

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ИМ. В.И. АБАЕВА ВНЦ РАН И ПРАВИТЕЛЬСТВА РСО-А

НАРТОВЕДЕНИЕ В XXI ВЕКЕ: СОВРЕМЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Вып. 3

Сборник научных трудов

Владикавказ 2015

ББК 83.3(2Рос=Осет)

С 23

*Печатается по решению Учёного совета
СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А*

Нартоведение в XXI веке: современные парадгмы и интерпретации:
сборник научных трудов. ФГБУН СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А.
– Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. – 266 с.

ISBN 978-5-91480-244-5

Редакционный совет:

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

доктор филологических наук *Т.А. Гуриев*

доктор исторических наук *С.А. Айларова*

кандидат филологических наук *Д.В. Сокаева*

В статьях сборника освещаются проблемы историографии и источниковедения Нартиады, исследуются вопросы теории и методологии нартоведения, мифологии, поэтики и философско-культурологического содержания эпоса. В научный оборот вводятся новые источники, предлагаются современные интерпретации нартовских текстов. Анализируется роль кавказского фольклора в историко-цивилизационных и этнокультурных связях народов Евразии.

ISBN 978-5-91480-244-5

ББК 83.3(2Рос=Осет)

© ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015

РАЗДЕЛ I.

ОБЩИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАРТОВЕДЕНИЯ

Т. А. Бекоева, Е. Д. Бекоева
(Владикавказ)

П. К. УЛАР О НАРТСКОМ ЭПОСЕ НАРОДОВ КАВКАЗА

Во второй половине XIX века начались сбор эпических песен и прочих устных произведений горцев, их запись и систематизация. Например, появление в печати балкаро-карачаевских сказаний о нартах относится к началу 70-х — концу 80-х годов прошлого столетия. В книге «Осетинские этюды», изданной в 1881-1887 годах, известный ученый, языковед, фольклорист и этнограф В. Ф. Миллер отмечает: «В настоящее время, когда только начинают обнаруживать народные эпические сказания кавказских горцев, еще рано ставить вопрос, у кого из этих народов они возникли впервые и в какое время распространились среди других народов» [1, 11]. Этот выдающийся русский ученый был известен как глава «исторической школы» в фольклористике. Интерес к индоиранской (арийской) ветви индоевропейской языковой семьи привел его к изучению языка и культуры осетин, прямых потомков европейских скифо-сарматских (аланских) племен. Под общим названием «Осетинские этюды» были изданы материалы и исследования, посвященные языку осетин, их эпическим сказаниям, различным воззрениям.

В энциклопедии «Мифы народов мира» (1997) отмечается, что нарты — это герои древних эпических сказаний многих кавказских народов — осетин, кабардинцев, абазин, адыгов, убыхов, карацаевцев, балкарцев, чеченцев и ингушей. Нарты упоминаются в фольклоре некоторых народов Дагестана (например, у тюркоязычных кумыков) и отдельных грузинских этнических групп — сванов, рачинцев, хевсуров [2, 199]. В целом кавказский нартский эпос характеризуется наличием многих одинаковых имен героев,

сюжетов, композиций и т.д., что объясняется близким соседством этих народов в течение многих веков [3, 219-220].

В нартских сказаниях «мы обнаруживаем следы различных эпох» [4, 23]. Эпос был не только исторической памятью, но и умом народа, сводом его нравственных правил. В памяти людей удерживалось все самое важное, что было необходимо для жизни будущих поколений, ведь воспитание — явление общественное, основным его законом является закон обязательного присвоения подрастающим поколением социального опыта старших поколений как необходимого условия вхождения в жизнь общества.

Несколько раньше В. Ф. Миллера на нартский эпос свое внимание обратил выдающийся кавказовед, член Российской Академии наук генерал П. К. Услар (1816-1875 гг.), считая, что необходимо как можно точнее записывать предания в исполнении самых известных сказителей. В письме к А. П. Берже от 3 июня 1864 года П. К. Услар отмечал, что на Кавказе множество предметов исследования, но особенно привлекательным он считал нартские сказания: «На Кавказе существует народная поэма о нартах, которая покуда, как и все народные поэмы, представляется раздробленною на множество отдельных песней. Эта поэма существует, как мне известно, у адыгов, кабардинцев, осетин, аварцев, казикумыков, — вероятно, и у других народов. В ней есть целые генеалогии героев, богов, фантастических существ и пр. и пр., и в этом отношении, как и в отношении к характерам различных личностей, существует замечательное сходство. У каждого народа есть несколько певцов, которые славятся знанием этих песней». П. К. Услар предлагал вызвать таких певцов во Владикавказ или в Нальчик и, так как азбуки горских народов уже созданы, записывать песни о нартах, перевод же текстов на русский язык, считал он, затруднений не вызовет. Затем можно будет сделать переводы на французский или немецкий. «Труд будет обширный, — продолжает П. К. Услар, — и потребует много лет, но он будет всемирный, как финская Калевала или как индийские поэмы» [5, 41]. «В большей части сказок, — читаем в статье П. К. Услара, посвященной горскому фольклору, — действуют (речь идет о дагестанском варианте эпоса — Т. Б., Е. Б.) великаны — Нарты: на-

звание, распространенное по всему Кавказу, но необъяснимое ни на одном из горских языков».

П. К. Услар серьезно заинтересовался нартским эпосом, услышанном им на Кавказе, он анализировал различия трактовки героев эпоса, ведь, хотя сюжеты сказаний «весьма разнообразны, но некоторые можно считать типическими: борьба с великанами, походы за добычей; приключения на охоте, борьба между нартскими фамилиями и отдельным героями» [6, 16]. П. К. Услар писал: «В Дагестане Нарты служат общим названием для обозначения великанов, иногда добрых, чаще злых, но всегда безымянных, подобно тому, как у нас в сказках безымянные добрые и злые волшебницы вмешиваются в людские дела. Напротив, у осетин и кабардинцев, в самом центре Кавказа, Нарты сами служат героями песен и сказок; каждый Нарт не только назван по имени, но известна и родословная его» [7, 28].

Огромное значение придавал замечательный русский ученый и просветитель сказаниям и легендам, повествующим о справедливости и патриотизме, отваге и уважении к старшим, осуждающим лень и непочтительное отношение к женщине. П. К. Услар предлагал правительству опираться на народный опыт воспитания при постановке образования горцев. Особенно много педагогических мыслей можно почерпнуть из нартских сказаний. Вот одно из них. Как гласит легенда, когда разгневался на нартов Бог, то предложил выбор: или смерть со славой и честью, или жизнь с позором и плохое потомство. Так народная мудрость выявила то самое страшное, чего испугались даже бесстрашные нарты — плохое потомство. А случается это, когда дети не наследуют добрые обычаи, знания и славу своих предков. В середине XX века взгляд П. К. Услара на нартский эпос поддержали и развили многие исследователи, и в их числе академик В. И. Абаев, который писал: «Эпическая песня была от глубокой древности до наших дней той господствующей формой, в которую выливалось духовное творчество народа», «... нарты — это образ чудесного легендарного мира, воссозданный с такой могучей простотой и пластической силой, что он становится нам близок и понятен, и мы отдаем невольную дань поэтическому гению создавшего его народа» [8].

Несмотря на то, что борьба, борющаяся личность вот что являлись стержнем содержания эпических сказаний, нарты были носителями строгой нравственности, нарушение нравственных норм делало нарта изгоем, основным же критерием оценки поступков этих героев считалась их общественная значимость.

Огромное значение придавал П. К. Услар сказаниям о нартах, считая их «великими национальными поэмами»: «Песни и сказки, наружно-разрозненные, но имеющие между собою тесную связь, образуют в совокупности целую эпическую поэму, которой в близком будущем предстоит или быть забытой безвозвратно или — кто знает? — явиться перед образованным миром наряду с великими национальными поэмами, которых знаменитый англо-германский филолог Макс Миллер насчитывает пять: Ионические песни (Илиада и Одиссея), Махабхарата, Шах-Наме, Нибелунги и Калевала. Предлагаемые в нашей статье заметки не касаются ни до Осетии, ни до Кабарды; в Дагестане же, как я сказал, Нарты служат синонимами великанов».

П. К. Услар высоко оценил и художественные особенности горского фольклора, его воспитательное значение, старался зафиксировать как можно точнее словесные произведения народов Северного Кавказа, он понимал, что душа народа — это его обычаи, язык, фольклор. Ученый точно подметил особенности дагестанского варианта сказаний, в которых нарты показаны великанами. В статье «Кое-что о словесных произведениях горцев» читаем: «Когда бродят по лесам, то следы их шириною в локоть, длиною в три, глубиною локоть в землю. Чтобы привязывать дичь, на плече каждый носит по вырванному с корнем чинару. Когда хотят напиться, то перед ними ставится кувшин браги, величиной с дом» [9, 28]. Нартовский эпос ставил перед слушателями множество вопросов, и вместе с героями-богатырями Сосланом (Сосруко), Урузмагом, ловким и умным Сырдоном, мудрой Сатаной они искали ответ на них в процессе активной познавательной деятельности, рассуждений, при помощи смекалки («Как Сырдон обманул великана», «Последний поход Урузмага»). В устном народном творчестве учёные видели огромное духовное богатство этносов, населяющих Кавказ, и

рассматривали его как важнейшую часть национальной культуры [10, 291].

П. К. Услара заслуженно считали не только знатоком горских языков, но и горского фольклора. К. Л. Хетагуров в обширной программе возрождения Осетии в одном из своих писем цитировал статью П. К. Услара «Кое-что о словесных произведениях горцев»: «Нарты, по словам барона Услара, служат у осетин и кабардинцев героями песен и сказок», и песнь о нартах, — замечает доктор Пфафф, — осетин слушает до сих пор с таким же благоговением, как евангелие» [11, 13]. Много десятилетий спустя французский исследователь сказаний о нартах Ж. Дюмезиль писал: «Нартовский эпос заслуживает внимания, прежде всего, потому, что непосредственно отражает жизнь и душу народов — его носителей» [12, 16].

Примечания

1. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. I. М., 1881. 164 с.; Ч. II. М., 1882. 301 с.; Ч. III. М., 1887. 215 с. Репринтное изд. Владикавказ, 1992.
2. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. Т. 2. М.: Российская энциклопедия, 1997.
3. Калоев Б. А. Осетины (Историко-этнографическое исследование). М.: Наука, 1967.
4. Гуриев Т. А. Проблемы нартиады. Орджоникидзе, 1982.
5. Услар П. К. Письмо к А. П. Берже от 3 июня 1864 г. // Услар П. К. Этнография Кавказа. II. Чеченский язык. Отд. I. С. 36-41.
6. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. I. М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1990.
7. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Т. IX. №166. Тифлис, 1884.
8. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1949.
9. Услар П. К. Кое-что о словесных произведениях горцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Тифлис, 1868.
10. Бекоева Т. А. Проблемы обучения и воспитания кавказских горцев в интерпретации российских учёных в конце 18-19 столетиях. Монография: Изд-во СОГУ, 2011. 336 с.
11. Хетагуров К. Л. Владикавказские письма. Собр. соч. В 3-х т. М.: Изд-во АН СССР, 1951. Т. 3. С. 13-15.
12. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1977.

З. В. Канукова
(Владикавказ)

**СИМВОЛЫ И ОБРАЗЫ НАРТОВСКОГО ЭПОСА
В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ
ПРАКТИКАХ**

*(Исследование проведено при поддержке РГНФ,
проект № 14-21-13001 «Инновационные ресурсы культурного наследия
Северной и Южной Осетии»)*

В современной гуманитарной науке социокультурная специфика, отражающая определенные константы этнической и национальной культуры общества, представляется безусловным императивом, который необходимо учитывать при выборе моделей модернизации. Данный посыл обусловлен глубоким исследованием историко-культурного опыта адаптации традиции к меняющимся условиям жизни, приведшим к пересмотру классической теории модернизации и созданием ее новых парадигм. Значительная часть последних основана на признании традиции устойчивой основой инновационного процесса [1-4].

Однако, независимо от научных изысканий, современные общества активно демонстрируют практики использования традиционного пласта своей культуры в целях инновационного развития. Подобные попытки предпринимаются бизнес-сообществами, общественными организациями, очевидно и заинтересованное участие региональных ведомств, курирующих вопросы культуры, туризма, предпринимательства.

Кроме теоретической значимости — вклада в сложную и многоаспектную проблему традиционной культуры в условиях модернизационных перемен, поставленная проблема имеет и прикладную ценность. Этнокультурное брендинг элементов традиционной культуры, используемое в развитии различных видов туризма, народных промыслов, в производстве качественной и экологически чистой продовольственной продукции и в других сферах жизнеобеспечения, может способствовать повышению

инвестиционной привлекательности, стимулированию малого бизнеса, решению проблемы занятости на селе.

В культурном наследии каждого народа есть материальные и духовные символы и образы, имеющие инновационные ресурсы. В качестве таковых могут выступать культовые места, архитектурные сооружения, храмы, ритуальная пища и напитки, одежда, народные промыслы, оружие, зрелищные, знаковые обряды жизненного цикла, традиционные игры, развлечения, спортивные состязания, эпические символы и образы, сказки, песни, танцы и др.

Для осетин, как и некоторых других народов Северного Кавказа, весьма перспективными представляются символы и образы Нартовского эпоса, персонажи, сюжеты и предметы быта которого становятся этнокультурным брендом.

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 и коммерческие проекты, связанные с «исторической энциклопедией осетинской жизни».

Популярным брендом становится «Яблоко Нартов» — символ чуда. Согласно сказаниям, у нартов в саду росла волшебная яблоня с сияющими небесной лазурью цветами и только одним золотым яблоком, созревающим в течение дня. Чудесное яблоко, обладавшее живительной силой, кто-то похищал по ночам; а поскольку росло оно на верхушке дерева, могло достаться только самому умному и ловкому из нартов. Волшебное «Яблоко Нартов» — желанная награда героев осетинского эпоса; не случайно символ недостижимой мечты активно используют организаторы различных конкурсов и состязаний, игр и фестивалей.

В последние годы было организовано немало проектов культурно-образовательной направленности, духовным сопровождением которых стал символ яблока из нартовских сказаний.

В 2005 году с целью развития осетинского языка и национальной культуры был учрежден благотворительный фонд Хадонова, учредивший Национальную премию «Яблоко Нартов». Она при-

суждаются на конкурсной основе в трех номинациях: в области художественной литературы, искусства и науки. Каждому победителю конкурса вручается статуэтка «Яблоко нартов», вместе с дипломом лауреата и 100 тыс. рублей.

В марте 2011 года во Владикавказе прошел Первый Северо-Кавказский фестиваль интеллектуальных игр «Яблоня нартов», при поддержке Детского фонда ООН (ЮНИСЕФ) и Всемирного банка. Интеллектуальные игры завоевали популярность во многих субъектах страны, как одна из форм консолидации и объединения молодежи, но в СКФО они вышли за рамки мероприятий, несущих исключительно образовательный характер. Проект предоставил уникальную возможность для молодых людей северокавказских республик, объединённых общностью идей, традиций, культуры, языка, за короткий период получить с помощью новых интеллектуально-игровых технологий знания в области изучения Нартовского эпоса, истории и культуры народов, населяющих Северный Кавказ, и вместе с тем, поделиться своими познаниями о малой родине, являющейся частью Кавказа. В фестивале принимали участие интеллектуальные сборные 6 субъектов СКФО — республика Северная Осетия-Алания, республика Ингушетия, Кабардино-Балкарская республика, Карачаево-Черкесская республика, Чеченская республика и республика Дагестан. В рамках фестиваля проходили игры «Что? Где? Когда?», «Брэйн-ринг», «Своя игра» и Круглый стол (дискуссия) на тему: «Влияние героев Нартовского эпоса на формирование личности современного молодого человека». В программе фестиваля также предусмотрены экскурсии по памятным и историческим местам Северной Осетии.

В формировании новой модели туристического рынка большое внимание уделено этнокультурной составляющей. Образы нартовских героев визуально презентуются в городе и его окрестностях. В этой связи заслуживает внимания проект историко-этнографического комплекса «Страна нартов», инициированный администрацией местного самоуправления города Владикавказ. По замыслу организаторов, человек, попадающий на территорию комплекса, должен чудесным образом окупнуться в сказоч-

ную страну Нартов, где благородный Сослан борется с врагом, во главе Стыр Ныхаса рядом с именитыми нартами сидит Урузмаг, а мудрая Шатана привечает гостей... Важным символом проекта станет «Яблоня нартов», скульптурное изображение которой будет располагаться у входа и каждый желающий за символическую плату сможет приобрести и повесить на нее листочек со своим здесь же выгравированным именем, оказав таким образом содействие в строительстве комплекса.

Планируется предоставить туристам и отдыхающим возможность наблюдать и даже лично участвовать в приготовлении блюд национальной кухни, изготовлении предметов традиционного быта, сувениров. По замыслу авторов идеи, будет представлена сказочная страна с равниной Зилахар, подводным царством Донбеттыра, «Колесом Балсага», территориями Афсати, Ацамаза, Нарта Сослана, Сырдона, Сатаны, детской кольцевой дорогой, где будет оборудован своеобразный нарт-ленд «Путешествие Сослана».

28-31 марта 2011 г. впервые во Владикавказе прошел Первый Северо-Кавказский фестиваль интеллектуальных игр «Яблоня нартов». Фестиваль проводил Интеллектуальный клуб Альбус Республики Северная Осетия-Алания по гранту, выделенному Детским фондом ООН (ЮНИСЕФ) и Всемирным банком. Интеллектуальные игры завоевали популярность во многих субъектах страны, как одна из форм консолидации и объединения молодежи, и давно вышли за рамки мероприятий, несущих исключительно образовательный характер. Проект является уникальной возможностью для молодых людей северокавказских республик, объединённых общностью идей, традиций, культуры, языка, за короткий период получить с помощью новых интеллектуально-игровых технологий большое количество знаний в области изучения Нартовского эпоса, истории и культуры народов, населяющих Северный Кавказ.

Когда в столице Южной Осетии готовился I Международный детско-юношеский фестиваль, в котором участвовали представители 16 стран мира, концептуальной основой этого значимого мероприятия также стал нартовский эпос. Фестиваль получил название «Яблоко Нартов», а организаторы, в числе которых испол-

нительный директор Израильского офиса Всемирного Конгресса Русскоязычного Еврейства, Генеральный директор израильского центра поддержки детского творчества Элион Виленчик, президент международной Ассоциации благотворительных фондов «Мама» Раис Атнагулов и многие другие, единодушно признали, что дети, которые приехали сюда со всего мира, будут рады получить за свой талант Нартовское Яблоко.

В рамках государственной программы «Развитие образования РСО-Алания на 2014-2016 годы» в селении Чми Северной Осетии открылся детский этнокультурный лингвистический лагерь «Нарты», в котором обучаются 30 школьников из разных районов республики. Лингвистический лагерь, нацеленный на усовершенствование знаний родного языка у детей, проводится в Северной Осетии в пятый раз. Воспитанники лагеря «Нарты» изучают древнюю историю, культуру и традиции осетинского народа, участвуют в проведении инсценированных праздников и обрядов. Кроме этого, для детей организованы экскурсии по живописным ущельям родного края. Все мероприятия, игры и встречи лагеря «Нарты» проводятся на осетинском языке.

Фестиваль «Нартовские игры» проходит в Республике Северная Осетия-Алания, Кабардино-Балкарской Республике, Карачаево-Черкесии. Название означает участие в необычных соревнованиях, известных по нартовским сказаниям. В Северной Осетии состязания проходили в таких играх как поднятие тяжестей и метание больших камней, прыжки, стрельба из лука, армрестлинг, борьба на поясах, лазание по канату, перенос тяжестей, прыжки, бег на одной ноге. В Кабардино-Балкарии во время «Нартских игр» команды состязаются как в спортивном, так и в творческом плане. Участники меряются силами в борьбе на поясах, джигитовке, скандырбеке (армрестлинге) и забеге в гору, а также демонстрируют ораторское искусство, исполняют народные песни и частушки. Целью проекта является возрождение нартского эпоса, а также укрепление среди молодежи знаний обычаев и традиций. Победители «Нартских игр», по традиции, представляют республику на «Кавказских играх», которые поочередно проходят субъектах СКФО.

Нартовские персонажи, скульптурные изображения которых представлены на главных улицах и площадях города Владикавказ и его окрестностей, могут стать и становятся самостоятельными брендами, их именами обозначают популярные места отдыха и другие объекты. Но в процессах этнокультурного брендинга эпические символы могут использоваться и в популяризации объектов материальной культуры. Например, с целью возрождения традиционного ритуального напитка осетин — пива — в Республике Северная Осетия-Алания проводится национально-культурный конкурс «Осетинское пиво», организаторами которого выступают министерство культуры и пивоваренная компания «Бавария». В результате, собраны рецепты приготовления пива в разных ущельях Осетии, желающим наладить производство пива предложено участие в системе кредитования малого бизнеса, что может стать вкладом в решение проблемы занятости на селе. Конкурс с национальными народными гуляньями, активной поддержкой СМИ, яркими слоганами на осетинском языке оказал огромную роль в возрождении традиции. Однако при профессиональном подходе этнокультурное сопровождение проекта должно включать популяризацию пива как древнейшего сакрального напитка, появившегося в скифо-сакской среде и отраженного в нартовском эпосе как ритуального питья нартов.

А поскольку ритуальное осетинского пиво воспринимается исключительно в комплексе с чашей, эпические сказания могут стать культурологическим сопровождением восстановления еще одной традиции — деревообработки и резьбы по дереву. Образ чаши занимает видное место в осетинском нартовском эпосе. Нарты называют свою волшебную чашу Нартамонга, Уацамонга. Функции волшебной чаши не ограничиваются лишь даром определения достоинства героев. Амонга — иногда просто неиссякаемая чаша, всегда наполненная лучшими напитками. Она неизвестным образом наполнялась сама по себе и нарты никогда не оставались без чудесного напитка.

Священные напитки и чаши играли большую роль в древних индоиранских культах. Нартовская Уацамонга несомненно ведет свое начало от той чаши, которую описал Геродот в «Мельпо-

мене» у скифов. В легенде о происхождении скифов, рассказанной Геродотом, говорится, что золотая чаша упала на скифскую землю с неба в качестве божьего дара. Согласно другой легенде, переданной Геродотом, золотая чаша была передана богатырем Гераклом праматери скифов — полудеве, полузмее, чтобы та передала её трем сыновьям, рожденным от Геракла. В память о той золотой чаше и до сего дня скифы носят на поясе чаши [5:12]. На эту связь указывал еще Вс. Миллер, доказывая преемственность скифо-алано-осетинской традиции [6].

Нартовский эпос — популярный источник духовного и культурного наследия, который активно используется и другими народами Северного Кавказа, в их национальных версиях. В Адыгее конкурс детского рисунка «Путешествие в страну нартов», организованный фондом развития карачаево-балкарской молодежи «Эльбрусид», в Абхазии — экскурсионно-развлекательный тур «Сокровища Земли Нартов», в Кабардино-Балкарии — Международного фестиваля-конкурса изобразительного искусства «Сокровище нартов». Последний представляется особенно интересным: в ноябре 2011 года в Аммане (Иордания) работала детская передвижная художественная выставка, для которой конкурсная комиссия приняла на рассмотрение более 400 рисунков, выполненных ребятами из Москвы, республик, краев и областей Юга России, стран, где есть большие диаспоры черкесов и абхазов, — Сирии, Иордании и Турции, а также Франции, Албании, Китая, Коста-Рики, Перу, Эквадора, Колумбии, Экваториальной Гвинеи.

Этот бренд следует признать весьма действенным и перспективным, но стратегия его использования должна предусматривать и возможность дезинтеграционных тенденций, которые, к сожалению, наблюдаются в научном сообществе и по своей сути являются непродуктивным «перетягиванием одеяла». Молодое поколение должно воспринимать Нартиаду как общее наследие с национальными версиями, и не втягиваться в ожесточенные споры об ее этническом происхождении.

Можно говорить о том, что Нартовские сказания становятся ресурсом социальных и культурных инноваций, своеобразным этнокультурным брендом, общим и понятным для многих наро-

дов Кавказа. При цивилизованном и профессиональном подходе этот бренд может стать символом единения, позитивного взаимодействия.

Примечания

1. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества/Пер. с англ. Москва: Весь Мир, 2004.

2. Культура и пространство. Книга 2. Историко-культурные бренды территорий, регионов и мест / Под ред. В. А. Тишкова. М., 2010.

3. Культура и пространство Книга третья. Этнокультурный бренд и историко-культурные образы в инновационном развитии Северо-Кавказского региона. Сборник научных статей. Ростов-на-Дону-Пятигорск: Изд-во СКАНС, 2011.

4. Хантингтон Э. Политический порядок в меняющемся обществе. М., 2004

5. Геродот. История в девяти книгах. Книга четвертая. Мельпомена. [Текст]. Владикавказ, 1991.

6. Миллер Вс. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения. 1882. С. 1-21

7. Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ: Проект-Пресс, 2013.

Х. Х. Малкондуев
(Нальчик)

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ

Изучение поэтики времени и пространства как художественно-исторической составляющей на примере выдающихся национальных эпических памятников глубокой старины («Махабхараты», «Калевалы», «Давида Сасунского», «Манаса», «Кор-Оглы», «Джангара», кавказской «Нартиады» и др.) до настоящего времени остается одной из важнейших проблем в мировой фольклористике.

По известным нам материалам, данная проблема получила более удовлетворительное освещение в осетинском и адыгском нартоведении. Так, исследование на основе археологических раскопок погребений, обнаруженных в районе Средней Волги, Дона, Кубани, Кяфарского городища, входивших в период раннего Средневековья в состав Аланского царства, а затем Хазарского каганата, провел осетинский археолог А. А. Туаллагов. Он рассматривает исследуемую материальную культуру в сопоставлении с мотивами осетинского нартского эпоса и увязывает археологический материал и данные фольклора с определенным периодом истории.

«... На фресках пиксиды представлены образы нижнего (подводного) мира — рыбы, среднего мира — сцены охоты, верхнего мира — древо-солнце... Нетрудно заметить, что в нартском сказании представлены образы, восходящие к мифологическим образам Мирового Древа и Мировой Горы, с которыми тесно связан образ солнца, с образами мифологической горы ариев...», — размышляет ученый, усматривая в этом мотивы, соотносимые или символизирующие три сферы мироздания [1, с. 177, 181].

Д. В. Сокаева, исследуя мотивы пространственного движения героев в осетинском нартском эпосе, замечает, что: «Перемещение героя не только в земном пространстве по горизонтали, но

и посещение героем другого, водного мира, где и обитают чудесные кони авсурги, говорит о том, что именно способность героя выполнять подобные действия, означают его избранность... Нижний мир раздвоен... Он состоит из водного и мира мертвых с соответствующими владыками, Барастыром и Донбеттром» [2, с. 72-73].

Хотя Д. В. Сокаева и А. А. Туаллагов не ставили своей целью художественно-стилевого и сюжетно-повествовательного анализа осетинской Нартиады, их мысли представляют определенный интерес в исследовании пространственно-временной конструкции в рассматриваемой ими национальной версии. Более того, мы считаем обнаружение в материальной культуре далеких предков осетин — аланов — следов мотивов нартского эпоса — явлением весьма положительным, если только они соответствуют истине.

В адыгской Нартиаде проблем пространства и времени, как художественно-эстетической категории, кратко коснулись М. А. Кумахов и З. Ю. Кумахова [3], А. М. Гутов [4], которые, привлекая к анализу достаточно богатый и обширный эмпирический материал.

М. А. Кумахов и З. Ю. Кумахова, рассматривая проблему пространства и времени в адыгской и кавказской Нартиаде, с завидной корректностью оспаривают выводы ряда ученых относительно историзма нартского эпоса, но почему-то определенно не высказывают свое видение данной проблемы. Весьма ценны их выводы о том, что «пространственно-географические границы в фольклоре определяются их стадияльно-типологическими особенностями. В наиболее архаичных нартских сказаниях эпическое действие разворачивается в пределах мифологического пространства. В более поздних... претерпевает изменения» [3, с. 123].

Здесь следует отдать должное ученым относительно выводов о роли сказителя и сказительской традиции: «Народный певец — основной хранитель традиции устного слова — вносит свой вклад в эпическую географию произведения... создает элементы, в том числе эпической географии, расширяет ее новыми топонимическими названиями» [3, с. 125]. Приводятся примеры

о том, что действия происходят в нартских сказаниях согласно эпическому представлению о пространстве, на достаточно обширной территории — от гор Кавказа до берегов Дона и Волги. Здесь перечисляется ряд эпических и мифологических топонимов, которыми богаты нартские сказания адыгов, в связи с чем рассуждения ученых носят не только филологический, этно-исторический, но и этно-философский характер: «Пространственный континуум событий в эпосе, как и временной, хотя и является условным, воспринимается эпическим сознанием, как действительно существующий в прошлом, в суровую героическую идеализированную эпоху нартов» — подчеркивают авторы, глубоко вникая в проблему [3, с. 127].

А. М. Гутов в своей монографии «Поэтика и типология адыгского нартского эпоса» впервые в нартоведении рассматривает данную проблему, исходя из конкретного контекста, обращая главным образом внимание на характер повествования и на художественно-поэтический язык памятника.

Ученый останавливается и на топонимах, гидронимах и ойконимах, встречающихся в адыгской Нартиаде, и подчеркивает, что «... в адыгском эпосе весьма редки передвижения по вертикали — вверх, в небесный мир, и вниз, в подземный. Основные действия происходят в земном мире, где чаще других упоминаются названия Харам-гора, Барсова равнина, реки Тэн (Дон) и Псыж (Кубань)... Иными словами, мы имеем дело не с временем и пространством как таковыми, а эстетически освоенными категориями» — заключает автор, стараясь выявить своеобразие повествовательных контуров в своем национальном эпическом памятнике [4, с. 74].

Рассуждения исследователя свидетельствуют, что если глубоко вникнуть в контекст памятника, жизнь и пространство нартского богатырского мира в осетинском, адыгском и карачаево-балкарском эпосах весьма близки друг другу. Это дает повод для вывода о том, что в глубокой древности субстрат мог играть главную роль в формировании единой, кавказской этно-территориальной и языковой культуры на Кавказе, о чем еще ранее писал и А. М. Гадагатль: «Возможно, что когда создавался и формиро-

вался древний эпос «Нартхэр», абхазы и адыги жили вместе и их обслуживал один общий язык, на что указывает история, археология, этнография, география и лексика этих двух аборигенных родственных народов Кавказа» [5, с. 343]. Соглашаясь здесь с ученым, следует заметить, что ему следовало бы обратить внимание и на роль предков осетин и таулу (карачаево-балкарцев) в формировании данного эпического памятника. Более того, нет никакого сомнения, что общие предки осетин и таулу могли привнести много существенного, как в сюжетно-повествовательное ядро памятника, так и отразиться на формировании его художественно-поэтического языка.

Рассматривая на уровне поэтики адыгскую версию Нартиады, А. М. Гутов обоснованно заключает, что «... в художественном контексте современных нам записей эпоса утратили свои первичные конкретные мифологические функции и существуют как явления эстетического порядка», — что вполне относимо ко всей кавказкой Нартиаде [4, с. 78].

Если в 1970-1980 гг. можно было еще встретить живых носителей эпоса, то в настоящее время их просто нет.

Данная проблема, как и сам богатырский эпос карачаево-балкарского народа, до настоящего времени остается одним из слабоизученных вопросов фольклора. Ее серьезно не касались ни ученые-нартоведы, ни в целом исследователи устного народного творчества. Исключение составляет известная работа Т. М. Хаджиевой [6], где ею высказывается ряд мыслей по данной проблеме. То же самое следует сказать и относительно монографического исследования доктора филологических наук З. А. Кучуковой, которая выделяет в нем в самостоятельную главу «Вертикаль как метакод бытия в нартском эпосе», скрупулезно освещая мифосемантическое пространство образа, как художественной системы в памятнике [7].

В связи с тем, что начатый во второй половине XIX в. братьями Урусбиевыми и другими энтузиастами сбор карачаево-балкарского фольклора нашел свое серьезное продолжение лишь после политической реабилитации в 1957 г., что осложнило представление о данном памятнике как о национальном архаическом

словесном феномене, жившем в сознании и памяти людей тысячелетиями.

Здесь следует воздать должное научно обоснованным рассуждениям Т.М. Хаджиевой о том, что «...действия героя реализуются в определенном пространстве и времени... В эпическом повествовании большой интерес представляет моделирование пространства, которое имеет ряд специфических особенностей.

Пространство в балкаро-карачаевском эпосе, как и время, почти всегда носит универсальный характер: «Исходящий из пещеры свет костра освещал всю вселенную». ... Разделение пространства носит дробный характер типа «небо — земля», «туда — сюда», и т.п.» [6, с. 51-52].

В самых архаических текстах повествования ряд мотивов, которые создают их сюжетное ядро, начинается с того, что уводят нас в давние-предавние мифические времена, когда Земля пылала пламенем, покровителем огня был Кайнар-тейри (в концепте Бог-Вулкана или Бог-Извержения), который в тот момент был хозяином Земли. Это типичное мифо-эпическое время, дискретное относительно времени исторически обозримого.

Упомянутый выше текст, который мы бы назвали шедевром эпического и художественно-исторического мышления этноса, не имеет аналогов в системе мотивов кавказской Нартиады, что говорит о его глубокой национальной самобытности, искусно передававшейся из поколения в поколение, сохраняя в ряде мест архаическую лексику и языческие антропонимы.

С Землей и Небом связан и мотив появления на свет пращура нартского племени Дебета, который рождается от их священного брака:

Давным-давно, когда в пещерах жили,
 Когда корыто из камня, сито из дерева было.
 Тейри Неба женился на Тейри Земли,
 Загрохотало небо — зачала земля.
 Девять лет и девять дней она тяжелой была,
 Потом земля разверзлась, и родился Дебет [8, с. 302-303].

Конечно, народ не мог иначе мыслить, воспевая в своем языческом сознании Дебета, в образе которого отчетливо видны культ железа, огня, воды и камня:

Суу Анасы (Мать Воды — Х. Х.) приняла его и испупала,
 Бурные реки ему в рот направила.
 Сердце Дебета было из огня,
 Из стали были части его тела.
 Тейри Огня (его) языку огня научил,
 Тейри Земли языку камней научил,
 Тейри Воды (ему) пищу и воду посылал [8, с. 303].

В произведении отчетливо наблюдается бинарность героических и мифологических мотивов, глубокое взаимопроникновение их сюжетных элементов в эпический текст, которые создают замечательную художественно-эстетическую образность, где воспеваются и ряд языческих персонажей, сыгравших весомую роль в воспитании, росте и мужании пращура нартского племени Дебета. Согласно ряду сказаний, его кузница находилась у подножья Эльбруса. Здесь он ковал мечи, копья и стрелы для молодых нартов и учил их воинскому искусству.

Главный герой карачаево-балкарского богатырского эпоса Ёрюзбек появляется на свет из кометы, которая прилетела на Землю из других миров, и, будучи младенцем, питается молоком волчицы, которая не в силах высвободиться из его младенческих рук, настолько сильно они вцепились в ее тело: «... в сказании «Рождение Ёрюзбека» говорится, что кузнец Дебет в горах увидел, как с неба на землю пала большая хвостатая звезда. Когда он пришел к месту ее падения, то увидел расколовшийся надвое большой синий камень: между этих обломков лежал младенец-богатырь, который, крепко схватив за шею громадную волчицу, сосал ее молоко», — пишет Т. М. Хаджиева [6, с. 21].

Двенадцатилетний Ёрюзбек с главным врагом нартского племени Краснобородым Фуком воюет то на Земле, то на небесах и не успокаивается, пока не обезглавливает его в собственном логове. «Ёрюзбек сражается с Фуком в его небесном жилище, а результаты боя («кровавый дождь») осознаются на земле. На землю падает голова Фука. Ёрюзбек же остается в небесном жилище. Таким образом, пространственная соотнесенность событий имеет символическое значение. Эпическая же категория настолько объемна (небо — земля), что лучше всего реализует универсальность пространства» [6, с. 52].

Несколько позднее З. А. Кучукова обращается к такой весьма тонкой проблеме в системе поэтики, как мотивы орнитологии в памятнике: «Балкарская версия нартского эпоса отличается повышенной «орнитогенностью» — наличием в текстах большого количества пернатых, что, впрочем, легко объяснимо: жизненное пространство человека в силу вертикального изменения оказывается смешанной вверх, в воздушное пространство и совпадает с «зоной» птиц. Ворон, филин, гриф, ласточка, чайка — постоянные образы в художественной системе нартского эпоса, но перво-степенное место, бесспорно, занимает орел» [7, с. 44].

Здесь уместно вспомнить записанное нами в 1977 г. краткое сообщение информатора из с. Булунгу Калабекова Ибрагима (1893 г.р.) о том, что, когда родился старший сын Дебета Алауган, его хотели похитить прилетевшие с горы Кара-тау огромные орлы (*эмеген кѳушла* — «орлы-эмегены»), но их прогнали другие орлы (*нарт кѳушла* — «орлы-нарты») и спасли таким образом будущего могучего богатыря от жестокой смерти. Очевидно, что эпитет *кѳара* «черный» в контексте употребляется в значении «враждебная, агрессивная, злая гора», а пернатые делятся на две противоборствующие группы.

В других, очевидно, более поздних мотивах основным пространственным локусом, где Ёрюзек проявляет свои богатырские качества, возглавляет нартское племя, является страна Нарт-Эль. Это земли между Итилем (Адылом, Адилем, Адыром) и Бузданом, т.е. между Волгой и Доном.

Примечательно, что позднее степные топонимы и гидронимы переносились в ущелья современной Балкарии. Так, небольшие горные речки в Баксанском и Чегемском ущельях называются Адыл-су или Адыр-су, т.е. Волга, очевидно, в память своей древней пространственно-временной этнической истории. В старинном ауле Уллу Чегем или Эль-Тюбю слева в Черек Чегемский впадает речушка Зылгы, которую ранее, по информации старожилов, называли Адыл-су. Но после победы чегемцев над жителями аула Зылгы, древний гидроним был сменен на новый.

Еще один весьма значимый персонаж карачаево-балкарского богатырского эпоса, знаменитый богатырь Сосурук или Сосурка

рождается из камня, на котором сидела на берегу реки Адиля (Волги) в раздумии жена Ёрюзмека красавица Сатанай. По основной версии, камень зачал от семени пастуха Соджука, который с противоположного берега смотрел равнодушно в сторону Сатанай.

В 1970-х годах нами был записан небольшой текст, в котором основным мотивом было сказание, что здесь, на берегу небольшой речушки Адыл-су сидела на камне Сатанай и стирала свои вещи. А с другого берега Черек Чегемского старец-Соджук, который выстрелом семени попал в тот камень, крикнул ей, чтобы она забрала его домой.

В том же верховии Чегемского ущелья несколько южнее заброшенного аула Кам жители до сих пор называют овальный камень высотой около трех метров, шириной около шести метров «Нарт-Сосурукъну-Секирген-ташы» — «Камень, который перепрыгивал Нарт Сосурук». Несколько позднее этот топоним переименовали на «Хахулань-Акъ-ат-Секирген-таш», т.е. «Камень, который перепрыгивал конь Хахуевых Ак-ат». Таких топонимов, связанных со сказаниями нартского эпоса, в Балкарии и Карачае встречается несколько. Данное явление служит примером того, как эпические мотивы богатырского эпоса переходят к малому, позднему эпосу, что теснейшим образом связано с преемственностью сюжетных элементов обоих жанров, хотя и в историко-героических песнях, в отличие от богатырского эпоса, мифов и сказок, где одни мотивы легко переходят в другие, это явление довольно редкое.

Интереснейшие мотивы пространства и времени имеют место и в повествованиях о самом популярном, величественном персонаже, мудрой предсказательнице, жене и советнице Ёрюзмека Сатанай, которая наделена волшебными, божественными качествами.

Она рождается от священного брака Солнца и Луны, где согласно эпическим мотивам эпоса отцом ее было Солнце, а матерью Луна, заботливо ухаживавшая за ней. Затем действия переносятся на дно океана, т.к. ее младенцем похищает Морской Дракон — Суу Желмауз.

Повзрослев, Сатанай тайно покидает морской мир и логово

дракона и перебирается в страну нартов, где впоследствии становится женой Ёрюзмека.

Дальнейшие события нас переносят к широким степям между Волгой и Доном, где, согласно мифо-эпическим героическим мотивам, и располагалась страна богатырей Нарт-Эль.

Пожалуй, более насыщены пространственно-временными элементами сказания о так называемых младших богатырях карачаево-балкарского нартского эпоса, среди которых прежде всего следует выделить тексты о Карашауае, сыне Алаугана и внуке Дебета. Рождается он от эмегенши, растет и мужает среди ледников Эльбруса, нартов-богатырей удивляет необыкновенной физической силой, принимает участие на берегу Дона в конских скачках-состязаниях на приз красавицы-дочери царя Хункории — Алтын Кочхар и одерживает блестящую победу. Здесь же упоминается в качестве участника состязания кабардинский князь Сары-Асланбек Кайтукин, живший в XVIII в.

Победив на скачках у реки Дон, Карашауай взлетает на Луну на своем верном коне, удивляя остальных нартов своим поступком, т.к. при необходимости у Гемуды могли вырастать крылья, что отсутствует в других национальных версиях Нартиады.

В тексте «Испытание Карашауем Гемуды» говорится, что ударом груди коня он ломает скалы и открывает нынешние ущелья Черека, Чегема, Баксана. Самое глубокое на Кавказе Чирик-Кель — Голубое озеро появилось в результате удара копытом в землю Гемуды, Минги-тау (Эльбрус) стал двуглавым, когда Карашауай перелетал через нее, и богатырский скакун случайно задел ее верхушку копытом.

Деятельность одного из молодых персонажей нартского эпоса карачаево-балкарского народа Карашауая, согласно песенным записям нашей научной экспедиции, завершается в Черекском ущелье, возле нынешнего ресторана «Черек», в с. Бабугент, где сливаются струи больших рек Черека Хуламского и Черека Балкарского.

Как видно из контекста, хотя мы далеко не владем инвариантными данными рассматриваемых произведений, становится очевидным, что пространственно-временной континуум в нарт-

ских сказаниях — довольно условная категория эстетического мышления народа, время и пространство начинается с момента становления земного мира и человеческого общества. Завершается же «земная» деятельность нартов по одним преданиям в XVIII в. на берегу реки Дон, по другим — в XIX в. на берегу Черек Балкарского, около нынешнего с. Бабугент, по третьим — в XX в. в пос. Кашхатау, где, боясь наказания со стороны Сельского Совета, люди несут пищу или гонят живность огромному чудищу-рептилии, которое в верховьях Черекского ущелья преградило и не пускало воды р. Черек. Убивает чудовище и избавляет народ от его насилия богатырь Карашауай.

Теперь перейдем к более подробному рассмотрению поэтических текстов, связанных с появлением на свет Ёрюзмека и Сатанай, а также мотивы об Элие, в котором нетрудно узнать библейского Илью-Громовержца, образ которого перешел со временем из священных писаний в богатырские сказания и карачаево-балкарскую обрядово-мифологическую поэзию, где он обогащен новыми сюжетными элементами. Также мы осветим специальный раздел эпоса, посвященный окончательному исходу нартских богатырей с земли на небо.

