО-Алания, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3