Сказание о рождении Ёрюзмека в карачаево-балкарском эпосе бытует в прозе и поэзии. Весьма интересный поэтический текст был записан нами в 1983 г. в с. Нижний Чегем в исполнении знатока фольклора Беппаева Юсупа Биаслановича, который в молодости слышал его в старинном ауле Кам от долгожителей. Запись проводилась нами и повторно. Приведем его с небольшими сокращениями:

Садились нарты на своих коней, спеша,
В дальний путь двинулись они за добычей.
Впереди них ехал старый Дебет.
Хотя и старый, у него было девятнадцать сыновей.
Двигаясь в поход, диву они дались:
Увидели, как один малыш сосал молоко волчицы.
Волчица же не могла освободиться от малыша,
Нартское войско остановившись смотрело на это.

«Мальчик, кто ты, что за человек?» — спросил у него Дебет.
«Я — Ёрюзмок, вырос сирым, вскормленный молоком волчицы.

Смотрю вокруг и не вижу род человека).
 «Отец нартского рода Дебет — это я,
 У меня девятнадцать сыновей,
 Ты будешь двадцатым».
 Сказав так, он забрал с собой Ёрюзмека,
 Он был сыном-опорой в его старости [9, с. 162].

Поскольку текст записан в единственном варианте в Чегемском ущелье, где до настоящего времени сохраняется древний дигорский парный счет живности, а также множество дигорских топонимов, гидронимов и ойконимов, не исключена возможность, что он принадлежит в равной степени как субэтническим таулу-чегемцам, так и субэтническим осетинам-дигорцам.

В тексте налицо мифические, культовые и небесно-космические мотивы, которые удачно вписываются в контекст сюжетно-повествовательной схемы песни. Здесь употребляются словосочетания «*къара таиш*» — «комета», «*кёк таиш*» — «небесный камень» и т.п.

Главное, что интересует нас в данном случае, это мотив о небесном, космическом происхождении главного героя богатырского эпоса карачаево-балкарского народа Ёрюзмека, что является доминирующим, детерминантным сюжетным ядром произведения, знаковым структурным элементом в системе его содержательно-повествовательных особенностей.

Если мотивы, связанные здесь с волчицей, носят древнетюркский характер, то неожиданное появление и диалог тамады нартского племени Дебета с младенцем говорят в пользу кавказской эпической традиции.

Мудрая Сатанай, чародейка, умеющая предсказывать будущее и отгадывать сокровенные тайны как племени нартов, так и их вечных врагов — великанов-эмегенов, — небесного, космического происхождения. Она, как отмечено выше, появляется на свет от священного брака Солнца и Луны. После похищения ее у матери Луны Морским Драконом (Суу Желмаууз), она проводит детство на дне океана, затем тайно покидает остров и оказывается в Стране Нартов. Здесь она становится верной женой и другом предводителя нартского племени Ёрюзмека, спасая и оберегая его от завистливых соплеменников-нартов.

Появление ее на свет, традиционно воспевается в чисто эпической традиции следующим образом:

Солнце — отец Сатанай,
 Луна — родившая ее ласковая мать.
 У Луны ее Тейри Моря похитил,
 Его имя было — Суу Желмаууз.
 Тейри Моря (ее) на острове спрятал
 И много лет держал ее втайне.
 Луна затмилась, лик ее почернел,
 Печалилась, горевала (она).
 Из-за [Сатанай] бывают затмения Луны и Солнца:
 Из-за нее (они) дрожат, содрогаются.
 Свой свет на землю не посылают,
 На их плач звезды собираются.
 Они на землю с высокого неба смотрят,
 Спрашивают, где находится Сатанай.
 Когда Луна плачет, из ее глаз льются дожди,
 Когда Солнце (от горя) раскаляется, на земле травы горят

[8, с. 306].

Хотя в тексте мифические мотивы и являются доминирующими, художественно-предметный мир в нем (Кюн — Солнце, Ай — Луна, Суу — Желмаууз — божество Моря, айрыкам — остров, жулдузла — звезды, жауун — дождь, тюк — трава и т.д.) играет существенную роль в формировании содержания произведения, т.к. каждый объект в нем владеет присущей ему природой, мифическим признаком: когда горюет Солнце по дочери, земля раскаляется, горят травы; дождь на Земле — это слезы Луны, которая, согласно мифо-языческим воззрениям людей, представлялась в образе красивой, лучезарной женщины. Другие опорные слова «остров», «звезда», «дождь», «трава», употребляясь с определенными конструкциями, создают чудесный фон определяемых моделей.

Недавно среди своих личных записей нами обнаружено весьма краткое, но интересное сказание о Сатанай, где значительно преобладают сказочно-мифические мотивы, наделяя героиню поистине волшебными качествами. В октябре 1977 г. один из лучших носителей карачаево-балкарского фольклора, житель с. Яникой Эттеев Мусса рассказал нам следующее предание: «Когда

спал Нарт-Эль (Страна Нартов), Сатанай могла взлетать на небо, общаться со звездами, т.к. она владела их языком и узнавала у них многое. Особенно она дружила с Чолпан-Жулдуз — Венерой, которая была такая же красавица, как Сатанай.

Когда рассветало, она спускалась на Землю и облетала Страну Нартов. Затем она опускалась на дно морей, доставала оттуда морские травы, которыми лечила раненных в бою нартов. Но об этом никто не знал, не знал даже сам Ёрюзмек».

Как явствует из текста, она могла свободно перемещаться во всех трех пространствах: нижнем, среднем и космическом.

С пространственными понятиями «звездное небо», «широкая степь» связано сказание «Как Сатанай обманула Ёрюзмека». Создав за окном иллюзию звездного неба, Сатанай не пускает Ёрюзмека на празднество чертей, и ночь показалась ему весьма длинной. Когда утром он очнулся, догадавшись в чем дело, говорит жене:

— Из-за тебя я такой красавицы лишился, — сказал, —

А теперь возьми с собой что хочешь и уходи в свой [родительский] дом, — сказал.

— Хорошо, я уйду, — согласилась Сатанай, —

Однако позволь мне собрать родственников и друзей,

Я хочу уйти, получив их благословение, — сказала, говорят.

Сатанай много бузы и пива приготовила, говорят,

Всех нартских жителей собрала, говорят.

Во время угощения, говорят,

Она [напоила] и усыпила Ёрюзмека, говорят.

Потом [попросила] в арбу его положить, говорят.

И поехала, забрав его с собой, говорят.

В дороге он проснулся, говорят.

— Эй, куртха Сатанай, что это такое?

Ты куда меня везешь? — спросил удивленно, говорят.

— Ведь ты велел: «Возьми что хочешь и уходи!» —

А для меня нет ничего дороже тебя,

Вот я и еду, с собой забрав тебя, — ответила [Сатанай].

— Возвращайся, возвращайся, победа твоя, — сказал Ёрюзмек, —

Я же больше не допущу глупости такой [8, с. 357].

Исполнитель данного произведения Малкондуев Дауд Ногаевич (1886 г.р.) поистине был выдающимся знатоком нартского

эпоса, из уст которого в конце 1950-х гг. был записан ряд уникальных текстов по различным мотивам данного памятника.

Описанная выше сцена напоминает реальное событие из жизни Римской Империи, когда римский император Конрад III, осадив в 1140 г. Вайнсберг в Южной Германии, обратился к женщинам не желавшего покоряться города с предложением покинуть его, взяв с собой, все, что смогут унести. Когда открылись ворота, изумленный властитель увидел на спинах женщин их раненых, окровавленных мужей, после чего прекратил осаду и покинул эту местность.

Небесного происхождения и громовержец Элия, образ которого хорошо вписывается как в обрядово-мифологическую поэзию, так и в контекст карачаево-балкарского богатырского эпоса. О нем существуют два поэтических текста, воспевающих фантастическую силу, способность низвергать пламя, рушить могучие скалы, а также дружбу с нартскими богатырями, где он вместе с ними совершает поход против врагов нартского племени.

Приведем отрывки из небольшого музыкально-песенного текста, записанного известным собирателем карачаево-балкарского фольклора Далхатом Таумурзаевым в 1972 г. Почти то же самое произведение было записано нами в 1978 г. в исполнении прекрасного знатока фольклора Хамида Тогузаева (1881 г.р.).

В стране нартов все до единого собрались, Элия!

Народ жаждет (тебе) поклониться, покажись же, Элия!

...

Без тебя кто нам ночью осветит наш путь, Элия?

Без тебя кто же ночью в поход отправится, Элия?

...

[Вместе] с Тейри на небесах живешь ты, Элия,

Вместе с нартами шашлыки из зубра ешь ты, Элия!

...

Прогремишь, не сверкнешь ли ты молнией, Элия?

Войска врага не развеешь ли [ты], словно пух, Элия?

...

Черный ворон будет попутчиком [нам], Элия,

[Добрую] весть сообщить отправится к тебе, Элия! [8, с. 582-584]

Из содержания песни явно прослеживается небесное происхождение Элии и почитание его нартскими богатырями, почти как самого верховного божества тюрко-монгольского пантеона Тейри

(Тенгри). Ибо по одним мотивам он — божество, живущее на небе, по другим — верный соратник богатырей, их сподвижник.

В одном из малоизвестных вариантов об Элие он обращается к Ёрюзмеку с пожеланием, чтобы они покинули Землю и полетели туда, откуда пришли, на небо, т.к. они выполнили свою роль на Земле, истребив эмегенов и освободив землю для нартского племени.

Пространство — как временное явление (категория) поэтико-повествовательной фольклорной художественной условности, пожалуй, наиболее ясно представлено в карачаево-балкарском нартском эпосе в цикле «Исчезновение с земли нартского племени» [8, с. 587-598], где в каждом сказании (а их восемь) указывается на место и характер событий до мотива исчезновения богатырского племени на земле, который существует в разных сюжетных ситуациях. Остановимся на них кратко.

В тексте «Гибель нартвов и эмегенов» эпическая страна, как географическое понятие, находится между Минги-тау (Эльбрусом), Казман-тау (Казбеком) и рекой Кырк-су (тюркское название очень древнего гидронима, в концепте звучащее как «Сорок рек»), очевидно, находившейся где-то в широких степях Мажарии, откуда считали себя выходцами, согласно преданиям старины, жители Черекского (Балкарского) и Чегемского ущелий Балкарии.

Между Минги тау и Казман тау
На берегах Кырк суу жило
Нартское племя, слуги великого Тейри,

...

Свои земли с востока до запада
Нартские батыры охраняли.

...

Нартские воины все темные леса обошли
И [всех] безобразных эмегенов истребили.

...

Нарты поднялись со своих земель.
[Они] на восток и на запад бежали
И утонули в тех местах, бросившись в моря.
[Долины] Кырк суу опустели, остались без хозяев/
На этих землях [потом] иноверцы поселились

[8, с. 587-588].

Как видно из текста, в указанном пространстве богатыри истребляют своих извечных врагов — чудовищ-эмегенов и сами исчезают на дне морей. Здесь ясно представлены пространства высоких гор и степей, где завершается произведение.

Тексты «Нарты и эмегены» и «Песня-плач по нартам» также посвящаются мотиву гибели нартского племени. В них упоминаются топонимы Минги-тау, Алф-тау, и божества Тейри Огня, Тейри Моря, Тейри Солнца, Тейри Неба, к которым обращаются нарты с просьбой исцелить их от мора. Главная пространственно-сюжетно-содержательная роль здесь отводится географической схеме «горы — моря»: «Нарты, живущие в горах Ырхыз (возможно, «Архыз» — М. Х.), Эки башлы (Эльбрус), Казман тау, поднялись со своих мест и бежали. Одна их часть бежала на восток, к морю Хазна (Каспию — М. Х.), а другая часть — на запад, к морю Азау (Азов — М. Х.). Достигнув их берегов, [обезумевшие] нарты бросились в эти моря и [утонули] [8, с. 589].

Сюжет забавного и интереснейшего сказания «Золотой ковш нартов» имеет как архаические, так и несколько осовремененные мотивы, связанные с проникновением на Кавказ ислама, что подтверждается образом демона Иблиса — главного врага ангелов в священных писаниях. Прилетев с небес в Страну Нартов, ему удается на земле натравить одних нартов на других, посеять между ними вражду, а главное — похитить волшебный ковш нартов: «А ковш Иблис спрятал на небе. Золотой ковш находится в середине неба, в семи днях пути на коне от Большой Медведицы», — говорится в сказании [8, с. 592].

В коротком сказании «Воскресение нартов» повествуется о том, что нарты живы до настоящего времени и являются предвестниками беды: если ожидается смерть человека, пролетая над селом, они издают горестный печальный звук, напоминающий мужской плач. Таким образом, согласно народным поверьям, священные души живы по сей день, не расстаются они с людьми и не подвластны времени [8, с. 592].

Хотя повествование «Как нарты покинули землю» по основной сюжетно-повествовательной структуре довольно близко и к

другим рассматриваемым текстам, в нем имеют место несколько самостоятельных мотивов.

Один из них лег в основу сказания о том, как Ёрюзмек со своей дружиной, при поддержке Тейри Неба и Тейри Земли уничтожает эмегенов и решается покинуть Землю:

Нарты [собрались], сели на коней-ветры,

Взлетели в небо и рассеялись [там].

Пешие [же нарты] в чрево земли ушли,

Под землей они Тейри Земли увидели.

...

А Ёрюзмек отыскал на небе Мать неба,

Немного побеседовал с ней.

Мать неба встретила [его, как дорогого] гостя,

[Свою] грудь-ветер в рот ему вложив, [усыновила].

Ёрюзмек [названным] сыном Матери неба стал,

Он и сейчас там живет со своими [нартскими] всадниками,

Небо и землю охраняя от нечистой силы [8, с. 596].

Как видно из текста, Ёрюзмек, который появился на свет из чрева хвостатой кометы, в конце своей жизни покидает землю и навсегда поселяется на небе, усыновленный Кёк Ана — Матерью Неба. В пространственно-онтологическом понятии здесь работает отвлеченная, художественно-структурная схема «небо — земля — небо», а в философском — народная фантазия, основанная на желании видеть своего любимого богатыря вечно живым и оберегающим их, даже находясь в других мирах.

С понятием мифического космического пространства, и прежде всего неба, связан мотив переселения в верхний мир пращура нартского племени Дебета, о чем повествует сказание «Дебет — небесный кузнец», где говорится, что он «... сделал железную арбу с крыльями, [сел на нее] и улетел на небо. Говорят, он и сейчас там живет и работает кузнецом у солнечных и небесных людей. На небе, как и на земле, он куёт железо. Когда он куёт железо, искры летят на землю — это мы называем звездопадом. Дебет не умер, [он] — небесный кузнец» [8, с. 597].

Если вспомнить, что, согласно другому сказанию, Дебет родился от священного брака отца Неба и матери Земли и достойно прожил свою жизнь, согласно мировоззрению язычников он должен был быть по временным понятиям вечным, а по простран-

ственным — найти себе место в других, космических мирах и смотреть на землю со своей высоты, что и постарались внести в качестве одного из сюжетных модусов в контекст данного произведения носители и исполнители карачаево-балкарского богатырского эпоса. Он обладает не только магическими, но и божественными качествами, а потому он вечен.

Сказитель текста Масхуд Шахмурзаев (1887 г.р.), выросший в старинном ауле Уллу Чегем, был богатым носителем преданий старины, что традиционно было принято считать честью для данной сельской общины.

Цикл «Исчезновение с земли нартского племени» завершается сказанием «Как нарты и Сатанай переселились на небо». Данное произведение по своей содержательно-повествовательной структуре весьма близко к преданиям о том, как Ёрюзбек и Дебет покинули Землю и переселились на небо. Здесь повторяется та же пространственная схема «небо — земля — небо». В данном тексте, исполненном Шахмурзаевой Хаммагер (в девичестве Жолабова) в конце 1920-х гг., мотив о переселении Сатанай с земли на небеса является главным детерминантным сюжетно-повествовательным элементом произведения: «Родители Сатанай — Солнце и Луна... Тейри Земли взял ее на воспитание... На земле Сатанай воспитала Суу анасы (Мать Воды — М. Х.) ... И вот в конце концов, когда нарты уничтожили всех своих врагов, по велению Тейри Неба они сели на орлинокрылых коней-ветры и улетели на небеса... Обур Сатанай, как велели ей во сне, поднялась на вершину горы, ... аркан поднял ее на небеса. Сатанай и сейчас жива и живет на небесах и является советчицей нартов, которые летают там на конях с орлиными крыльями» [8, с. 597-598].

Заметим, что почти все главные персонажи богатырского эпоса (Дебет, Ёрюзбек, Сатанай, Элия) вечны, бессмертны во времени и небесные жители по пространственному феномену, кроме второго по значимости богатыря Сосурука, который по одной из версий принимает смерть на земле. Почему это происходит? Потому что, согласно канонам апотропической магии, поскольку он рождается из камня, умирая, он также превращает-

ся в камень. Здесь в пору привести слова М. Бахтина об особенностях эпического времени, которое «... отгорожено абсолютной гранью от всех последующих времен и прежде всего от того времени, в котором находится певец и его слушатели. Эта грань, следовательно, имманентна самой форме эпоса и ощущается, звучит в каждом слове ее. Уничтожить эту грань — значит уничтожить форму эпоса как жанра» [10, с. 459].

В данной работе мы специально обошли стороной такую сложную проблему, как время происхождения кавказской Нартиады, хотя и склонны в этом вопросе придерживаться мнения Е. И. Крупнова о том, что бурная эпоха I тысячелетия до н.э. ознаменовалась на Северном и Западном Кавказе «...созданием эпической песни и оформлением самых существенных основ знаменитого нартского эпоса кавказских народов» [11, с. 29].

Таковы вкратце основные мотивы эпического пространства и времени в богатырском карачаево-балкарском эпосе «Нарты», которые требуют в будущем серьезного дополнительного исследования.

Примечания

1. *Туаллагов А. А.* Сюжет осетинского эпоса и его археологические параллели // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Вып. II. Владикавказ: СОИГИ ВНИЦ РАН, 2013. С. 177-197.

2. *Сокаева Д. В.* Сюжет о безымянном сыне Урызмага в осетинском нартском эпосе: пространственные перемещения героев // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Вып. II. Владикавказ: СОИГИ ВНИЦ РАН, 2013. С. 72-80.

3. *Кумахов М. А., Кумахова З. Ю.* Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М.: Наука, 1985.

4. *Гутов А. М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М.: Наука, 1993.

5. *Гадагатль А. М.* Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов. Майкоп: Адыгейское отд-ние Краснодарского кн. изд-ва, 1987.

6. *Хаджиева Т. М.* Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука, 1994. С. 8-66.

7. *Кучукова З. А.* Онтологический метакод как ядро этнопоэтики: (Карачаево-балкарская ментальность в зеркале поэзии). Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2005.

8. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука, 1994.

9. Нартла (Нарты)/сост. М. Журтубаев, Х. Малкондуев. Нальчик: Эльбрус, 1995.

10. *Бахтин М.* Эпос и роман: (О методологии исследования романа) // Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худож. лит., 1975. С. 447-483.

11. *Крупнов Е. И.* О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969. С. 15-29.

З. К. Плаева
(Владикавказ)

НОГАЙСКИЙ ВАРИАНТ НАРТОВСКОГО СКАЗАНИЯ О МСТИ АЦАМАЗА

Нартовский эпос выходит за пределы его традиционного бытования на Северном Кавказе. Например, его следы и влияния отмечают у народностей Дагестана — аварцев, лакцев, тюркоязычных кумыков. У них представлены в виде сказаний и сказок многие образы и сюжеты нартовского эпоса, свидетельствующие о контактах с народами, бывшими его носителями, прежде всего осетинами и их предками — сарматами и аланами [1, с. 154, 156-158, 163-174; 2, с. 47-52; 3, с. 119, 152, 157, 218; 4, с. 29-48; 5, с. 159-179].

Следует отметить присутствие отдельных нартовских сюжетов в Предкавказье, в частности, у тюркоязычных ногайцев, кочевья которых, по словам исследователей, простиралась от Иртыша до Дуная, включая Северный Кавказ. Некоторые районы Северного Кавказа, в частности Пятигорье, входили в область кочевания Ногайской орды в XIV-XV веках. В XV-XVIII веках часть равнинных территорий Северного Кавказа, некоторые земли Приазовья, Причерноморья, горные области по Кубани, Зеленчуках, Баксану, Тереку становятся местами не только кочевания, но и оседания групп ногайцев. В середине XVII века часть ногайцев жила оседло около Анапы [6, с. 37]. Исторические предания осетин указывают, что они подвергались грабежу и притеснениям со стороны ногайских мурз, совершавших набеги на осетинские поселения, расположенные в горных долинах. Как повествуют эти же предания, осетины во время таких набегов захватывались в плен, превращались затем в рабов (у ногайцев сильно было развито домашнее рабство), продавались на невольничьих рынках, угонялся их скот. Осетинское население оказывало завоевателям сопротивление, вело с ними борьбу. Исследователи отмечают продолжительное пребывание групп ногайцев и в Дигории, что

подтверждается данными топонимики и преданиями [7, с. 74-75; 8, с. 236; 9, с. 45-46]. Это не могло не способствовать общению представителей двух народов. А переселившиеся впоследствии на предгорную равнину Северного Кавказа осетины-иронцы вообще владели ногайским языком, имели среди ногайцев кунаков, у которых останавливались, проезжая через степи по торговым или иным надобностям, а ещё нанимали ногайскую бедноту в качестве батраков. Они знали ногайские песни, предания, легенды [10, с. 145; 11, с. 33, 55, 78-79, 86, 88, 90, 168, 174, 185, 188, 217-219, 235, 241].

Если углубиться в историческую этнографию осетин и ногайцев, то у них найдётся много сходного, особенно в общественном строе — в традициях обычного права, в правилах гостеприимства, в религии и др. Например, некоторые религиозные представления и суеверия у ногайцев полностью совпадают с осетинскими. Так, ногайцы над могилой покойника ставили флаг. На такой же обычай у осетин в прошлом указывают источники. А удивительнее всего то, что ногайцы Северного Кавказа считали «своей обязанностью перед наступлением нового года сходить к урочищу Татартуп и поклониться духу гор». Известно, что Татартуп был глубоко почитаемым святилищем у осетин и под их влиянием ногайцы-степняки стали поклоняться горному духу на Татартупе. Последний являлся также местом «международной» торговли, где встречались представители горских народов, в том числе осетины, со своими товарами. Согласно священному обычаю, издавна существовавшему в Татартупе, всякий пришедший сюда пользовался правом убежища, он находился в безопасности. И, придя на Татартуп, где тогда пребывали ногайцы, осетины могли мирно встречаться с ними и совершать сделки. У ногайцев, как некогда у половцев, встречаем сказителей-певцов и двухструнные музыкальные инструменты — копии осетинского фандыра [7, с. 75-76; 12, с. 320]. С осетинскими небожителями совпадают, в том числе часто по имени, и некоторые доисламские божества ногайцев — божество плодородия, грома и молнии аьндир-Шопай (аьлдары-Цоппай), покровитель овцеводства Шопаната (Фæлвæра), который, подобно своему осетинскому собрату,

недолюбливает властелина волков Тотыра, Тутара (Тутыра) [13, с. 89-99; 6, с. 393, 394, 396; 14, с. 45-47, 354-355, 393-394]. Проблема культурного влияния различных этносов (прежде всего нетюркских) на историю ногайцев, которая вообще мало изучена, имеет актуальное значение для раскрытия вопросов этногенетических и историко-культурных связей ногайцев в хронологическом и хорологическом планах. В связи с этим представляет огромный интерес то, что у ногайцев сохранились предания, похожие на нартовские сказания. Это, например, предание об Акбилек, которое соответствует балкарскому нартовскому сказанию об одноимённой героине и черкесскому об Адиюх [14, с. 279]. Бытует у них и один из самых распространённых сюжетов нартовского эпоса — месть юного Ацамаза.

Нами уже проводился сопоставительный анализ осетинских сказаний с адыгскими, абазинскими, карачаево-балкарскими, чечено-ингушскими сказаниями об Ацамазе. Приведенные параллели этого исследования позволили сделать вывод об особой близости осетинской, адыгской и карачаево-балкарской версий Нартиады [15, с. 28-35]. Однако заслуживает внимание аналогичный сюжет о мести за кровь отца в ногайской легенде «Крымхан», записанной и опубликованной ещё в 1940 году в газете «Кызыл Черкес». Литературовед Лейла Бекизова считает, что данный текст является карачаевской версией сказания об Ачемеze [16, с. 14]. Эту точку зрения отчасти разделяет и ногайский фольклорист и писатель Иса Капаев [17, с. 474]. К такому выводу учёных приводит локальный характер бытования легенды, которая зафиксирована только у кубанских ногайцев. В своем исследовании по истории ногайцев Иса Капаев указывает на параллели между ногайской легендой и карачаево-балкарской песней об Ачемеze. Отметим, что у осетин врагом Ацамаза выступает турецкий хан, а у ногайцев — крымский. Одинаково звучат имена врага Ацамаза в ногайском и карачаево-балкарском текстах — Куба [18, с. 567-571, 546-552]. Оно может восходить к древнему индоиранскому корню *kubā- ‘изогнутый’, ‘извилистый’ [19, с. 50, 251], указывающему на его первоначально хтоническую, змеиную природу. Тем не менее, имя отца Ашамая Ашша ближе к

осетинской форме Аца и адыгской Аша, чем к карачаево-балкарской Ачей, Ецей (ср. ногайское Шопай из осетинского Цоппай).

Согласно легенде, крымский хан Куба стал гостем известного благородством и богатством Ашшы-батыра, отца Ашама. Ашша-батыр встретил гостя с большими почестями — зарезал двух-годовалых бычков и овец, угостил водкой и медовыми напитками, но утром крымский хан увёл его табун, который на пастбище перемешался с табуном хана. Ашша-батыр догнал вора, но был убит вместе с братьями и родственниками [17, с. 474-475]. Как в осетинской, адыгской, карачаево-балкарской версиях нартовского эпоса [20, с. 429-434, 21, с. 307, 18, с. 562], из всего рода осталась только беременная жена Ашшы-батыра, которая вскоре после смерти мужа родила сына Ашама. Ашамай от обыгранных им в альчики детей узнает о гибели своего отца. Мальчик приходит домой и просит у матери поесть. Мать протягивает сыну горсть жареной кукурузы, и Ашамай, прижав к ладони матери горячую кукурузу, заставляет мать рассказать о гибели отца [17, с. 475]. Мотивы обыгрывания в альчики (бабки) героем аульских мальчиков и выведывания у матери хитростью имени убийцы отца известны осетинам, адыгам, карачаевцам и балкарцам, вайнахам [20, с. 435-436; 21, с. 284, 294, 297, 302; 22, с. 244-247; 18, с. 546-547, 550, 553, 556, 558, 563, 565; 23, с. 148]. Попадают они и в волшебных сказках иранских и изредка тюркских народов. Затем мальчик облачается в военные доспехи отца и, сев на отцовского коня, отправляется на поиски Куба-хана. Найдя убийцу отца, Ашамай вызывает его на поединок. Ашамай с ханом бьются три дня, но не могут одолеть друг друга [17, с. 475]. После трехдневной борьбы герой осетинского, и адыгского, и карачаево-балкарского эпоса убедившись, что силой ему не справиться с закаленным в битвах противником, притворяется мёртвым [20, с. 312, 315, 333; 21, с. 289, 306; 18, с. 554, 557, 564]. Так же и в ногайской легенде уставший и обессиленный мальчик прикидывается мёртвым и падает на землю. Куба-хан привязывает арканом тело мальчика к седлу своей лошади и, волоча тело по земле, возвращается домой. Во дворе дома хан бросает тело и произносит: «Это последний выродок Ашшы, завтра, завтра я ему отрежу голову и

отправлю матери!» Жене хана красавице Крымхан стало жалко мальчика. Она вымыла водой раны, привела в чувство и уложила спать возле дверей опочивальни, а сама легла спать в постель с мужем. Во всех рассматриваемых версиях жена врага обладает чудесным даром излечивать любые раны, она могла привести героя в чувства: дохнув на него — в осетинской и адыгской [20, с. 311; 21, с. 290], коснувшись рукой — в адыгской [21, с. 299], обмыв его раны теплой водой с мылом и смазав их снадобьем — в адыгской и карачаево-балкарской [21, с. 306; 18, с. 551, 560]. Вода всегда способна вернуть жизнь персонажу эпоса и волшебных сказок, находящемуся в сакральном мире, а действия жены врага сопоставимы с шаманскими.

Куба-хану во сне приснился страшный сон: привиделось ему, будто Ашамай достал его заговоренный меч и отрезал ему голову. Он в ужасе проснулся и сказал жене: «Оказывается, этот выродок живой и моим же мечом мне отрезал голову!» «Астопиралла (возглас удивления)! — ответила жена. — Я не знала, что ты такой трус и можешь бояться какого-то мальчишку. Меч твой в сундуке, а ключи под подушкой. Как же он его достанет?!» [17, с. 475]. Враг предчувствует свою скорую смерть в осетинской версии следующим образом: «Этот израненный мальчик будто бы перерезал мне горло моим же маленьким булатным кинжалом, который вышел вместе со мной из утробы моей матери в день моего рождения и который постоянно у меня хранится в изголовье моем...» [20, с. 444]. Знание своего будущего убийцы характерно для хтонического противника в эпосе и особенно в волшебных сказках. В адыгском сказании жена успокаивает его, хотя знает, что мальчик живой, так как был ею исцелен. Приблизившись к спящему врагу, герой сносит ему голову его же мечом [21, с. 290, 300, 307; 22, с. 252]. Мотив неуязвимости — герой убивает врага только его оружием, так как другое его не берет, известен и в карачаево-балкарской [18, с. 549, 552, 554, 557, 560, 562, 564], и ингушской [23, с. 150] версиях эпоса.

Когда Куба-хан вновь уснул, Ашамай, подкравшись к кровати, вытащил ключи, открыл сундук, взял заговоренный меч и отрезал голову хану. Мальчик уложил голову в арtpак-перемётную суму, а

кровь слил в кожаный мешок-тулук [17, с. 475]. Как и у ногайцев, в эпосе карачаевцев и балкарцев сын Ачея кровь убитого врага налил в бутылку, а голову положил в армак [18, с. 554]. Под видом хана Ашамай лег в постель с его женой. Перед рассветом он разбудил Крымхан, изменив голос, сказал ей, что враг напал на его имение, и велел собрать все ценности, чтобы быстрее бежать. Крымхан собрала золотые изделия, браслеты, перстни и села на поданного коня. Ашамай, привязав поводья ее коня к своему седлу, погнал лошадей в сторону своего аула. Когда рассвело, Крымхан спросила: «Ты кто? Какой-то маленький стал, совсем не похож на моего мужа!» Ашамай на ходу вытащил из арпака голову Куба-хана, прикрыл им свое лицо, пригрозил женщине мечом и велел не задавать лишних вопросов. Так они добрались домой. Ашамай кинул голову хана перед матерью, протянул тулук с кровью, рассыпал драгоценности на столе и, показав на красавицу Крымхан, сказал, что она будет невестой в доме [17, с. 475-476].

В осетинской, адыгской и карачаево-балкарской версиях героиней после совершения своего подвига забирает все имущество, табуны и молодую жену противника [20, с. 318, 333, 445-446; 21, с. 290, 300, 307; 22, с. 253-254; 18, с. 549, 552, 555, 557-558, 562, 564]. Следовательно, сказания об Ацамазе/Ашамезе/Ачеме-зе/Ашамае заканчиваются женитьбой героя на жене побежденно-го врага. В абазинском и ингушском эпосе героиней после убийства своего противника тоже женится, но не на жене врага. В абазинском сказании женой героя становится девушка-воительница, переодетая в мужскую одежду, мстящая за кровь своего убитого отца; в ингушской — княжеская дочь [24, с. 273; 23, с. 151]. В дигорском сказании, известном в изложении Махарбека Туганова, женой Ацамаза становится его союзница — воинственная дева Наширан-алдар [25, с. 209].

Иса Капаев обратил внимание на увязку легенды с местной кубанско-ногайской топонимикой. Курган, расположенный на северной стороне аула Кызыл-Юрт, местными ногайцами назывался Ашамайлы-тоьбе, то есть 'курган Ашамай'. Жители аула рассказывали, что у этого кургана, по одной версии, родился мальчик Ашамай, который будучи ребёнком, отомстил за своего отца, и

потому его именем назван этот большой курган. С его именем сопоставляли ногайский кереитский род ашамайлы, который есть и у караногайцев, и у ногайцев Прикаспийской низменности, и даже у казахов. По другой версии, у кургана в ауле Кызыл-Юрт погиб герой Ашамай, прославленный тем, что в детстве отомстил за своего отца грозному крымскому хану [17, с. 474; 6, с. 82].

Сказания об Ацамазе могли всё же быть усвоены ногайцами не только через контакты с осетинами и посредничество тюркоязычных, как и они, карачаевцев. Как известно, предки осетин, аланы были частью этнического массива улуса темника Ногая [26, с. 184, 230-231, 234, 250-251], вероятно, впоследствии растворившись в нем. Относящийся к аланам этноним «ас» считается одним из распространённых среди ногайцев Нижнего Поволжья, на северо-западе Прикаспия, среди кубанских ногайцев. Зафиксирован он различными источниками. В частности, в XIX веке у караногайцев был аул Ас. Есть данные о наличии аулов с названием Ас у северопричерноморских ногайцев, а также у ногайцев Северо-Восточного Кавказа. Последние подразделялись на следующие роды: дер-гуллу-ас, чомишлу-ас, тарту (доьрт) — улл-с. У ногайцев Нижнего Поволжья отмечено разделение асов на роды шотук и култас. У кубанских ногайцев был и есть род кара-ас. В настоящее время представители племени ас живут почти во всех местах расселения ногайцев, включительно с Турцией. При этом они сохраняют названия родов. Например, в Дагестане есть шомакалы ас, доьрткил ас, коьткли ас. В других местах Ногайской степи также есть асы со своими, часто схожими тамгами [6, с. 93-96; 27, с. 135-137], которые ещё нуждаются в сопоставлении с осетинскими. Есть мнение, что при ассимиляции ногайцами ираноязычные аланы-асы передали им свои древние предания об истории Северного Кавказа. И именно поэтому, например, в ногайских песнях присутствует упоминание об аланской столице — шестивратном Магасе, а в легендах — об уничтожении северокавказских городов Тамерланом [28, с. 118; 17, с. 480].

Есть также вероятность, что сказания об Ацамазе были распространены и значительно севернее. В частности, память о нём видят в старинном собственном имени марийцев Азамат и чуваш-

ском выражении Асамат кёперё ‘радуга’, буквально ‘мост Азама-та’. Такое выражение было бы вполне естественным ввиду связи образа Ацамаза в эпосе с весенним пробуждением природы. К тому же, у марийцев бытовало и старинное имя собственное Патраш, которое отсылает к другому известному герою осетинского нартского эпоса — Батразу [29, с. 198].

Судя по вышеприведенным параллелям, анализируемый ногайский вариант явно примыкает к балкаро-карачаевскому сказанию, но имеет черты, обнаруживающие особую близость к старинным осетинским и адыгским вариантам. Можно полагать, что наличие выделенных схожих мотивов в рассмотренных фольклорных текстах является результатом древних межэтнических контактов. Следовательно, ногайская легенда «Крымхан» показывает необходимость поиска нартских сюжетов у соседей его носителей.

Примечания

1. Далгат У.Б. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана // Нартский эпос: Материалы совещания 19-20 октября 1956 г. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1957. С. 154-174.

2. Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное издательство, 1963. 344 с.

3. Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартский эпос осетин. Владикавказ: издательство Северо-Осетинского университета, 2001. 315 с.

4. Аджиев А. М. Устное народное творчество кумыков. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, Институт языка, литературы и искусства имени Г. Цадасы, 2004. 425 с.

5. Халидова М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, Институт языка, литературы и искусства имени Г. Цадасы, 1992. 274 с.

6. Керейтов Р. Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры. Ставрополь: Сервисшкола, 2009. 464 с.

7. Магомедов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVIII-XIX вв.). Орджоникидзе: Ир, 1974. 373 с.

8. Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М.: Наука, 1999. 393 с.

9. Кидирниязов Д. С. Расселение ногайцев Северного Кавказа в

XV-XIX вв. // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков — к грядущему. Черкесск: Федеральная национально-культурная автономия ногайцев России «Ногай Эл», Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева, Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при правительстве КЧР, 2014. С. 45-49.

10. Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе: Ир, 1979. 311с.

11. Калоев Б. А. Моздокские осетины (Историко-этнографическое исследование). М.: Наука, 1995. 245 с.

12. Рахно К. Ю. Осетинско-ногайские фольклорные параллели // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков — к грядущему. Черкесск: Федеральная национально-культурная автономия ногайцев России «Ногай Эл», Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева, Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований при правительстве КЧР, 2014. С. 320-323.

13. Ярлыкапов А. А. Ислам у степных ногайцев. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2008. 266 с.

14. Капаев Иса. Ногайские мифы, легенды и поверья: Опыт мифологического словаря. М.: Голос-Пресс, 2012. 424 с.

15. Плаева З. К. Цикл Ацамаза в осетинском нарттовском эпосе (в сопоставлении с другими национальными версиями «Нартиады») // Всероссийские Миллеровские чтения. Материалы научной конференции 11-12 ноября 2014 г. Владикавказ, 2014. Т. IV. С. 28-35.

16. Бекизова Л. А. Слово о ногайской литературе. Черкесск: Ставропольское книжное издательство, Карачаево-Черкесское отделение, 1971. 168 с.

17. Капаев Иса. Бессмертная смерть: Историческое эссе. Ставрополь: Шат-гора, 2004. 520 с.

18. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1994. 656 с.

19. Трубачев О. Н. Indoagica в Северном Причерноморье: Реконструкция реликтов языка. Этимологический словарь. М.: Наука, 1999. 320 с.

20. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: Цæгат Ирыстонны Абайты В. номыл гум. æмæ соц. иргасæнты институт: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфифон куыстуат, 2007. IV ч. 318-327, 358-361, 369-372, 374 ф.

21. Нарты. Адыгский героический эпос. М.: Главная редакция восточной литературы, 1974. 515 с.

22. Нарты. Кабардинский эпос. М.: Гослитиздат, 1957. 528 с.
23. Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012. 595 с.
24. Нарты. Абазинский нартский эпос. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1975. 335 с.
25. Туганов Махарбек. Литературное наследие. Орджоникидзе: Ир, 1977. 240 с.
26. Бубенок Олег. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII-XV вв.). Киев: Истина, 2004. 324 с.
27. Керейтов Р.Х. Асы-аланы в составе ногайского народа // Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии: Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием (24-26 июня 2010). Карачаевск: Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева; Карачаевский научно-исследовательский институт, 2010. С. 132-137.
28. Идрисов Ю.М. Алано-асская ономастика Северного Кавказа (опыт анализа в сравнительном аспекте) // Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии: Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием (24-26 июня 2010). Карачаевск: Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева; Карачаевский научно-исследовательский институт, 2010. С. 115-123.
29. Гордеев Ф.И. Балтийские и иранские заимствования в марийском языке // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1967. С. 180-203.

Т. М. Хаджиева
(Москва)

ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРТОВЕДЕНИЯ

За свою многовековую историю карачаевцы и балкарцы создали богатейший фольклор, в котором центральное место занимает героический нартский эпос. Еще в XIX в. карачаево-балкарские песни и сказания о нартах привлекли внимание выдающихся деятелей русской науки и культуры (Вс. Ф. Миллер, М. М. Ковалевский, М. И. Балакирев и С. И. Танеев, Г. Н. Потанин, М. Г. Халанский и др.).

К началу XX в. в карачаево-балкарском фольклоре «были зафиксированы и опубликованы не только варианты общекавказских нартских сказаний, где выступают традиционные герои, известные и другим народам Кавказа, но и сказания, повествующие о героях, специфических для данной версии» [10, с.14]. Все эти публикации говорили о широком бытовании и популярности нартских песен-сказаний в карачаево-балкарской среде.

В период советской власти рядом лингвистических и фольклорных экспедиций в Карачае и Балкарии был собран большой по объему и уникальный по своим художественным достоинствам эпический материал. Но, к сожалению, почти все эти записи погибли во время фашистской оккупации КБР и КЧР.

В годы депортации карачаево-балкарского народа (1943-1957), понятно, не могло быть и речи о собирании, а тем более о публикации произведений их народного поэтического творчества. Дореволюционные же публикации нартского эпоса карачаевцев и балкарцев для широкого круга читателей (да и для многих фольклористов) стали доступны лишь после издания в 1983 г. известным кавказоведом, нартоведом А. И. Алиевой тома «Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях» [10]. А монография одного из первых собирателей и исследователей карачаево-балкарского эпоса в советское

время А. З. Холаева «Карачаево-балкарский нартский эпос» вышла лишь в 1974 г. Как видим, карачаево-балкарский героический эпос вплоть до второй половины прошлого века не был представлен в нартоведении ни репрезентативными публикациями, ни монографическими исследованиями.

В 1994 г. в академической серии «Эпос народов Европы и Азии» (до 1992 — «Эпос народов СССР») был издан том «Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев», где эта самобытная версия общекавказской «Нартиады» представлена во всем ее высочайшем художественном совершенстве. В него по-мимо оригинальных 172 эпических текстов (песен и сказаний), записанных на протяжении почти 120 лет, начиная с 1879 г., включено обширное вступительное исследование Т. М. Хаджиевой «Нартский эпос балкарцев и карачаевцев», статья С.-А. Урусбиева «Несколько слов от собирателя и переводчика», статья музыковеда А. И. Рахаева «О музыке нартского эпоса Балкарии и Карачая», нотные приложения, комментарии, глоссарий [59]. Известный литературный критик, фольклорист, культуролог Ф. А. Урусбиева отмечает, что «фрагментарность первых изданий эпоса» до выхода указанного академического издания «долгое время скрывала от читателей и исследователей завершенность и оригинальность карачаево-балкарской версии «Нартов» [82, с.118].

* * *

Первая, известная на сегодня публикация карачаево-балкарских сказаний, относится к 1879 г. Она принадлежит П. Острякову [92,93; 20; 10]. Информантами П. Острякова были балкарские таубии (князья) братья Сафар-Али и Науруз Урусбиевы. Они, как и их отец Исмаил Мирзакулович, который был знаком с Вс. Ф. Миллером, М. М. Ковалевским, С. И. Танеевым, И. И. Ивановым и неоднократно сопровождал их в поездках по Кавказу, отлично знали родной фольклор и вели большую работу по его собиранию [71; 84]. Вот что писал о них П. Остряков: «...им дороги памятники родной поэзии, и они с прискорбием боятся, что не найдется человека, который бы, хотя бы в русском переводе, сохранил заветные песни» [60, с.701].

С.-А. Урусбиевым много этнографического и фольклорного материала было сообщено и Г. Н. Потанину, который частично использовал его в своих работах [62, с.711, 729, 732, 740, 742, 747]. А в 1881 г. в первом выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» он опубликовал четыре нартских сказания своего народа: «Урызмек», «Шауай», «Рачикау», «Сосруко» (*Имена нартских героев в статье нами приводятся в той огласовке, в которой они даются и в публикациях дореволюционных издателей и в полевых материалах собирателей*). «В отличие от публикации П. Острякова — это развернутые тексты, по которым читатель мог составить более полное представление о карачаево-балкарском нартском эпосе» [10, с.10]. Небольшое предисловие к этим сказаниям «Несколько слов от составителя и переводчика», и комментарии положили начало научному изучению эпоса карачаевцев и балкарцев.

В 1883 г. учитель Карачаевского горского училища М. Алейников напечатал в третьем выпуске СМОМПКа два карачаево-балкарских сказания —

«Ачемез и Хубун» и «Эмегены». Отмечая широкое бытование нартского эпоса в среде карачаевцев, автор публикации подчеркивал, что у карачаевцев «встречаются почти все сказания о нартах, записанные г. Урусбиевым у татар

(балкарцев. — *Авт.*) Пятигорского округа, и имеют тот же самый характер, отличаясь от них только в деталях» [9].

Первые записи карачаево-балкарского музыкального фольклора принадлежат известным русским композиторам М. А. Балакиреву [15] и С. И. Танееву [72]. С. И. Танеев в 1885 году, во время своего путешествия по Кавказу с русскими учеными М. М. Ковалевским и И. И. Иванюковым записал у князя Исмаила Урусбиева 20 народных песен. Их нотные записи и краткие аннотации к ним были опубликованы лишь в 1947 году [17]. Этномузыковед Рахаев А. И. подробно проанализировав записи С. И. Танеева, подчеркивает, что в числе этих песен «особую ценность... представляют первые нотные образцы трех напевов балкаро-карачаевских нартских песен (нарт жырла)..., а также аналитические заметки композитора по поводу услышанной музыки» [67, с.606].



Слева направо: С. И. Танеев, М. М. Ковалевский, И. Урусбиев, полковник Аглинцев,
Н. К. Михайловский, И. И. Иванюков

В 1896 г. в 21 выпуске СМОМПК был опубликован один из вариантов карачаево-балкарского нартского сказания о юном мстителе Ачемезе «Богатырь Ецемей, сын Ецея», записанный учеником Закавказской учительской семинарии А.-Б. Боташевым [19].

В 1898 г. известный кавказовед А. Н. Дьячков-Тарасов напечатал шесть карачаево-балкарских сказаний — «Сосруко и эмеген пятиголовый», «Алауган», «Генджакешауай», «Смерть Орюзмека», «Чюэрды», «Княгиня Сатана», которые он записал во время путешествия по Большому Карачаю [34].

В 1963 г. В. М. Гацак на Сухумской конференции нартоведов сообщил, что он обнаружил в архиве академика В. Ф. Миллера рукопись под названием «Нарты (черкесские былины)» [58] и высказал предположение, что переводы представленных в ней текстов, восходят к карачаево-балкарским первоисточникам. Впоследствии А. З. Холаев [94], Ю. С. Гаглойти [20], А. И. Алиева [10] подтвердили его предположение. Данная рукопись, помеченная 1901 г., включает стихотворные переводы четырех нартских карачаево-балкарских сказаний.

Следующая публикация принадлежит Н. П. Тульчинскому [79]. В примечаниях к шести нартским текстам автор отмечает, что два из них («Орюзбек», «Созар Гезохов») были заимствованы из тетради Науруза Урусбиева. К сожалению, о судьбе тетради Н. Урусбиева, в которой, как указывает Н. П. Тульчинский, все фольклорные тексты были записаны на «горском» (карачаево-балкарском. — *Авт.*) языке, нам ничего не известно. Предполагают, что она хранится в одном из архивов страны, однако до сих пор её никому не удалось обнаружить. Остальные («Орюзбек и Сатаной», «Сосук», нартская песня и сказание об Орюзбеке) записаны им в Верхней Балкарии и Хуламе.

К 1903 г. относится и публикация нартского сказания «Кто сильнее?», записанного одним из неутомимых собирателей и популяризаторов фольклора кавказских народов — писателем, журналистом Е. Барановым [16].

Большая работа по сбору, публикации и изучению карачаево-балкарского эпоса, как и всего их фольклора, велась и в советское время. В 1924 г. украинский ученый, музыковед М. П. Гайдай во время своей экспедиции в Балкарию записал около 100 карачаево-балкарских песен и наигрышей, в том числе и четыре нартские песни. Все материалы его экспедиции под названием «Балкарские народные мелодии. Северный Кавказ. Июль 1924 г.» хранятся в архиве Института искусствоведения, фольклора и этнологии им. М. Ф. Рильского НАН Украины.

Фонограммы же московской экспедиции 1929 г. (руководитель К. Ф. Денисова), записанные в Верхнем Баксане (КБР), до сих пор не обнаружены.

В 1926 г. в г. Ростове был организован краевой Горский научно-исследовательский институт. За десять лет его существования (1926–1937) сотрудники Института проделали огромную работу по изучению истории, этнографии языка, культуры народов Северного Кавказа и в том числе в деле сбора, изучения и публикации их фольклора. Так, в 1927 г. заведующий отделом культуры А. Н. Дьячков-Тарасов совместно с московским музыковедом Д. Р. Рогаль-Левицким организовали фольклорно-этнографическую экспедицию по Карачаю. В 1928 г. под руковод-

ством директора Института У.Д. Алиева была проведена очередная экспедиция по сбору карачаево-балкарского фольклора [74].

В начале 40-х годов XX в. в КБНИИ был подготовлен к печати сборник сказок, нартских сказаний и песен, в основу которого легли материалы фольклорно-лингвистической экспедиции Института 1939 г. К сожалению, рукопись сборника пропала во время оккупации Нальчика в годы Великой Отечественной войны. В конце 50-х годов выяснилось, что часть материалов этой экспедиции сохранилась у ее руководителя, проф. В. И. Филоненко, которые в силу ряда объективных причин были опубликованы лишь в 1962 г. [53]. Три варианта сказаний о нарте Сосуруке, включенные в этот сборник, даются на языке оригинала и в переводе на русский язык.

К числу первых публикаций на карачаево-балкарском языке относится и сказание «Сосурка и эмеген пятиголовый», напечатанное в 1940 г. в книге «Къарачай фольклор» («Карачаевский фольклор»). В этом же году был опубликован и вариант сказания об Ачемеце [13].

Благодаря самоотверженному труду С.О. Шахмурзаева, С.А. Отарова, А.Х. Соттаева, А.М. Бозиева, А.З. Холаева, Х.И. Суюнчева работа по сбору фольклорно-этнографического материала возобновилась сразу после возвращения карачаевцев и балкарцев из мест депортации (1957).

В 1959 г. была опубликована «Антология балкарской поэзии», а в 1965 г. «Антология карачаевской поэзии». В эти издания были включены наиболее яркие, оригинальные тексты фольклора, в том числе и нартские песни.

Более полное научное издание нартских песен и сказаний на языке оригинала было осуществлено в 1966 г. [56]. Составитель тома, автор предисловия и комментариев А.З. Холаев. В него вошли лучшие образцы нартских песен и сказаний, записанные в фольклорных экспедициях 1958-1965 гг., многие из них были введены впервые в научный оборот.

Большинство сказаний данного издания с предисловием и комментариями А.З. Холаева, в поэтическом переводе известно-

го поэта, прозаика и переводчика С. И. Липкина было включено в книгу «Дебет Златоликий и его друзья»

[28]. Во время работы над переводом, С. И. Липкин в своем письме Кайсыну Кулиеву писал: «Я сейчас целиком погрузился в нартские предания балкарцев, дышу их хрустальным воздухом... Я понимаю, что трудная твоя жизнь не дает тебе возможность ознакомиться с этой работой, но ведь твой, и только твой отзыв будет для меня решающим. Суть вопроса в том, чтобы и по-русски, вне прелести и силы родного языка, было бы обнаружено балкарское миропонимание, мировосприятие и мироощущение [44].

В 1978 г. в 13 томе серии Библиотека всемирной литературы «Героический эпос народов СССР» было опубликовано шесть нартских сказаний карачаевцев и балкарцев из этого сборника.

В 1983 г. в КБИГИ была напечатана антология «Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях» [10]. Это — первое критическое собрание фольклорных текстов, в том числе и нартских сказаний, опубликованных в различных дореволюционных изданиях, ценно также тем,

что сделало доступными эти материалы не только для фольклористов, но и для широкого круга читателей.

В 1987 г. нартские сказания, собранные в Карачае, были выпущены фольклористом Р. А.-К. Ортабаевой [46]. В 1988 г. Т. М. Хаджиева издала фольклорный сборник «Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев. Нартский эпос. Мифологическая и обрядовая поэзия» [50]. В раздел «Нартский эпос» вошли не издававшиеся ранее нартские песни и сказания из архива КБИГИ. Впоследствии все эти тексты были включены в академическое издание карачаево-балкарской «Нартиады».

В 1992 г. в Нальчике для детей вышел сборник «Нартские песни и сказания» [57], подготовленный фольклористом М. Ч. Джуртубаевым.

Итогом многолетнего собирания и исследования нартского эпоса, как мы указали выше, стало издание в 1994 г. академического тома «Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев» [59]. Основное место в книге занимают нартские песни и сказа-

ния из архивов Кабардино-Балкарского и Карачаево-Черкесского НИИ. Большинство из них в научный оборот введены впервые. Большая подборка нартских песен и сказаний была опубликована Т.М. Хаджиевой в 1996 г. и в первой карачаево-балкарской хрестоматии по фольклору [47].

В 2002 году 12 нартских текстов, записанных в Карачае в 1970-е — 1990-е годы, напечатал М.Д. Каракетов в книге «Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография археология, фольклор», изданной в серии: «Кавказ: народы и культуры» [41].

Нартские песни и сказания карачаево-балкарской версии «Нартиады» издавались и на иностранных языках [99; 101]. В 2002 г. в Анкаре в серии «Антология тюркских народов, проживающих за пределами Турции», вышел том «Карачаево-балкарская литература» [104]. В его раздел «Фольклор» составители включили более 30 нартских песен и сказаний, переведенных на турецкий язык известным фольклористом Адильханом Адильоглы.

В 2012 г. английский ученый, переводчик и публикатор фольклора народов Кавказа профессор Дэвид Хант издал в Лондоне сборник «Legends of the Caucasus» [98]. В него он включил и свои переводы шести карачаево-балкарских нартских сказаний.

В 2014 году в серии ИМЛИ РАН «Эпос народов Европы и Азии» опубликован на английском языке перевод карачаево-балкарского академического тома «Нарты» [59]. Его перевод также осуществлен профессором Дэвидом Хантом [102].

* * *

Исследование карачаево-балкарского эпоса началось в конце XIX столетия. Как отмечалось выше, начало ему в 1881 г. положило Предисловие С.-А. Урусбиева, предпосланное к балкарским нартским сказаниям, опубликованным в первом выпуске СМОМПКа [80, с. I-XIII].

В 1897 г. в 40-м томе словаря Брокгауза и Ефрона была напечатана небольшая статья «Нартские богатыри». «Основой для нее послужили... в первую очередь тексты С.-А. Урусбиева, которые приводятся в перечне литературы» [71].

Ценные наблюдения над карачаево-балкарскими эпическими текстами содержат «Предисловия» Л. Г. Лопатинского к выпускам 21, 23, 25 и 34 СМОМПКа, где они были напечатаны. К карачаево-балкарским сказаниям как к сравнительному материалу обращались известные ученые — Вс. Ф. Миллер [54], Г. Н. Потанин [61], М. Г. Халанский [91].

К сожалению, и в послереволюционный, и в постсоветский период ученые, занимавшиеся исследованием эпоса и общекавказской «Нартиады», привлекали карачаево-балкарские тексты чаще всего лишь для сравнения с другими национальными версиями [70; 32, 33; 1-7; 24-27; 78; 43; 36-37; 11-12; 20; 21; 22; 29, 30 и др.].

В работах же карачаево-балкарских ученых до середины 70-х годов XX в. проблемы нартского эпоса освещались только в отдельных статьях или главах исследований, посвященных различным вопросам их фольклора и литературы [39, 40; 18; 92; 83 и др.].

В 1961 г. вышла небольшая монография А. И. Караевой «О фольклорном наследии карачаевцев и балкарцев» [39], заложившая начало карачаево-балкарской фольклористике. В ней А. И. Караева рассматривает основные жанры устно-поэтического творчества карачаевцев и балкарцев, в том числе и нартский эпос.

Статья А. З. Холаева «К вопросу о балкаро-карачаевском нартском эпосе», опубликованная в 1969 г. в книге «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа» — одна из знаковых работ в карачаево-балкарском нартоведении.

В ней автор, дав подробную историографию публикации и изучения нартского эпоса своего народа, проанализировал все известные к тому времени работы дореволюционных и советских авторов и убедительно показал, что карачаево-балкарский эпос «представляет собой самобытную и оригинальную версию общекавказской «Нартиады» [92].

А. З. Холаеву принадлежит и первое монографическое исследование «Карачаево-балкарский нартский эпос» [94], в котором он рассматривает основные циклы исследуемого эпоса, в сопоставлении с циклами других носителей «Нартиады». Сравнительный анализ, как эпических циклов, так и основных нартских ге-

роев и поэтических особенностей нартских песен и сказаний, дал автору основание прийти к выводу, что «связанная с общекавказской эпической традицией карачаево-балкарская версия нартского эпоса является самобытным и оригинальным творением этих народов, в которой отразились их история, философия, мировоззрение особенности психологии, быт и нравы» [94, с.146]. Монография включает всебе и раздел «Художественные особенности карачаево-балкарского нартского эпоса». Примечательно то, что А. З. Холаев дает подробные сведения о народных певцах и сказителях, с которыми ему пришлось работать, а также подробно комментирует статью С. И. Танеева

«Заметки о музыке горских татар (балкарцев. — *Авт.*)», затрагивая проблемы бытования эпоса на современном этапе [94, с.124-129].

Важным подспорьем не только для карачаево-балкарских ученых, но и для исследователей, занимающихся различными научными проблемами народов Северного Кавказа, стали книги «О Балкарии и балкарцах» А. И. Мусукаева [55] и «Пореформенная Балкария в отечественной историографии» Х.-М. А. Сабанчиева. В последней из них в разделе «Фольклор и его историко-культурное значение» автором приведен подробный материал и по нартскому эпосу, который охватывает хронологические рамки с 60-х годов XIX в. до начала 80-х годов XX в. [71, с.175-201].

В 1994 году в статье «Нартский эпос балкарцев и карачаевцев», предпосланной к академическому тому «Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев» Т. М. Хаджиева, дав подробную историографию, переходит к общей характеристике эпических текстов. Выявляет особенности сюжетосложения и композиции, принципы циклизации и описания нартских героев и их эпических врагов. При этом она показывает, что основой сюжетно-тематического ядра рассматриваемого эпоса является героика и, что большое место в системе средств ее реализации занимают религиозно-мифологические, фантастические и сказочные элементы (мотивы, образы, явления, предметы), которые, органически вплетаясь в основной сюжет сказаний, подчиняются эпическому контексту, составляя архаический слой эпоса. Т. М. Хаджиева на большом фактическом

материале убедительно раскрыла специфику карачаево-балкарской версии «Нартиады», в которой кавказские и локальные самобытные традиции сочетаются с эпическими традициями тюркских и монгольских народов. Убедителен вывод автора и о том, что в процессе многовековой эволюции нартские песни и сказания карачаевцев и балкарцев, передаваясь изустно из поколения в поколение, сохранили свою архаическую основу. [87, с. 8-66].

В 2004 г. была опубликована монография фольклориста М. Ч. Джуртубаева «Карачаево-балкарский героический эпос». Она состоит из шести глав. В предисловии автор пишет, что, работая над монографией, он «ставил перед собой две цели: 1) выявление и анализ реалий, отразившихся в эпосе, включая климат, флору и фауну, быт героев и т.д.; особый раздел составляют главы, посвященные устройству нартского общества, тактике нартов, психологической обрисовке героев; 2) выявление архаических пластов эпоса, поскольку в нем сохранились в качестве органической, неотъемлемой части космогонические и космологические мифы, отголоски тотемизма и фетишизма, анимизма, солярные и лунарные культы... Решение поставленных задач позволит нам яснее представить тот мир, в котором действовали нарты и каким он представлялся сказителям, жившим в другое время» [31, с.3]. Следует особо отметить главы монографии «Эпос и мифология», «Воин и войско», «Герой», в которых анализ целого ряда мотивов и образов позволили автору сделать интересные выводы о соотношении мифа и эпоса и показать эволюцию эпических тем, сюжетов и образов во времени: Шаманки и шаманы; Амазонки; Идеальные герои; Начало героического века; Смена идеологий; Конец века героев [31, с.247-279]. В заключении М. Ч. Джуртубаев подчеркивает, что нартские герои, «неся в себе черты предков и культурных героев из древних мифов», всегда «почитались балкарцами и карачаевцами в качестве предков» [31, с.281].

Широко привлекли нартские песни и сказания Ф. А. Урусбиева в монографии «Метафизика колеса» [82], З. А. Кучукова в своем исследовании «Онтологический метакод как ядро этнопоэтики» [45], К. В. Луговой в кандидатской диссертации «Ритуал

в нартском эпосе народов Северного Кавказа» [48]. В 2010 г. филолог Х. М. Акбаев выпустил «Толковый словарь некоторых терминов нартского эпоса», в который вошли более 180 словарных статей [8]. Поэтике карачаево-балкарского нартского эпоса посвящена кандидатская диссертация Т. М. Хаджиевой [86], анализ языка и стиля нартских песен и сказаний дается в кандидатской диссертации Л. С. Этезовой [95].

Музыкальные особенности нартских песен рассматриваются в работах А. И. Рахаева [65-69]. Они являются одними из первых музыковедческих исследований в нартоведении.

В 1980–2013 гг. в исследованиях З. Х. Толгурова [76], М. А. Байчекуева [14], Ф. А. Урусбиевой [82], М. Д. Каракетова [41], А. М. Казиевой [38], И. И. Маремшаовой [51, 52], Б. И. Тетуева [74, 75], Х. Х. Малкондуева [49], Т. М. Хаджиевой [88-90] и других также рассматривались некоторые вопросы нартского эпоса. Так, Ф. А. Урусбиева в своей монографии «Метафизика колеса», в разделе «Время «Деде Коркута» и Время «Нартов» в стадийном развитии тюркского эпоса» на большом эпическом материале рассматривает вопросы историко-культурной типологии, культурно-генетической общности и особенности богатырской идеализации в «Нартиаде» и «Деде Коркуте». А в разделе «Поздние нарты» на конкретных примерах, показав эволюцию карачаево-балкарских нартских сюжетов, трансформацию эпических героев и их извечных врагов — эмегенов во времени, углубляет наше представление о «младших» героях «Нартиады» [82, с. 121].

В своих трудах в качестве сравнительного материала нартские песни и сказания карачаевцев и балкарцев привлекали и зарубежные ученые Н. Боротава [103], Ж. Дюмезиль [35] и др. Нартскому эпосу посвящены и ряд работ турецких фольклористов, потомков карачаевских мухаджиров У. Таукула [105] и А. Адильоглу [96, 97].

Примечания

1. *Абаев В. И.* Общие элементы в языке осетин, балкарцев и карачаевцев // *Язык и мышление.* Л., 1933. Вып. 1. С. 71-89.

2. *Абаев В. И.* Из осетинского эпоса. 10 нартских сказаний. М., Л., 1939.

3. *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М., Л., 1949. Т. 1. 598 с.
4. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.;Л., 1958-1989. Т. I-IV.
5. *Абаев В. И.* Об аланском субстрате в балкаро-карачаевском языке // Материалы научной сессии 1959 г по проблеме происхождения балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1960. С. 130-133.
6. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982. 108 с.
7. *Абаев В. И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. Т. 1; 1995. Т. 2.
8. *Акбаев Х. М.* Толковый словарь некоторых имен и терминов нартского эпоса. Черкесск, 2010.
9. *Алейников М.* Карачаевские сказания // СМОМПК. Тифлис, 1883. Вып. 3. Отд. 2. С. 138-168.
10. *Алиева А. И.* История записи и публикации фольклора балкарцев и карачаевцев в XIX — начале XX века. // Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях/сост., авт.вступ. ст. и коммент.: А. И. Алиева; ред.: Т. М. Хаджиева. Нальчик, 1983.
11. *Алиева А. И.* Адыгский нартский эпос. М.; Нальчик, 1969.
12. *Алиева А. И.* Этнопоэтические константы нартского эпоса // Свободный взгляд на литературу: Проблемы современной филологии. Сб. ст. к 60-летию научн. деятельности акад. Н. И. Балашова. М., 2002.
13. *Ачмез.* Старинное карачаевское сказание/Пер. с карач. яз. Ворошиловск, 1940.
14. *Байчекуев А. М.* Слово о музыке. Нальчик, 1988.
15. *Балакирев М. А.* Записки кавказской народной музыки // М. А. Балакирев. Исследования. Статьи, Л., 1961.
16. *Баранов Е. З.* Сказки горских татар // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. 32. Отд. 2. С. 1-26.
17. *Беляев В. М.* По поводу записей музыки кавказских горцев С. И. Танеева. // Памяти С. И. Танеева. М.-Л., 1947.
18. *Бозиев А. Ю.* «О сборе и публикации произведений устного народного творчества балкарского народа» // Материалы научной сессии Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института по проблемам периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора. Нальчик, 1960.
19. *Боташев А. Б.* Богатырь Ецемей, сын Ецея. СМОМПК. Вып. 21, отд. 2.
20. *Гаглойти Ю. С.* Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977.

21. *Гадагатль А. М.* Память нации: Генезис эпоса «Нарты». Майкоп, 1997.
22. *Гутов А. М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М., 1993.
23. *Далгат У. Б.* Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 103-161.
24. *Далгат У. Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.
25. *Далгат У. Б.* Типовые черты нартского эпоса // Типология народного эпоса. М., 1975. С. 213-234.
26. *Далгат У. Б.* Вопросы научного анализа и критической оценки эпических текстов в эдиционной работе // Фольклор — издание эпоса. М., 1977. С. 35-64.
27. *Далгат У. Б.* Эпический историзм в развитии // Фольклор. Проблемы историзма. М., 1988.
28. *Дебет Златоликий и его друзья.* Балкаро-карачаевский эпос/Пер. С. Липкина. Нальчик, 1973.
29. *Джапуа З. Д.* Нартский эпос абхазов: сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум, 1995.
30. *Джапуа З. Д.* Сходные сюжеты в абхазских и балкаро-карачаевских нартских сказаниях о Сасрыкуа/Сосуруке (опыт сравнительного указателя) // Caucasus Philologia. Пятигорск, 2006. № 1. С. 83-88.
31. *Джуртубаев М. Ч.* Карачаево-балкарский героический эпос. М., 2004. Т. 1.
32. *Дрягин Н. М.* Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь // Яфетический сборник. Л., 1930. Вып. 6. С. 18-34.
33. *Дрягин Н. М.* Любовные мотивы нартского эпоса горцев Северного Кавказа // Тр. ин-та языка и мышления АН СССР. Л., 1932. Т. 2. С. 183-199.
34. *Дьячков-Тарасов А. Н.* Заметки о Карачае и карачаевцах // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. 25. С. 49-91.
35. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
36. *Инал-Ипа Ш. Д.* Исторические корни древней культурной общности кавказских народов // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. Сухуми, 1969. С. 30-68.
37. *Инал-Ипа Ш. Д.* Памятники абхазского фольклора. Сухуми. 1977.
38. *Казиева А. М.* Художественные традиции в северокавказской поэзии XIX-XX веков: этнокультурные факторы и контекст. М., 2003.
39. *Караева А. И.* О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа. Черкесск, 1961.

40. *Караева А. И.* Очерк истории карачаевской литературы. М., 1966.
41. *Каракетов М. Д.* Карачаево-балкарский фольклор // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология и фольклор. М., 2001. С. 311-429.
42. *Карачаево-балкарский фольклор* в дореволюционных записях и публикациях/сост., авт.вступ. ст. и коммент.: А. И. Алиева; ред.: Т. М. Хаджиева. Нальчик, 1983.
43. *Корзун В. Б.* Фольклор горских народов Северного Кавказа. Грозный, 1966.
44. *Кулиева Ж. К.* Я жил на этой земле... Кайсын Кулиев. Портрет в документах Нальчик, 1999.
45. *Кучукова З.* Онтологический метакод как ядро этнопоэтики. Нальчик, 2005.
46. *Къарачай-малкъар фольклор* (Карачаево-балкарский фольклор)/сост., вступ. ст., коммент. Р.-А. К. Ортабаевой. Черкесск, 1987.
47. *Къарачай-малкъар фольклор. Хрестоматия* (Карачаево-балкарский фольклор. Хрестоматия)/Сост., авт. предисл. Т. М. Хаджиева. Нальчик, 1996.
48. *Луговой К. В.* Ритуал в нартском эпосе народов Северного Кавказа. Дис.... канд. ист. наук. М., 2006.
49. *Малкондуев Х. Х.* Этническая культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 2001.
50. *Малкъарлыланы бла къарачайлыланы халкъ поэзия чыгъармачылыклары.* (Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев)/авт. вступ. ст. и сост. Т. М. Хаджиева. Нальчик, 1988.
51. *Маремшаова И. И.* Основы этнического сознания карачаево-балкарского народа. Минск, 2000.
52. *Маремшаова И. И.* Балкария и Карачай в этнокультурном пространстве Кавказа. Нальчик, 2003.
53. *Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору.* Нальчик, 1962.
54. *Миллер Вс.* Кавказско-русские параллели // Экскурсы в область русского народного эпоса I-VIII. Приложение. М., 1892.
55. *Мусукаев А. И.* О Балкарии и балкарцах. Нальчик, 1982.
56. *Нартла.* Малкъар-къарачай нарт таурухла (Нарты. Карачаево-балкарские сказания)/сост., авт.вступ. ст. А. З. Холаев. Нальчик, 1966.
57. *Нартские песни и сказания*/сост. М. Ч. Джуртубаев. Нальчик, 1992.
58. *Нарты.* Государственный литературный музей. Фонд акад. Вс. Миллера. Ф.11. Оп. 144. Инв. № 11.

59. *Нарты* Героический эпос балкарцев и карачаевцев/Ред. А. И. Алиева. Сост.: Р. А.-К. Ортабаева, Т.М. Хаджиева, А.З. Холаев; вступ. ст., коммент. и глоссарий Т.М. Хаджиевой. М.: Восточная литература, 1994.
60. *Остряков П.* Народная литература кабардинцев и ее образцы // Вестник Европы. СПб., 1879. Т. 4, кн. 8-9.
61. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Ч. 4.
62. *Потанин Г.Н.* Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. 2.
63. *Потанин Г.Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.
64. *Потанин Г.Н.* Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина, 1916. Вып. 2-3. С. 47-198.
65. *Рахаев А.И.* К вопросу изучения записей и статьи «О музыке горских татар» С.И. Танеева //Актуальные вопросы кабардино-балкарской фольклористики и литературоведения. Нальчик, 1986.
66. *Рахаев А.И.* Песенная эпика Балкарии. Нальчик, 1988.
67. *Рахаев А.И.* О музыке нартского эпоса балкарцев и карачаевцев // Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М. 1994. С. 605-614.
68. *Рахаев А.И.* Традиционный музыкальный фольклор Балкарии и Карачая: Учеб. пособие. Нальчик, 2002.
69. *Рахаев А.И.* О музыке нартского эпоса балкарцев и карачаевцев // Рклицкий. 1927.
70. *Рклицкий М.В.* К вопросу о нартах и нартских сказаниях // ИСОНИИК. Владикавказ, 1927. Вып. 2.
71. *Сабанчиев Х.-М.А.* Пореформенная Балкария в отечественной историографии. Нальчик, 1989.
72. *Танеев С.И.* О музыке горских татар. // Вестник Европы. 1886, т.1, кн.1. С.94-98.
73. *Темирбулатова А.И.* Проблемы языковой политики и языкового строительства на Северном Кавказе (на материале рукописей архивного фонда Р — 1260. ГАСК. Северо-Кавказский горский историко-лингвистический НИИ им. С.М. Кирова (1926–1937). Ставрополь, 2012.
74. *Тетувев Б.И.* Карачаево-балкарская авторская поэзия второй половины XIX — начала XX в. Генезис, жанровые особенности, поэтика. Нальчик, 2007.
75. *Тетувев Б.И., Джанкёзова М. А-А.* От нартского эпоса к историко-героической песне (на материале карачаево-балкарской песни

«Чюелди») // Материалы всероссийской научной конференции «Художественный мир Юга России: синтезное мышление, диалог культур». Карачаевск, 2010. С. 133-139.

76. *Толгуров З. Х.* Движение балкарской поэзии. Нальчик, 1984.

77. *Толгуров Т. З.* Фольклорные аффектно-эмоциональные структуры // ВИГИ. Нальчик, 2003. Вып. 10. С. 165-180.

78. *Тресков И. В.* Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.

79. *Тульчинский Н. П.* Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // Терский сборник. Владикавказ, 1903. Вып. У1. С. 249-334.

80. *Урусбиев С.-А.* Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. 1. Отд. 2. С. 1-42.

81. *Урусбиева Ф. А.* Карачаево-балкарский фольклор. Черкесск, 1977.

82. *Урусбиева Ф. А.* Метафизика колеса. Вопросы тюркского культурогенеза. М., 2003.

83. *Хабичланы М.* Къарачай нарт эпосуну нартларыны юсюнден // Заманлы ауазы. Черкесск, 1975. С. 216-227.

84. *Хаджиева Т. М.* Из истории культуры Балкарии и Карачая (Исмаил Урусбиев и его сыновья) // Карачаевцы и балкарцы: Язык, этнография, археология, фольклор. Институт Этнологии и Антропологии РАН. Серия «Кавказ: народы и культуры». Вып. 1. М., 2001.

85. *Хаджиева Т. М.* Некоторые повествовательные особенности карачаево-балкарского нартского эпоса // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1979. С. 22-44.

86. *Хаджиева Т. М.* Поэтика балкаро-карачаевского нартского эпоса. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1980.

87. *Хаджиева Т. М.* Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 8-66.

88. *Хаджиева Т. М.* Тюрко-монгольские параллели в карачаево-балкарском нартском эпосе // Сборник докладов Конгресса IKANAS 38. Анкара, 2008. С. 793-812.

89. *Хаджиева Т. М.* Религиозно-мифологические мотивы в нартском эпосе карачаевцев и балкарцев // Историко-культурное наследие и духовные ценности России / отв. ред. А. П. Деревянко, А. Б. Куделин, В. А. Тишков; Отд. ист.-филол. наук РАН. М., 2012. С. 477-487.

90. *Хаджиева Т. М.* Тюрко-монгольские параллели в карачаево-

балкарской «Нартиаде». // Фольклор монгольских народов: историческая действительность. Материалы международного конгресса. Элиста, 2-5 октября 2013 г. Элиста, 2013. С.361-372.

91. *Халанский М.Г.* Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885.

92. *Холаев А.З.* К вопросу о балкаро-карачаевском нартском эпосе // Сказание о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 282-294.

93. *Холаев А.З.* Слово об эпосе карачаевцев и балкарцев // Дебет Златоликий и его друзья/пер.С. Липкина. Нальчик, 1973.

94. *Холаев А.З.* Карачаево-балкарский нартский эпос. Нальчик, 1974.

95. *Этезова ЛС.* Особенности языка и стиля карачаево-балкарского нартского эпоса. Дис... канд. ист. наук. Нальчик, 2008.

96. *Adilhan Adiloglu.* Karacay-Malkar Turklerinde Nart Destanları, Yeni Turkiye Dergisi-Turk Dunyasi Ozel Sayısı. Sayı. 15. Cilt I. Ankara, 1997. S. 575-591 (на тур. яз.).

97. *Adilhan Adiloglu.* Karacay-Malkar nart destanları // Turkish Studies Volume 2/1 Winter 2007.

98. *David Hunt.* Legends of the Caucasus. London. Saqi Books, 2012.

99. *Dirr A.* Caucasian folk-tales. Selected and translated from the originals by A. Dirr. New York, 1925.

100. *Dumezil G.* Le livre des Heros. Legendes sur les Nartes. Paris, 1965.

101. *Dumezil G.* Legendes sur les Nartes. Paris, 1930.

102. The Narts. The heroic epos of the karachay and balkar people. Compiled by Tanzilya M. Khadjieva, Azret Z. Kholayev, Rimma A.-K. Ortabayeva Introduction, Commentary and Glossary by Tanzilya M. Khadjieva. Translated from the Russian by David G. Hunt. M., PROGRESS ID, 2014-624p.

103. *Pertev N. Boratav.* Ak-Kobok, Salur-Kazan et Sosurga. Un Motif de l'épopée oghouz et son rayonnement en Anatolie, au Caucase et en Asie Centrale par Pertev N. Boratav. l'Homme // Revue, française d'anthropologie. 1963. Janvier-avril. P. 86-105.

104. *Turkiye Dışındaki Turk Edebiyatları Antolojisi.* Karacay-Malkar Edebiyatı. 22 Cilt. Ankara, 2002. (Антология литератур тюркских народов. Карачаево-балкарская литература. Т.22. Анкара, 2002. — 624 с./сост. Т. Хаджиева, Т. Хапчаева, А. Геляева. Вступ.ст.Т. Хаджиевой).

105. *Ufuk Tavkul.* Nartlar. Karacay-Malkar Mitolojisinin Destan kahramanları/Ufuk Tavkul. Ankara. Turk Dil Kurumu yayımları, 2011.

Л. А. Чиби́ров
(Владикавказ)

НАРТ СЫРДОН И ЕГО ЭПИЧЕСКИЕ ДВОЙНИКИ И АНАЛОГИ

*(Исследование проведено при поддержке РГНФ,
проект № 14-21-13001 «Инновационные ресурсы культурного наследия
Северной и Южной Осетии»)*

Широко известны слова сказанные В. И. Абаевым о центральной героине осетинской Нартиады, Сатане. Характеризуя образ Сатаны в нарттовском эпосе, В. И. Абаев писал: «Если бы нас спросили, что в нарттовском эпосе самое замечательное, мы ответили бы, не задумываясь: образ Сатаны. Тщетно искали бы мы в каком-либо ином эпосе женский образ такой мощи, такого значения, такого размаха, такой жизненности, как нарттовская Сатана» [1, 21].

Нисколько не умоляя значимость других выдающихся героев Нартиады, не будет большим преувеличением, вслед за Сатаной, назвать Сырдона одной из самых колоритных фигур в Нартиаде. Подобно Сатане, неповторим и бесподобен Сырдон. Без этого любимого героя немислима осетинская Нартиада. Образ Сырдона, по-видимому, относится к древнейшей эпохе. Это культурный герой с чертами трикстера, потому комическое в нем сочетается с демоническим. Сырдон — носитель юмористического начала в эпосе, что отличает его от подобных эпических героев. Тщательное исследование этого образа, его сопоставительный анализ с аналогичными персонажами других эпосов, дает пищу для размышления, проливает свет на вопросы, в том числе этногенетического порядка.

Ареальные связи с образом Сырдона уводят нас и в древний Иран. Согласно текстам Ригведы мудрец Вышвамित्रо просит у брахмана Васиштхи уступить ему «корову счастья» (Сурабхи). Получив отказ Вышвамित्रо пытается силой увести корову. Не просматривается ли в образах этих двух индийских персонажей любопытная параллель с нарттовскими Хамыцем и Сырдоном? [2.257]. Ученые видели сходные мифологические черты в обра-

зах Вишвамитры и Сырдона. В частности, индийский мудрец живет у слияния рек Сараю и Ганги, то есть на границе двух миров [3,238]. Точно также расположен один из домов Сырдона. В специальном исследовании Э. Сатцаева проводится параллель между образом и похождениями Сырдона и эпизодами из поэмы Шахнаме (рождение и связь с водной стихией, случай с приклеиванием нартов к сидениям, о краже коровы у Хамыца, мнимая смерть Сырдона [4,70-77]. Весьма схожи действия верховного божества Ирана Ахримана и его воинства и нарта Сырдона [4,77-79]. Однако Ахриман чинит только зло, и ни при каких обстоятельствах не приходит на помощь иранцам. При всех своих негативных деяниях Сырдон способен делать и добрые дела, спасать нартов. В целом общность мифологического образа Сырдона с подобными ему персонажами индоевропейских мифологии предполагает обнаружить в нем древнейшие культовые пласты [2,257].

По желанию Индры тайное место, где укрывали коров, обнаружила собака Сарома. Тайное жилище Сырдона Хамыц обнаружил с помощью собаки Сырдона. Хамыц постерег ее и поймал за веревку. Но собака не хотела выдавать своего хозяина. И только после того, как Хамыц избил ее до полусмерти, собака побежала в тайный дом Сырдона [5, 215-217].

Крупнейший знаток эпоса и непревзойденный научный авторитет Ж. Дюмезиль посвятил специальное исследование сравнительному анализу героя скандинавских саг — одного из самых интересных персонажей, своеобразного бога Локи и нартовского Сырдона [6,94-139]. Вывод, к которому пришел ученый, позволил ему назвать Локи двойником нарта Сырдона, — оба повторяют в общих чертах друг друга [6, 101,129]. Исходя из концептуальной основы статьи, ниже воспроизводятся параллели между Локи и Сырдоном, основывающиеся прежде всего на исследовании Ж. Дюмезиля.

1. И Локи и Сырдон своим происхождением связаны с миром богов. Локи — родом из семейства ирландских богов-асов, который часто вступал во враждебные отношения с другими богами. Сырдон — сын божества, водного духа Гатага, а мать его — внучка Донбеттра, Дзерасса. Повзрослев, Сырдон покинул подводный

мир и пришел к нартам, но те его не приняли в свое общество и он поселился в лабиринте. В Дигории близ местечка Кубуз имеется скала с высеченным на ней планом лабиринта. Это таинственный дом Сырдона под землей служит для него же и наблюдательным пунктом. Сырдон вступает с нартами в постоянные дразги. Его знатное происхождение и его быт разнятся сильно, соответствуют уровню плебейских слоев населения [7,193-197].

2. Хотя оба они благородного происхождения, но отношение к ним общества особенное, осторожное. Локи причастен к асам, но он мал ростом, никто его своим родственником не считает. Сырдон принадлежит к знатному роду Ахсартагата, он — сын Дзерассы, матери Урузмага, Хамыца и Сатаны, но быт его далеко не соответствует родовитости происхождения.

3. Оба они из категории любопытных. Локи наделен даром предвидения, наделен способностью распознавать тайны. Сырдон способен раскрыть все тайны, первым узнает о рождении Сослана от мертвой Дзерассы, знает, что происходит и что произойдет в будущем. В «Локи» Дюмезиль назвал посвященный Сырдону раздел: «Истории в стиле Ходжа Насредина и Локи».

4. Благодаря необычному происхождению оба они наделены даром перевоплощения. И тот и другой — оборотни, способны перевоплощаться в разные предметы. Локи — в животных (муха, тюлень) и птиц, в рыбу, в женщину; породил странные существа (с великаншей Ангрбода породили хтонические чудовища — хозяйку царства мертвых Хел, волка Фенрира и мирового змея Ермунганда), мог изменить пол и превратиться в кобылу [6,98]. И Сырдон — оборотень, также способен к перевоплощению: в золото, в молодую девушку, старушку, старика, в старую шапку и т.д.

5. Локи и Сырдон — хитрецы, пройдохи, коварны, способны совершить подлость, не гнушаются злых шуток, насмеваются: Локи — над асами, а Сырдон — над нартами. О проделках Сырдона много анекдотических историй. Но его проделки зачастую имеют роковые последствия (уход Бедохи от Батрадза, незакаленное колено Сослана).

6. Локи прибегает к обману и хитрости, но действует при этом добровольно или вынужденно, то в интересах богов, то в ущерб

им. Изменив свой пол, он превратился в кобылу и породил 8-летнего коня Одина от жеребца Свадильфари, принадлежащего строителю, великану Асгарда. В «Младшей Эдде» рассказывается, что великан взялся с помощью своего коня построить богам-асам город в полтора года, с тем, чтобы ему в виде платы отдали солнце, луну и богиню Фрейю. Локи, приняв обличие кобылы, отвлекал Свадильфари от строительных работ, чтобы великан не смог завершить в срок постройку Асгарда. Таким образом, он добровольно, без необходимости, сделал зло как асам, так и Асгарду. В свою очередь, нарты ненавидят и презирают Сырдона, но терпят его, пользуются его услугами. К тому же сын Гагага жил праздно, любил напако-стить. Своим острым ядовитым языком он всюду вносит вражду и раздор. При этом это оружие оказывается более опасным и разрушительным, чем мечи и стрелы сильнейших нартов [8,69]. Вредность свою Сырдон проявляет на тысячи ладов: жестокие насмешки и оскорбления по поводу общих и личных несчастий, злорадное удовольствие, подсказывание грядущих бед, раздача пагубных советов. Однажды, вопреки мольбам своей жены, Хамыц кладет ее (в облике лягушки) в карман и приносит на нартовский ныхас. Сырдон догадался об этом и разглашает тайну. Супруга больше не может жить с мужем и проситься к родителям. Но будучи беременной, она... вдыхает свой плод... и между двумя лопатками Хамыца образуется опухоль, откуда через девять месяцев Сатана извлекает Батрадза [7,16]. По подсказке Сырдона Курдалагон укоротил колоду, где закалялся Сослан, что имело трагические последствия для последнего. Узнав о рождении Сатаны от мертвой Дзерассы, Сырдон тут же объявил об этом нартам на ныхасе, чтобы раскрыть позорное поведение Урузмага и Хамыца. Однако, при всех своих кознях, Сырдон никогда не оказывался в стане врага.

7. Поразительны тандемы в эпосах, в сагах-Бальдр и Локи, в Нартиаде — Сослан и Сырдон. Сырдон в постоянной борьбе с Сосланом, которого он добывает с помощью Балсагова Колеса. Локи враждует с любимым сыном Одина Балдром и ищет случая убить его. Из злоключений Локи и Сырдона — самое страшное, особо их роднившее — причастность к убийствам Бальдра и Сослана. Оба убивают их не сами, а через чье-то посредничество.

Оба они гибнут, поскольку их противникам удалось распознать их уязвимые места.

Бальдр — прекрасный юноша, любимый сын бога Одина. Его называли мудрым и смелым, а на деле он был пассивен; жил в Асгарде, где не допускались дурные поступки. Узнав о том, что Бальдру снятся зловещие сны, боги решили оградить его от опасностей. Отправившись в подземное царство, Один узнает, что сын его погибнет от слепого бога подземелья Хёда. Чтобы спасти сына, мать Бальдра Фригг взяла клятву со всех вещей и существах — с огня и воды, железа и других металлов, камней, земли, деревьев, болезней, зверей птиц, яда, змеи, — что они не принесут вреда Бальдру; клятвы она не взяла только с ничтожного побега омелы. Однажды когда боги забавлялись стрельбой в ставшего неуязвимым Балдра, злокозненный Локи (выведший хитростью у Фригг, что омела клятвы не давала) подсовывает прут из ростка омелы слепому богу Хёду, и тот убивает Бальдра. Посланный безутешным отцом Одином сын Хелмод добывается от Хёда обещания освободить Бальдра из подземелья, если все живое и мертвое в мире будут его оплакивать. И произошло чудо: вся природа целиком покрывается водой, плачут все, сухи глаза только колдуньи, которая ни кто другой, как сам переодетый Локи. Бальдр остается в царстве мертвых [6, 96-98, 123-124].

В смерти и «не воскресении» Бальдра Локи играет ту же роль, что Сырдон в смерти Сослана (Там же). Такова суть их преступления.

Сближают Сослана и Бальдра и черты солнечного культа. И смерть Бальдра и смерть Сослана — аналогичны. Оба они продолжают древние мифы, связанные с праздниками, посвященными различным временам года, прежде всего с днем летнего солнцестояния. Сравнительный анализ персонажей скифского Аполлона, Гавейна из Артурианы, нартовского Сослана и скандинавского Бальдра свидетельствуют об их родстве, ибо во всех них просматриваются черты солнечного божества.

8. И в характере и действиях Сырдна и Локи много общего.

Они сами не убивают, но выступают в качестве подстрекателей. У обоих козни против своих жертв не ограничились одним

приемом. Когда умирающий Сослан оказался в склепе, Сырдон не прекратил свои издевательства над ним. Когда хозяева подземного мира были готовы оживить Бальдра с условием: все живые и мертвые должны оплакать его, не плакал вновь Локи (превратившись в великана Текк) и Бальдр остался мертвым. «Смерть Балдра и смерть Сослана, — пишет Ж. Дюмезиль — мифически однозначны и носят следы однозначных обрядов. Локи и Сырдон играют в них однозначную роль [6,120].

9. Локи и Сырдон способны делать и добрые дела. Локи принимает участие в оживлении первых людей, добывает сокровища для бога у цвергов, изобретает рыболовную сеть, часто пускает в ход свою изворотливость, чтобы послужить асам, которым без него пришлось бы туго. Хотя Сырдон часто обманывал нартов, тем не менее, нарты непременно брали в поход находчивого и остроумного соплеменника; он много раз выводит их из затруднительного положения, особенно в отношениях с глупыми великанами. Нарты часто прибегали к его советам и не напрасно. Он учит Сослана как спустится в подземелье: советует отыскать в большом табуне самую лучшую лошадь, зарезать ее, очистить кишки от всяких нечистот. Когда они строят свой общественный дом (более напоминающий модель мироздания), то Сырдон выступает как бы архитектором архаического здания; дает советы по его обустройству. Именно благодаря его советам в доме отмечается энергетический центр — очаг и космический вертикаль — надочажная цепь. Рядом с центром Сырдон помещает божественный женский образ. Он часто выступает и в роли провидца.

10. И Локи и Сырдон аморальны, лишены понятия чувства собственного достоинства, приличия, не считаются с достоинствами других, ставят себя в смешное положение. Чтобы выпутаться из беды, Локи предает близких, асов. Потому у асов он постоянно под подозрением. Даже когда служит нартам, Сырдон скрывает свою вражду к отдельным героям. Осаждая крепость Гори, Сослан хочет спасти смертельно раненного мальчика. Это мог сделать, только пронеся его через семь речек, не кладя на землю. Но из-за злой проделки Сырдона, он положил мальчика преждевременно на землю и ребенок погиб.

11. Оба они несут с собой смуту, раздоры, не задумываясь, могут и беду сотворить. Локи весь во власти мгновенного побуждения, впечатления или минутной страсти, удивляется последствиям своих поступков, тут же старается поправить дела; он самоуверен и хвастлив. Подстать ему и Сырдон. Организовав убийство Сослана, он не думал о последствиях, не осознавал, что виновен в его гибели, что по его наущению не стало именитого нарта, и что это будет иметь для него тяжелые последствия.

12. У Локи и Сырдона особые отношения с подземным миром. Локи — отец хтонических чудовищ, в том числе хозяйки подземного царства мертвых, виновник и одновременно «козел отпущения» в ритуальном убийстве Бальдра. Что касается Сырдона, то нахождение его дома на границе двух миров говорит о причастности к нижней зоне, к которой имеет прямое отношение. Его дом у моста, а образ моста — это еще и символ перехода, соединения двух миров. Таким же трикстером является Сырдон-виновник смерти Сослана. Сырдон проявляет в себе идею проводника через мост, по ту сторону, в иной мир. Он связан с существами подземного мира, учит злые силы, как им уничтожить коня солярного героя Сослана. Борьба Сырдона с героем, воплощающим черты солнечного божества, закономерна, если учесть хтонический характер этого образа.

13. Оба они — комически-демонические фигуры с отчетливо шаманской окраской. При этом шаманизм и комизм у них исконные.

Из своего подземного жилища Сырдон приходил на ныхас, участвуя во всех сельских делах, натравливал нартов друг на друга, а сам незаметно исчезал. Злоба толкала его на легкомысленные и преступные проделки, после которых он подчас с трудом уносил ноги. Сородичи не зря окрестили его злым гением нартов (нарты хин æмæ нарты фыдбылыз).

14. Оба были склонны к изобретательству. Сырдону принадлежит изобретение 12 струнной арфы (которая в быту у осетин по сей день). Согласно сказанию, Хамыц, у которого Сырдон украл корову, проник в его потайной дом, убил его сыновей, разрезал на куски и бросил в горячий котел, прежде вынув из него мясо

своей коровы. Вернувшись домой, Сырдон был потрясен горем, взял кисть старшего сына и натянул на нее 12 струн, сделанных из жил сыновей. Сырдон подарил свой фæндыр нартам и был за это принят в их общество. Как отмечено выше, Локи был известен как изобретатель рыболовной сети; этой сетью боги потом будут ловить его самого. Известна и его связь с охотой на водяных животных. Поэтому обоих их можно отнести к культурным героям наподобии Прометея.

15. И Локи и Сырдон — бессмертны. После совершенного убийства Бальдра, в обновленном мире, который возникает после гибели старого, вернувшийся к жизни Бальдр примиряется со своим убийцей Хедом, тоже ожившим. Однако предательское убийства Бальдра боги не простили Локи. Умирая, Сырдон просил нартов похоронить его вдали от людского шума. Нарты назло похоронили его на ныхасе. Но убедившись, что Сырдон и после смерти вредит им, его выкопали и бросили в море. А в море он попал к родне своей матери, Донбеттрам, которые оживили его и он снова вернулся к нартам.

16. Локи и Сырдон — фигуры противоречивые. Сырдон — родной и чужой, дружественный и враждебный, способен делать как подлости, так и добрые дела. В силу этой противоречивости он может надолго отстрочить свое высшее преступление, которое нарушает неустойчивое равновесие Сырдона и губит его. Эти соображения верны и для Локи, для которого характерны — противоречивость, напряженность в его собственном поведении и в отношениях к нему других богов. Дюмезилем установлен, что «полезное» начало в обоих образцов сосуществует с «вредным», и что великое преступление и великая кара составляют итог жизни, состоящей из мелких козней и сдерживаемой вражды [6, 101].

17. Оба они обладают импульсивным, воспаленным умом. Этим качеством оба они возвышаются над окружающей средой. Как подметил Дюмезиль, оба они «более умны, их ум имеет определенные формы и границы, но он неоспорим» [6, 136]

18. Локи враждует с солнечным богом Балдром, ищет случая убить его.

Сырдон враждует с Сосланом, в образе которого прослеживается и черты солнечного героя, и старается его погубить..

19. И Локи и Сырдон в своих преступлениях и холодной ненависти неосторожны, заканчивают свою жизненную дорогу довольно трагично.. Их противникам удастся использовать их единственно уязвимые места. Локи был схвачен и растерзан асами. Ожесточившись против Бальдра, Локи творит большое зло совершенно бесцельно и безжалостно, и притом многократно, не задумываясь о страшных последствиях. Разозлившись на него, боги (асы) поймали и растерзали его, связали кишками собственного сына Нории, тогда как другой его сын Вали превратился в волка. Над лицом Локи повесили ядовитую змею, яд которой приносил ему страшные мучения; когда капли яда попадали на Локи, он так содрогался, что вызывал землетрясения. Узнав о причастности Сырдона к смерти Сослана, особенно как он поиздевался над умирающим любимцем, нарты убивают Сырдона и передают позорному погребению; труп его водружают над могилой погубленного им героя.

20. В определенной степени собратом Сырдона можно считать и брата Локи, Одина.

Локи — двойник Одина в космологических и этиологических мифах и его антипод в эсхатологических. Фольклорист Стрем, сближая Локи с Одином, доводит его почти до полного отождествления. (Кельтская мифология/Герои и персонажи (Интернет).

Параллели настолько поразительны, что вряд ли допустимо, что они могли возникнуть случайно, независимо друг от друга.

Здесь же уместно и следующее сравнение. В одном из сказаний (Нарты, 1989 кн.1, с 170) согласно заявлению самого Сырдона его душа находится на кончике среднего пальца. Археологическая иллюстрация к сказанному. На Северном Кавказе раскопано множество захоронений с кольцом. Из десяти комплексов, в трех удалось зафиксировать на какой палец надето кольцо, и во всех трех оно находилось именно на среднем [9, 22].

Таковы итоги сравнительных параллелей. По словам В.И. Абаева эти параллели выявленные в основном Ж. Дюмезилем выходят за рамки случайных совпадений поскольку за ними

скрывается реальные исторические совпадения [10, 590]. Они неопровержимо свидетельствуют о том, что «все черты Локи обнаруживаются в Сырдоне, и все черты Сырдона — в Локи [6, 101].

Однако одним образом Локи не ограничиваются возможности сравнительных параллелей. В ирландских сагах уладского цикла есть персонаж по имени Брикриу (Брикрен), который во многом отождествляется с Сырдоном.

Как отмечено Ж. Дюезилем, весьма существенно сходство между нартовскими Сырдон и Сосланом и скандинавскими Брикриу и Кухулином [11, 127-129]. В частности, портрет Сырдона, набросанный Ж. Дюезилем, почти слово в слово применим к ирландскому Брикриу [12, 28]. Еще более углублена параллель между образом нарта Сырдона и его аналогом в цикле об уладах Брикриу. Оба они играют роль сеятеля раздора, трикстера, при этом параллель и сходство поразительно близки: Брикриу играет в рождении Кухулина ту же роль, что и Сырдон в рождении Батрадза... Можно сказать, что нет ни одного сказания о нартах, где бы ни появился Сырдон... своего рода злой гений со своими ядовитым языком, безжалостными насмешками, коварными советами, со своим живым, как ни у кого у другого, умом. Такой же характеристики заслужил Брикриу. Он представлен в сагах как ядовитый человек со злым языком. Его сердце было полно яда. Брикриу, как и Сырдон, представлен смутьяном, насмешником, ядовитым человеком со злым языком, забияка — на протяжении всего эпоса. Как и Брикриу Сырдон появлялся в образе «старухи» или «старой колдуньи», когда хотел напакостить кому-то [12, 28].

Выше мы отметили характерные особенности Сырдона. Повторяясь, отметим, что осетины окрестили его злым гением нартов, язвой, с живым, как ни у кого другого умом, интриганом, с отравленным языком, ядовитым, коварным и т.д. Его полный аналог из ирландского эпоса, Брикриу представлен в сагах таким же ядовитым человеком со злым языком, интриганом. Его сердце было настолько полно яда, что когда порочные мысли тайно шевелились в его голове, красный прыщ на его лбу увеличивался и становился толще человеческого кулака [6, 132-135]. Но это не все. Оба они представлены в эпосах смутьянами, насмешниками, забияками.

Брикriu — оборотень, появляется, как и Сырдон, в образах старика, старухи, колдуньи. Известен сюжет, почему и по чьей вине Батрадз появился на свет из опухоли на спине своего отца. А вот как появился на свет герой ирландских саг Кухулин. Согласно одного из вариантов саг Конхобар и его сестра Дехтире в сопровождении воинов — уладов, бросились вслед за птицами, уничтожившими всю растительность. Утомленные путники увидели впереди дом и послали Брикriu узнать, примут ли их домочадцы. Хотя хозяйева дали добро, Брикriu донес, будто им отказали в приеме. Тем не менее, улады пришли в дом, где им оказали прекрасный прием. В ту ночь у хозяйки дома рождается мальчик, которого забрала Дехтире. Ребенок вырос, но умер, а в день похорон Дехтире чудесным образом забеременела. Во сне к ней пришел бог Луг и заявил, что это он был ребенком, которого она вырастила и похоронила: и он же...вошедший в ее чрево. Учитывая состояние сестры, Конхобар выдает ее замуж. Но боясь позора Дехтире, подобно жене Хамыца, выплевывает зародыш, которого она носила в себе. Затем, забеременев от своего мужа, она рождает трехгодовалого ребенка, которого нарекли Кухулином [13, 24-25]. Как отмечает тот же исследователь, зачатие и рождение Кухулина изначально излагались по формальной схеме, в которую вписывались женитьба Хамыца и рождение Батрадза.

Особую опасность у обоих героев составляют их языки, особенно в случае дележа имущества (трофеев). Когда герои эпоса (Кухулин, Конаму и Лозгайте) делили свинью Мак-Дако, Брикriu сумел натравить их друг на друга и вызвал общую свалку и кровопролитие. Конхонабр еле удержал обманутых от поединка. Большую опасность языка Сырдона чувствовали и нарты и поэтому при важных обстоятельствах старались его игнорировать. Когда после взятия крепости Гур (или Хыз) нарты приступили к дележу добычи, то они вырыли глубокую яму глубиной в 12 сажений, куда опустили Сырдона. И дележ прошел у них мирно, без разногласий [8, 72].

И что еще роднит этих двух насмешников. Сырдон — активное действующее лицо, на протяжении всего эпоса. То же самое следует сказать и о Брикriu. То, что Сырдон — обманщик об этом

выше уже говорилось. И Брикриу обманывает трех героев (Кухулина, Коннола и Лоегайре), обещая им на пиру почетные куски.. Порочный гений Брикриу особенно проявляет себя в сказаниях «Пир Брикриу» или «История свиньи Мак-Дако», точно также как вырисовывается облик Сырдона в сказаниях «Как появился фæндыр» и «Пир у Сырдона». Изучение сходства и параллелей этих образов свидетельствует об их глубоких корнях, принадлежности их к одному исходному типу.

Знакомясь с сюжетами эпоса с участием Сырдона, исключается, чтобы проделки его оставили читателя равнодушным, не заставили улыбнуться.

Как отмечали выше, Сырдон — внук владыки подводного царства Донбеттра, а Брикриу — сын двоюродного брата короля Конхобара. Как Сырдон и Локи, Брикриу фигурирует во многих других сагах уладского цикла. Как Сырдон и Локи, и он изобретатель — изобрел особый вид огамы, и в древнеирландских юридических текстах он иногда упоминается как авторитет по вопросам прав. Обоих ожидала бесславная смерть. Как отмечено выше Сырдона убили нарты и поиздевались над его трупом. Брикриу погиб из рук Фергуса — пробил ему голову фигуркой от настольной игры. По другому же варианту его затоптали быки.

В эпическом мире Северо-Западной Европы имеется еще герои, позволяющие сравнить их в некотором смысле с Сырдоном. Один из них персонаж легенды о рыцарях Круглого Стола Сенешель Кеу. В противоположность слишком однообразным «воспитанным светом героям Круглого Стола, Кеу — яркая индивидуальность. Своей язвительностью, насмешками и бахвальством он напоминает Сырдона и Брикриу. Как и они Кеу — смельчак, хотя подобно им — зачастую несчастный. Говоря об истоках формирования образа, Грисвар пишет: «Его место в группе артуровских рыцарей, его роль «омрачителя праздника» выделяют его как легко распознаваемого преемника соответствующих осетинского и ирландского персонажей» [12, 79].

Второй сравниваемый с Сырдоном персонаж — бог асов Один. Известен сюжет в осетинских сказаниях, как нарты привязали Сырдона усами к верхушке дерева Проходившего мимо па-

стуху Сырдон заявляет, что с этого дерева он видит «земли, воды, рай, ад- словом все, что сотворил бог», и с помощью этой уловки ему удалось обмануть пастуха и поменяться с ним местами. Этот сюжет позволил Иванеско увидеть аналогию с Одином, обречение им «меда поэзии (мотив мук на волшебном дереве ради обретения тайного знания), подчеркивая «довольно точную аналогию, несмотря на то, что в жанровом отношении эти тексты весьма далеки друг от друга» [15, 671].

Таким образом, сравнивая Сырдона с аналогичными персонами других эпосов (Локи, Брикри, Кеу и др.) обнаруживается достаточно много схожих сюжетных явлений. Однако имеется и отличительная особенность. Она сводится к тому, что в эпосе Сырдон — носитель юмористического начала, что несвойственно ни ирландским сагам, ни скандинавским эддам, ни Нибелунгам [8, 69].

Как установлено В.И. Абаевым и Ж. Дюмезилем, немало элементов общего между гомеровским эпосом и сказаниями о нартах, что свидетельствует об общем для обоих индоевропейских народов наследии. В развитии этой темы представляет интерес работа Алена Кристоля, посвященная сравнительному анализу гомеровского Одиссея и Сырдона осетинской Нартиады [16, 149-159]. Оба произведения содержат немалое число элементов, общих в образах сравниваемых героев: низкое социальное сословие по отцу; важность материнской линии, с присущей ей хитростью и магией; проживание на краю населенного мира в тайном жилище; способность к перевоплощению в других людей или животных; двойное отношение к ним других героев и т.д.».

При этом ученому удалось выявить как общие схожие сюжеты, так и позиции по которым герои резко расходятся. Что же общего у Сырдона и Одиссея?

Как отмечали выше, Сырдон живет на окраине села. Одиссей родился также на краю ахейского мира; а родители его были знатного, неаристократического происхождения.

Оба они по материнской линии были слабее. Матерью Сырдона считается Дзерасса, но она не рожала его.. Мать Одиссея — бесцветная женщина, зато дед по матери был далеко не положи-

тельным персонажем, славился хитростью, не признавал клятвы, был притворен.

Таким образом, у обеих линия отца не играла роли, зато их отличительные особенности (хитрость, магия, козни) перешли к ним по материнской линии: в Илиаде роль Дзерассы выполняла богиня Афина, сопровождавшая Одиссея в Троию и обратно на остров Итака.

Оба героя жили в идентичных жилищах. У Сырдона, как отмечали выше, дом был под землей, никому неизвестный, там жила его семья. Но у него и другой дом тоже на окраине села (хъæугæрон). Как отметили выше, и Одиссей живет на границе ахейского мира. Согласно эпосу он на девять лет уходит на край света, на остров Калипсо (ср. с никому не известным подземным жилищем Сырдона).

Оба способны перевоплощаться в другие лица или животных. Мы уже знаем, что Сырдон — оборотень. Одиссей похож на Сырдона, он тоже оборотень, изменяет свою внешность сообразно ситуации, нередко уподобляется кабану.

Каждый из них придерживается двоякого мнения: одновременно положительного (когда помогал) и отрицательного (когда строил козни).

Сырдон не ладил с нартами, обманывал, мстил, натравливал. Но, несмотря на это нарты не чуждались его, ибо от природы он был умным и изобретательным. Герои Илиады восхищаются хитростью Одиссея. Проводя смотр ахейского войска, Агамемнон говорит о нем: «Также и ты, одаренный коварством и хитростей полный». Зная эти его слабости, ахейцы не отталкивали его от себя.

Таким образом, в образе Сырдона исследователи увидели родство с греческим Одиссеем, скандинавским Локи, ирландским Брикриу. Однако при всех возможных параллелях, при всех совпадениях, по образному выражению В. Цагараева «образ Сырдона ухитряется выскользнуть от исследователя с иронической улыбкой на своем многоликом лице» [2, 254].

В осетинской Нартиаде понятия «хитрость», «колдовство» олицетворяются с именем Сырдона, что позволяет говорить о нем (как и о Сатане) как представителе древнего шаманства. Сближает

Сырдона с шаманом и способность принимать облик животного.. Этими же качествами награжден и герой Илиады. В итоге можно констатировать отождествление образов Сырдона и Одиссея.

Однако, наряду с этими схожими явлениями, их характеризуют и отличительные черты. Одиссей — положительный герой. Он проявляет доблесть, как в бою, так и в походах, обладает талантами, которых нет у других героев, вызывает симпатии, верен своим соратникам. Сырдон же, наоборот, лишен этих качеств. Он бывает в походах, но больше в роли оруженосца, нежели вояки; ничего героического он не совершает.

Эти отличительные особенности Одиссея и Сырдона навели А. Кристоля «на мысль о существовании древнего, более беспокойного персонажа, характер которого попытались приукрасить многочисленные поколения аэдов». Приписывая Одиссею героические качества воина, живой ум, восхитительную красоту аэды объясняют его успехи божественным покровительством, чем обесценили его человеческие качества.. Между тем соответствие (между образами Одиссея и Сырдона — Л. Ч.) было бы полнее, если бы об Одиссее было известно только то, что о нем говорят Агамемнон или Ахиллес» [2,157]. Сырдона, продолжает Кристоль, следует сопоставить не с тем Одиссеем, который нарисован у Гомера, а с его древним догомеровским прототипом, чья бледная тень иногда еще проявляется в гомеровском эпосе [2,158]. В действительности, любое народно-эпическое произведение состоит из двух составляющих: традиционного компонента и подвижного материала. Последний постоянно впитывал в себя элементы объективной действительности на протяжении всего времени бытования эпоса. Подобное произошло и с поэмой «Одиссея», со временем создавшей положительный облик отрицательному персонажу [7, 361-362].

Наряду с Одиссеем, из древнегреческих фольклорных героев большую близость к Сырдону проявляет мифический поэт и певец Орфей.

Аполлон подарил Орфею золотую лиру, играя на которой он покорял не только людей и богов, но и камни. А реки, заслушавшись его пения, переставали течь.

Когда Сырдон с изобретенным им фандыром явился на нартовский ныхас и заиграл на нем, поведав о своей семейной трагедии, он заставил прислушаться к себе диких зверей (которые приостановили свою охоту и опустили головы) и птиц, подлетевших к нему стаями; плакали все нарты, присутствовавшие на ныхасе [17,21]. В этой связи уместно процитировать В. И. Абаева: «Музыка рождается из трагедии — такова, по-видимому, мысль вложенная в этот замечательный эпизод. Плач Сырдона и его игра на арфе потрясли даже суровых нартов» [8,72].

Орфей участвовал в походе аргонавтов за золотым руном. При этом игрой на лире он успокаивал морские волны. Своей игрой на фандыре Сырдон заставил прислушаться к себе весь мир, а синее небо лило слезы, тронутое его горем.

Разгневанные менады по наущению Диониса растерзали Орфея, когда он, вопреки запрету, пытался выбраться из подземелья. Узнав о похищении своей коровы Сырдоном, Хамыц проникает в тайное жилище Сырдона. Не застав его самого, он убивает его сыновей и, порубив их на куски, бросает в кипящий котел, прежде вынув из него мясо своей коровы. Хамыц поступил как зверь, убив своих племянников, детей брата по матери!!!

Действия Орфея в наиболее значимые эпизоды его жизни удивительно близки к шаманству. И Сырдон обладает сверхъестественной силой, узнает тайны, считает очень быстро. Могущество его покоится на колдовстве и магии, что позволяет говорить о нем как представителе древних шаманов. Сближает Сырдона с шаманом и способность принимать облик животного.

Довольно любопытны параллели нартовского эпоса с русскими былинами [18, 126-127] на основе сопоставления образов Садко и Сырдона. Исследователю стала очевидна их типологическая идентичность.

Садко — эпический музыкант, певец-гуслиар, обладающий магической силой. Его искусство дает ему покровительство над силами природы. Сырдон также эпический музыкант. Без покровительства сверхъестественных сил вряд ли он мог изобрести музыкальный инструмент.

Архетип Садко, певца-музыканта, везде соотносится с водной

первоосновой. Он спускается в подводное царство, откуда он чудесно спасается [19, 582]. В подводном царстве Донбеттра воспитывался и Сырдон. Когда же разъяренные нарты бросают его в море, Донбеттр его воскрешает [20, 222-223].

Образ Сырдона присутствует и в национальных вариантах Нартиады на Кавказе. Однако степень его присутствия в разных эпосах неодинакова.

Сырдон у ингушей — Батыг-Ширтга (Батоко-Шертуко). Отличается он от Сырдона двумя важными чертами: его сверхъестественные свойства выражены более рельефно и его контакты с потусторонним миром — более регулярны. И второе — почти полностью исчезает все, что есть в Сырдоне злобного или смешного, он превращается в советчика. Что же их сближает? Его сын, как и сыновья Сырдона, оказывается сваренным в кипящем котле; у лошадей их нарты режут губы; оба они мстят нартам, а затем выручают их из беды.

Мало что унаследовал от осетинского Сырдона и ингушский — Батоко-Шертуко. Из его деяний наиболее известны: научил людей приносить жертвоприношения при похоронах, пополнил сельскохозяйственные познания людей. Как писал Ч. Ахриев, оба были сверхчеловеками, более мифическими, чем даже Локи [21, 38-39]. Как установлено А. Мальсаговым, в отличие от Сырдона Ширтга — положительный и справедливый герой, обладает способностью отправляться на тот свет и возвращаться в этот солнечный мир [22, 276]. Как отмечено В. Корзуном: «Эпические образы осетинского Сырдона и чечено-ингушского Батаока-Ширтга связаны своим происхождением со скифо-сармато-аланской фольклорной средой» [23, 71].

Ширтга (Шертуко) не был ни орхустойцем, ни нартом. Но он был на стороне орхустойцев и помогал им при критических ситуациях.

Название карачаево-балкарского Ширдан — калька осетинского Сырдон. Да и сюжеты, в которых рассказывается о нем, в осетинском эпосе связаны с Сырдоном. Более того, как подметил Дюмезиль, карачаево-балкарский Ширдан, в отличие от осетинского Сырдон — без индивидуальных черт [6, 116].

У кабардинского Ширтана, как писал Лопатинский, в кабардинских текстах сохранились некоторые черты Сырдона, но они перешли к самому Сосруко. В результате Сосруко оказывается больше хитрецом и волшебником, нежели воином [24, 19].

В черкесских сказаниях вообще отсутствует персонаж под именем Сырдон. Сосруко убит Колесом Балсага, но при обстоятельствах непохожих на ситуации в осетинских сказаниях. Сырдона в черкесских версиях заменяет некая коварная советчица, старуха. Учеными выявлена схожесть персонажей Шардын-Сырдон в одной абхазской сказке (Шардын и гости) и нартовские сказания осетин; кто кого обманул [25,231-232]. Кроме Шардына, разновидностью Сырдона в абхазском эпосе считается колкий и язвительный Гутсаки, но в целом и он далеко не Сырдон.

Исходя из вышеизложенного «Отсутствие имени Сырдон в кабардинских вариантах и отсутствие в них аналогичного персонажа, наличие этого образа и имени в осетинских, абхазских, балкарских и чечено-ингушских вариантах, плюс осетинское происхождение самого имени Сырдон (от осет. сырд — зверь. — Л. Ч.) — все это дает основание полагать, что цикл Сырдона восходит к скифо-аланскому (осетинскому) ядру нартовского эпоса» [25,233].

Образ Сырдона довольно полно присутствует в западноевропейском мифо-эпическом пространстве. Тщательный анализ осетинских нартовских сказаний позволил Ж. Дюмезилю утверждать, что Локи прямо скопирован с Сырдона или наоборот, и назвать Локи двойником Сырдона [6, 126]. Параллели столь поразительны, что исключают возможность случайных совпадений. Третьего подобного им плута в мифоэпическом мире невозможно найти, если только не Брикriu. Следы заимствования явные. Но Дюмезиль еще сомневался, кто у кого заимствовал: Скандинавия у Кавказа или Кавказ у Скандинавии.

Привлеченные выше и другие параллели свидетельствуют о переходе мотивов эпоса из Кавказа на север Европы. При этом, посредниками контактов могли быть лишь скифо-аланские племена, исторические контакты которых с народами Европы общеизвестны.

Что касается связей с древнегреческим миром, то, тщательное сопоставление «Илиады» с некоторыми кавказскими эпическими сюжетами привело В. И. Абаева к убеждению, что между ними имеется далеко идущая близость, заставляющая думать об «общей фольклорной основе» [10, 328]. Сопоставительный анализ Одиссея и Сырдона — героев греческого и осетинского эпосов, — сделанный А. Кристофом, а также схождение образов Сырдон-Орфей подтверждает мнение В. И. Абаева. Схожие отголоски слышны и в русских былинах. Параллели же с иранской мифологией уведут нас в общее индоевропейское прошлое.

В то же время в национальных вариантах нартского эпоса на Кавказе один из самых популярных и любимых героев осетинской Нартиады Сырдон представлен весьма бледно или вообще отсутствует. В национальные варианты эпоса образ Сырдона проник с осетинского, о чем свидетельствуют имена героя, являющиеся производным от осетинского имени (Сырдон-Ширдон — Ширткга-Шертуко-Ширтан-Батако-Шертуко [6, 116-118; 25, 365-36]).

Примечательно, что образ Сырдона практически отсутствует в кабардинской версии эпоса, претендующая, наряду с скифоаланской, на один из центров формирования ядра Нартиады.

Вышеперечисленные параллели (встречи, контакты, взаимодействия) образа Сырдона с аналогичными эпическими героями народов Европы свидетельствуют о неслучайных контактах носителей эпоса в период его зарождения. Такие параллели не единичны и далеко не случайны; в основе их лежат исторические контакты. Сырдон обладает многими характеристиками, сходными со скандинавским богом Локи или греческим Гермесом [26, 151], представляет и аналогию с греческим героем Одиссеем. Поскольку из народов Кавказа с народами древней Европы контакты поддерживали лишь этногенетические и непосредственные предки осетин, то вывод напрашивается сам собой: «Истоки эпоса ведут к легендам северо-иранских племен, скифов, сарматов и алан» [1, 79].

Примечания

1. *Абаев В. И.* Нартовский эпос, Цхинвал, 1982.
2. *Цагараев В.* Золотая яблоко нартов, Вл., 2000.
3. Мифы народов мира, М., 1990.
4. *Сатцаев Э. Б.* Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме, Вл., 2008.
5. Сказания о нартах, Цхинвал, 1981.
6. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология, Вл., 2001.
7. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990
8. *Абаев В. И.* Нартский эпос // ИСОНИИ. Вып. X. Дз., 1945.
9. *Цимиджанов В. В.* Нартовский эпос осетин и срубная культура: поиск сходжений // Известия СОИСГИ. Вып. 1. (40). Вл., 2007.
10. *Абаев В. И.* Избранные труды. 1. Вл., 1990.
11. *Dumezil.* Legendes o nartes, 1930.
12. *Грисвар Ж.* Мотив меча брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батрадза // Эпос и мифология осетин и мировая культура, Вл., 2003.
13. *Грисвар Ж.* Мотив меча брошенного в охзро: смерть Артура и смерть Батрадза // NARTAMONGA. Журнал Алано-Осетинских исследований. Эпос, Мифология, Язык, История. Вл., 2012.
14. *Смирнов А. А.* Древний ирландский эпос — ирландские саги. Academica. 1929.
15. *Иванеско А. Е.* Нартовский эпос и скифская мифо-географическая традиция // Донская археология, 1999, №2.
16. *Кристьян А.* Сырдон и Одисей // Эпос и мифология осетин и мировая культура, Вл., 2003.
17. Нарты (на осет. яз.), Цхинвал, 1975.
18. *Тадевосян Т.* Архетипы морского царя и подводного царства в русской былине Садко и в осетинском нартском эпосе // Нартский эпос в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации, Вл., 2012.
19. Большая Советская энциклопедия. Т. 37. М., 1955.
20. Осетинские нартские сказания, Вл., 2001.
21. *Ахриев У.* Из чеченских сказаний // ССКГ. Вып. V. 11. Тифлис, 1871.
22. *Мальсагов А. О.* О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
23. *Корзун В. Б.* Фольклор горских народов Кавказа (дооктябрьский период) Грозный, 1966.
24. *Лопатинский Л.* Кабардинские тексты // СМОМПК. Вып. X11, 1891. Разд. 1, 2.
25. *Гаглойти Ю. С.* Избранные труды, Цхинвал, 2010.
26. Мифологический словарь, М., 1991.

Л. А. Чиби́ров
(Владикавказ)

ИСТОРИЧЕСКАЯ ОСНОВА ПАРАЛЛЕЛЕЙ ОСЕТИНСКИХ СКАЗАНИЙ О НАРТАХ И СКАНДИНАВСКИХ САГ

*(Исследование проведено при поддержке РГНФ,
проект № 14-21-13001 «Инновационные ресурсы культурного наследия
Северной и Южной Осетии»)*

Известно, что эпос, будучи устным народным творчеством, не может полностью копировать историческую действительность. С того времени, которое мы сегодня определяем как древний мир, прошли тысячелетия, и потому, естественно, что до наших дней дошли лишь осколки и отдельные фрагменты той отдаленной эпохи. Некоторые свидетельства прошлого так и остаются безмолвными свидетелями прошлых эпох, другие же оживают и предстают во всем великолепии при помощи письменных, языковых или фольклорных источников. К последнему счастливому случаю, безусловно, относится скифо-сарматский мир, хронологически отдаленный от современной эпохи без малого на три тысячи лет.

Сказания о нартах хранят названия многих стран и народов, с которыми исторические судьбы сводили создателей эпоса.

Все исследователи отмечают историческую информативность эпического творчества; историческая ее основа не вызывает возражения. При этом «историчность реализуется в эпической форме и определенность достигаемая ими, вполне условна» [1,47]. Нартовский эпос как исторический источник довольно подробно исследован. Этого нельзя сказать об исторической базе — ареальных связях сказаний о нартах осетин, которые относительно недостаточно исследованы.

Связи между эпическим творчеством кельтов и нартовским миром имеют надежную историческую основу. Будучи отважными путешественниками, кельты добирались до берегов Черного и Азовского морей, создали «Великую Кельтию» по соседству со Скифией. Известно также воздействие скифской цивилизации на кельтский мир, прежде всего влияние на кельтский фольклор эпического творчества сарматов и алан. Многие мотивы и обра-

зы (меч героя, волшебное царство, волшебная чаша, шитье шуб из человеческих скальпов и др.), присутствующие в эпическом наследстве западноевропейских народов, были обусловлены пребыванием в Северо- Западной Европе сарматских племен — языгов и алан.

Эпические параллели между нартовским эпосом осетин и скандинавскими сагами не менее примечательны. По мнению В. И. Абаева: «Из европейских эпосов только древнейшие ирландские саги дают нам картину типологически близкую к обществу Нартов. Читая описание древнеирландского быта, то, как он отражен в старых сагах, можно подумать, что речь идет об осетинских Нартах» [2,220]. Свои суждения Василий Иванович подкрепляет выдержкой из книги А. Смирнова «Древний ирландский эпос»: «Нравы населения были чрезвычайно дики. Главным, если не единственным занятием всех «благородных»? была война и охота. Каждый «свободный» был воином. Причин для войны и распрей было много. Общество еще не устоялось, и постоянно происходили всякие правонарушения и постоянные обиды. Грабежи происходили ежедневно. Так как главным богатством был скот, то распространеннейшей формой разбоя был угон скота. Такие «похищения коров» прославлены во многих сагах... Способ ведения войны отличался первобытной жестокостью. Население целых поселков иногда сплошь избивалось, посевы уничтожались, весь скот угонялся. Был обычай отрезать головы убитых врагов и сохранять черепа в качестве трофеев» [3,33-34]. Складывается впечатление, будто автор говорит о быте нартов.

Большую историческую ценность представляют собой саги уладского цикла. К тому же, цикл уладов с персонажем Кухулином очень древний, слишком глубоко укорененным в ирландской почве, чтобы можно было предполагать столь позднее слияние или заимствование (от осетинского эпоса. — Л. Ч.) [6, 50-54]. В них главными героями выступают Конхабар и «его племянник Кухулин, в образе которого опозитизированы черты героя периода разложения родового строя» [7,314]. В контексте сказанного нельзя не согласиться с Ж. Грисваром, который писал: «Схождения, выявляемые между нартами и уладами, в очередной раз продвигают

нас к постановке проблемы: не свидетельствуют ли они о наличии общего наследия» (6,50). Получается, что, неоспоримое сходство уладов с нартовским эпосом произошло еще до начала Великого переселения, и является общим индоевропейским наследием. Довольно существенны и параллели нартовских сказаний осетин и эпоса шотландцев. Все это имеет историческую подоплеку.

Об имевшихся в далеком прошлом межэтнических контактах свидетельствуют и мифы. Согласно одной из них, на ирландской земле волнами друг за другом поселились представители семи первобытных рас. При этом представители второй первобытной расы вступили на землю Ирландии в 2600 году из Скифии. Предок ирландской расы Гойдель Грас считал, что среди его предков была королевская династия, которая в очень древние времена царствовала в Скифии. Как гласит легенда, шестая волна иммигрантов также предположительно пришла из Скифии через Египет и Испанию [6, 51].

Как считает французский ученый А. Юбе, среди этих мифов есть и предания исторического характера и имена, которые принадлежат истории. Часть преданий выдерживает проверки, имея ввиду контакты со скифами на границах Восточной Кельтии [18, 236-237]. Родом из Скифии считали себя очень многие видные личности Ирландии. С подчеркнутым почтением постоянно ссылаются на Скифию один из трех соперников саги «Пир Брикриу» Курой, который предпочитает Ирландии Скифию. При этом настолько сильно, что когда к нему прибыли три его соперника (Кухулин, Конал и Лоэгер) «он оправился на восток, в землю Скифии, потому что с того дня, как Курой взял впервые в руки оружие и до дня своей смерти, он никогда не обагрил кровью свой меч в Ирландии, никогда он не отведал ничего из того, что было произведено в Ирландии, хотя жил там с того дня. Когда ему исполнилось семь лет; ничего в Ирландии ему не касалось достойным его гордости. Его славы, его превосходства, его гнева, его силы, его храбрости» [6, 52]. Согласно ирландским компиляциям («Книга захватов»), вторую волну пришельцев в Ирландию составляла раса Немед, пришедшая «из одного из районов Скифии». При этом, пришельцы не прерывали связи со Скифией.

При всей мифологизированности рассмотренных мотивов, нельзя не обратить внимание на следующее: привлеченные выше сюжеты свидетельствуют о непрерывной связи, существовавшей между Скифией и Ирландией [6, 51-52].

Помимо легенд имеются и нарративные источники, свидетельствующие о древних контактах. В 1848 г. во Франкфурте на Майне на немецком языке вышла книга Ф. Боденштедта «Народы Кавказа и их войны за независимость против России». В ней автор впервые связывает осетин с ирландцами т.е. ира-ми, подтверждая свои догадки характерными для обоих народов гостеприимством и антропологическими данными (светлые волосы), и тем, что корень самоназвания у обоих народов-ир [4, 30].

Спустя сто лет английский ученый Г. Бейли обратил внимание на пребывание алан в Ирландии, и, как следствие контактов — на параллели между ирландскими сагами и осетинским эпосом о нартах. Он же указал на соотношение понятий в осетинском и ирландских языках; нарт — герой (осет.) и нерт-сила (ирл.), восходящее к аланам [5].

Вслед за Г. Бейли наибольшую лепту в исследовании осетино-ирландских эпических параллелей и их истоков внес французский фольклорист Ж. Грисвар. Отталкиваясь от утверждения В.Ф. Миллера, считавшего осетин последними потомками древних европейцев — скифов, Грисвар считает осетино-ирландские параллели следствием пребывания алан в Ирландии, и полагает, что сходство установилось в древние времена и через скифские, затем сармато-аланские контакты, получило распространение как в Осетии, так и в Скандинавии [6, 51-52].

Однако сармато-аланские племена поддерживали контакты не только с Ирландией, но и Шотландией, что сказалось на формировании шотландского народа и их этноса. Подтверждением сказанного служит известный исторический документ «Арбротская декларация» о национальной независимости, составленная шотландскими грандами в 1320 г. История появления Декларации такова. В 1314 г. в очередной войне, шотландцы во главе с королем Робертом I Брюсом взяли верх над английскими королевскими войсками. Однако претензии английской короны на Шотландию

остались, их поддерживал и папа римский. В ответ, в 1320 г. представители высшего света Шотландии собрались в Арбротском монастыре и разработали декларацию о национальном суверенитете Шотландии. Для нас представляет интерес начало этого, безусловного, заслуживающего доверия исторического документа, в котором недвусмысленно сказано, что шотландцы являются выходцами из Скифии. «Мы ведаем и заключаем из древних преданий и книг, — говорится в Декларации, — что среди других славных народов наш шотландский народ был отмечен многими хвалами. Перешедши из Великой Скифии через Тирренское море и Геркулесовы Столпы (так назывались вершины, обрамляющие вход в Гибралтарский пролив) и, обитая в течение долгого времени в Испании меж свирепейших племен, он никогда не был покорен ни одним из них, сколь бы варварскими они ни были. Удалившись же оттуда через тысячи двести лет после перехода израильтян через Красное море, он многими победами и неустанными трудами обрел себе пределы на западе, кои населяет и поныне, изгнав бриттов и совершенно истребив пиктов... [8,11]. Поскольку Шотландия и Ирландия являются соседними странами, говорят на родственных языках (гэльская группа кельтских языков) и составляют единый культурный мир, маловероятно, чтобы исключались влияния друг на друга и в области словесности и фольклора.

Судя по «Декларации», направляясь из Испании на нынешнюю территорию, маршрут скифов возможно пролегал через Ирландию и допустимо, что часть их могла осесть здесь. В Декларации речь идет о скифах, однако истории неизвестно вторжение скифов в Италию, на север Африки или Испанию. Под скифами должны подразумеваться аланы, (в древних источниках такие замены имеют место — Л. Ч.), которые пребывали во всех трех означенных странах. В начале Великого переселения народов одна часть алан, воюя с Римом на Балканах, последовала в вечный город, и вполне возможно, что не через Гибралтар, а Тирренское море добралась до севера Африки/

Судя по Декларации, из африканского побережья скифы (аланы) через Геркулесовы Столпы переправились в Испанию, а оттуда, прибыв на территорию Франции, через полуостров Бретань?

(считавшийся с исторических времен эвакуационной базой) перебрались на английский берег. Таким представляется маршрут переселенцев. Примечательно, что, по прошествии ста лет шотландцы отлично помнили свое происхождение.

Обобщая вышеизложенные исторические штрихи и мифологические сюжеты о распространении влияния скифского вкуса на другие кельтские страны, Грисвар заключает: «Разве имея такую базу, было бы бесосновательно предположить, что в результате этих тесных контактов со Скифией и народами, которые испытывали ее влияние, кельты могли унаследовать, помимо прочих «культурных форм» и свод легенд, организованных вокруг грозового героя и солнечного героя?» [6,51].

Об исторической достоверности поселения в Шотландии алан говорят и косвенные свидетельства. Основатель шотландского королевского дома Стюартов носил имя Алэн, дворянин из Бретании (8,17), а его потомки утвердили за собой имя Фицалан. «В горах Шотландии и на островах имя Алан, как собственное фамильное имя, было широко распространено среди шотландских аристократических фамилий, в частности, среди Мак Дональдсов, Камеронов и Мак Дугласов [9, 593].

Главу могущественной ветви Дональдсов их барды традиционно величали «Mací Alben» т.е. сын от семени (от корня по линии) Алан. То же значение что Mací имеет осетинское слово «мыггаг» (фамилия). Подтверждают сказанное и вышеприведенные схожие сюжеты из Нартиады и ирландского средневекового эпоса.

Весьма заманчивы и корни эпических параллелей нартовского эпоса и творцов скандинавских саг из Исландии. Ими интересовались ученые разных научных ориентаций, но что характерно — выводы их почти идентичны; по существу эпос у них один, ибо Исландия была заселена людьми из Скандинавии, начиная с IV в. н.э. Как утверждает исландский ученый Гудмунссон, германское племя герулов (а не готов, как утверждает исследователь Баркова), принявшее участие в заселении острова, до этого жило у Азовского моря в тесном соседстве с сарматами [2, 205]. Другой скандинавский ученый Георг Моргенштерн приводит рассказ исландского скальда XIII в., автора «Младшей Эдды» Снорри о

том, что Один и другие скандинавские божества пришли на север из страны асов (Asa land). При этом, «под этими асами следует разуметь сарматские племена асов, известных также под именем алан» [10, 30-31]. Между тем, имеются и другие источники, свидетельствующие об алано-скандинавских исторических связях..

Первым о имевших место контактах предков осетин и скандинавов еще в 30-х годах XIX в. писал академик А. Шегрен. По его образному выражению из первобытного жилища ясов (алан) «вышел Один с колонией асов и поселились в Древней Скандинавии» [12, 122]. Между тем, асы — иранское племя и считаются предками осетинского народа. Они оказали содействие и помощь при продвижении варяг на юг современной России [13, 281].

Алано-скандинавскими историческими взаимоотношениями занимался современник Шегрена, известный чешский историк XIX в. Шафарик. Его отношение к вопросу ярко видно из следующих выдержек из его известной книги о славянской истории. По его словам скандинавские саги «много говорят баснословного о народе алан и Алании... Из этих алан происходил Один, знаменитый герой скандинавских повестей, которого после Готы и Свеоны причислили к лику богов». И далее: «Скандинавы заимствовали многие религиозные обряды у алан... собственное (домашнее, родное) название Алан именно Асы еще в глубокой древности принесено было в Скандинавию Норманнами» [14, 294-312]. О том, что Один обитал на юге России близ Кавказа и оттуда переместился на север Европы писали и другие ученые запада [15]. Не оставил без внимания рассматриваемый вопрос и известный русский историк в эмиграции Г. Вернадский. К притесняемым арабами в 739 г. аланам на помощь пришли викинги, появившиеся в районе верхнего Донца и освободившие до этого донецких асов. Ученый говорит об отряде шведов, который контролировал местные племена асов и рухсасов (русь); впоследствии шведы ассимилировались в местной среде. Анализ содержания одного из ирландских саг («Сага об Инглингах»), земля к востоку от Дона называлась Асландом, а главный город — Асгард (т.е. город асов).

Историческая достоверность сведений об асах Хейердала удачно подкрепляют фольклорные материалы, на которые впервые об-

ратил внимание В.Г. Вернадский. Он писал, что «скандинавские саги полны легенд об ассах», что «ко времени саг, асы представляли собой часть скандинавской мифологии и входили в число богов под властью Одина. Свои суждения ученый подкрепляет следующим сюжетом из «Саги об Инлингах». «Земля Азии к востоку от Танаквисла (Танаиса, т.е. реки Дон) называлась Асландом или Асхеймом, а главный город в этой земле называется Асгард (Ас-Град, т.е. город асов). Между тем топоним Асгард закреплен за горой в устье Кубани и Болотистом побережье, в названии города на берегу Северной Двины, что в разряд случайных совпадений вряд ли можно объяснить» [13,289]. Переселившиеся на новое место, асы назвали вновь обжитую территорию на берегу Балтийского моря названиями местности, откуда они переселились. Этой практикой руководствуются веками и тысячелетиями многие народы планеты и в подтверждение сказанного можно привести немало примеров.

Видимо не случайно и распространение в Скандинавии мужского и женского имени Ас (Асмунд, Аскальд) и Аса... Несколько норвежских княгинь IX в. и позднее носили имя Аса [13, 282-283]. Женская форма от скандинавского *as-asunja*, которая точно соответствует древнерусскому «ясыня (асская женщина)» [13, 412].

В связи с рассматриваемым вопросом наибольший интерес представляет изыскания выдающегося путешественника и ученого Т. Хейердала. Книга Т. Хейердала (соавтор П. Лиллиестрем) — «В погоне за Одином» — результат последней экспедиции ученого перед смертью в 2001 г. в Азов, где археологам удалось раскопать аланские могильники, в которых были обнаружены поясные пряжки и другие бытовые предметы. Ученый предполагал, что не викинги пришли с севера на юг России, а наоборот, викинги в лице асов, предков современных осетин, пришли на север из юга России и имеют азово-кавказские корни [16]. Как и вышеперечисленным ученым, на помощь Хейердалу пришли ирландские саги. В них верховный бог Один (самое почитаемое божество, окрещенный норвежским Зевсом) и другие божества, именуемые асами, пришли в Скандинавию из Аса-ланд (страны асов, стоящего в устье р. Тан (Дон). Асов же Хейердал считал одним из аланских племен — предков осетинского народа.

На основании анализа инвентаря двух аланских поселений на восточном берегу Дона, Т. Хейердал допускал (не успел доказать), что его скандинавские предки имеют азово-кавказские корни, подтвердил, что в районе Азова жили аланские племена асы-осы (предки осетин). По его предположению, теснимые римлянами местные войны из племени асов во главе с легендарным вождем Одином переселились из южнорусских степей через Европу к берегам Норвежского моря. Один умер и был возведен в ранг святых. Как считает Хейердал название Азов восходит к древнескандинавскому *As hov* — «храм асов». Известный итальянский исследователь. Ф. Кардини также считал, что Один обитал на юге России вблизи Кавказа, откуда перебрался на север Европы. Из книги ученого-путешественника можно почерпнуть много интересного о родстве осетинской и скандинавской мифологии, нартовских сказаний и скандинавских саг, о контактах проживавших в I-м тыс. н.э на юге России предков осетин асов-алан со скандинавским миром [16].

В связи с экспедицией Хейердала в Азов и выдвинутой им гипотезы, а также из факта проживания сармато-алан в районе Азова, в печати появились статьи зав. лабораторией археологии Института социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра РАН С. Кашитского с характерными заголовками: «Осетинские предки норвежцев» и «Голубоглазые норвежцы- потомки кавказцев» [17].

Признавая первое тысячелетие как время наиболее интенсивных контактов сармато-алан с предками скандинавов, мы в то же время должны помнить, что истоками они восходят к скифской эпохе. Об этом четко было сказано выдающимся ученым-скифологом М. Ростовцевым. «Невозможно, — писал он, — понять скандинавское искусство без предварительного изучения предметов искусства скифского звериного стиля» [11, 207].

Все эти передвижения и контакты племен и народов, случавшиеся в течение тысячелетий, имели следствием взаимовлияние и взаимопроникновение культур, в том числе и эпического творчества.

Как явствует из изложенного, из народов Северного Кавказа,

имеющие национальные версии Нартиады, с племенами Северо-Западной Европы (кельтами, предками ирландцев и шотландцев, скандинавами) долгие годы и столетия контактировали лишь скифы и сармато-аланы. Вполне логично: через них же проникли в мир Северо-Западной Европы элементы нартовского эпоса и частично переплелись с ними, сохранив при этом свою сюжетную первооснову.

Примечания

1. *Путилов Б. Н.* Героический эпос и действительность. Л., 1988.
2. *Абаев В. И.* Избранные труды. Т. 1. Владикавказ, 1990.
3. *Смиронов А. А.* Древний ирландский эпос-Ирландские саги *Academica*, 1929.
4. *Боденишедт Ф.* Народы Кавказа и их войны за независимость против России. Франкфрт на Майне: Герман Иоган Кеслер 1848 // НА СОИГСИ. Перевод на русский язык А. В. Дарчиева.
5. *Bailey Н. W.* Ossetic (Narta), in Hatto ed, 1980.
6. *Грисар Ж.* Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батрада // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ, 2012.
7. Советская историческая энциклопедия. Т. 7, М., 1965.
8. *Кулумбегов Р.* Станут ли короли Англии потомками алан // Республика, 2012. №25-26.
9. *Гаглойты Ю. С.* Избранные труды. Т. 1. Цхинвал, 2010.
10. *Morgenstierne Gejrg.* Mael of Naine Oslo, 1957.
11. *Rostovtzeff.* Iranian and Greeks in South Ryssia, Okford, 1922.
12. *Шегрен.* Осетинские исследования, Вл., 1994.
13. *Вернадский В. Г.* История России. Древняя Русь. М., 2000.
14. *Шафарик.* Славянские древности С-Петербург, 1847. Т. 1. Кн. 2.
15. *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства М., 1987.
16. *Хейердал Т. Лиллиестрем П.* В погоне за Одином. По следам нашего прошлого. М., 2008.
17. *Кашицкий С.* Голубоглазые норвежцы-потомки кавказцев? Предки норвежцев — осетины? // Аргументы и факты, 2012 (март-апрель).
18. *Henri Hubert.* Les Celtes depuis Lepogue de la Tene et la civilisation celtique (tome11), coll. L Evolution de I Humanite. Vol. 21 bis, Paris, 1932, P. 236-237.

РАЗДЕЛ II. МИФОЛОГИЯ В СТРУКТУРЕ НАРТИАДЫ

Наира Бепиева
(Тбилиси, Республика Грузия)

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ БОЖЕСТВ, ПРИРОДЫ И ЧЕЛОВЕКА В ОСЕТИНСКИХ СКАЗАНИЯХ

Осетинский народный эпос — это мир безграничного разнообразия, преисполненный мудрости, богатства и реально-мифологических красок. В этом пространстве каждое существо и каждый предмет занимают свое достойное место. И на всем этом стоит печать высшей закономерности, наполненная неизменной, постоянной привлекательностью, содержанием, самобытным, неповторимым, особым очарованием. Может, это очарование усиливается и тем, что «мир божеств, мир людей и мир природы — эти три мира во времени нартов дышат единой жизнью и им понятен язык друг друга» [2, 35]. Объединяет эти миры именно язык, понятный каждому, близкий и знакомый. Это тот язык, который существовал искони, это язык Автандила в «Витязе в тигровой шкуре» Шота Руставели, когда «наслаждаться дивной песней над водой взнеслись каменья»; это «язык некий таинственный меж малыми детьми и меж мертвыми» (Н. Бараташвили), это язык Важа Пшавела — общий язык одушевленных и неодушевленных. Язык, объединяющий божества, природу и людей, по словам В. Абаева, существовал и в эпоху найтов. Однако он существовал и до того, в других мифологических сказаниях предков осетин.

Мир божеств, мир людей и мир природы помещены в одно измерение, вращаются в едином пространстве и во многих эпизодах «Сказания о Царциата»:

«Уæд Царциаты куывд æхсæны чындзæхсæвмæ рахызти, æнæхъæн къуыри сын ахаста рхонгæ адаемæн. Кæфт æмæ зардæй бæстæ сæ сæрыл хæстой. Æрвон цæрджыты зæрдтытæм мæргътæ кафынтæ систой, алы æвзагæй уасы-

дысты. Зæххон царджыты зарджытæм та сирдтæ гæппыта систой фырцинсейю Донбеттырты зарджытæм та кафтæ хæрдмæ схъудтытæ скодтой æмæ цины хæлбурцъытæ уагътой. Царциатæн сæхи зардмæ цъититæ тайгæ кодтой, хуыскъ балæстæ сыфтæр æппарстой, зæхх дидинæг фестæди» [5, 109].

Из данного эпизода, наверное, не составит труда ощутить единство вселенной, воспринять ее единство и силу. Гармония, льющаяся из этого эпизода, рождает переживание неразрывности.

Кроме легенд Царциата, эти неразрывность и единство ощущаются и в сказаниях о Нартах. Божества, человек и природа, связанные между собой волшебными звуками, небесными голосами, песнями — это сотворенное единство. Они понимают язык друг друга, чувствуют друг друга, отзываются на голоса друг друга.

В сказании о нартах *«Ацайы фырт чысыл Ацамаз рахаста йæ фыды хæзна, æнусон сыгъзæрын савæфтид уадындз, схысти Сау хохмæ, барзондæр къæдзæхыл æрбадти æмæ зарынтæ байдыдта уадындзæй. Ацæмæзы зардмæ сæрджын сагтæ уæд галхæлæсæй уасын байдайың, са ськъатæ барзонд сисың æмæ лыстаг расирың. Сау хъæды сичъытæ чъыллип кафт кæныныл схæцыдысты. Сау хохы сау нæлсæгътæ сeryзгъордтой сау айнагæй æмæ диссаджы хъæзтытæ æмæ кæфтытæ систой, уырынгсыкъæ галдзабидыртимæ рог симд кæнын байдыдтой» [6, 217].* На самом деле, очень сложно красочнее, совершеннее передать единство, присутствующее в эпосе; над всем виден перст Божий, печать Творца Вселенной.

От этих завораживающих чистых звуков золотой свирели Ацамаза «на бурых полях раскрыли свои лепестки самые красивые цветы земли... Громко запели лесные птицы, на разные голоса вторят они из глубины лесов Ацамазу... облака и тучки волнистыми грядами потянулись над землей, и пролили они теплые слезы, увлажняя землю на опушках дремучих лесов. Гром прокатился над землей. Каждая былинка, ликуя, охорашивается под дождем».

Отчего эти звуки были так сильны? Что придавало столько прелести песне под аккомпанемент маленькой деревянной свирели? Ацамаз и его свирель сами по себе не смогли бы околдовать при-

роду, если бы в песне не звучала мелодия божественного чувства, мелодия любви, которая вместе с дыханием влюбленного исходила из дудки. Ведь любовь эта — то чувство, которое пленяет всё и вся (о любви, об изначальной, в высь к идеям восходящей, Не сказать словами. Слово здесь приводит к скорби вящей. Хоть любовь и одаряет страстью, выпренье парящей...). Это — небесные голоса, озвученные человеком, восприятие которых перевоплощает каждого слушателя, будь то существо, наделенное душой или неодушевленное создание: *«Хъуазта ама, дын, сæгуыттæ Туацъайы былма куы разгъорыны, уым куы амбырд вæийны, сыхъайæ хъазын куы сисынц... Мигъы цъуппытæ карæдзийы фæстæ уад куы рарахъ уаййыны сау хъæды рæбынты, зæххыл сæ хъарм цæсты сызгъалæ; арвы нарын дæр уæд куы фехъуысы ама карæдджы хал цингæнгæ йæхи уарынма уæд куы бацагъды»* [6, 218].

Таково единство человека и природы. Такой сверхчувствительностью воспринят природой человеческий голос, его дыхание. Даже горы, вечные вершины очарованы его песней и, что самое главное, благодаря этой божественной песне, горы встают рядом с человеком, помогают ему и превращают в возможную саму невозможность. Именно единением божественной песни и природы свершилось чудо. Околдованная сладкими звуками гора открылась и выглянула желанная Ацамаза — «Агунда-красавица... Дошла до сердца ее песня удальца Ацамаза, и, оставив свое рукоделие, захотела она взглянуть на него». Чтобы завладеть сердцем возлюбленной, Ацамаз должен решить сложнейшую, фактически, невыполнимую для человека задачу: он должен найти сто оленей, в одном году родившихся. Здесь испытание человека проходит опять через его связь с природой — насколько сможет он выполнить на первый взгляд странное, невозможное задание. Эта сложнейшая задача проникнута одной основной идеей: молодой человек, наделенный добродетелями и всеми человеческими достоинствами (в Аца никто не сомневается) насколько близок к природе (ему поручили пригнать сто оленей, в одном году родившихся, а не построить золотой замок!). Тут же с самого начала определено, что для простого смертного такое задание невыполнимо без помощи высших сил, т.е. это, кроме про-

чего, и испытание того, *насколько небожители чтут человека, насколько благожелательны к нему*. В этом случае интересно всё то же единство. Мы думаем, что подобное задание дается герою именно для выяснения единства мира божественного, мира человеческого и мира природы.

Грустно стало Ацамазу. Он знает, что стоит перед труднейшей, очень трудно выполнимой, задачей. На помощь к нему направляются его друзья-нарты, но, напрасно, они ничего не могут сделать, даже советы невпопад дают, собираются пойти войной на крепость Сайнаг-алдара, что еще более осложнит положение. Здесь человеческое слово не может помочь сыну Аца. Человек бессилён, т.к. главнейшим является другое. На это есть особое указание. Именно небесная сила является нужной и необходимой! Здесь нужно видеть то единство, которым проникнута закономерность вселенной. Поэтому и появляются сразу рядом с человеком божества; восстанавливается и связь с природой. Здесь уже все понимают друг друга: божества, люди и природа.

Условие выполнено и сохранена неделимость божеств, человека и природы. Поэтому устраивается большой пир, где на звуки свирели Ацамаза «...гости пошли в пляс. Широко раскинув ветвистые свои рога, дробным стуком пляшут на каменном дворе сто оленей-однолеток... Держать за руку красавицу Агунду и везти ее в дом жениха выпала честь высокому Уастырджи, а с другой стороны ехал старейший из нартов Урызмаг. Впереди скакал небожитель Никкола, а знамя нёс дух — покровитель равнины. Ловко джигитует во славу жениха и невесты прославленный Елиа, и когда ударяет он плетью, громы грохочут над миром, и небесные молнии отбрасывают копьё его. Где ступит конь его, там остается овраг, и, подобно зимней метели, проносится дыхание коня его».

В других сказаниях Нартов и Царциата во множестве встречаются места, в которых говорится о близости и единстве божеств, человека и природы.

В одной из легенд о Царциатах мы видим вместе небожителей, царциата и природу (её обитателей — зверей и птиц). А вот и колдовская сила этого единства: *«Уад Царциатае нызарыдысты, сырдатæ сæм æввахæ арбацыдысты хъусынмæ,*

калмытæ хуынчъытай рабырыдысты, дæттæ сæм хъырныдтой, мæргътæ сæ сармæ тахтысты, хъуыстой уым Царциаты зарджытæм. Балæстæ сæхи бæрзонддæр систой, цаугæдæттæ дзагдæрæй цыдысты, хур сæм йæ цæстæнгас æскодта, мигътæ хахты сæртæй кастысты æмæ æгас æрдз райхъали» [5, 252].

Интересно, что в других сказаниях змея нигде не фигурирует как околдованная человеческим голосом. Здесь же, у Царциата, человеческий язык также понятен змее, как и той бабочке, которая порхает над пестрым цветком в эпосе Нартов, очарованная их пением. Здесь осмысливается катарсис змеиного естества, который встречается в поэме Важи Пшавела «Алуда Кетелаури». Узрев добро и свет, она «бросила свое змеиное естество, сошла со злого пути, встала на путь добра». Вообще, необходимо отметить, что змея в традициях кавказцев представлена амбивалентно. С одной стороны, она приносит благополучие и является хранителем семьи; с другой, вызывает страх и является символом зла.

В эпизодах Нартов часто человек разговаривает с растениями, животными и птицами, вверяет им свои тайны.

Во время преследования колеса Балсага Сослан разговаривает со всеми растениями и благословляет берёзу и ольху за оказанную ему помощь.

К умирающему Сослану подбегают звери и подлетают птицы. Умиравший по-дружески разговаривает с ними и предлагает им есть свое мясо. Волк, ворона, сова и другие отказываются.

Нужно отметить, что ближе всех к нартам стоит ласточка. Она часто помогает им, с радостью выполняет их задания; она считается вестником добра и счастья, даром Божьим. Она становится посредником между небожителями и нартами. Несколько раз она подлетает к нартам, чтобы передать послания божеств, и она же относит обратно ответы.

Когда Сатана, мать нартов, попадает в беду, она обращается то к ястребу, то к сороке, то к другим птицам, и только ласточка прислушивается к её голосу и летит к Сослану с вестью от неё.

Ласточка никогда не изменяла нартам, в осетинских сказаниях мы нигде не встречаем более верной птицы, чем она, даже сам безобидный голубь обижает Нартов, но ласточка — никогда. По-

этому и считается она особенным пернатым в осетинской мифологии.

Есть сказание о сироте, попавшем в плен, он просит помощи у ворона и голубя, но получает отказ. Наконец, прилетает ласточка, которая готова с радостью услужить ему и спасти его. В одном из сказаний Царциата волк кормит своим молоком оставшихся сиротами братьев [5, 81]; здесь, возможно, мы имеем дело с тотемизмом.

И напоследок: единство этих трех миров проявляется и в современных культовых служениях осетин. Поклонение мифо-религиозным божествам осуществляется под открытым небом (на горе, в открытом поле, или у какого-нибудь дерева или камня). Это остатки той древнейшей традиции, когда культовых строений еще не существовало (культовым объектом внутреннего пространства являлся *къона* очаг), и служба происходила под открытым небом. В осетинских селах (районы Гурджаани, Лагодехи, Каспи, Гори) религиозные ритуалы выполняются у какого-нибудь святого дерева (праздник Елиа в Китаани), или у святого камня (Хох Дзуар — Хечили). Гармония божеств, человека и природы из сказочно-мифологического перешла в реальное и настолько сжилась и укоренилась, что эта традиция передается от поколения к поколению веками, ее чтят (чтят деревья, камни: приносят в жертву овец и других священных животных, зажигают свечи, молятся и просят об исполнении желаний).

Таким образом, мир, испокон веков представленный в трёх измерениях — небесная обитель, земная обитель и преисподняя (подобной веры придерживались многие кавказские народы. Абхазы считали, что существует несколько миров — некоторые расположены над нами, некоторые — под нами, мы находимся посередине и поэтому опоясываем себя) — должен указывать на деление мира на три измерения. Однако существует и иное структурное деление вселенной: мир божеств, мир человека и мир природы. В осетинском эпосе эти три мира представляют собой единый феномен, в котором главнейшим является Всевышний, Божество Божеств (который, в основном, существует на небесах), однако, мир божеств, мир человека и мир приро-

ды объединены любовью, эти три мира обладают «неким таинственным языком».

Особо нужно отметить, что мифо-религиозное мировоззрение о единстве вселенной глубоко укоренилось в культуре и этно-религиозном сознании осетин, доказательством чему, к примеру, является культовое обожествление деревьев, камней и др. Традиции и нравы являются знаменательным выражением культуры и мировоззрения осетинского народа.

Примечания

1. Нарты // Пер. с осетинского Г. Леонидзе, Г. Горгадзе, С. Пашалишвили. Сталинир, 1947.
2. *Абаев В. И.* Нартский эпос осетин // В кн.: Нарты. Цхинвали, 1988.
3. Осетинское устное народное творчество // Сост. и пер. Н. Бепиева и М. Цховребова. Тбилиси, 2005.
4. Осетинские сказания // Сост. Н. Бепиева и Н. Попиашвили. Тбилиси, 2009.
5. Ирон таурагътæ // Ирон æвзагæй сæ гуырдзиаг æвзгмæ рæтæлмац кодтæ Беппиты Наира; сайраг ред. Гуыриаты Тамерлан, ред. Нино Попиашвили. Тбилиси, 2009.
6. Нарты кадджытæ // Чыныг æмæ тексттæ бацæттæ кодтæ Беппиты Наира, сайраг редактор Попиашвили Нино. Тбилиси, 2014.

Е. Б. Бесолова
(Владикавказ)

ОПЫТ СИМВОЛИЧЕСКОГО ПРОЧТЕНИЯ ЭЛЕМЕНТОВ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ В НАРТОВСКИХ СКАЗАНИЯХ ОСЕТИН

Тотемистические представления и религиозные верования кавказских этносов сложились в древнейшие эпохи в синкретическом единстве с другими видами мифологии и являлись архаичной формой первобытной родоплеменной культуры. Сохранившиеся убеждения о тотемных предках в мифологии этих народов свидетельствуют о том, что животные воспринимались древним человеком как существа, в которых явно предугадывалось человеческое начало.

Змея, как известно, была одним из наиболее распространенных тотемных животных у древних племён. Суеверный страх людей перед змеями способствовал наделению их сверхъестественными свойствами.

К примеру, осетины, как и другие народы Кавказа, были уверены в связи змей с аграрным культом (плодородие); верили в их перевоплощения, воспринимали как духа предков, и когда змей заползал в хлев или замечали во дворе, то его не убивали и даже не трогали, думая, что в его образе к ним явился покровитель рода [24, 122-124]. Заметим, что и в славянском фольклоре образ змея олицетворял связь с миром предков, с космическим «тем светом» [6, 35].

У осетинских кузнецов существовал священный культ змеи [14, 472]. Она же была объектом особого покровительства и глубокого почитания некоторых фамилий Дигории: Кораевых и Царитовых; фамилия Туккаевых устраивала в честь змея как родового божества так называемые «змеиные праздники», во время которых проявляется к этим ползучим существам уважение, трепет и даже благоговение [17, 99-101].

У всех народов Кавказа имелось поверье о «змеином камне», разновидностях бус, вера в их магические свойства. К при-

меру, осетины вынимали волшебную бусинку из ларца, если кто-нибудь из членов семьи тяжело заболел; если она «потела», то это означало, что больной обречён. Больному привязывали на шею в одном узелке бусину «*цыкурайы фардыг*», «чертовы когти» и клочок чёрной бязевой материи для того, чтобы исцелить от недуга. Эти же предметы знахари рекомендовали носить и здоровым людям — на всякий случай [24,148].

Упоминание о «бусине желаний» *цыкурайы фардыг* имеется и в народных песнях осетин; ср.:

Ахæм мой ма скæнин æз, ой!
Уартæ, зæгъы, æвд хохы фалæ
Залиаг калм цыкурайы фардыгаей хъазы...
Гъеуый маенаен чи'рбахæссид,
Уый уайд маенаен ма цардаембал...
Æвд æфсымаераен зыбыты цунаг хо уыд!
Дунейы рæсугъд, æмае мой кæны!
 Еще бы я вышла замуж за того, ой!
 Там, говорит, за семью горами
 Залиаг змея играет «бусинкой желания»...
 Её мне кто принёс бы,
 Тот стал бы мне спутником жизни...
 У семи братьев была единственная сестра!
 Красавица вселенной, и она замуж выходит!

В начале XX века С. Каргиев писал, что «...лучи света, испускаемые *цыкурайы фардыгом*, настолько яркие, что их не может затмить даже свет солнца. Они же в темноте заменяют собою лампу. Чтобы этот талисман не потерял своей чудодейственной силы, надо хранить его в таком месте, куда не проникает солнечный свет, от действия которого его целебное свойство испаряется. Другим характерным свойством *цыкурайы фардыга* является выделение им пота в весьма большом количестве. Последний, говорят осетины, хорошо заживляет всякие раны на теле, для чего достаточно провести этим талисманом по больному месту два-три раза. Исходя из такой большой ценности, принимаются особые меры по его хранению. Народная мораль поучает, что такой талисман разрешается хранить и пользоваться им во время лечения ран, прикосаться к ним только людям высокой нравственности, честности, доброты. Эти люди называются «дзуары лагта»

(дзуар — значит святой, лаг — мужчина, значит — служители небожителей, святых). Воспрещается прикасаться к талисману женщинам как существам нечистым и низким. Нарушение предписания может вызвать и навлечь на весь род, которому талисман принадлежит, гнев последнего. Насколько далеко зашла народная фантазия в описании всемогущих свойств чудесных талисманов-оберегов, можно судить по устным преданиям.

Чаще всего рассказы стариков сводились к описанию битв между ядовитыми змеями отдельных семейств из-за обладания цыкурайы фардыгом кем-нибудь из них, найденным на земле случайно. Змеи, как и люди, знают и умеют пользоваться чудесными свойствами бусин.

Талисманы принадлежат обычно не одной, а нескольким фамилиям. Например, один из них по названию «Сафа» еще в начале века принадлежал в ауле Мизур фамилиям Сохриевых, Дзиовых и Савлаевых. С появлением первой зелени эти фамилии устраивали пиры-куывды в честь талисмана» [10].

В статье *«Магия и элементы традиционной медицины в Нартовском эпосе осетин»* В.Г. Олисаев и Р.В. Олисаев [19, 309-310] выдвинули свою, скептическую, гипотезу относительно веры осетин в магическую силу *«цыкурайы фардыг; бурæ-фардыг»* — «бусины желаний»: «Приведённый материал интересен, но не совсем точен. Предположение о радиоактивном характере бусин неправдоподобно, поскольку С. Каргиев писал эти строки в начале XX века, когда радий ещё не был изучен. Вызывает недоумение упоминание о «поте», выделяемом бусиной, и которым якобы смазывают раны. Минералы, из которых изготавливали бусины желаний, будь то сердолик, бирюза, янтарь или жемчуг, не выделяют жидкость. <...> Понятным становится и присутствие около змей бусин. Во все времена жемчуг (который, кстати, очень плохо сохраняется в земле) высоко ценился. В нём видели символ спасения от болезней, старости и смерти. <...> Культ почитания «бусин желания» в реликтовых формах у осетин сохранился по настоящее время, как и культ змей, отражавший тотемистические представления наших далёких предков» [19, 311].

О культе почитания «бусины желания» как «неоценимом достоянии и величайшей святыни», которую имели «право созерцать с благоговением и с молитвенными приношениями только один раз в году», также как и о культе змей, читаем и у К. Л. Хетагурова: «Но никакой дружбой вы не достигнете, чтобы он показал вам камень счастья — *цыкурайы фæрдыг* (буса изобилия и счастья), который он хранит, как говорится, за семью замками от всякого постороннего глаза. Это его неоценимое достояние и величайшая домашняя святыня, которую даже его семья имеет право созерцать с благоговением и с молитвенными приношениями только один раз в году. Камень этот, величиною от горошины до голубинового яйца, имеет слегка желтоватый оттенок и небольшую прозрачность; он испускает в темноте довольно сильный фосфорический свет. Встречается очень редко и, по народному поверью, достаётся «счастливицу» с опасностью для жизни, так как добывается из зева самых ядовитых змей. Окружая целыми десятками «свою старшую сестру», которая держит во рту эту «бусу изобилия», они с ожесточением бросаются на всякого, кто пытается отнять у них это «сокровище». Змея эта, говорят, водится в Индии; охотясь по ночам на насекомых, она держит во рту этот светящийся камешек» [23, 327-328].

Поверье о змеях-хранителях светящегося светлого камня имеется и в работе Г. Ф. Чурсина «Осетины»: камень этот величиной от горошины до голубинового яйца, имеющий слегка желтоватый оттенок, прозрачный и излучающий в темноте сильный фосфоресцирующий блеск, становился как бы «фамильным талисманом, стражем и хранителем фамильного благосостояния. Он приносит богатство, счастье, благополучие, ограждает от несчастий, исполняет все желания» [25, 213].

Заслуживает внимания статья Ю. С. Гаглойти, известного скифолога-осетиноведа, «Об одном новом направлении в скифологии», в которой фиксируется идентичность «змеинового камня», добываемого из головы змеи скифами и «цыкурайы фæрдыг» осетинского фольклора»: «Скифы рассекают голову змеи между ушами, чтобы достать камешек, который как говорят, она проглатывает в испуге. Другие используют всю голову. Из змеи из-

готоввяют пилюли, которые используют для многих лекарств». И далее: если «камешек мог оказаться в зеве змеи только путём его проглатывания», то «следует согласиться и с тем, что змея также спокойно могла проделывать и обратную операцию, т.е. ронять его». <...> «Что касается лечебных свойств отдельных компонентов ядовитых змей, <...> не исключено, что эти целебные свойства со временем были перенесены на «змеиный камень», который, возможно, действительно обладал некоторыми из этих лечебных свойств. Материалы осетинского фольклора о «цыкурайы фæрдыг» позволяют это предполагать» [7].

Мы обратили внимание и на публикацию Эльды Парастаевой в республиканской газете Южной Осетии — *«Магический предмет древности — камень жрецов цыкурайы фæрдыг»*.

В ней пишется о предназначении сакрально-магического камня с необычной, завораживающей аурой; о том, что этот «окультурный материализирующий аппарат древних — собственность жрецов «дзуары лæгты»: «Жрецы собирались по особым случаям, произносили специальные молитвы и вглядывались в «глазницы» камня, а когда они начинали светиться (!), то в них появлялись картинки и фигуры, по которым предсказывались различные события, в том числе и военные...». Автором статьи перечисляются информанты, обладающие этой бусиной; отмечается табуированность *цыкурайы фæрдыг*; загадочное и дивное её свечение, гипнотически воздействующее на созерцающих [20].

О глубококом проникновении культа змеи, истоками уходящего в глубокую древность, в идеологию древних кавказцев свидетельствует практика изображения змеи в качестве тотемного рисунка на известных кобанских и тлийских топорах и поясах [24, 123].

Сведения о «змеином камне» имеются в фольклоре ряда кавказских народов, что нашло адекватное отражение в работах кавказских фольклористов и этнографов. В частности, Л. К. Текеева информирует, что «в Балкарии и Карачае также верили в волшебную силу «змеиной бусины», которая находится в зеве (либо на голове) царя змей. Приложенная к ране бусина лечила ее, как и любые другие заболевания. Бусина, по поверьям, была зеленоватого либо голубого цвета, с крапинками, чуток больше

плода шиповника. Отымать ее у змеи силой было нельзя — следовало кинуть на неё красноватую тряпку либо шнурок, и змея, выплюнув бусину, уползала. Верили, что, взяв в рот чудесный талисман, человек начинал осознавать язык животных и говорить с ними» [22].

Известно, что врачи древности с успехом использовали минералы в лечении самых разнообразных заболеваний [12], а шаманы, колдуны и жрецы подпитывали камень своей волей, закладывая нужную им информацию, и здесь основную роль играет несомненная вера.

В последнее время много внимания уделяется оздоровлению организма природными средствами, традиционным, проверенным временем, методам лечения, эффективным рецептам народной медицины.

Народная оздоровительная система осетин содержательно представлена в Нартовском эпосе, подтверждением чему являются работы В. И. Абаева [1; 2], З. Р. Аликовой [3; 4], В. Г. Олисаева [18; 19] и др.

Три фактора, обладающих лечебным действием, — *нож, трава и слово* [8, IV, 64] — нашли применение в народной медицине осетин, и свидетельства этому обильно разбросаны по сказаниям эпоса. В них же встречаются примеры употребления как вредоносной магии [21, 274-277 и др.], так и лечебной [21, 118-121 и др.].

Рациональные методы лечения знахарей часто сопровождалось религиозно-магическими атрибутами, чему способствовало наделение змей сверхъестественными свойствами. В частности использовались змеиная шкурка и кожа для лечения разных заболеваний. Их сушили, растирали в порошок, и из этого порошка, смешанного с бараньим жиром, приготавливали мазь для лечения нарывов [25, 212].

В мировых мифологиях символика змеи многогранна и противоречива: это смерть и уничтожение; жизнь и воскресение; солнечное начало, и лунное; жизнь и смерть; свет и тьма. Змея олицетворяет добро и зло, мудрость и страсть, исцеление, яд, хранитель и разрушитель, возрождение духовное и физическое. Это

посредник между Небом и Землей, между землёй и подземным миром [13, 96].

Предлагаемая статья посвящена *символическому «прочтению»* сказания, связанного с *воскрешением* усопшей Бедухи «волшебной» бусиной [21, 196-197].

Нас заинтересовал сюжет, в котором встречается устойчивое словосочетание *цыкурайы фæрдыг* (диг. *гъолахъи, золахъи фæрдуг*), которое в фольклоре означает: букв. «*что попросить бусинка*»; трактуется в комментариях к эпосу как «волшебная оживляющая бусинка; бусинка, имеющая магическое свойство оживлять мёртвых, исцелять больных; принадлежит змеям» (Нарты. Кн. 3. 24; 170).

Сослан женится на дочери убитого им Челахсартага — красавице Бедухе, но после похорон её отца — сына Хиза. Нартовский герой выстроил большой склеп и положил в него мёртвого Челахсартага. Дочь решает своими глазами увидеть отца в склепе для получения его благословения; но тайне от Сослана прячет булатные ножницы в своём рукаве. «Взглянула Бедуха на мёртвого отца, ножницами пронзила она своё сердце и замертво упала на труп. И пришлось Сослану похоронить её рядом с отцом» [21, 196]. Герой, убитый горем, три дня и три ночи находится в склепе; вдруг он видит, что из угла склепа выползает змея и подползает к телу Бедухи. Он выхватывает свой меч и надвое разрубает её. Головная половинка змеи уползает в норку, возвращается с волшебной бусиной в пасти. Потёрла змея место, разрубленное Сосланом, и обе половины срослись. Видя это, Нарт ударом меча по голове убивает змею, а бусинку прикладывает к ране Бедухи, чем и оживляет девушку. «Вывел Сослан Бедуху из склепа и привёл её в свой дом. И весело зажили Сослан и Бедуха, и крепко любили они друг друга» [21, 197].

В основе мифологического культа предков осетин лежит *обряд захоронения умерших в родовом склепе, а не в земле*, и этот обряд, по сути, совпадает как с культом погребения кавказских аборигенов, так и с более поздним аланским обычаем [9, 125-135]. Склеп — *зæппадз* — это постройка для хранения (*æфснайын*) трупов, строение, куда можно было положить и сохранить тело усопшего,

в отличие от *ингаен* (могилы), вырытой в земле для погребения (*баварын* «похоронить, «схоронить»). Каменный склеп с отверстием, заложённым жерновом, называют в мифологии *убежищем души*, которое «рассматривается как возможность доступа к высшему небесному миру и позволяет вошедшим в потусторонний мир умершим не терять связи с человеческим миром и высшим миром. В свете этого воззрения каменные склепы следует понимать как соответствующие символические изображения подземного мира» [5, 275]. Семантика склепа — низ в вертикальной проекции мироздания. Образ склепа — амбивалентен: местожиительство змеи, и в то же время — вход в царство мёртвых; склеп служил местом для совершения культовых действий, а также местом свершения контакта с подземными силами.

В древнейших мифологических представлениях предки после смерти превращаются в тотемных животных, которые были источником жизни и благополучия рода, мифологическими предками, они же впоследствии становятся *солярными* символами.

Змея-тотем связана с землёй и нижним миром, она способна менять свой внешний облик и оживлять мёртвых; она же представляется воплощением жизненной силы, которая предопределяет и рождение, и возрождение [16, 25 и др.].

Змее соответствует ряд символов, в числе которых и *бусы*. Камень, как известно, используется не только в лечебной, но и в апотропеической, продуцирующей магии. В мифологии и фольклоре камень часто моделирует центр мира и олицетворяет божественное присутствие. «Жених» Бедухи-Луны, обожествлённый шаман Сослан, в сказании выполняет *функцию поводыря* «невесты» в «чужой» мир. Ритуальное поведение Бедухи-Луны связано с маргинальностью её положения. Жизнь её делится на две части: девичество как прошлая и замужество как будущая жизнь. «Невеста» из «своего» локуса в «чужое» пространство перемещается через путь в *иной* мир, глубинное изменение её статуса происходит через пребывание в мифологическом нижнем мире.

Известно, что в замкнутых пространствах вновь и вновь возникают и происходят ритуально-символические формы инициа-

ций (новообращений), рождений заново, но уже как бы на некоем высшем уровне существования, что своеобразно проступает в многослойном контексте культуры на многочисленных её ступенях [5, 207]. Ярким примером этого является символический аспект сказания «Как Сослан женился на Бедухе».

По древним поверьям, змея осуществляла разъединение и соединение неба и земли, считалась *символом дождя* [15, 177], что вывело нас на народное поверье, зафиксированное Л. А. Чибировым: весной, во время поединков змей, *самоцветы падают на землю во время града или сильного ливня* [24, 125]. ***Но сверкающий драгоценный камень в пасти змеи в космологии символизирует Солнце.***

В сказании «Как Сослан женился на Бедухе» запечатлено, на наш взгляд, *бессмертие Солнца* (число *семь*: «***Семь лет сватался Сослан к Бедухе..., и семь лет подряд отказывал ему гордый Челахсартаг, сын Хиза***»), «обновлённого» солнечным божеством, первоучителем врачевания и первым шаманом, Сосланом, путём рассечения мечом, олицетворявшим божественное творение и являвшимся символом творящего божества, змея (символ предстоящей гибели мира).

Смерть Солнца предполагает идею воскрешения, и действительно должна быть рассмотрена как смерть, которая на самом деле таковой не является. Именно поэтому с культом солнца связано поклонение предкам, обязанных обеспечить ему защиту в загробном мире и спасение людей от тьмы [11, 401].

Примечания

1. *Абаев В. И.* Предисловие к «Сказаниям о нартах». М.: Советская Россия, 1978.
2. *Абаев В. И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990.
3. *Аликова З. Р.* Медицинские представления в осетинском эпосе // Сборник научных трудов СОГМА. Владикавказ, 1995. Т.11. С.67.
4. *Аликова З. Р.* Народная медицина Северного Кавказа. Владикавказ: Проект-Пресс, 2000. С.34.
5. *Бидерманн Г.* Энциклопедия символов. М.: Изд-во «Республика», 1996.

6. *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 35.
7. *Гаглойти Ю. С.* Об одном новом направлении в скифологии // Газ. Южная Осетия, № 6 от 16 янв. 2014.
8. *Геродот.* История. 1972. Кн. 4.
которые должны
9. *Гольдштейн А. Ф.* Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. М.: Стройиздат, 1975.
10. *Каргиев С.* Радий в горах Осетии // Тифлисский листок. 1914. №24.
11. *Кирло Хуан.* Словарь символов. 1000 статей о важнейших понятиях религии, литературы, архитектуры, истории. М.: ЗАО Центрполиграф, 2010.
12. *Кривенко В. В.* Литотерапия. М., 1994.
13. *Купер Дж.* Энциклопедия символов. М., 1995.
14. *Магомедов А. Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
15. *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996.
16. *Маретина С. А.* Змея в индуистской мифологии (На материалах МАЭ). СПб.: МАЭ РАН, 2005.
17. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М., 1881-1887. В 3 частях (репринтное издание 3 частей в одной кн.). Владикавказ, 1992.
18. *Олисаев В. Г.* Нарты и медицина // Газета «Эхо», 2000, № 1.
19. *Олисаев В. Г., Олисаев Р. В.* Нартовский эпос осетин и традиционная медицина. Ритмы истории. Вып. 2,1. Сб. научн. тр. История, археология, фольклор. Владикавказ, 2004.
20. *Парастаева Э.* Магический предмет древности — камень жрецов «цыкурайы фæрдыг» // Газ. «Республика» Южной Осетии, от 14 фев. 2012.
21. *Сказания о нартах* // Пер. с осет. Ю. Либединского. М.: Советская Россия, 1978.
22. *Текеева Л. К.* Элементы тотемизма в классическом миропонимании тюркоязычных народов Северного Кавказа // Вестник Томского муниципального института. История. 2013. №6 (26).
23. *Хетагуров К.* Полн. собр. соч. в пяти томах // Ред. Ш. Ф. Джикаев. Владикавказ, 2000. Том IV.
24. *Чибириков Л. А.* Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхивали: Ирыстон, 1984.
25. *Чурсин Г. Ф.* Осетины // ТЗНА, Тифлис, 1925.

А. В. Дарчиев
(Владикавказ)

МАГИЯ БАТРАЗА

Как известно, в нартоведении утвердилось мнение о стадильной разнице циклов Сослана и Батраза. Сослан действует главным образом при помощи хитрости, магии, колдовства, то есть сочетает в себе черты героя-колдуна и героя-воина, что является особенностью архаичного эпоса, где герой — это прежде всего маг, чародей и волшебник [1, 179]. Расцвет железной металлургии приводит к изменению идеала эпического героя, и на смену герою-колдуну приходит герой-воин [1, 179, 180]. Именно таким героем-богатырём представляется Батраз, совершающий свои подвиги только открытой неистовой силой, не прибегая к уловкам и хитростям [1, 182, 183].

Мы уже отмечали, что в сказаниях о Батразе имеются сведения, способные поколебать такое представление об этом герое. Во-первых, он может принимать различные зооморфные образы. В образе муравья Батраз проникает в неприступное место, где пировали нарты [2, 26-37], он превращается в быка, чтобы найти убийцу Сослана [3, 236-244], и оборачивается мухой, чтобы усмирить непокорного коня [4, 347]. И все эти три воплощения находят соответствия в мифах о древнеиндийском боге грозы и войны Индре [2; 3] (о превращении Индры в муху см.: [5, 72]).

Кроме того, способность к превращениям у Батраза, вероятно, прослеживается на уровне метафор и сравнений. В некоторых текстах он уподобляется барсу (*фæранк*) [4, 92, 304], и, по мнению В. С. Уарзиати, таким образом «Батраз персонифицируется сказителями в образе барса» [6, 263]. В другом сказании этой же сюжетной группы Уырызмаг называет Батраза железномордым волком (*æфсандзых бирæгъ*) [4, 95], и, очевидно, следует допустить, что наш герой мог превращаться в волка.

Оглушительный крик Батраза сравнивается с клёкотом орла (*шæргæсы ахст*) и криком сокола (*уарийы хъæр*) [4, 93]. Эту связь

Батраза и сокола (орла, ястреба) В. Н. Топоров отмечает, рассматривая одну из инкарнаций древнеиранского бога войны и победы Вэрэтрагны в образе сокола (коршуна). Учёный также высказал предположение, что имя *Батрадз*, объясняемое В. И. Абаевым из монгольского источника как «богатырь асский (аланский)», «в какой-то период могло войти в отношение потенциального контакта (индукции) с осетинскими продолжениями иранского *Vərəθraγna* (ср. авест. *Vərəθra-γan-* «прокидывающий препятствие» и т.п.), напр.: *Vərəθraγ (an)* — > **Vatra (d) z-* и т.п.» [7, 122].

Арсенал магических средств и способностей Батраза не исчерпывается превращениями. Он знает язык змей и, говоря со змеями на их языке, повелевает ими: *Аема йае (Батрадзы — А. Д.) схуыдтой аема йын аравардтой къасерыл — ныххуыссын кодтой залиаг калм, аема йаем лаппу къасермае куы бахаецца ис, Батрадз, уад аем сдырдта залиаг калмма йахи авзагаей:*

— *Анцад у, каеннод дын мае болат даендагтаей дае сау сар ныкъкъапп каендзынсан!*

Аема змаелга даяр не скодта — йа сарты бахызтис [4, 285]. («И позвали его (Батраза — А. Д.) и положили перед ним на пороге — уложили залийскую змею, и когда подошёл к порогу юноша, Батраз, то обратился к залийской змее на её языке:

— Лежи смирно, а не то я моими стальными зубами отхвачу твою чёрную голову!

И [она] даже не шелохнулась — он перешагнул через неё»).

Одной из явных черт героя-колдуна в образе Сослана считается его закалка. «Сослан и Батраз, — пишет В. И. Абаев, — оба проходят через процедуру закалки. Батраз закаливается в горниле кузнеца — нормальная «технология» железного века. Сослан же закаливается в волчьем молоке — явная тотемическая магия» [1, 180]. Однако для закалки Батраза необходим столь же необычный материал — уголь, выжженный из залийских змей/драконов [4, 74, 75, 487; 8, 256].

В одном варианте после безуспешных попыток прогреть Батраза обычным способом, Курдалагон закладывает в кузнечный горн двенадцать целых залийских змей, при этом сказитель описывает подробности их сгорания: *Куырдалагон дыууадасардыгаей*

куынцытæ сдымдта. Цæхæр стынг и. Залиаг кæлмыты сой бынмæ мызти æмæ арт цырындæр кодта. Батрадз та йæхицæн цæхæры фæндырæй цагъта æмæ зардджытæ кодта [9, 356]. («Курдалагон с двенадцати сторон стал дуть кузнечными мехами. Огонь усилился. Жир залийских змей стекал вниз, и костёр разгорался всё сильнее. А Батраз в огне играл себе на фандыре и пел песни»).

Закаливание Батраза, несмотря на внешнее сходство с металлургической технологией, вероятно, отражает весьма древнее мифологическое представление, восходящее к индоиранской эпохе. По наблюдению Гео Виденгрена, в манихейской эсхатологии посмертное состояние души обозначалось греческим словом μεταγγισμός (метангисмос), которое означает как переплавку, так и перековку. «За таким употреблением этого слова, — пишет Виденгрэн, — лежат, вероятно, древние индоиранские представления о человеке как творении небесного кузнеца. Человек закаляется в огне, так что он может быть подвержен процессу обновления в горячей печи. Осетинские рассказы о боге молнии Батрадзе развивают ту же тему» [10, 102].

Важно отметить, что необходимым условием этого обновления, преобразования, т.е. закалки Батраза является необычайный жар, достигаемый большими усилиями и явно магическими средствами (целые залийские змеи или уголь из них). Сверхъестественный жар сопровождает героя от рождения до самой гибели. Эту пламенную ярость Батраза Мирча Элиаде отнёс к проявлениям идеи «магического жара», восходящей к индоевропейской архаике и связанной с шаманистскими представлениями. ««Творческий жар» и магическое производство тепла, — пишет Элиаде, — также были известны индоевропейцам. От пота Имира родилась первая человеческая пара; из испарины, выступившей на теле Гайомарта, Ахурамазда сотворил человека. Сразу вслед за рождением ирландского героя Кухулина следует его первый военный подвиг (что равнозначно военной инициации): от жара, исходящего от тела Кухулина, загораются опоры и раскаляются медные обручи лохани, в которую его положили. Ту же «пламенную ярость» мы встретим в образе Батрадза, героя кавказских на-

ртов. Как показал Жорж Дюмезиль, некоторые термины в индоевропейском «героическом» словаре — *furor* «ярость» (лат.), *ferg* «гнев» (англосакс.), *wut* «бешенство» (нем.), *ménos* «жар» (греч.) — выражают как раз этот «высший жар» и «неистовство», которые на других уровнях сакральности характеризуют инкарнацию власти. ... Индоевропейцы были знакомы с техникой и теорией «магического тепла» — ведь они, как и ряд других этнических групп Азии, испытывали влияние архаического духовного горизонта» [11, 137, 138].

По наблюдению В. И. Абаева, в совершении важнейших подвигов Сослана решающее значение имеют его магические свойства. Так, одолеть великана Мукару ему удалось лишь, прибегнув к хитрости: по молитве (заклинаниям) Сослана великан вмерзает в море и погибает [1, 180]. Но ту же магическую силу проявляет и Батраз: в аналогичном сюжете по его молитве вмерзает в море и погибает Чёрный алдар (*Сау æлдар*) [4, 132-135]. Кроме того, молитва Батраза способна оживить скелет великана [4, 409, 576], а также превратить животное в человека (и человека в животное) [12, 210], что также следует отнести к его особым (магическим) способностям, не связанным с грубой силой.

Ещё одним примером магической силы Сослана является победа, которую он держал, играя в альчики с великаном Елтаганом: «Это — отмечает В. И. Абаев, — состязание двух колдунов. Когда у одного из альчика вылетает голубь, у другого — ястреб, который настигает и терзает голубя. У одного — кабан, у другого — пара гончих, которые расправляются с кабаном и т.д.» [1, 180]. Однако точно таким же образом побеждает Батраз, играя в альчики с Калакалцу сыном Бардуага: *Райдыдтой хьулæй хъазын. Хъæлаехъæлцу хъул æсуылдта æмæ фыр абадти, уæд Батырадз дæр æсуылдта æмæ тæу абадти. Дыккаг уылд æскодта Хъæлаехъæлцу æмæ йæ хъулæй усæрцц агæпп ласта; Батырадз æсуылдта æмæ егар агæпп ласта йæ хъулæй. Æртыккаг хатт æсуылдта Хъæлаехъæлцу æмæ та йæ хъултæй рувас агæпп ласта. Батырадз дæр æсуылдта æмæ дзы æфсæндзыг бирæгг агæпп ласта хъултæй, рувасы ацахста æмæ йæ апырх кодта* [13, 225]. («Начали играть в альчики. Калакалцу бросил альчик, и он стал в

положение *фыр*, тогда и Батраз бросил [свой альчик], и он стал в положение *тæу* (т.е. выигрышное относительно *фыр* положение — А. Д.). Второй бросок сделал Калакалцу и из его альчика выпорхнула перепёлка; бросил Батраз и гончая собака выскочила из его альчика. Третий раз бросил Калакалцу и снова из его альчиков выпрыгнула лиса. Бросил и Батраз, а из его альчиков выпрыгнул железномордый волк, поймал лису и растерзал её»).

Говоря о контрасте между характерами Сослана и Батраза, Кристоф Вьель приводит уже упоминавшееся мнение В. И. Абеева о том, что Батраз является лишь носителем *тых* «силы», тогда как Сослан проявляет дар то *тых*, то *хин*, т.е. хитрости, магии. К этому Вьель добавляет ещё одно отличие между героями: «многожёнство» Сослана характеризует его как героя-самца, героя с сильным мужским началом, который противопоставляется примерному поведению, проявляемому Батразом в отношении женщин. «Хотя иногда и указывается на то, что он женат, — пишет К. Вьель, — герой Батраз — несколько незрелый в половом смысле подросток, которому не приписываются ни женские приключения, ни ребёнок (в то время как за Сосланом иногда признают детей, например близнецов)» [14, 190].

Имеющиеся в нашем распоряжении тексты позволяют реабилитировать Батраза как мужчину в глазах нартоведческого сообщества и всех ценителей эпоса. Указания на то, что Батраз женат, достаточно многочисленны, чтобы ими не пренебрегать. В разных вариантах его жена это *Агунда* [4, 239-243], *Акула* (*Акуыллæ*, *Ахъуллæ*) [4, 143-146, 221-239, 243-248, 254-260], *Сахы рæсугъд* [4, 262, 263], *Уацирæт* [4, 119], *Хуры чызг* [12, 204-208, 214-216], или дочь алдара (*æлдари кизгæ*), имя которой не называется [4, 248-253]. В одном варианте Батраз приводит в свой дом дочь убитого им Сайнаг-алдара [4, 362-364]. За Батразом также признают детей: в одном случае упоминаются его три сына и дочь [15, 40], в другом — сын [4, 145]. Большая часть указанных текстов, и это важно подчеркнуть, повествует о героических деяниях Батраза, совершаемых именно для того, чтобы завоевать сердце неприступной красавицы, и, разумеется, все эти сказания завершаются счастливой свадьбой Батраза

и его избранницы. Однако особенный интерес для нашей темы представляет вариант, в котором Батраз достигает этой цели, не поражая геройским мечом великанов и чудовищ, а воздействуя своей особой магией на прекрасную, но слишком надменную дочь Бурафардыга, выразившую к Батразу явное неуважение: *Уæд æм йæ цæстæтæ фæирд кодта Батрадз чызгæ, æмæ уыцы ран фæстæмæ ахаудта æмæ фæуадзыг* [15, 64]. («Тогда Батраз посмотрел на девушку широко раскрытыми глазами, и она там же упала навзничь и потеряла сознание»). Одним лишь взглядом Батраз насылает на девушку тяжёлый недуг, от которого её не могут излечить ни лекари, ни ведуньи. Наконец выясняется, что излечить её может только сам Батраз. Родственникам девушки удаётся привести к ней Батраза, и он действительно совершает исцеление не менее удивительным способом: *Батрадз ацыд æмæ йын йæ дзидзитыл йæ къух ауагъта. Уæд чызг рабадт æмæ йæхи айвæзтытæ кодта, цы уыд, авд ахæмы хуыздæр фестæди* [15, 64]. («Батраз пошёл и опустил (возложил) руку на её груди. Тогда девушка поднялась [с постели] и потянулась, стала она в семь раз лучше прежнего»). Исцелённая красавица становится невестой Батраза, поскольку Уырызмаг даёт ей золотое кольцо в качестве залога (как при совершении брачного сговора): *Уырызмаг йæ дзыппæ нывнæлдта, сыгъзæрин къухдарæн систра æмæ йæ нысанæн радта чызгæ. Чызг Батрадзæн баззади* [15, 64]. («Уырызмаг запустил руку в карман, достал золотое кольцо и отдал его в виде залога девушке. Девушка осталась Батразу»).

Подводя итог всему вышесказанному, мы вновь приходим к выводу о том, что в нартовском эпосе Батраз наделяется не только невиданной богатырской силой, но и удивительными магическими способностями, едва ли уступающими таковым у нарта Сослана. Этот факт побуждает к дальнейшему изучению вопроса о соотношении образов Батраза и Сослана и о стадийной разнице между циклами сказаний об этих героях.

Примечания

1. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин // Абаев В. И. Избранные труды: Религия фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990.
2. *Дарчиев А. В.* Батраз-муравей (об одном мотиве осетинской нартиады) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2012. Вып. 7 (46).
3. *Дарчиев А. В.* Об одном зооморфном воплощении Батраза // Нартоведение в XXI в.: современные парадигмы и интерпретации. Сб. науч. тр. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2013. Вып. II.
4. Нарты кадджытæ: ирон адæмы эпос. Дзæджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфон куыстыуат, 2005. Чыныг 3.
5. *Тёмкин Э. Н., Эрман В. Г.* Мифы древней Индии. М.: Наука, 1982.
6. *Уарзиати В. С.* Средневековый герб алан-осетин // Уарзиати В. С. Избранные труды. Владикавказ: Проект-Пресс, 2007. Кн. I.
7. *Топоров В. Н.* Русск. *Святогор*: своё и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. М.: Наука, 1983.
8. Осетинские нартские сказания. Дзауджикау: Государственное Издательство Северо-Осетинской АССР, 1948.
9. Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований (НА СОИГСИ). Фольклор. П. 142. Д. 484-1.
10. *Виденгрэн Г.* Мани и манихейство. СПб.: Евразия, 2001.
11. *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. 4-е изд. М.: Академический Проект, 2014.
12. Нарты кадджытæ: ирон адæмы эпос. Дзæджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. Чыныг 5.
13. НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. I. П. 142. Д. 560.
14. *Вьель К.* Осетино-арийский героический мифоцикл // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ: Ир, 2003.
15. НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. П. 61. Д. 177.

Мæргъиты И.
(Цхинвал)

СЫРХЫДЗУАРЫ (СЫРХЫ УАСТЫРДЖЫ)

*(Исследование проведено при поддержке РГНФ,
проект № 14-21-13001 «Инновационные ресурсы культурного наследия
Северной и Южной Осетии»)*

Сырхыдзуары сæйраг кувæндон ис Ирыстоны хуссар хай Ленингор æмæ Цхинвалы р-ны арæныл, Дзимыргом æмæ Гнугъгомы æхсæн Сырхы хохы сæрыл. Иумийагæй, Сырхы хохы бæрзæнд денджызы æмвæзадæй у 3026м бæрц. Хохы уæллаг фæхстыл кæрдæг æмæ хицæн къутæртæ тынг стæм рæтты æмбæлы, йæ сæрæй цы дуртæ згъæлынд цадаггай, уыдон бынæй цæнтæ-цæнтай сты йæ хъуыррæбынты. Сырхы хохæн йæ алыварс цы хæхтæ ис, уыдонæй бæрæг хицæн кæны дардæй кæсгæйæ дæр, сырхæй кæй зыны, уымæ гæсгæ.

Хохæн йæ дæлвæччи хуссар-ныгуылæнварс 2780 м бæрзæндыл ис дыууæ къаннаг цады. Фыццаг цад лæууы бындæр, йæ дæргъ уызæн 800м бæрц æмæ йæ уæрх та 250м æввахс. Дыккаг цад ис чысыл хуссарæрдæр, йæ дæргъ у 250 м æмæ йæ уæрх та 200м бæрц. Уæллаг цадæй дæллагмæ цæуы чысыл къада дон. Хохы сæрæй кæсгæйæ, цæдты дон зыны æрвгъуызæй. Æнæуи сæ дон у сыгъдæг, кæсаг дзы нæ æмбæлы, стæм уытгырытæ æмæ æндæр доны хъæндилтæй дарддæр. Адæмы æхсæн ацы цады фæдыл баззад ахæм дзырд: Зæгъгæ, ацы цадты сæхи надтой уæларвонтæ, чысылдæры — ус, стырдары та — лæг [Дзабиты З. «Ф» 1999]. Ацы цæдтæй дæллаг цады хицæн ном ма Дзимырагтæ хуыдтой цæхджын цад, зæгъгæ дам иу сæрдыгон фысвос хæхтыл фиййæуттæ куы хызтой æмæ дам иу сын цæх дарын куы хъуыд, уæд сæ скъæрдтой ацы цадмæ æмæ дам иу дзы куы банызтой, уый фæстæ дам иу зæгъгæ фос цæх нал агуырджой [информант Гуырцъыты Л].

Цы хохы уæлæ ис кувæндон, уый, уæлдæр ма куыд цæуы дзырд, афтæмæй, йæхæдæг у сырхбын чи дары, ахæм æрдзон

айнагдур æмæ уымæ гæсгæ йыл сывæрдтой ном Сырхы хох. Ацы хохыл цы кувæндон ис, уый ном Дзиццойты Ю. бæтты «сырхы низы» номимæ «Сырхы дзуар «святилище рожи (название болезни)». Сырх (мед) «рожа» в форме род.п. ед.ч. + дзуар «святилище»» [Цхуырбаты З. Дзиццойты Ю. 2015. 514ф.]. Кæннод та ма «Божество кори» [Дзиццойты Ю. 2013.175ф.]. Корь та у «фадынаг» сывæллæттыл хæцгæ низ. Сырх та иу фæзынд алкæуыл дæр, адæймаджы буар-иу кæмдæрты ныссырх ис æмæ иу кæм ныссырх, уым рисгæ дæр кодта. Уыцы низæн иу хос кодтой сырх дуры ссадæй, кæннод та сырх дуры къæртгæй, кæм ныссырх ис, уым сывæргæйæ [Информант Битеты Ю. У.]. Гæнæн ис æмæ иу ацы кæмтты дæр исчи куы фæрынчын уыцы низæй, уæд иу хос кодтой ацы хохы дуртæй æмæ иу сын ахъазгæнæг кæй фæцис, уымæ гæсгæ йæ рахуыдтой Сырхы низыл аудæг зæд æмæ хох. Ам ис иу быцæуаг хъуыддаг, кæд хох йæхæдæг сырх хуыз у, уæд хъуамæ хуындаит, «Сырх хох», фæлæ «Сырхы хох» кæй хуыйны, уымæ гæсгæ баст у «Сырхы» кæннодта «фадынагы» низыл аудæг бардуагимæ æмæ уымæ гæсгæ Дзиццойты Ю. хъуыды дæр раст у. Уымæн æмæ Гнугъгом æмæ фæрсаг кæмтты царджытæ Сырхы зæды номыл бæрæгбон нысан кодтой Дауджыты фæстæ къуырисæр бон [Хацырты М.2003]. Къуырисæр бон та нымад у ирон адæммæ Аларды æмæ Уациллайы боныл. Аларды та у сывæллæты аудæг зæдыл нымад æмæ иу уыцы низ та фылдæр фæзынд сывæллæттыл.

Сырхыдзуары номыл ма кувæндæттæ ис Дзимыргомы Баджныны хъæуы — Сырх Уастырджыйы кувæндон, Сырхы дзуары кувæндон, Сырхы хохы дæллагхъуыр дыууæ цады уæллаг фарс. Сырхы зæды номыл кувæндæттæ Гнугъгом алы хъæуы дæр ис, уыцы нымæцы Сулаур, Гозо, Лацаур æ.а.д. [Хацырты М. 2003]. Афтæ ма Мидæггаг Ерманы дæр ис Сырхыдзуары кувæндон. Ардæм та йæ æрхастой Дзомагъгомæй, Цхырбаты З. æмæ Дзиццойты Ю. куыд фыссынц афтæмæй йæ фыццаг бынаты кæм уыд ацы кувæндон хохы сæрыл, уым зæгъгæ дуртæ æмæ кæрдæг дæр уыдысыты сырх хуыз æмæ зæгъгæ ардыгæй равзæрд йæ ном дæр [Цхуырбаты З. Дзиццойты Ю.

2013 175ф.]. Тырсыгомь ис Сырх дзуары кувæндон æмæ Сырх хох. Хъуды коммæ та хæстæг Сырхыты хох. [Фыдыуæзæг. 2008. 542ф.] Сырхы дзуар, Сырхы Уастырджы — Хъуды комы [Уый дæр уым 596ф.]. Сырх дзуар сахар Цхинвалы цæгат хайы астæуккаг æнусты конд чырыстон кувæндон. Уымæй дарддæр ма Сырх хохы номимæ ис æндæр хæхтæ дæр: Сырх хох — Ерманмæ хæстæг Хъелы цады цæгатварс, Ирыстоны цæгат хайы Сурх хуæнтхæ [Цхуырбаты З. Дзиццойты Ю. 2013. 78ф.], Сырх кæдзæх- Чеселтгомь, Сырх Лæбырд Пацъагомь [Цхуырбаты З. Дзиццойты Ю. 2013. 332ф.] æмæ æндæр рæтты. Куыд цæуы бæрæг, афтæмæй Сырх (Сырхы, Сырхыты) хох, Сырхы (Сырх) дзуар, баст сты фылдæр Сырх дуры мыггагимæ, кæннод та сырх сыджыты хуызимæ.

Ныр та æрдзурæм комкоммæдæр Сырхыхохы сæрыл цы кувæндон ис, уый арæзтад æмæ кондыл. Кувæндоньы бæстыхай систæ амæд сты бынæттон дур æмæ æндæр ранæй æрбахæсгæ кæрдгæ (бакуыстгонд) дуртæй, ацы дуртæн дæр Сырхыхохау сæ дурты иу хай у сырх хуыз, кæннод та сырх бын чи дары, ахæм хуыз дуртæ. Сæ иугæнæг фæрæз уыд чырызмæст, афтæ ма йæ систæ дæр сæрст уыдысты чыраей. Куыд ма цæуы бæрæг, афтæмæй йæ сæр æмбæрзт уыд хохаг къæйдурты фæрктæй, æмæ астæуæй та æнцой кодтой тулз хъæды æндзæлттыл. Арæзтад конд уыд дыууæ хатæнæй, фыццаг чысылдæр, йæ дæргъæн скæсæнæй- ныгуылæнмæ у 3.20м æмæ уæрхырдаем та 1.70м бæрц. Фыццаг хатæнæй та бахизæн ис стырдаер хатæнмæ, амæн та йæ иумийаг дæргъ у цæгатаей хуссарырдаем 4.80м æмæ уæрхырдаем та 4.0м. Дыууæты бахизæнтæдæр уыдысты ныллæг. Фыццаг хатæны дуары бæрзæндæн у 1.10м æмæ уæрхырдаем та 0.60м, дыккаг хатæны бахизæны бæрзæнд та у 1.15м æмæ уæрхырдаем та 0.75м. дыууæтæн дæр сæ бахизæнтæ сты конд хуссарварсырдыгæй. Фыццаджы бахизæн ис хуссар-скæсæн фиссыныл æмæ дыккагæн та хуссар-ныгуылæн фиссынаей 0.60м дæрддзæфæн. Бахизæнты систы мидæг ма баззадысты тулдзæй конд дуар хъæдтæ. Чысылдæр хатæнæн йæ систы бæзджын у 0.47-0.50м бæрц æмæ дыккагæн та 0.80м бæрц. Дыккаг хатæны скæсæнварс сисыл хуссар-скæсæнварс фиссынаей

0.90м дæрддзæфæн ис фæрсаг конд, зæххæй 1.40м бæрзæндыл. Æттæрдыгæй фæрсагы бæрзæнд у 0.35м æмæ уæрхырдаем та 0.38м. хуылфырдыгæй та йæ бæрзæнд у 0.15м æмæ уæрхырдаем та 0.32м бæрц. Ахæм фæрсаг ма ис цæгатварс сисыл дæр цæгат-скæсæнварс фиссынæй 1.60м дæрддзæфæн. Ацы фæрсаг кæм ис, уыцы къулы систæ кæй ракалдысты, уымæ гæсгæ рудзынджы бæрзæнд бæрæг нал цæуы, æрмæст ма æтæрдыгæй йæ уæрх у 0.60м бæрц. Иумийагæй, бæстыхайы къултæй цы баззад, уыдоны бæрзæнд у 1.50-2.40м бæрц. Кувæндон кæм ис, уымæн йæ географин координатæ сты: N42.24.906. E044.20.625. [Мæргъиты И. 2015]

Куыд дзурынц, афтæмæй кувæндон хуылфы уыд галты æмæ фыры нывтæ, афтæ ма æфсондз, хъуытазтæ, сыкъатæ æмæ дыууæ тулдз хъæды æмæ сæ, зæгъгæ, ардаем сластой ацы хъæдтæ дыууæ фаззон галыл [Дзабиты З. «Ф» 1999].

Сырхыдзуармæ куывдтой бирæ сыхаг кæмтты цæрджытæ, фæлæ йын уæлдай кад чи кодта, уыдон уыдысты Гнугъгом æмæ Дзимыргомы цæрджытæ. Сырхы хохы бын цы дыууæ пады ис, уым сын уыд кувæндон Дзимыргомæн æмæ иу ам райсомæй раджы бæрæгбоны рæстæджы кусарт кодтой нæл родтæ æмæ уæрыччытæ. Уæлæмæ та — иу æрмæст цыдысты дзуары кувæг лæгтæ. Дзуары кувæг лæг та æнæмæнг хъуамæ уыдаит фаззон, йæ сæрма йын хуымæтæджы адæмæй-куывдонтæй ничи уæндыд, баззад ахæм дзырд: æмæ, дам, йæм хуымæтæджы адæмæй исчи куы схызтаит, уæд тæппытæ фæхаудаит. Дзуары кувæг лæг та, дам æнæмæнг йæхи хъуамæ фараг хатты æхсыры ныннадтаит. [Дзабиты З. «Ф» 1999]. Гнугъгомы та Сырхы зæды номыл дзуары лæгтæ уыдысты Хъабанты мыггагæй, æндæр мыггаджы минæвæрттæй дам иу исчи кувды куы хъавыд ссæуын йæ сæрма, уæддам иу сыл чыс дур лæбырыд æмæ сын размæ цæуын не нтыст [Хацырты М. 2003]. Сырхы дзуары номыл Гнугъгомы цæрджытæ нывонд кодтой сырх кæнно та бурбын кусæрттæгтæ, æмткæй бурбын куы нæ уыдаит, уæддæрыл хъуамæ бур тæппытæ уыдаит, йе та бур хъус уæрыкк. Сырхыдзуар у Ирыстоны кадджындæр кувæндæттæй сæ иу, уымæ ма йæ хицæн гъдæуттæ æмæ алывæрсыгон миниуджытæ

æвзæрын кæнынц адæймагмæ стыр цымыдисондзинад, фæлæ ацы уацы нысан уыд æрмæст дæр Сырхыдзуары конд æмæ йемæ баст æрмæджытæ равдисын. Зонадон гъдауæй уыдоны фæдыл дзурын та у хицæн куыст æмæ кæронмæ æндæр æмæ æндæр ратæдзæнтæ ахуыр æмæ сгæрст куы æрцæуой, уæд бæстон дæр æй æвдыст æрцæудзысты йæ сусæгдзинæдтæ.

Мæ уацы кæрон та мæ фæнды радзурын Сырхыхохы тыххæй иу цымыдисон цауы фæдыл. Рухæны мæйы нæ экспедицион къордимæ араст кодтам Дзымыргомыл, цæмæй Сырхыдзуармæ схизæм, Хуссар Ирыстоны хæдбардзинады 25 азы цытæн, 9 адæймагæй. Комы бын нæхи бафæдзæхстам, куыд æмбæлы афтæ, цæмæй нæ йæхимæ суадза æмæ нæ фæндаг акодтам. Хохмæ куы цыдыстæм уæд уарыд къæвда, хатт иу ныккалдта их æмæ ма иу ныббатт мигъ дæр. Фæлæ уымæ нæкæсгæйæ, уæддæр нæ цыд размæ кодтам. Хохы тæккæ бынмæ куы бахæццæ стæм, уæд мигъ чысылгай йæхи бæрзæндтæм систа, фæлæ хохы сæрмæ куы схызтыстæм, уæд та арв фæстæмæ мигътæй байдзаг. Цæмæй дзырд дардыл ма ацæуа, уый тыххæй йæ дзурын цыбыртæй. Хохы сæрыл кувæндонмæ бацæугæйæ систам нæ кувинагтæ, уæдæ цы уыдаит. Фыццаг куывд куыддæр ракодтам Хуыцау æмæ йе скæнгæ зæдты номыл, афтæ арв асыгъдæг чысыл æмæ мигъты хсæнæй хуры зынг цæст нынндæвта æмæ ма æгæр дæр стæфстыстæм, уæдмæ нын æгæр узал дæр ма уыд, йæ сусæг ницы мбæхсинаг у. Стæй та фæстæмæ арв сыхгæдта мигътæй. Дыккаг куывд та уыд Ирыстоны номыл æмæ та арвæй фæстæмæ хуры цæст нындæвдта, афтæ уыд æртыккаг ракуывды рæстæджы дæр. Фæстæмæ здæхгæйæ та мигъ йæхи ныллæг æруахта, нæ алыварс ницыуал зынд, фæлæ нæ развæндаг топпы фаты хуызæн æмраст, сыуанг хохы бынмæ афтæ сыгъдæг уыд æмæ йын ныхæстæй равдисæн дæр нæй. Кæд хохы фæйнае фарсæй мигъдæ æмхæрд цыдысты, уæддæр нын нæ фæндаг нæ æхгæдтой. Чи зоны искæмæ ныхæстæй диссаг ма фæкæса, фæлæ уымæй размæ, мах Ирыстоны хуссар хайы цы нæ кувæндон æмæ комы, уыдыстæм æмæ ахæм диссаг никуы ма фæдтам.

Фæлæ уæлдæр дзырд цы хицæн гъдæуттæ æмæ легендæтыл цыд, уыдон дæр æвæццæгæн æнæхъуаджы нæ равзæрдзысты.

Библиографи

1. *Бациты А. Б. Кокайты Т. А.* Фыдыуæзæг. Владикавказ. 2008.
2. *Дзабиты З.* Журнал «Фидиуæг» № 5. 1999 аз.
3. *Мæргъиты И.* 2015 азы быдырон æрмæджытæ.
4. *Хацъирты М.* 2003 планон куыст «Чысыл Леуахигом» (этнографийон афыст).
5. *Цхуырбаты З., Дзиццойты Ю.* Топонимия Южной Осетии. 1-аг хай. М.: Наука, 2013.
6. *Цхуырбаты З., Дзиццойты Ю.* Топонимия Южной Осетии. 2-аг хай. М.: Наука, 2015.

Информанттæ

1. Битеты Захары чызг Юля. 71 аздыд 2015 аз Цхинвал
2. Гуырцъыты Антъоны чызг Лида. 74 аздыд. 2015 аз Баланы хъæу Ленингоры р-он.

Т. К. Салбиев
(Владикавказ)

О ЧУДЕСНОМ КОНЕ УАСТЫРДЖИ (мотив «троичности»)

Сюжетам и героям осетинской эпической традиции о нартах уже давно отведена одна из важных ролей при решении такой актуальной проблемы осетиноведения, как описание взаимодействия осетинской этнокультурной духовной традиции с христианством. Хотя эпический материал, конечно, не может приниматься в расчет изолированно, без учета данных истории, археологии, этнографии, фольклористики и других смежных дисциплин, все же он обладает одним существенным преимуществом перед ними всеми. Дело в том, что сведения, черпаемые в эпических памятниках, интерпретируются как своего рода самоописание, иначе говоря, эпос содержит сведения о традиции как бы из первых рук, предоставляя ей самой «слово для выступления». Кроме того, для эпического материала характерна образность и наглядность, что позволяет в емкой и доходчивой форме отражать некие сложные для восприятия, в том числе и неспециалистов, идеи, делая их доступными широкой публике. В результате эпические сведения приобрели весомость, значительно превосходящую их реальный удельный вес.

Наибольшую известность в этой связи приобрел так называемый «богоборческий мотив», представленный в эпосе. Сначала Ж. Дюмезиль, а следом за ним В. И. Абаев, полагали, что эпос отражает имевшую место в истории непримиримую борьбу христианства со старыми языческими культами, воплощаемыми в эпических образах и сюжетах. В. И. Абаев пишет: «Борьба и смерть Батраза, борьба и смерть Сослана, наконец, гибель нартов — это, быть может, поэтическое отображение борьбы старого, примитивного языческого натурализма с новым христианским культом» [1, 204]. Наиболее показательным примером в этом отношении и служил эпический Батраз, открыто бросивший вызов новой христианской вере, вступив в битву не на жизнь, а

на смерть с небожителями, носившими христианские имена. По-терпев, в конце концов, сокрушительное поражение, эпический герой обретает вечный покой в склепе Софии, отождествляемом с византийским Софийским собором. Тем самым, приход христианства, имевший место в начале X века, когда оно стало официальной религией алан, означал, по сути, закат эпической традиции, ее вытеснение на периферию общественной жизни. Схожих взглядов придерживается и Е. М. Мелетинский, который рассматривает под этим углом сюжет о гибели нартов, в основе которого также отказ поклоняться «новым богам», трактуемый им как проявление «противоречивого отношения к христианизации, какое, вероятно, существовало в Алании» [2, 165]. Хотя его оценку можно считать более взвешенной, тем не менее, отношение к христианству он, как видим, также рассматривает, по меньшей мере, как «неоднозначное».

В итоге, на основе этой идеи противоборства, или антагонизма, двух традиций был разработан развернутый сценарий, предполагавший вытеснение или замещение одной традиции другой. Следует заметить, что он получил свое окончательное оформление в Советский период в полном соответствии с господствовавшей тогда классовой идеологией. Главным героем для нее по-прежнему оставался Батраз. В том его вызове небожителям видели несомненное подтверждение тому противостоянию, которое имело место между народной традицией, защитником которой выступает Батрадз, и «чуждой» народу религией правящей, эксплуататорской верхушки, насаждавшей христианство в своих узкоклассовых целях. Не случайно, на что уже обращалось внимание, все с кем борются нарты, носят исключительно христианские имена, такие как Уациллата (члены клана св. Ильи), Уастырджита (члены клана св. Георгия), зэдами (ангелами), Ойнон (от имени св. Иоанна) и пр. [1, 240]. Отсюда и представление о неизбежно поверхностном и непродолжительном знакомстве с христианством. В результате это взаимодействие стало, в конечном счете, рассматриваться вообще в рамках секулярной исследовательской парадигмы, поскольку согласно этому подходу, что вполне логично, Батраз, в конечном счете, предстает в роли

«воинствующего безбожника», своего рода стихийного атеиста, который, занимая «прочные материалистические позиции», бросает вызов всем небожителям, не исключая и самого Создателя.

Хотя идеологическая установка уже отсутствует, по-прежнему сохраняются методологические препятствия. Вместе с тем, остающийся пока еще общепринятым, этот сценарий антагонистического взаимодействия, что уже очевидно, не только успел во многом устареть, но уже и исчерпал свой потенциал, становясь препятствием для дальнейшего продвижения в изучении этой проблемы. Между тем уже есть достаточно свидетельств, позволяющих надежно установить, что это взаимодействие было не поверхностным, а, напротив, глубоким, и потому, не могло быть основано на противоборстве.

Так анализ исторических источников, средневекового погребального обряда, традиционного календаря и позднесредневековой архитектуры Осетии, позволили М. Э. Мамиеву выдвинуть положение о том, что существование древней и жизнеспособной культуры привело к формированию в Алании «собственной культурно-православной традиции» [3, 236-237]. Наблюдения над осетинскими традиционными молитвословиями, обращенными к Мады Майрам, Уац-Никколе и Тутыру, привели О. А. Гурциеву к заключению, что «христианское догматическое учение достаточно гармонично вписалось в сакральную сферу осетинского народа» [4, 249]. Исследование пещерного святилища Святого Никколы близ осетинского селения Лезгор убедило В. (Х.) Т. Чшиева в существовании здесь прежде культового христианского места [5, 154-155]. С опорой на собственные археологические материалы, восходящие к средневековому Верхнеджулатскому городищу, Р. Ф. Фидаровым был сделан ключевой для изучения этнокультурной традиции обобщающий вывод. Он гласит: «... аланская общественная идеология в условиях вовлечения страны в сферу интересов Византии и включения ее в круг православных государств не могла оставаться безучастной к христианской религии, т. к. это грозило ей изоляцией от мировой культуры. Эти особенности проявились в многовековом процессе адаптации и гармонического включения положений и атрибутов христиан-

ской религии в национальную культуру, где они заняли устойчивое и значимое место» [6, 9]. Таким образом, в повестку дня уже фактически внесен новый сценарий, в основе которого идея не враждебного противостояния, а гармоничного взаимодействия, сотрудничества, что позволило народной традиции осваивать образы и сюжеты христианства, адаптируя их сообразно собственным представлениям.

Этот сценарий позволяет совершенно в ином свете рассматривать общие параметры этого взаимодействия, иначе трактовать его характер и степень интенсивности, более верно понимать условия и продолжительность его протекания, факторы его обусловившие и взвешенно определять его последствия не только для эпической, но для этнокультурной традиции в целом. В прямой зависимости от решения обсуждаемой проблемы оказывается и ключевой вопрос о том, считать ли осетинскую эпическую, а вместе с ней и этнокультурную традицию в целом, до- или постгосударственной. Иначе говоря, смогла ли она пережить этап аланской государственности или же была вытеснена ею в момент своего становления, что прервало тем самым ее естественную эволюцию.

Следует заметить, что подобный сценарий взаимодействия христианства и этнокультурной традиции уже давно и плодотворно разрабатывается на русском и, шире, славянском материале. Обращает на себя внимание то, что при этом был сделан выбор в пользу ретроспективного подхода, плодотворность которого в данном случае была убедительно подтверждена работами целого ряда отечественных ученых. В их числе можно назвать Б. Ф. Успенского, Н. И. Толстого, С. М. Толстую и др. Хотя это, ни в коей мере, не отменяет те данные, которыми мы располагаем благодаря сравнительно-историческому — перспективному по своей природе — методу, и которые имеют непреходящую научную ценность. Все же приоритетная роль должна быть отведена самой традиции, поскольку она сама должна стать отправным пунктом или точкой отсчета, исходя из того, что она, в первую очередь, находит опору в самой себе. Таким образом, необходимо признать, что в целом сложились весьма благоприятные условия

для апробации этого нового сценария «дружественного поглощения» на эпическом материале. При этом наибольший интерес представляет выяснение механизма этой адаптации, что и будет главной целью настоящей статьи.

Конь и всадник

Решающее значение для успешного достижения поставленной цели приобретает, как представляется, верный выбор объекта исследования. Оптимальным в данном случае мне представляется образ чудесного трехного коня, на котором по просторам эпического мира Нартиады разъезжает покровитель мужчин, воинов и путников искроглазый Уастырджи. Вместе с этим конем, а также со своим псом он впоследствии отправится и в склеп к мертвой Дзерассе, чтобы добиться от нее уже за гробовой чертой исполнения некогда данного ею обещания. Эта неразделимая пара всадника и его коня служат примером подобного дружеского взаимодействия, и потому их изучение может в значительной степени способствовать выяснению механизма «адаптации», поскольку в ней приведены к единому знаменателю два представлявшихся прежде взаимоисключающих начала, исторический христианский мученик и архаический мифологический образ чудесного коня.

Действительно, В.И. Абаевым уже давно, с опорой на Вс.Ф. Миллера, было предложено связывать образ осетинского Уастырджи/Уасгерги с раннехристианским мучеником за веру Святым Георгием. Решающее значение для подобного сопоставления приобретает его имя, исходной формой для которого служит при этом дигорская диалектная версия Уас-герги, которая восходит к тому же источнику, что и мегрельский *Gerge* ‘Св. Георгий’, и сванский *Gërgi* ‘Георгий’. Сюда же примыкает абхазское имя громового божества *Ajergı*. Иронская же форма Уас-тырджи, как полагал В.И. Абаев, происходит из Уас-джырджи, которая возникает вполне закономерно в результате утраты сибилляции одной из двух аффрикат после глухого с-. [7, 56]. Приведенное объяснение может быть дополнено указанием на имевшую место палатализацию [см. об этом: 8, 140], которая привела к возникно-

вению аффрикат, и последовавшее за опрощением первой из них, также и ее оглушение. Связь с абхазской, мегрельской и сванской формами указывает на путь его проникновения к аланам, через Лазику, территорию современной Абхазии, бывшую одним из центров распространения христианства на Кавказе в раннесредневековый период [9, 11]. В отличие от современного состояния в раннем средневековье все названные народы непосредственно контактировали друг с другом. Приведенная трактовка, несмотря на спорадически предпринимаемые попытки ее пересмотра. Это может быть либо полное отрицание какой бы то ни было связи рассматриваемого образа с христианским персонажем [10, 10-15], либо связь признается частичной, а исходным признается имя легендарного прародителя скифов Таргитая [11; 12, 57, 179-181, 194]. Все же на сегодняшний день остается наиболее убедительной и потому самой распространенной [13, 17; 14, 200]. Так, что этот образ, несомненно, религиозно-исторический.

Включение же его в осетинскую духовную традицию происходит, по-видимому, через надделение его новыми внешними признаками, призванными отражать его внутренние, то есть смысловые особенности. То, что лежит на самой поверхности, может быть без труда перечислено. Бывшего любимого полководца императора Диоклетиана, претерпевшего мучения за веру и причисленного в начале IV в. н. э. к лику святых, состарили, позволив ему отпустить седую бороду, одели в белую бурку, дали в руку способную творить чудеса войлочную плетель (осет. *нымæтын ехс*) и, наконец, посадили верхом на чудесного трехного коня (осет. *артæкъахых бæх*).

Известно, что небожители наряду с постоянными эпитетами нередко наделяются столь же устойчивыми атрибутами, также служащими средством выражения присущих им неких специфических свойств, отражающих их определенные сущностные характеристики. При этом на эти эпитеты и атрибуты неизбежно переносятся и сами свойства объекта, к которому они прилагаются. В случае с Уастырджи в качестве одного из подобных эпитетов можно указать, например, нередко прилагаемое к его имени определение *сызгъæрин* 'золотой'. Примечательно, что это

же свойство перенесено и на ритуальную утварь, используемую во время обрядового моления, поскольку в обращенных к нему молитвословиях нередко говорится «*сызгъарин табгэгты дын куывдзыстæм*/будем молить тебя (с жертвенным подношением) на золотых блюдах». В данном случае, следует полагать, что этот перенос признака с объекта на его атрибут происходит в рамках солярного мифа, главным героем и, по сути, антропоморфным воплощением которого выступает Уастырджи и где нетленное и излучающее сияние золото выступает в качестве неизменного субститута солнца.

Однако наиболее яркими мифологическими чертами оказывается наделен его конь, *Æфсургъ/Æфсорхъ*. В связи с этим необходимо выяснить, как увязаны между собой особенности его структуры, семантики и происхождения. Очевидно, что он представляет собой образ, идущий из глубокой архаики, о чем убедительно свидетельствует его надежно установленная этимология. Его имя без усилий делится на два компонента. Первый æфс- восходит к иранскому **aspa* 'конь' (давшему современное осетинское *йефс* 'кобыла'), тогда как второй компонент *-ургъ* продолжает иранское * *ууга* 'мощный'. Само это словосложение хорошо документировано. До нас дошло собственное имя родоначальника боспорских царей I в. н. э., *Ἀσπούρουος*. Кроме того, оно отложилось в названии одного из сарматских племен *Ἀσπούρουοι* [15, 113]. Следует полагать, что по способу словообразования они могут быть уверенно отнесены к типу бахуврихи, образуемые определением и определяемым словом, указывающим на обладание. Тем самым, это слово могло относиться не только к самому коню, но и его всаднику, означая 'обладающий мощными конями'. Знаменателен и обратный порядок слов, используемый при словообразовании, что служит дополнительным свидетельством древности его происхождения.

Все же для самой традиции актуальной оказывается такая его характерная особенность, как трехногость, которая неизбежно отличает его обычных, данных в непосредственном наблюдении лошадей. Это свойство настолько чудесное, что не вполне понятно и самой традиции, которая в одних случаях трактует эту

породу чудесных коней как иноходцев (осет. *сираг бах*), а в других случаях склоняется к более рациональному объяснению, как хромых коней (осет. *кьулых бах*). Эта трехногость, представляется признаком не только коня, но должна быть перенесена и на его всадника. Более того, она вполне может быть расценена как его конститутивный признак и соотнесена с известным мифологическим мотивом «троичности». Он же, в свою очередь, может служить ключом к пониманию семантики и происхождения не только коня, но и его всадника.

На этом коне, согласно его известному эпитету «*Тæхгæ, наргæ Уастырджы/Уастырджи*, чей полет (в небесах сопровождают) раскаты грома», божественный всадник проносится в небесной выси. Не случайно, верхом на нем он отправляется ив склеп к Дзерассе, то есть, по сути, посещает потусторонний мир. Если добавить к этому его похождения среди нартов, то станет понятно, что три ноги коня символизирует три зоны мироздания: небеса, землю и подземелье. Речь же, вероятно, идет о том, что это чудесный конь, способный переносит своего всадника между всеми тремя космическими зонами. Благодаря своим крыльям, он взмывает в небеса; с помощью двух передних ног — скачет по земле; а вместо задних ног у него, судя по всему — рыбий хвост, позволяющий ему погружаться в пучину мирового океана. Очевидна и связь с солярным мифом, поскольку солнце в своем суточном круговороте проходит тем же путем. Вряд ли этот чудесный конь может быть отделен о хорошо известных скифских крылатых коней, представленных на архаических топориках-скипетрах и на бляхах парадного убора. Позднее он был соотнесен с древнегреческим Пегасом и в таком виде широко представлен на золотых пластинах [16, 167-168]. Тем самым, речь должна идти не просто о троичности, а о трехвалентности, что позволяет соотносить как самого коня, так и его всадника с космологическими представлениями.

Тамги

Существенное документальное подтверждение бытованию в традиции образа солнца, соотносимого с трехногим конем Уастырджи, находим в корпусе осетинских позднесредневековых

тамг, которые недавно были введены в научный оборот и интерпретированы М. Э. Мамиевым и А. А. Слановым. Свод тамги был обнаружен ими на двух дверях. Одна из них происходит из западной Осетии, из Дигори (селение Галиат), а вторая была найдена на востоке — в Тагаурии (селения Кани — Заманкул). Ученым удалось выявить в их числе стилизованный символ солнца в виде круга с тремя изогнутыми лучами. Эту тамгу они связывают с кабардинскими аристократами Шолоховыми и Тасултановыми, а также отмечают, что она была известна не только в Осетии, но и в Абхазии, фамилия Маановых, и в Ингушетии. Встречается эта тамга и на Заманкульской двери. [17, 7, 12-13]. Этот стилизованный графический образ, даже переосмысленный, может отсылать к тому мотиву троичности, который по праву является ключевым для настоящего исследования.

Полученные ими результаты могут быть в краткой форме обобщены в следующем виде. Два изученных ими свода тамг сохранились на дверях кунацких, покидая которые среди аристократов считалось хорошим тоном вырезать на ней свой родовой знак. В итоге дверь превращалась, в своего рода, собрание визитных карточек, позволявших в случае необходимости обращаться за помощью к их владельцам. Кроме того, их воспринимали как своеобразный летописный свод, отражающий наряду с горестными событиями, отмечавшимися на правой половине, также и события радостные, к которым относили посещение благородных гостей. Здесь важно указать на связь культа Уастырджи с покровительством путникам, которые становились таковыми, переступая порог дома, где им было оказано гостеприимство и обеспечены защита и кров. Дверь, в этом случае, наряду с порогом дома обозначает границу между двумя мифологическими сферами, социального порядка культуры и природного хаоса неосвоенного человеком пространства. Знаменательно также и то, что тамги использовались в качестве знака собственности, как тавро при клеймении лошадей и скота, что служило знаком, указывающим на собственника, владельца. Тем самым, тамга получала и зооморфное воплощение на теле животного, связывая его неразрывными нитями со своим хозяином.

От мифа к религии

Если мы соглашаемся признавать троичность в качестве конститутивного признака Уастырджи, как мифологического образа, то дальнейший ход наших рассуждений с неизбежностью предполагает выяснение того, как происходит его переход от мифа к религии. Следует отдавать себе ясный отчет в том, что многие мифологические персонажи, например, герои осетинского эпоса о нартах, вовсе не в обязательном порядке становятся объектами поклонения, то есть культа, религии. Есть единичные исключения, каждое из которых следует рассматривать как особый случай. Типовой же путь, которым движутся герои от мифа к религии, также известен: через участие в космогенезе, но требуется не простая соотнесенность с устройством космоса, но непосредственное участие в его происхождении и обустройстве. В конечном счете, следует установить его отношение к Создателю, занимающему центральное место в осетинской религиозной традиции. Напомню, что один из устойчивых эпитетов Всевышнего у осетин — *Дунесканæг* ‘Мир создававший’. И здесь нам вновь придется вспомнить про три ребра жертвенного животного.

Но прежде, небольшое отступление. В осетиноведении было сделано несколько попыток описания космогенеза или мифа первотворения. Главное отличие предлагаемого мною подхода к решению этой задачи заключается в выборе объекта изучения, вместо привычной опоры на нарративные тексты, представляющие осетинскую устную традицию, я предлагаю исходить из обряда, поскольку он единственный не только наделен в традиции свойством сакральности, но и обладает ею в максимальной степени. Поэтому вполне закономерно, что Акт творения был надежно реконструирован именно в основе обряда освящения жертвенной пищи, открывающего традиционное осетинское моление.

В основе обряда уверенно распознается и универсальная схема творения, и возникающая в его результате космологическая модель. Одним из первых к такому выводу пришел В. С. Уарзати. Акт первотворения он видел, прежде всего, в жертвоприношении. Фактически он опирается на идеи крупнейшего мифоло-

га прошлого столетия М. Элиаде, который отмечал, что «каждое жертвоприношение воспроизводит исходный акт творения» [18, 212]. Помимо пирогов это относится, конечно же, и к жертвенному животному и обрядовому напитку, также рассматриваемому как жертвоприношение. В. С. Уарзиати пишет: «После посвятельной речи и освящения жертвенной пищи через причащение самым младшим из присутствующих мужчин пироги разрезали в строгом соответствии с ритуалом, который воспроизводил образ первотворения и имел задачу интегрировать космос с его составными частями. Все это реализовывалось самым действием, во время которого жрец произносит над жертвой, находящейся на алтаре, соответствующем центру мира, текст, содержащий указанные только что отождествления, и жертва принимается, в чем следует видеть действия, преобразующие синтез космоса, восстановление всего того, что возникало в акте первотворения» [19, 46]. Таким образом, обряд трактуется творение как акт разделения жертвы на составные части, с их последующей реинтеграцией в единое целое.

Принципиально важно, что разделка жертвенного животного на части означает в мифологическом смысле дезинтеграцию мироздания на составные элементы, с тем, чтобы во время обряда заново восстановить существующий миропорядок, но уже не в анатомическом, а в социальном аспекте, через участников обряда, образующих в своей совокупности тело целого социального организма. Фундаментальный характер носит существующие в мифологии хорошо известное правило изоморфизма макро-, мезо- и микрокосма. Оно предполагает структурное тождество мироздания, общества и человека или животного. Иначе говоря, анатомическое устройство жертвы соответствует по своей структуре представлению об устройстве мироздания и общества, из чего следует, что различные ее части могут быть соотнесены с их составными частями. В итоге одномоментному акту творения удастся придать характер развернутого в пространстве и времени сюжета с неким составом участников.

Кроме того, необходимо помнить, что в этнологии установлено, что всякий обряд возвращает в начальные времена перво-

творения и служит своеобразной инсценировкой произошедших тогда событий [20, 653]. Из этого следует, что участники обряда, воспроизводя его церемониал и порядок действий, усвоенный ими путем непосредственного участия и повторения увиденного, оказываются невольными и бессознательными исполнителями определенных ритуальных ролей. Именно участникам обряда следует отвести решающую роль в реконструкции сценария космогенеза осетинской традиции. Дело в том, что именно ими произносятся молитвословия, используются атрибуты обряда, совершаются определенные ритуальные действия. При этом все присутствующие во время исполнения обряда, будучи полноправными его участниками, все же делятся на несколько ясно иерархически обозначенных персонажей. Можно указать на следующие основные группы. Первая группа — три старших, вторая группа — три младших, третья группа — прочие участники, кому достается место за столом, четвертая группа — обслуживающий персонал. Основные участники — трое старших, с которых и начнем. Необходимо принять во внимание критерии их отбора, права и обязанности, полномочия, используемые ими атрибуты и содержание произносимых ими молитвословий. Наконец, обряд имеет свои пространственные и временные параметры, с которыми его участники также непосредственно связаны по месту и старшинству. С учетом всего вышеизложенного представляется возможным достаточно надежно восстановить полный космогонический цикл, лежащий в основе осетинской религиозно-мифологической традиции и тем самым определить место, занимаемое в нем нашим главным героем.

Три ребра

Главная для нас идея троичности достаточно ясно эксплицируется в такой ритуально значимой части жертвенного животного, как три ребра из ее правого бока, мыслимого как особо благостного (осет. *сертæ фарсчы*). Их отличие от прочих частей туши, служащих всего лишь едой, в том, что в некие значимые моменты ритуала с ними производят определенные манипуляции. Кроме того, есть и другая примета, к ним не прикасаются руками, обыч-

но их либо кладут на стол — алтарь, либо одевают на деревянный вертел, обычно из березового прута.

Напомню о том смысле, который придавался в традиции прочим ритуально значимым частям жертвенного животного, о чем убедительно писал В. С. Уарзиати, соотнося их с определенными социальными функциями и космологическими сферами [21, 135-138]. Его идеи могут быть сведены к следующему. Рассмотрим случай, когда в качестве жертвенного животного выступает баран. Он писал, что голова предстает символом сословия священнослужителей и судей, поскольку ясно указывает на умственную деятельность. Шея — символ воинов, поскольку она воплощает в себе силу (вспомним в этой связи устойчивое выражение «с бычьей шеей», то есть очень сильный, негибачаемый), а курдюк служит олицетворением касты общинников или производителей материальных благ, поскольку ясно выражает идею материального изобилия. Подобная соотнесенность задается самой традицией, где идея изобилия получает воплощение в образе жира (осет. *сой*). Это троичное деление общества и его идеологии по сословно-кастовому принципу было предложено в свое время Жоржем Дюмезилем и получило убедительное подтверждение, по крайней мере, у народов индоиранских, то есть арийских группы, индоевропейской семьи, к которой относятся и осетины.

С этой точки зрения голова жертвы через свое анатомическое расположение ясно соотносима с верхом, с небом. Шея — с серединой, то есть землей, а курдюк — с задом или низом, что в данном случае одно и то же, или подземельем, хтоникой. А что могут с этой точки зрения означать три ребра, какую идею они воплощают, с какой зоной космоса соотнесены и какое социальное сословие представляют?

Прежде всего, следует признать, что они не имеют лежащего на поверхности и самоочевидного функционального значения. Думаю, что как элемент анатомической структуры жертвенного животного они обозначают в чистом, отвлеченном виде саму идею троичности, соотнесенную с центральным, серединным положением космоса. Иначе говоря, они в равной степени представляют все три зоны мироздания: верх/небеса, середину/землю и низ/под-

земелье. Если мы теперь вспомним, что в осетинской традиции Уастырджи является покровителем мужчин, путников и воинов, то у нас появятся основания для дальнейшего продвижения. В приведенном перечне функций, прежде всего, выделим функцию воинскую, чтобы соотнести образ с социальным сословием. Следующей по порядку назову функцию путника, как героя перемещающегося в пространстве. Эта роль вполне согласуется с мифологическим образом медиатора между тремя зонами мироздания. И наконец, покровительство мужчинам, позволяет предполагать, что он является главным, то есть первым из них. В целом, мы получаем известный в мифологии образ первого человека — сына неба и земли, строителя космического и социального порядка.

Таким образом, мотив троичности может быть обнаружен не только у чудесного коня Уастырджи, но также и в ритуально значимой части жертвенного животного, достоящейся тому из участников обрядового моления, который представляет гостей. Тем самым, мы получаем весомый аргумент в поддержку предлагаемой интерпретации.

Теперь представляется возможным определить исходный образ или прототип рассматриваемого нами религиозно-мифологического персонажа, указания на который, в виде догадки, уже встречаются в литературе [12, 184-187]. Судя по всему, у скифов его звали Таргитай, у древних персов — Тразтона, у древних индийцев — Третья [22, 82, 85]. Он был известен и за рамками индоиранского мира, поскольку он соответствует древнегреческому Тритону, а древнеславянский персонаж дошел до нас как Иван Третьяк [23: 548]. Все они воплощают уже обозначенную выше идею троичности, представленную у осетин в трех ребрах жертвенного животного и трех «ногах» чудесного коня Уастырджи, получающих дополнительное подтверждение в осуществляемых им функциях и по сей день приписываемых ему традицией чудесах.

Если же, к тому же, принять во внимание еще и то, что каждая мифологическая традиция ведет свое собственное летосчисление человеческой истории, то, фактически, он предстает прародителем всего человеческого рода, его первопродком. Вот почему в Осетии, в том случае, когда мужчина попадает в затруднительное положение,

ние, он обращается за помощью к покровителю путников и воинов, Уастырджи. «И я тогда произнес, как и следовало», — добавил он, — «*Йе, Уастырджи, ахъазгъенæг у!* / О, Уастырджи, приди на помощь!». Здесь получает разъяснение и присущее осетинской традиции представление о нем, как о глубоком старце. Следует полагать, что таким образом происходит отсылка к той архаике, из глубины веков которой этот образ дошел до нас во всем своем сиянии.

Уастырджи представляется покровителем мужчин, всадником на чудесном белом коне. Солярный герой. Он создает между верхней и нижней зонами мироздания, тучами и океаном, средний мир — мир людей. Он — первый человек, он существо двойной природы: земной и божественной, сын Неба и Земли/Океана. Он же создает и социальный порядок. Четыре стороны света, обозначаемые в горизонтальной проекции, следует соотносить с четырьмя фазами солнца: восход, зенит, закат и ночь, пребывание солнца на том свете. Покровитель путников и воинов. В этой роли выступает второй старший, право стать которым обычно предоставляется главному из гостей. Его место по правую руку от старшего, это направление в традиции мужское и благостное.

Образ и его имя

Эта версия получает существенное подтверждение еще в одном элементе праздничных мероприятий, который пока еще не получил должной оценки, но при этом играет весьма важную роль для понимания не только происхождения образа, но также его исторической эволюции и обстоятельств обретения им того имени, под которым он нам известен: Уас-Тырджи/Уас-Герги. Дело в том, что для недельных торжеств в честь Уастырджи характерно обязательное заклание быка, которое проводится в воскресенье вечером (осет. *гал аргавдан*), являющееся для традиции, как я уже отмечал, вечером понедельника, открывающее недельные празднования. Само по себе подобное заклание хорошо известно традиции и в нем бы не было ничего особо примечательного, если бы не отведенное для него время — вечер (осет. *изæр*). Это единственный, известный мне случай, когда традиция санкционирует приуроченность некоего обряда к вечернему пе-

риоду суточного цикла. Во всех прочих случаях подобный обряд принято проводить только в первой половине дня.

Исходя из этого, не составит труда построить наши дальнейшие рассуждения. В мифологии бык связан с мировыми водами, поскольку известна его любовь к водной стихии, и с луной, серп которой воспроизводят его рога. Здесь принять во внимание следующее обстоятельство. Известно, что традиция исключает привлечение для исполнения обряда ничего, что не прошло бы предварительной культурной обработки, так в обряде не может использоваться сырая пища или мясо диких животных. В связи с этим, в обряде вечернего заклания быка, можно видеть инсценировку известного в авестийской традиции поединка Тразатаоны с чудовищем Ахриманом, выступающим олицетворением лжи, уродства, тьмы, холода, старости и прочих бед, с которыми сталкивается лицом к лицу все общество, культурным заместителем которого выступает бык. В. Н. Топоров, один из крупнейших знатоков индоевропейской мифологии, считал мотив поединка героя с чудовищем базовым или основополагающим [23: 548]. Более того, он полагал, что фраза «герой побеждает чудовище» могла быть исходной для развития, в том числе, и всей устно-эпической традиции индоевропейцев. В качестве иллюстрации этого мотива и в подтверждение его удивительной исторической живучести можно привести испанскую корриду, в основе которой он достаточно ясно распознается.

Теперь становится понятно произошедшее в Средние века замещение одного имени другим. При взаимодействии с христианством аланская традиция решала, также как сегодня их потомки осетины, задачу глобализации и модернизации общества. Вхождение в цивилизационное пространство Византии империи позволяло синхронизировать уровень культурно-исторического развития своего общества с общемировыми процессами. В числе прочих аспектов этого взаимодействия был и духовный, предполагавший гармонизацию собственной, этнокультурной традиции с универсальной, мировой, представленной христианством. Для своего ключевого культового персонажа в христианстве аланами был подобран двойник, что вместе с тем служило дополнительным подтверждением возможности успешного взаимодействия с Византией периода

правления Юстиниана. В этой роли выступил раннехристианский мученик, к тому времени уже причисленный к лику святых. Так для уже существующего в аланской традиции персонажа с ясным религиозно-мифологическим амплуа, был определен религиозно-исторический аналог. К числу важнейших параметров схождения двух персонажей я бы отнес следующие. В первую очередь, следует назвать его двойственную природу, предполагающую совмещение двух взаимоисключающих начал, земного/человеческого и небесного/божественного. Далее, следует указать на сюжет поединка с чудовищем, хорошо известный христианской апокрифической традиции, и его несомненную связь с воинским сословием. Отсюда — его роль посредника между космическими зонами, роль устроителя природного и социального космоса. При этом Святой Георгий был лишен необходимого мотива троичности, что удалось компенсировать с помощью чудесного трехного коня, на которого он был посажен. Для еще большей убедительности его адаптация сопровождалась переодеванием в белую бурку и вручение ему в качестве характерного атрибута чудесной войлочной плети (осет. *нымаетын ехс*). Таким образом, переход произошел лишь в лингвистической области. Эта смена имени обеспечила не только преемственность при передаче символической «эстафетной палочки», но фактически привела к сохранению самого культа, хотя бы и с потерями, но все же благополучно дошедшего до сегодняшнего дня.

Примечания

1. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин // Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. С. 142-242. Владикавказ, 1990.
2. *Мелетинский М. Е.* Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники. М., 2004.
3. *Мамиев М. Э.* Аланское православие. История и современность. М., 2014.
4. *Гурциева О. А.* Христианские черты в традиционных осетинских молитвах // Вестник Института цивилизации. Вып. 6. Владикавказ, 2005. С. 227-251.
5. *Чишев В. (Х.)* Т. К вопросу о появлении топонима «Лезгор/Лезгорæ» на территории Осетии // Устойчивое развитие горных территорий, Владикавказ, № 4 (22). С. 154-157.

6. *Фидаров* 2011 — Фидаров Р. Ф. Роль Верхнего Джулата в средневековой идеологии Алании // Историко-филологический архив, № 7. 2011. С. 4-25.
7. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том IV. Л., 1989.
8. *Ченг Дж.* Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ-Цхинвал, 2008.
9. *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002.
10. *Дзидзоев В. Д.* Об одной традиционной ошибке в осетинской этнографии и мифологии // Вестник владикавказского научного центра, том 12, № 1. 2012. С. 10-15.
11. *Дарчиев А. В.* О Таргитае — прародителе скифов. Дарьял. 2000, № 1.
12. *Газданова В. С.* Лагты дзуар — покровитель людей // Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007. С. 157-195.
13. *Таказов Ф. М.* Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ, 2014.
14. *Туаллагов А. А.* Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ, 2010.
15. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том I. М.-Л., 1958.
16. *Кузьмина Е. Е.* Конь в религии и искусстве саков и скифов // Конь. Владикавказ, 2008. С. 162-194.
17. *Мамиев М. Э., Сланов А. А.* Своды осетинских тамг // Историко-филологический архив, № 1. 2004. С. 6-15.
18. *Элиадзе М.* История веры и религиозных идей. Т. 1: От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2002.
19. *Уарзиати В. С.* О столике «фынг» и ритуальной пище осетин // Литературная Осетия. 1989. № 74.
20. *Мелетинский Е. М.* Общее понятие мифа и мифология // Мифология. Энциклопедия. М., 2003.
21. *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин // Избранные труды. Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2007. С. 12-255.
22. *Раевский Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
23. *Топоров В. Н.* Траэаона // Мифология. М., 2003. С. 548.

Ф. М. Таказов
(Владикавказ)

ОБЫЧАЙ ОТРУБАНИЯ РУКИ: СКИФО-НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В мифологии осетин мы находим напластования различных религиозно-мифологических воззрений народа на протяжении, по крайней мере, нескольких тысячелетий. В процессе своего развития она испытала различные внешние влияния, сохранив, при этом, в своей основе древнюю мифологическую систему.

Начальный этап формирования осетинской мифологии относится к эпохе индоиранской общности (II — первая половина I-го тыс. до н. э.).

Одной из наиболее древних мифологий, зафиксированных письменно, с которыми возможно провести параллели при анализе осетинской мифологии, является зороастрийская. Зороастрийская мифология, отразившаяся в Авесте, священном писании зороастризма, восходит ко второму тысячелетию до нашей эры. Сравнительный анализ зороастрийской и осетинской мифологий показывает на их общие корни. Многие мотивы и мифологемы находят свои параллели в эпических сказаниях о нартах и зороастрийских текстах [1, с. 24-125]. В своих исследованиях по зороастризму («Скифский быт и реформа Зороастра», «Миф и история в Гатах Зороастра») [2, с. 9-70] В.И. Абаев обращает внимание на многие авестийско-осетинские параллели. В то же время он делает вывод, что осетины, как аланы и скифы, остались чужды зороастризму: «...в религиозных понятиях осетин сохранилось кое-что древнеиранское и даже древнеиндоевропейское и ничего зороастрийского» («Дохристианская религия алан») [2, с. 104]. Этот факт указывает на большую архаичность осетинской мифологии, нежели появление зороастрийского учения.

В отличие от оседлых иранцев, мифология которых стала развиваться в условиях новой идеологии, кульминацией которой стал зороастризм, мифотворчество кочевых саков/скифов продолжалось в традиционном формате.

Под названием саки/скифы подразумеваются народы — носители «скифской культуры». «Скифская культура» была распространена от Алтая до Дуная в I тысячелетии до н.э. Скифы, относимые по языку к иранской группе индоевропейской семьи языков, связаны с современными осетинами не только родственными узами по линии языка, но и преемственностью культуры. Многие скифские обычаи, их религиозно-мифологические воззрения находят свое продолжение в этнографии, фольклоре и религиозно-мифологических воззрениях осетин. Нет необходимости перечислять скифо-осетинские параллели, т.к. они широко представлены в работах Ж. Дюмезиля («Скифы и Нарты») [3, с. 16-216] и В. И. Абаева («Культ семи богов») [2, с. 107-113].

Скифо-сарматско-нартовские параллели подробно рассматриваются в работе А. А. Туаллагова «Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин» [4]. На основе систематизации исследованного материала и реконструкции религиозно-мифологической системы ираноязычных древних кочевников, А. А. Туаллагов рассматривает осетинскую мифологию как наследницу развитой общеарийской системы [4, с. 245].

«Эстафета» общеарийской мифологической системы в начале I века н.э. переходит к аланам, образовавшим к VI в. на Северном Кавказе государство. С этого времени начинается новый этап генезиса мифологии ираноязычных алан и их приемников — осетин.

Дальнейшее формирование осетинской мифологии связано с аланами.

Несомненно, на эволюцию мифологии осетин определенное влияние оказала и мифология народов Кавказа, христианство и Ислам. Однако в своей основе она сохранила древнеиранские и даже более — праиндоевропейские корни.

Основными источниками изучения мифологии осетин являются эпические сказания о Нартах, Даредзанах и Царциатах, а также мифологические предания, легендарные рассказы, трудовые и обрядовые песни, молитвословия, притчи, сказки, пословицы и поговорки.

Многие обряды, трансформировавшие в мифологические предания, стали неотъемлемой частью сюжетов и мотивов эпических произведений. Одним из таких произведений устного народного творчества осетин по праву принадлежит нартовскому эпосу осетин, донесших до наших дней, пусть даже в трансформированном виде, но живое свидетельство религиозных воззрений, обрядов и ритуалов скифов. «Подобно тому как валлийские романы или ирландский средневековый эпос за отсутствием памятников собственно язычества помогли во многом воссоздать кельтские мифы, сказания о Нартах при нехватке древних источников позволяют сквозь обычный фольклорный туман порой разглядеть тени скифских богов» [5, 1976. с. 17].

Действительно, сведения о религиозных верованиях, обрядах и ритуалах скифах, которые мы находим у древних авторов, или в исследованиях археологов, служат лишним доказательством правоты Ж. Дюмезиля. «Обычаи скифосарматов, обрисованные Геродотом, и нравы, приписываемые в сказаниях осетинским Нартам, с внушающей доверие точностью совпадают во многих чертах» [5, с. 18].

Безусловно, в нартовских сказаниях те или иные ритуалы и обряды не описываются в неизменном виде и не претендуют на близкое к оригиналу изображение нравов прошлого. «Как и любое другое классическое произведение народного героического эпоса, сказания о нартах изображают историческое прошлое народа, сохранившееся в его памяти в формах монументальной, героической идеализации и характерные особенности общественной жизни, бытового уклада и мировоззрения различных общественных формаций, отразившихся в эпосе» [6, с. 3-4].

Одним из таких скифских обрядов, находящий параллели в нартовском эпосе осетин, является обычай отрубания руки.

Обычай отрубать руку, как правило, врагу известен еще с древних времен у многих народов. Так, например, древнеегипетские легенды, упомянутые в старинных книгах, повествовали о древнем обычае в Египте, согласно которому каждый мог отрубить руку врагу и получить за нее приличное вознаграждение. Таковую награду называли «золотом доблести». Недавно же ар-

хеологи при раскопках дворца древнеегипетского царя в городе Телль эль-Даба обнаружили подтверждение этим легендам. На территории Телль эль-Даба около 3,6 тысяч лет назад находилась древняя столица гиксосов Аварис. В одной из ниш дворца археологи обнаружили огромное количество правых человеческих рук. Недалеко же от этого места, рядом с тронным залом правителя гиксосов, обнаружили две ямы с останками мужчин, у которых не хватало кисти рук на правой руке.

Одни ученые предположили, что останки, найденные в древнем дворце, принадлежали воинам, павшим в битве с гиксосами. Другие же предположили, что они могли быть пленными ротоборцами. Только в одном они единодушны: скелеты мужчин не принадлежат древнему народу, потому что все убитые были лишены правой кисти, в то время как этот обряд совершался, согласно египетской традиции, тогда, когда пленному или убитому в бою отрубали правую руку, чтобы доказать факт уничтожения неприятеля и получить за это денежное вознаграждение.

Традиция отрубания руки существовала и у народов Океании, однако мотивация отрубания руки в корне отличается от индоевропейской традиции, что не позволяет проводить какие-либо параллели. Так, к примеру, еще недавно в королевстве Тонга традиция предписывала отрубить руки непосредственным участникам погребения монарха. Считалось, что последние прикосновения к телу умершего властителя — великая честь, и дотрагиваться до чего-либо другого после этого — кощунство. В настоящее время отрубание рук заменили запретом использования их в течение 100 дней. В течение этих дней таких людей кормили другие люди.

Широкое распространение обычай отрубания руки получило на Кавказе. Побывавший на Кавказе в середине XIX века Александр Дюма в своих наблюдениях обратил внимание на обычай, согласно которому грузинский или лезгинский юноша лучшим подарком невесте на свадьбу считал отрубленные руки человека из соседнего племени. В аулах же часто устраивали соревнования: кто больше прибьет отрубленных рук на церковь или мечеть. Тушины, которых А. Дюма описывает как смертельных

врагов лезгин и всех мусульман, имели такой же обычай: сколько врагов захватывали, столько рук и отрубали. При сватовстве тушина девушка всегда спрашивала: сколько лезгинских рук ты можешь принести мне в приданное. Чем больше рук приносил жених, тем больший авторитет и уважение приобретал не только в глазах невесты, но и всей ее родни [7, с. 188-194].

По мнению исследователей обычай отрубать правую руку убитого врага у горных грузин и дагестанских аварцев символизировал присвоение его магической силы и лишение возможности воздействовать на живых из потустороннего мира [8, 1992. с. 154].

Хотя мотивация отрубания руки у кавказцев в середине XIX века подверглась трансформации и стала носить новую обрядовую семантику, однако архетип сакральности обычая позволяет отождествить отмеченный А. Дюма обычай отрубания руки у кавказцев со скифским.

Помимо скифов, обычай отрубания руки покойного фиксируется в нескольких погребальных сарматских комплексах на Дону [9, с. 167.].

При раскопках курганной группы у с. Китаевка (Ставропольский край) было обнаружено, что у погребенной молодой пары были отрублены руки. Причем у мужского костяка отсутствовала правая рука, у женского — левая [10, с. 318-320]. Отсутствие рук у пары Д. В. Пикалов связывает с близнечными мифами и приводит аналогии из индоиранских мифов (Йима — в иранской мифологии первопредок человечества и культурный герой, был распилен пополам). Этот факт, считает Д. В. Пикалов, является подтверждением того, что конь у индоевропейцев был символом близнецов, а погребение у с. Китаевка — воспроизведением у сарматских племен сюжета, близкого к иранским преданиям об Йиме. А сам факт отрубания рук у пары автор связывает с «обезвреживанием покойника». «Вполне вероятно, что отрубание рук, а также парное жертвоприношение коня и человека в кургане 7 у с. Китаевка и было связано с нейтрализацией сверхъестественной силы, заключенной в близнецах. В то же время не исключено, что отрубленные руки близнецов, возможно, использовали в каких-то дальнейших магических обрядах, так как существование культа

руки у сармат подтверждается многочисленными амулетами в форме руки» [11, с. 150].

Однако следует учитывать, что конь у скифо-сарматов и современных осетин символизирует ось мира и связан с верхним миром [12, с. 137-145.]. Правая и левая рука соответственно соотносятся с верхним и нижним мирами. Поэтому, объяснение обычной отрубания рук следует искать в космогонических верованиях иранцев.

Описывая жертвоприношение скифскому богу Аресу Геродот приводит обряд отсечения руки у скифов:

«...Кровь они (скифы) несут наверх, а внизу, у святилища, совершается такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые плечи с руками и бросают их в воздух; затем после заклятия других животных оканчивают обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где упала, а труп жертвы лежит отдельно», — говорится у Геродота [13, с. 27-28].

О толковании этого обычая Ph. Legrand и Ж. Дюмезиль писали: «Возможно, целью его было, например, помешать человеку после смерти возвратиться на землю в состоянии, позволяющем отомстить за себя. Осетинские сказания, а в них — доводы матерей, уговаривающих сыновей «восстановить» труп, направляют на мысль по другому руслу: отчленять руку от тела — дополнительное оскорбление убитого, равноценное лишению его могилы, скальпированию и вообще надругательству над трупом врага» [3, с. 192]. С.С. Бессонова же предполагает, что «в скифском ритуале отрубленные руки являются, прежде всего, жертвоприношением божеству и признаком позорной смерти для врагов-пленников» [14, с. 48].

Этот обычай встречается и в нартовском эпосе. Ж. Дюмезиль приводит один из вариантов, в которых представлен обычай отрубать руку врагу. Но мотив отрубания правой руки представлен в нартовском эпосе шире.

Решил один великан испытать свою силу на нартах. Стал он приходить на Большую поляну нартов, где они устраивали хоро-водный танец «симд». Танцуя с нартами, великан отрывал руку то у одного, то у другого. Но появляется Батраз. Он начинает тан-

цевать с великаном. Оторвав его руку, Батраз подает ее в другую руку великана. Тот, закинув свою оторванную руку за плечо, возвращается домой (Как Батраз оторвал руку великана). [15, с. 132].

В одном из сказаний Созырыко и Сырдон отправляются в царство мертвых. В царстве мертвых Созырыко видит разные чудеса, которые он сам не может объяснить. Один из таких чудес — двери, которые запирались рукой. Созырыко, привязав снаружи своего коня, хотел открыть дверь. Дверь не поддавалась. Он хватается за меч, но дверь открывается сама. Созырыко заглянул внутрь и увидел, что двери закрывала мужская рука. Когда же Созырыко начал расспрашивать об увиденном свою умершую жену Питуха, она дала такое объяснение: «А это отец мой, будучи неправедным судьей, и из-за того, что не держал свое слово, как в земной жизни, так и в царстве мертвых, это и ты сам знаешь, за это здесь ему отрубили руку, и теперь она охраняет дверь» (Нартовская красавица Питуха). [15, с. 633].

Смысл этих двух сцен заключается в том, что отрубание руки действительно является актом уничтожения и наказания. В первом случае рука отрубается в царстве живых, во втором случае — в царстве мертвых и связано с царством мертвых, но в обоих случаях они не посвящены покойнику.

Совершенно иное значение имеет отрубание правой руки в тех сказаниях, где герой мстит, как правило, за своего отца. Наиболее ближе к Геродотовскому рассказу стоит «Сказание о плешивом Черегико» [16, с. 405-410].

Плешивый Черегико вступает в схватку с убийцей его отца с сыном Сайнага Черным Албагом. «Плешивый Черегико выхватывает меч своего отца и отрубает им его голову, и кровью его заполняет сосуд сделанный из мочевого пузыря Черного Албага, затем отрубает его правую руку. Таким образом он оставляет труп своего кровника там и возвращается домой с рукой и пузырем, полным кровью, и говорит матери:

— Мать, до сегодняшнего дня ты носила траур по отцу. Теперь я убил убийцу моего отца и можешь умыться его кровью, и сними свой траур, а потом можешь себя насытить мясом его руки!» [16, с. 409-410].

Ни здесь, ни в других вариантах с мотивом мщения за отца, нет и намека на то, что рука кровника отрубается, как это утверждает Ж. Дюмезиль, для «дополнительного оскорбления» или для «равноценного лишения его могилы». Во всех вариантах рука возвращается своему хозяину, чтоб был достойно похоронен. Нет в этих сказаниях и, как утверждает С. С. Бессонова, жертвоприношения божеству.

Несомненно, погребальные обряды скифов отражают, прежде всего, религиозно-мифологические воззрения или, другими словами, символическое описание скифской модели мира, где центральное место занимает идея циклической смены гибели и возрождения. О существовании в Скифии двух миров мертвых — верхнего и нижнего — отмечал еще Д. С. Раевский [17, с. 122, 232]. То, что относилось к нижнему миру мертвых, скифы хоронили вместе с покойником. То, что относилось к верхнему миру мертвых, посвящали покойнику, но их не клали в могилу.

Правая сторона у скифов и осетин соотносится с верхним миром. Правая же рука является носителем силы, мощи и фарна. Когда скифы подбрасывают правую руку, это означает, что они посвящают силу, мощь, удачу, благо и обилие покойнику, но не в нижнем мире мертвых, а в верхнем мире мертвых.

Ж. Дюмезиль обратил внимание на «доводы матерей, уговаривающих сыновей «восстановить» труп» [3, с. 23]. Но эти «доводы» относятся к другим верованиям. Согласно этим верованиям нельзя хоронить без какой-либо части тела. Возможно это более позднего происхождения, нежели рассказ Геродота.

В нартовском эпосе часто указывается на появление тех или иных обычаев. При этом, как правило, в них говорится, что «с тех пор нарты стали это делать». Так, например, обычай справлять поминки связывается в эпосе с Урузмагом, который организовал первые поминки по своему безымянному сыну [18, с. 254]. Мы находим в эпосе и про обычай хоронить покойника с оружием [19, с. 593]. Точно также в эпосе отразилась трансформация обычая отправлять врага своего без какой-либо части тела в иной мир.

В сказании «Игра Созырыко» описывается, как Созырыко никого не щадил в играх. Проигравшему он либо ухо отрезал, либо глаз выкалывал, либо три полоски кожи со спины отди-рал. Очередь играть дошла до одного старика. Тот, боясь по-гибнуть увечным, послал за сыном в царство мертвых. Сын отзывается. Он выигрывает Созырыко, но отказывается изуве-чить его и советует Созырыко тоже больше не поступать так [19, с. 444-450].

В эпосе мотив отрубания руки, по всей видимости, сохранил «традицию» и «реформу» скифского обычая. Еще большей транс-формации этот обычай скифов подвергся у современных осетин, сохранивших его в символической форме. Так, осетины всегда дотрагиваются правой рукой до покойника или надгробия, про-износя при этом «Рухсаг у» («Будь светел»), затем делают круг в правую сторону по часовой стрелке.

Примечания

1. *Абаев В.И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
2. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990.
3. *Абаев В.И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
4. *Туаллагов А.А.* Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001.
5. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
6. *Гаглойти Ю.С.* Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977.
7. *Дюма Александр.* Кавказ. Тбилиси, 1988.
8. *Голан А.* Миф и символ. М., 1992.
9. *Дзиговский А.Н., Островерхов А.С.* Культ руки у сарматов // Краткие сообщения Одесского археологического общества/Отв. ред. С.Б. Охотников, В.Г. Петренко/Одесса, 2008.
10. *Прокопенко Ю.А.* Связи населения Центрального Предкавказья (вторая половина I тыс. до н.э.). Б.м.: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011.
11. *Ликалов Д.В.* Близнечный миф и обычай отрубания руки у сармат // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда в Казани. Т. II. Казань, 2014.

12. *Таказов Ф. М.* Зооморфные маркеры мировой оси в осетинской мифологии // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Сборник научных трудов. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012.

13. *Геродот.* История в девяти книгах. Книга 4. Владикавказ, 1991.

14. *Бессонова С. С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983.

15. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания. Эпос осетинского народа). Кн. 3. (Составитель Хамицаева Т. А.). Владикавказ, 2005. (на осет. яз.).

16. Нарты. Мифология и эпос на дигорском языке (Нартæ. Мифологи æма эпос дигорон æвзагбæл)/Составители: Кибиров А. Я. и Скодтаев Э. Б./ Владикавказ, 2005. (на осет. яз.).

17. *Раевский Д. С.* Модель мира скифской культуры. М., 1985.

18. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания. Эпос осетинского народа). Кн. 1. (Составитель Хамицаева Т. А.). Владикавказ, 2003. (на осет. яз.).

19. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания. Эпос осетинского народа). Кн. 2. (Составитель Хамицаева Т. А.). Владикавказ, 2004. (на осет. яз.).

*Т. В. Тадевосян
(Ванадзор, Республика Армения)*

АРМЯНО-ТАТСКАЯ ЛЕГЕНДА О ДЭВЕ И ЦАРСКОМ СЫНЕ И НАРТСКОЕ СКАЗАНИЕ О ЗОЛОТОМ ЯБЛОКЕ

Таты — прикаспийский иранский народ, который появился в этом регионе, по всей вероятности, в VI веке, когда персидские правители из династии Сасанидов начали интенсивно заселять Арран, Ширван, Апшерон ираноязычными народами из глубины страны. При шахе Кобаде I и его сыне Хосрове I Ануширване был основан Дербент и началось массовое переселение иранцев в Албанию и Дагестан: в основном, это были воины, строители, мастера, оберегающие и обустраивающие северные границы империи. Как утверждает К. Курдов: «Историческими данными устанавливается факт заселения Дербента и прилегающих к нему местностей Дагестана колонистами из Ирана для защиты от хазар/.../. Предания, распространенные среди жителей, и некоторые географические названия также указывают на иранское происхождение татов Дагестана» [1, 58].

В конце XVI — начале XVII веков при шахе Аббасе I из династии Сефевидов увеличилось число татов в Ширване. Шах Аббас I выселил лезгин, горских суннитов, армян, а на их землях поселил ираноязычных татов. Таты, как и персы, раньше были зороастрийцами, но потом стали, в основном, мусульманами-шиитами.

Впрочем, первые иранские поселения в Закавказье появились еще в эпоху Ахеменидов, а первые иранские военные гарнизоны в Албании — в середине V века при Иездигерде II.

Закавказские таты говорят на татском языке — архаичном диалекте, берущем начало из среднеперсидского (пехлеви) — языка эпохи Сасанидов. Татский язык относится к юго-западной группе иранских языков. В то же время татами в Иране называют носителей северо-западных персидских диалектов.

Первоначально татами тюрки пренебрежительно называли все ираноязычные народы кроме талышей. Постепенно термин

«тат» стал самоназванием носителей ираноязычных диалектов в персидском окружении. Тат (буквально — «земледелец», в переносном значении — «не знающий тюркского языка», «не тюрк», «раб») — покоренное и почти полностью ассимилированное тюрками земледельческое ираноязычное население, поэтому «тат» — сейчас скорее социальный термин, а не этноним.

В советское время общепризнанной и популярной была идея о татском происхождении горских евреев: якобы горские евреи — не евреи, а иудаизированные таты. С тех пор горских евреев стали часто ошибочно называть татами. Действительно, горские евреи — татоязычные: это объясняется тем, что их предки попали на Восточный Кавказ так же из центральных областей Ирана (как и предки татов) после подавления движения маздакитов в 30-е годы VI века. В Древнем Иране была еврейская область Яхуди-стан, расположенная в районе Исфাহана, города, который также был основан евреями. Язык горских евреев и татский язык очень близки, одинаково относятся к юго-западным иранским языкам, однако, горско-еврейский язык более архаичен, чем сам татский язык. Тем не менее, антропологическая характеристика горских евреев и татов также доказывает, что между ними на уровне этногенезиса нет ничего общего. Тем более, что сами горские евреи считают себя потомками двух колен Израилевых — колена Иуды и колена Вениамина.

Другими выходцами из Центрального Ирана являются одна из самых самобытных субэтнических групп армян — армяно-таты. Армяно-таты — это татоязычные армяне, у которых остались армянское самосознание, некоторые традиции, антропонимика и религия, даже «можно утверждать, что у них сохраняется устойчивая тенденция идентификации себя с «общearмянской» культурной средой» [2, 70].

Армяно-таты называли свой язык «парсерен» (т.е. «фарси», «персидский»). Ср.: таты Апшерона называют себя «парсами»; «парси» себя называют ираноязычные народы в Афганистане, а также зороастрийцы Индии. По языку армяно-таты примыкают к татам-мусульманам, но в их языке отмечается меньшее количество заимствованных тюркизмов.

Долгое время была распространена версия, что армяно-таты — это те таты, которые поселились в Закавказье при Сасанидах, но потом приняли христианство грегорианского толка. Однако, по мнению А. Акопяна и ряда других исследователей, армяно-таты — это группа, сформировавшаяся на «армянской этнической основе», т.е. ассимилированные армяне, перенявшие язык и некоторые культурные особенности татов. Армяне, как и ираноязычные народы, также были в числе контингента военных гарнизонов, защищающих северные границы Ирана от хазар. Вот, что говорит об этом А. Акопян: «Высокий социальный статус и одинаковые функции (охрана границ) способствовали тесным взаимоотношениям между иранскими и армянскими группами: вследствие чего армянская элита подверглась культурно-языковым изменениям, стала ираноязычной» [3].

На протяжении веков армяно-таты смешались с мусульманами-татами, однако, до недавнего времени некоторые таты-мусульмане считали себя бывшими армянами и христианами: «Повсюду при объезде татских местностей приходится регистрировать следы прежнего значительного распространения в Прикаспии армянской религии и культуры в виде остатков кладбищ и церквей и слышать предания о том, что прежде население было армянами» [4, 11].

Лишь небольшая группа армяно-татов христианского вероисповедания до сих пор живет в Армении (с. Дпреван) и на Северном Кавказе; раньше жили и в Азербайджане (села Мадраса и Кильвар).

Будучи почти полностью ассимилированными тюрками, таты по большому счету утратили свои фольклорные и этнографические традиции, попав под влияние тюркской культуры. По этому поводу А. Грюнберг замечает: «Таты, за небольшим исключением, не имеют фольклора, который ощущался бы ими как отличный от азербайджанского» [5, 7]. Это «небольшое исключение», о котором говорит А. Грюнберг, сохранилось, пожалуй, только среди армяно-татов, которые, противопоставляя себя мусульманскому окружению, сберегли отдельные фрагменты фольклорного наследия.

Особая значимость армяно-татского фольклора обусловлена тем, что, занимая уникальное положение на «стыке культур», армяно-таты объединили в себя специфику как армянской, так и иранской традиций. В этом плане исключительный интерес представляет армяно-татская сказка «Дэв и царский сын». У некоего царя было три сына. В царском саду росла яблоня, которая давала по одному яблоку каждые семь лет. Однако всегда кто-то приходил и похищал яблоко. Тогда сыновья царя решили стеречь дерево и схватить вора. Двум старшим сыновьям это не удалось, но младший сын ухитрился ударить похитителя, прилетевшего с неба, кинжалом. Незнакомец убежал, но за ним тянулись следы капавшей крови. Царские дети по этим следам пошли искать вора. Следы привели их к колодцу: тогда они решили на веревке спуститься туда. Два старших брата не смогли достичь дна, так как веревка вспыхивала, и они начинали гореть. Только младшему сыну удалось попасть на дно колодца. Там он увидел запертые двери. Отворив их, царевич понял, что оказался во владениях семиголового дэва. Во время жестокой битвы царскому сыну удалось одолеть дэва: он убил чудовище, взял много золота и лошадь. Потом женился и сам стал царем [6, 25-27].

Вот кратко сюжет этой сказки. Сказки с подобной фабулой известны в фольклоре многих народов. Но в рамках нашего исследования нас прежде всего интересуют армянские и иранские параллели. Так, в армянском народном творчестве известна сказка о царевиче Ало-Дино и Азаране-Блбуле. У одного царя было три сына: двое умных, а младший — дурак Ало-Дино. В саду у них росла яблоня: однажды нищий старик хотел сорвать с нее яблоко, но ему не разрешили. Тогда старик проклял сад: листья деревьев опали, трава завяла. Только волшебная птица Азаран-Блбул смогла бы пробудить сад. Ало-Дино отправляется на поиски Азарана-Блбула. Царевич последовательно попадает к трем дэвам: трехголовому красному, семиголовому белому и сорокаголовому черному. Одолев всех трех дэвов, Ало-Дино наконец-то добирается до вещей птицы и берет ее с собой. От пения Азарана-Блбула сад оживает, а Ало-Дино женится на девушке, которую он освободил из плена Черного дэва [7, 13-28].

Но еще более удивительные функционально-семантические параллели обнаруживаются при сопоставлении армяно-татского текста с осетинским нартским сказанием «Яблоко нартов». Здесь следует отметить, что на Кавказе, помимо татов, живет еще один иранский народ — осетины, относящиеся к северо-восточной иранской группе.

И в армяно-татском тексте, и в осетинском сказании фигурирует волшебная яблоня, которая дает по одному плоду. Яблоко в данном контексте выступает не столько как символ Мирового древа, сколько как символ власти: царь в армяно-татской сказке — нартское общество в осетинском эпосе. В обоих текстах таинственный вор крадет яблоки: причем он одинаково предстает в орнитоморфном облике. В обоих текстах принимают решение охранять яблоню: в одном случае стерегут три царских сына, в другом — три нарта: Уархаг, Ахсар и Ахсартаг. И в армяно-татской сказке, и в нартском сказании младший из стражников ранит птицу-похитительницу (кинжалом/стрелой), а потом по кровавому следу преследователи идут за ней. След приводит их к водному пространству: колодецу в армяно-татском тексте, морю — в осетинском. Поклонение и жертвоприношения колодцам было широко распространено в архаичных культурах: «Колодец служил местом символического «кормления» духов предков и нечистой силы с целью обеспечения удачи и здоровья». Кроме того, колодец — «канал связи с потусторонним миром» [8, 235-236].

Ахсартаг по следам раненой птицы как раз и отправляется в потусторонний мир, в царство повелителя вод и морской стихии Донбеттыра. Именно дочь Донбеттыра — Дзерасса — в облике птицы пыталась похитить золотое яблоко нартов. Впрочем, и все остальные водяные девы — дочери Донбеттыра. Ср.: в римской мифологии морской бог Нептун приказал терсанам (духам морей) выходить на берег и оставлять кровавые следы в память о его возлюбленной русалке, которую убили злые люди.

Важную роль в обоих произведениях играет символика огня/золота (горящие веревки, светящиеся перья птицы-Дзерассы, золотое яблоко). Здесь очевидна сакральная функция огня, выступающего как амбивалентное явление божественного озаре-

ния и демонического испепеления. Любопытно, что один из многих исключительно татских мифологических персонажей — это божество огня Атошперез.

На дне колодца царевич в армяно-татской сказке встречается семиголового дэва, образ которого коррелируется с образами семи сыновей Донбеттыра. Фактически, в этой сказке дэв выступает как повелитель вод, запирающий источник. Здесь уместно вспомнить, что в осетинском фольклоре есть еще один, пожалуй, более древний владыка водной среды Гагаг — антропоморфный персонаж, закрывающий доступ к воде. И в целом, культ водной стихии и культ водных богов был занесен на Кавказ ираноязычными народами.

В осетинском сказании Ахсартаг в подводном царстве исцелил Дзерассу и женился на ней. В фольклоре многих народов выбор невесты происходит у водного источника, который символизирует связь между женским и мужским началом. Так, у осетин известен Праздник черпания воды (Доныскаефаен), когда молодая невестка через шесть дней после нового года шла за водой. Хождение молодой невестки за водой — своеобразный испытательный ритуал.

Впрочем, в армяно-татской сказке женитьба главного героя никак не мотивирована: сюжетная линия, связанная с невестой, в повествовании не обозначена. Отсутствует мотивация и в линии раненой птицы и спуска в колодец: по всей вероятности, лакуны образовались в результате искажения или утраты в устной традиции исходного инварианта. По логике событий, коллизии в армяно-татском тексте должны развиваться по нартской модели: раненная царевичем птица не только приводит его к колодцу, где он побеждает дэва, но и сама превращается в девушку, а после исцеления и освобождения становится женой героя.

Таким образом, армяно-татская сказка «Дэв и царский сын» обнаруживает сходство не только с армянскими фольклорными текстами, но и с фольклором других кавказских индоевропейцев — осетин, в частности, с нартским сказанием «Яблоко нартов». Подобная общность объясняется тем, что армяно-таты, с одной стороны, принадлежат к общеармянскому этногенетическому

субстрату, а с другой стороны — к иранскому культурному пространству, объединяющему в своей реликтовой первооснове два ираноязычные народа Кавказа — татов и осетин.

Примечания

1. *Курдов К. М.* Таты Дагестана // Русский Антропологический журнал. №№ 3-4. Кн. XXVII-XXVIII. М.: Типография Императорского Московского университета, 1907. 66 с.

2. *Григорьян К. Э.* Субэтнические группы армян // Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2002. 187 с.

3. *Акопян А.* Устные истории татоязычных армян о событиях начала 20-го века. [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://old.eu.spb.ru>

4. *Миллер Б. В.* Таты, их расселение и говоры. Баку: Издание Общества обследования и изучения Азербайджана, 1929. 34 с.

5. *Грюнберг А. Л.* Язык североазербайджанских татов. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1963. 211 с.

6. [Лопатинский Л.] Армяно-татские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 20. Отдел II. Тифлис: Типографии: Канцелярия Главногоначальствующего гражданского частью на Кавказе и Козловского, 1894. С. 25-32.

7. Армянские народные сказки. Ереван: Советакан грох. 1983. 320 с.

8. *Валенцова М. М., Виноградова Л. Н.* Колодец // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Международные отношения. 2011. 512 с.

РАЗДЕЛ III.
ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ
И ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
В ИЗУЧЕНИИ НАРТИАДЫ

М. В. Дарчиева
(Владикавказ)

ЛЕКСИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ МИФОЛОГЕМЫ «ВОДА»
В ОСЕТИНСКОМ НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ

В последнее время в российском литературоведении появляется всё больше исследований, в которых противопоставляются понятия «архетип» и «мифологема» по принципу «бессознательное/сознательное». Процесс этот является следствием неправильного понимания уже ставшей классической терминологии. В работе С. М. Телегина подробно рассматриваются все аспекты данной ситуации, кроме того, на основании принятого термина «мифологема» даётся его понимание как изначального первообраза, «семени», из которого вырастает конкретный образ или сюжет [1, 15]. Придерживаясь этого мнения, а также ставя во главу угла такую характеристику мифологемы, как этноспецифичность, рассмотрим лексическую репрезентацию мифологемы «вода» в осетинском Нартовском эпосе.

Необходимо отметить, что мифологема не может полностью идентифицироваться с символом, поскольку он часто утрачивает связь с изначальным мифом. Вода, будучи древним универсальным символом чистоты и источника жизни, используется в различных обрядах очищения, но первоначальный мифологический сюжет при этом не вспоминается. Однако, по мнению некоторых учёных, «такие мифонимы, как Потоп, источник у Древа жизни, Лета позволяют констатировать наличие мифологемы» [2, 9]. Согласно исследованиям В. И. Ереминой, ««очищение», как акт бытовой, не получило фольклорных откликов, но сто-

ило только этому значению стать более широким в народных обрядах и верованиях, как ответом стала многозначность фольклорных интерпретаций, связанных с водой не только как очистительной, но и как исцеляющей, оплодотворяющей и оживляющей силой» [3, 194].

Согласно классификации И.Б. Руберт и Ю.Л. Шишовой, мифологема воды относится к *прототипическому типу*: «Соотносящийся с именем денотативный компонент включает в себя нерасчлененное представление о воде, в то время как в десигнативном компоненте имеется набор дискретных представлений о сущности воды, ее химической формуле, свойствах (жидкость, текучесть, испаряемость) в различных ее проявлениях (море, река, источник, потоп и т.д.)» [2, 11]. При анализе мифологемы необходимо учитывать специфику его функционирования в эпическом тексте: «Не только отдельные мифологемы или их сочетания формируют мифологический текст, но и мифология текста определяет конкретное содержание отдельных мифологем. Целое влияет на содержание частей» [1, 15-16]. Так, наряду с определением основных вариантов мифологемы, выявление образов, связанных с ней, — основные задачи данного исследования. Необходимо также учитывать, что комплекс «аквалитических» образов включает две семантические группы: *образы земных вод* и *образы небесных вод*. В связи с этим, целесообразно рассмотрение некоторых гидронимов.

Мифологема воды в осетинских эпических текстах имеет самостоятельную семантику, она единична и конкретна, является составляющей универсального архетипического образа «вода». Чтобы представить всю широту охвата, достаточно вспомнить остальные равноценные основополагающие архетипические образы: «земля», «воздух», «огонь/свет». В современном осетинском языке значения «вода» и «река» совпадают в одной лексеме — *дон*, что, согласно В. И. Абаеву [4, 366-367], не носит исконный характер.

Мифологема *моря*, как основная репрезентация мифологемы «вода», была проанализирована нами ранее [5]. Лексемы обозначения моря в осетинском языке *дэнджыз* и *фурд* практически

равнозначно употребляются в эпических текстах. Но *фурд*, согласно комментариям Джантемира Шанаева к Нартовскому эпосу, служит преимущественно обозначением нижнего течения рек Терек и Малка, потом уже — большой и тихо текущей реки [6, 739]. О связи лексемы *фурд* со скифским названием реки Прут писал В. И. Абаев [4, 485-486].

Дон — составная часть многих сложных слов в осетинском языке (*цаугæдон, лаугæдон, донгуыраен, донвæз, дон-дон* и др.), является и компонентом большинства гидронимов. По мнению В. И. Абаева, единственный древнеиранский язык, в котором слово *dānu-* означало «река», это скифский. Этот корень отложился в названиях южнорусских рек Дон, Днепр, Днестр, Дунай и сохранился только в осетинском языке (*don* ‘река’, ‘вода’) [7, 31-32; 8, 75].

Помимо указанных в качестве примеров сложных слов, в эпосе встречается лексема *чылыхдон* — грязная, непригодная для питья вода [9: 493], а также название определённого известного места в стране Нартов — *Борæты дондæттæн*: «*Борæты дондæттæнмæ* куы бахаецца ис, уæд фехъуыста топпы гæрахтæ. — Когда достиг он места (скорее, водоёма, принадлежащего роду Бората. — М. Д.), то услышал выстрелы [10, 685].

В «Нартиаде» река вблизи селения нартов называется *Нартыдон/Нарты дон* (источник, река нартов): «*Уæд иубон Дзерасса дыууæ къæртайы райста ‘мæ рараст и Нартыдонмæ, цалымæ сыгъдаг у, уæдмæ дзы сдавон, загъгæ. Нартыдонхæссæн та Сырдыдоны цур уыди, æмæ Гæтæг уым фæвзæрд — Дæттыбардуаг. — Как-то Дзерасса взяла два деревянных ведра и отправилась к реке Нартыдон, чтобы принести воды, пока она чистая. Место, откуда нарты носили воду, находилось рядом с источником Сырдыдон (сырдтæ — звери, дон — источник, вода), и появился там Гатаг — Повелитель рек» [9, 192]. *Гатаг*, согласно кадагам, повелевает реками, может закрыть нартовским женщинам доступ к воде, а владыкой морей, океанов является *Донбеттыр*.*

Названия реки Терек — *Терк/Терчы дон* — также встречаются в «Нартиаде»: «*Ныххастой йæ [чырын] Терчы былмæ æмæ*

дзы *Уырызмаджы нывæрдтой æмæ йæ Терчы баннаерстой*. — Отнесли его [сундук] к берегу реки Терек и уложили в сундук Уырызмага, и бросили его в *Терек*» [11, 410]; «*Схæцыдысты æмæ йæ Терчы доны баннаерстой æд чырын*. — Взяли и бросили его в сундуке в *воды Терека*» [11, 426]. В данных примерах Терк — река, у берегов которой находится страна нартов, а отрывки относятся к вариантам сюжета о последнем балце Уырызмага.

Ещё один сюжет, в котором фигурирует река вблизи селения нартов, повествует об играх нартов (Сослана): «*Иу хъазт ма дзы зонын, — загъта Созырыхъо. — Терчы былл арф уæрм скъахынц æмæ йæм дон рауадзынц*. — Ещё одну игру я знаю, — сказал Созырыко. — На берегу Терека выкапывают они глубокую яму и наполняют её водой» [10, 351]; «*Уæд та Сослан æрхъуыды кодта æмæ дзуры Мукарамаæ*:

— *Ныр марты у, фæлаæ тъæнджы мæй Нарты доны ныхызтис, æмæ йæм Нарт хъæд уæд, дур уæд фæластой æмæ йыл сæ уырдаæм фæкалдтой, æмæ уыдоны бын æртæ суткаейы базззæди*. — Тогда Сослан вспомнил и обратился к Мукара:

— Сейчас март, но в январе он опустил в воды *реки Нартов*, а нарты привезли деревья, камнями и забросали его ими, и он остался под ними на трое суток» [10, 378]. Этот сюжет присутствует и в грузинских вариантах нартовского эпоса [12, 101-102].

Часто встречается в кадагах река (родник) с названием *Дзыхыдон/Дзыхдон*. В словаре Т. А. Гуриева говорится, что это источник, из которого пили воду нарты, а вода из него обладала целебными свойствами [13, 35]. Подробно об этом гидрониме и о его связи с крепостью Хиз (в случае, если речь идёт о роднике, но не о реке) говорится в работе Ю. А. Дзицойты «Нарты и их соседи» [14, 69-71], где автор приходит к следующему выводу: «исходное значение апеллятива *dzyxdon* — ‘родниковая (питьевая) вода’ [14, 70].

Со страной нартов связывается гидроним *Цæлахъон дон*: «*Гъе æмæ стæй Батрадз хæтæны уыд, дард хæтæны. Цæлахъон доныл æрбацыди*. — А Батрадз был в походе, в дальнем странствии. Вернулся он по реке *Цæлахъон*» [15, 155-156].

Существительное *цалахъ* В. И. Абаев сопоставлял с лексемой *цахъгал* ‘волна’, ‘струя’, указывая на связь с грузинским *s’qali* ‘вода’ [4, 302].

Интерес представляет тот факт, что в осетинском эпосе о нартах сохранилось средневековое название реки Волги, являющееся таковым до сих пор в ряде тюркских языков (башкирском, татарском, монгольском и др.): «*Ама Йедили билтабæл сискъæрæн кæнæн, — æгъгæ, ама сау робас сæ разæй рагæпп кодта...* — И по берегу *Волги* погоним её, мол, и чёрная лисица понеслась перед ними...» [10, 400]. Т. А. Гуриев отмечает: нарты нередко отправлялись в поход к берегам реки Идыл (Волги) [13, 38].

Другой реальный гидроним — *Малка*, встречается в дигорском кадаге: «*Агунда имæ дзоруй, цуавæр хабар æй, æгъгæ. Орæзмæг ба ин загъта, Малхъи донбæл дуйней æфсад æрбахизтæй, æгъгæ.* — Агунда спрашивает его, что, мол, случилось. Урызмаг говорит ей, что со стороны *реки Малки* подошли бесчисленные войска» [15: 240].

Среди эпических гидронимов можно выделить названия рек *Турон* [16, 122; 477]; *Уайсы дон*, на берегу которой жил алдар Уаспия [16, 159]; *Уырбыны дон*, протекающая по границам страны нартов [16, 164]; *Цырдон* (*цырд* — быстрый) — река, находящаяся за Чёрной горой [16, 407]; *Фæрдыгдон*:

«*Фæрдыгдоны был куы ‘рцыди туг-хæст,
Хæцы Хандыхъдзу Бæртæлæджимæ,
Уый дзы хъалондар кæны йæхицæн...* —

На берегу реки *Фæрдыг* (букв. бусина) случилась кровопролитная битва,

Сражаются Хандыхъдзу с Барталагом,
Он хочет сделать его своим рабом» [16, 40].

Эпический текст, как известно, отличается своеобразной числовой организацией. В осетинских кадагах о нартах число семь несёт особую функциональную нагрузку [17]. Так, наряду с семью горами или семью ущельями, в «Нартиаде» говорится о семи реках. За ними находится поле, непрестанно объётое пламенем:

«*Цы, куы æгъгæт, уæд æвд доны ‘ддейы
Адамæй æттæс, Хуыцауæй æлгъыст,*

Уым судзга зынгæй пиллон куы кæны. —
 Если спросите, что, то за семью реками
 Забытое людьми и проклятое Богом поле
 Горит там, объято яростным пламенем [16, 101].

Либо за семью реками стоят войска, жаждущие сражения. В обоих случаях употребляется лексема *пиллон* (пламя, гнев). Здесь же следует обратить внимание на цветовую символику, соответствующую таковой в русском языке (ср. гореть синим пламенем, покраснеть от гнева и т.д.):

*«Уыдон æм дзурынц: «Цæуæм дард балцы,
 Æмæ нæ уе 'ххуыс æхсызгон бахъуыд.
 Авд доны æдде æттæсы быдыр
 Цъæх цæхæр фестад, сырх пиллон калы». —*
 Они говорят ему: «Мы идём в дальний поход
 И нам необходима ваша помощь.
 За семью реками проклятое поле

Превратилось в синие угли, красным пламенем горит»» [16, 102];

*«Абоны бон нын нæй хуындæ цæуæн,
 Тыхæвзар хæстæй нæхи нæ сайæм.
 Фæсæмбисбон нын æфсаронтимæ
 Æвдæм доны был тыхæвзар уыдзæн. —*
 Сегодня нельзя нам идти в гости,
 Мы не уклоняемся от сражения.
 После полудня у нас с афсаронами
 На берегу седьмой реки состоится сражение» [16, 111].

В некоторых кадагах расстояние, находящееся за семью реками от селения нартов, герою необходимо преодолеть в поисках невесты: «*Уæртæ, авд доны фале зæхх судзга зынгæй арт кæм уадзы, уым ис, йæ кълутæ 'ндонæй кæмæн ысты, ахæм фидар. Дыууæ рæсугды бады йæ мидæг. — Там, за семью реками, где земля полыхает пламенем, есть крепость, стены которой сделаны из стали. В ней сидят две красавицы» [9, 87]; «*Ахызтысты авд доны сарты. Ахæцца сты цу ыстыр быдырма... — Перешли они через семь рек. Дошли до одной большой степи...» [9, 129].**

Через семь рек Сослан переносит раненного Шаууая. «*Къандзы фырт Сæууай загъта [Сосланæн. — М. Д.]:*

— *Куы фæцæф уон æмæ куы ратулон, уæд мæ-цу æрцахс*

тулæ-тулын æмæ-у ма æвд доны сæрты ахæсс æнæ æрæвæргæйæ: уæд мын амæлæн нал ис. — Сын Кандза Шаууай говорит [Сослану. — М. Д.]:

— Если я буду ранен и упаду со скалы, поймай меня, когда я буду скатываться, и перенеси через семь рек, не кладя меня: тогда я уже не умру» [10, 124]. В данном случае не сложно распознать черты магического обряда, служащего исцелению эпического героя.

Относительно пространственной организации любопытный отрывок встречаем в одном из кадагов:

*«Ныббар мын, — загъта Донбеттыр, хистæр, —
Дæумæ ссыдыстæм æвд доны бынаей,
Нæ Донбеттырты кадджын хистæртæй. —
Прости меня, — сказал Донбеттыр старший, —
К тебе мы поднялись из-под семи вод (рек),*

Уважаемые старейшины из нашего рода Донбеттыров» [16, 31].

Таким образом, в «Нартиаде» присутствует организация пространства вод не только в привычной горизонтальной плоскости, но и по вертикали.

Берег реки представляет собой место отдыха эпических героев во время походов: *«Бахæццæ уу доны былмæ 'мæ зæгъы: «Ам уал ма фæллад ысуадзон». Абадти донбыл, кæсы фæйнæрдæм.* — Достиг он берега одной реки и говорит: «Отдохну-ка я здесь». Присел он на берегу реки, огляделся» [9: 208]; *«Нарты Уырызмаг фææцæйцыди балцы. Иу доны былмæ бахæццæ 'мæ хъуыды кæны: «Ныр доны ауаин, æмæ ма дон куы фæласа. Ма ауайон, æмæ уый та — худинаг». Доны фаллаг был зынди мæсыг.* — Нарт Уырызмаг шёл в балц. Дошёл он до берега одной реки и думает: «Я бы вошёл в воду, но вдруг река унесёт меня. А не пойти вброд — стыда не оберёшься». На *противоположном берегу реки* виднелась башня» [9, 224]. По тому, как Уырызмаг перешёл реку, девушка и её мать на том берегу определили, кто является всадником.

Суадон — источник, родник, ключ — одна из ярчайших презентаций мифологемы воды в осетинском эпосе. Согласно В. Ф. Миллеру, *суадæттæ* — черные воды от *сау дон* — вме-

сто *саудæттæ* [18, 125]. В связи с этим, приведём следующий отрывок: «*Æрмæст ма цæмæй сыстон, уый тыххæй ме вдадзы-хос у Саухохы суадон. Уымæй мын æрхæссут, мæхи кæм нын-найон, уыйбæрц. <...> Æрхастой йын дон Саусуадонæй йæхи ныннайыны фæг. — Чтобы я встал, лекарством мне будет **источник Чёрной горы**. Принесите мне из него столько воды, чтобы я мог искупаться. <...> Принесли ему воды из **Чёрного родника** столько, чтобы он мог искупаться» [9, 207]. В роднике искупали внуки Уархтанага, чтобы омолодить его: «*Дыууæ лæппуы Уæрхтæнæджы суадонмæ бадавтой æмæ йæ арыхъæхсад акодтой. — Двое молодых людей отнесли Уархтанага к роднику и омыли его*» [9, 154].*

В осетинском фольклоре часто встречается устойчивая фольклорная формула *æвдадзы суадон*. Согласно кадагам, это источник, который исцеляет от различных заболеваний, а в некоторых случаях может вернуть к жизни мёртвого. Аналогичен ему *тæхгæ суадон* (букв. летящий/бегущий источник): «*Æхсæртæгы систа, Донбеттыр æй тæхгæ суадонмæ аскъæфта, уым æй æрæхсадта, æмæ райгас Æхсæртæг. — Поднял он Ахсартага, Донбеттыр отнёс его к летящему роднику, омыл его, и ожил Ахсартаг*» [6, 8]. И в данных отрывках налицо магия, связанная с очистительной функцией воды, с её исцеляющими свойствами.

Гумиры, с которыми воюют царциата, также имеют в распоряжении воду, обладающую целебными свойствами и способную оживлять людей: «*Гуымиртæй-иу чи фæмарды ис, ууыл æлæндон кодтой æмæ та-иу сæ мард раудыгас. Суа хабар базыдта, æлæндоныл фæнык акодта æмæ мæрдтæ нал æгас кодтой. — Тех из гумиров, кто погибал, опрыскивали водой аландон, и мёртвый оживал. Суа понял, в чём дело, подсыпал в аландон пепел, и мёртвые перестали оживать*» [19, 149]. Вода, таким образом, теряет одно из главных своих качеств — чистоту, и, как следствие, уже не обладает магическим свойством.

«Легенды о Царциата» повествуют о создании земли и первого человека. Во время беспорядочного застолья Бог обращается к прислуживающим:

*«Фынгтæ амæрзут, хæрды асæрфут,
иуыл дзыгъхъын нæуæгæй алчи йæхи ахсæд.*

*Аргъаеныдоны Хуры тынтсем ахъарм каенут.
 Аргъаеныдоны Хуры тынтсем авсерыңц.
 Хур йа тынтсе на даетты, Хуыцаума баарвиты:
 — Ёз Аргъаеныдон на бахъарм каендзынсен... —
 Уберите со столов, вытрите остатки пищи,
 пусть каждый заново умоется.
 Воду из Аргъаеныдон согретьте под лучами Солнца.
 Воду из Аргъаеныдон поставили под солнечные лучи.
 Солнце не даёт свои лучи, послало гонца к Богу:
 — Я не согрею воду Аргъаеныдон» [19, 13-14].*

Аргъаеныдон — небольшая освящённая река [19, 280]. Как легко заметить, данный отрывок повествует о противостоянии солнечного культа и христианства. В осетинской традиционной культуре известны источники, из которых к определённому праздничному дню, посвящённому тому или иному небесному покровителю, брали воду для приготовления ритуальной пищи и питья (*багъаены*) [20, 62].

Подобна устойчивой формуле «через семь рек» формула «через семь источников», причём в пространственном плане встречается, как в горизонтальной плоскости, так и по вертикали: «*Уымæн авд суадоны сæр айнаеджы цъуппыл æфсæн хæдзар уыди. — У него над семью источниками на вершине скалы был железный дом*» [9: 203]. К роднику водят на водопой коней: «*Фæлæ афтæ бака: райсом хуры бафтауцма Челахсартæн йе ‘ртæ æфсургъы суадонмæ дон нуазынмæ ласдзæн, æмæ дæ æз уыцы афонмæ схæццæ каендзынсен... — Но сделай так: завтра до восхода солнца Челахсартан трёх своих жеребцов будет вести на водопой к роднику, и я к тому времени доведу тебя*» [15, 359].

Лучших лошадей в эпосе водят на водопой к определённым источникам, у некоторых из них имеются названия: «*Уæдæ дын каед бах даетты, уæд, дæлæ Сухсы быдыры иунагæй чи хизы, Рафы суадоны алабон дон чи нуазы, гъе уыцы бах дын раттæд. — Если он собирается подарить тебе лошадь, то пусть отдаст ту, что одна пасётся в поле Сухсы быдыр, ту, что каждый день пьёт воду из источника Рафы суадон*» [6, 79].

Ледник *цъитти* и ледниковая вода *цъиттидон* также могут

рассматриваться в качестве источника, относящегося к земным водам: «*Борайы йæ бæх аскъæфта 'мæ йæ цъитидонмæ схаста.* — Конь Бора отнёс его к ледниковой воде» [9, 22]; «*Нагъуæ нæ фæтарсти, фæлæ йæ цыд нæ уадзы. Бæхæцца ис цъитидоны тæдзæнмæ. Уым цъитийы сæрыл ауыдта дыууæ лæппуйы. <...> стæй та-уу цъитийы тъæпæн ихфæзыл уæхсгуйпп кодтой, куы та цъитийы фæзгъæртæ æскъуыдтой æмæ сæ карæдзийыл цавтой.* — Нагъуа не испугалась, но даже не остановилась. Достигла она истока ледниковой воды. Там на вершине ледника увидела она двух мальчиков. <...> на плоской вершине ледника они то состязались в борьбе плечами, то отрывали глыбы ледника и бросали их друг в друга» [19, 75].

Образование ледников объясняется в эпосе следующим образом: «*Авдаей йеугуыппыртæ Уалийыбæрзондмæ адугъкодтой, фæлæ цыл уым бæстæ сасæста 'мæ ныссалдысты. Уæдаей фæстæмæ нæ хæхты бæрзæндтæ цъитиуат фæсты.* — Всемером еугуыппары помчались на вершину *Уалийыбæрзонд*, но там опустился на них туман и они замёрзли. С тех пор вершины наших гор покрыты ледниками» [21, 144].

Ледник охлаждает раскалённого в бою Батрадза: «*Ацыдис уырдыгæй æмæ цъитийæ æрдæг ратыдта æмæ йæ йæ сæрыл цæвардта, кæннæуæд сыгъди. Стæй куы фæцæйцыди Батрадз Бедзæнæгмæ, уæд йæ дыууæ фæйна фарсæй йæ сæрæн суадæтты хуызæн дон тагъдис.* — Ушёл он оттуда, оторвал половину ледника и положил её себе на голову, иначе горел он. Когда же он возвращался к Бедзенагу, по обеим сторонам его головы ручьями текла вода» [15, 112].

Вода, охлаждающая раскалённого в бою героя, встречается в осетинском эпосе довольно часто, к примеру, Батрадз окунается во время боя в море. Подобный мотив находим и в кельтском эпосе: «А в Эмайн-Махе королю Конхобару сообщили: «Одинокая колесница быстро мчится через равнину; дикие белые птицы бьются над ней, и дикие олени привязаны к ней; по бортам ее висят окровавленные головы врагов». Конхобар взглянул, кто это, и понял, что это Кухулин, охваченный неистовством битвы, и что он принесет смерть каждому, кого встретит; и тогда он приказал

всем женщинам Эмайн выйти за ворота, снять одежду и ждать его обнаженными. Так они и сделали, и когда мальчик увидел их, то опустил голову от стыда. Тогда люди Конхобара схватили его и бросили в заранее подготовленный чан с ледяной водой, но вода в нем вскипела, и обручи и клепки лопнули и разлетелись; в три чана окунули Кухулина, и, наконец, ярость оставила его, и к нему вернулся прежний облик. Тогда ему дали новое платье и пригласили на пир в чертог короля» [22, 80].

По тому же принципу (охлаждение раскалённого героя в воде) происходит закаливание героев: «*Зынджыбардуаг леджы й' арты басхыста, сәумәдоны йә ныппәрста, 'мә ләг цьәх әндон фестад.* — Зынджыбардуаг (букв. Покровитель огня) закалил в своём огне человека, бросил его поутру в воду, и человек стал крепким, как сталь» [9, 15].

Лёд и ледник рассматриваются как твёрдое состояние воды. В осетинских эпических текстах часто встречается устойчивая фольклорная формула *залты мит әмә әнусон цьити* — заловский снег и вечный ледник. Т. А. Гуриев объясняет: «Заловский снег (залты мит). Обычно в сочетании с *залты мит әмә әнусон цьити* «заловский снег и вечный ледник». Нартовские гуппурсары нередко обращались к Богу с просьбой ниспослать обильнейший снегопад и вечный глетчер (ледник, лед), и это пожелание всегда исполнялось» [13, 36].

В словаре, приведённом в издании Нартовского эпоса 1989 г., К. Ц. Гутиев пишет, что *залты мит* — это снег, который не тает. Согласно кадагам, этот снег падает крупными хлопьями и не тает даже с наступлением весны [9: 479]. В. И. Абаев упомянул данную фольклорную формулу в связи с размышлениями о поэтике Нартовских сказаний и указал, что значение слова *залты* (заловский) неясно [23, 236, 242].

Приведём несколько примеров из текстов: «*Зәххыл залты-мит әмә әнусы цьити ныуарыд, бәстә урс-урсид дары 'мә зәхх кәм и 'мә арв кәм и, уый доны бынаей не взарыс.* — На землю опустились заловский снег и вечный ледник, всё виднеется белым, и из-под воды не понятно, где земля, а где небо» [9, 231]; «*Сә бәстыл залты мит әмә әнусон цьити ныуарыди.* —

Их страну покрыли заловский снег и вечный ледник» [24, 125]; «Цауы Нагъуа ама йыл **аenusон цъити залты митимае** каем арэнцади, уым арулафьиди. — Идёт Нагъуа, и остановилась она отдохнуть в том месте, где опустились вечный ледник с заловским снегом» [19, 75]. Заловский снег и вечный ледник опускаются с неба на землю, следовательно, целесообразно отнести их к небесным водам.

Растопить этот снег и лёд может дыхание чудесного коня, принадлежащего эпическому герою: «Ахам бах камаен ис, ама йа комытафай **залты мит ама аенусты цъити** чи тайын каены, уый йахи дар узал канын на бауадздзен. — Тот, у кого есть конь, способный своим дыханием растопить заловский снег и вечный ледник, и сам не замёрзнет» [9, 232]. Снег и ледник выступают в качестве преграды на пути героев эпоса. С выпадением заловского снега и вечного ледника нартowski скот остаётся без травы, и нартам приходится искать новые пастбища, с чего начинаются сюжеты о предприятии завоевательных походов.

К области земных вод относится *туацъа* — междуречье, низкое болотистое место, поросшее камышом и кустарниками: «Рагъау иууылдар арамбырд кодта. **Ама са туацъама атардта.** Ама рагъау уым хизын райддытой, ама кардаг астаумае уйди. — Собрал он всё стадо. И пригнал его на болота. И стадо начало пастись, а трава там росла по пояс» [10, 353];

Туацейы былтыл

Хъалдзаг сагуыттае уад куы фауайыны. —

По берегам болота

Весёлые косули бегут» [16, 267].

Встречается в эпосе и лексема **хуыдым** (запруда, омут, водоворот): «Батырадз ама усейыг хецгахецын **донырдаем** арцыдысты. Хойыны дуртаей каредзийы, ничи ца сатты. Стэй Батырадз **доны гуылфиты балагаста.** Схуыпласта **хуыдым** — ама иучысыл аруазал. — Батрадз и уаиг, сражаясь, подошли к реке. Бьют они камнями друг друга, никто из них не сдаётся. Затем Батрадз вошёл вглубь реки. Заглотнул он запруду — и слегка остыл» [25, 81]; «Заронд лаг дыггаг фаендагма бахызти, йахи доны бапаста 'ма **хуыдымы** куыройыфыдау зилы. Дыггаг афсымаер арбазынди, ама йам дзуры заронд

лаг: «Гъе, ләппу, нартон ләджы хуызан да, фервæзын ма кæн ацы хуыдымæй». — Старик вышел на вторую дорогу, бросился в воду и вращается в водовороте, словно мельничный жернов. Второй брат показался, и обращается к нему старик: «Э, молодой человек, ты похож на нартовского мужа, спаси меня из этого водоворота» [21, 146].

В составе мифологемы воды можно выделить мифологему «цад» (озеро) на основании её широкой представленности в эпических текстах («Бахæццæ сты иу **цады былмæ** 'мæ сæ фæндаг наууыл акодтой. — Дошли они до берега одного озера и продолжили свой путь по траве» [9: 160]). У озёр в «Нартиаде» зачастую есть названия: «Бахызтысты уыйфæстæ **Сауцады былмæ**. Уым мингай адæмтæ дурсæттæн кодтой... — Ступили они на берег Чёрного озера. Там тысячи людей работали на каменоломне» [9, 155].

*Æвдадз хæрвы, дын, расыгъдаг кодта,
Зæринджын цадмæ уый дуар бакодта.
Бацыдысты, дын, сау цады былмæ,
Сау цады былмæ, диссаг уынынмæ.
Арвы цахæрау, судзгæ стъальтау,
Уым цады бынæй зæрин æрттывта. —
Чудесную чешую он очистил,
Открыл дверь к Золотому озеру.
Подшли они к берегу черного озера.
К берегу черного озера, чтобы увидеть чудо.
Словно небесная искра, горящая звезда,*

Сверкало золото со дна озера [16, 127]. В комментариях к тексту объясняется: золотым оно названо потому, что с его дна добывают золотую руду [16, 479]).

Согласно кадагам, в царство Донбеттыров можно попасть, войдя в море, однако встречается в эпосе особое озеро *Зилгæцад* (букв. крутящееся/вращающееся озеро), которое также ведет в подводный мир: «Урс саг **Зилгæцадмæ** бахызт æмæ фæдæлдон. — Белая лань вошла в озеро *Зилгæцад* и скрылась в его водах» [9, 17]. Герой отправляется вслед за ней и оказывается в царстве Донбеттыров: «Сбадтысты чызг æмæ ләппу сызгъæрин балæгъы. **Зилгæцад** сæ зилгæ ныххæццæ кодта Донбеттыртæм.

— Уселись девушка и молодой человек в золотую лодку. Озеро, кружа, доставило их к Донбеттырам» [9, 18];

«Мах дам тыхагур куынае 'рцыдыстæм.

Дæумæ мах хонæг æрвыст лæгтæ стæм

На зилгæ цады авд-авд лæггæтæй,

На Донбеттырты Сау сакъадахæй. —

Мы ведь не с войной к тебе пришли.

Нас отправили за тобой, чтобы пригласить тебя,

Из семью семи пещер нашего вращающегося озера,

С Чёрного острова Донбеттыров» [16. 30-31].

Кипящее озеро встречается в «Легендах о Царциата»: «*Хохрабын уæллаг фарс уыди цад, кодта æхсидгæ. Мæйы бафæндыды уым йæхи ныннайын. —* У подножия горы с верхней стороны было озеро, которое кипело. Месяц захотел в нем искупаться» [19, 18]. О кипящем озере сообщается и следующее: «*Дур æвард кам уыди, уый цур уыдис æхсидгæ цад, нывонд цад зæдтæ æмæ дауджытæн. —* Возле того места, где был камень, находилось кипящее озеро, предназначенное для небесных жителей» [19, 22]. В этом же озере воспитывается Бонварнон (Венера) [19, 20]. Озеро для купания небожителей есть и в Нартовском эпосе: «*Æрвайæнцады был авд зæды цунæг хо цæры. —* На берегу *Æрвайæнцад* (букв. озеро для купания неба) живёт единственная сестра семи небожителей» [21, 146].

Наряду с источником, к которому ведут на водопой коней, есть и озеро *Зæдты цад* (букв. озеро Небожителей), выполняющее ту же функцию: «*Куыддæр хур йæ фыццаг тын раппæрста хахтыл, афтæ Куырдалагоны 'фсургъ дæр мыр-мыргæнгæ 'ма кафгæ ратахти. Зæдты цадæй æртæ хъуыртты акодта, æмæ уæд Сослан уыцы цу сæррæтт раласта. —* Как только солнце пустило свой первый луч на вершины, конь Куырдалагона вылетел, танцую. Из озера небожителей он сделал три глотка, и тут выскокчл Сослан» [9, 340].

А в кадаге «*Борæ Донбеттыртæм*» («Бора у Донбеттыров») кипящем названо вращающееся озеро, описанное в подробностях:

«Кæсы: йæ разы зилгæ цад фыцы,

Фыцы 'мæ 'хсиды, раст цæджджинагау,

*Кæны уый зилгæ куыройы фыдау,
Æрбахæссы уый йæ сау уылаентæ,
Куы сæ ныццавы уым сау айнагыл,
Цæуы йæ сæрты тыхдымгæ хъазгæ,
Куы хæссы дарддæр йæ фæйлауентæ. —
Смотрит: перед ним кипит вращающееся озеро,
Кипит и пылает, словно котёл для пива,
Вращается оно, словно мельничный жёрнов,
Приносит оно свои чёрные волны,
Бросает оно их о чёрную скалу,
Летит над ним, играя, буря,
Несёт дальше его волны» [16, 27-28].*

Со сказочным жанром перекликается в эпосе мотив молочного озера, дающего силу, способствующего обновлению героя: «*Уæдта ма уæртæ хонхи дагъи йес æхсири цадæ, уоми æхе ка ниртайа, йе æ фиццаги хузон лæхъуæн фестдзæнæй. — Там, в расщелине скалы, есть молочное озеро, тот, кто искупается в нём, станет таким, как в молодости» [15, 228]; «*Уæдта сæ йеу-еми ба сугъæринæ цадæ йес, зæронд нæуæггæнæн, æма 'й уоми ниртайа, йе ба дæ зæронд фиди фидæ лæхъуæн festa... — Там есть золотое озеро, омолаживающее стариков, искупавшись в нём, твой старый дед станет молодым...» [15, 253].**

В молочном озере купается дочь солнца: «*Уæларв Хуры чызг быдыры æхсыры цадмæ сахуыр ис йæхи найынмæ. — Небесная дочь Солнца пристрастилась купаться в земном молочном озере» [10, 636]. А в кадаге о Сырдоне, путешествующем по царству мёртвых, говорится, что молочное озеро находится в раю: «*Фæстагдæр æрзилдтæнцæ æхсири цадæмæ, æмæ [Сирдон] æ къалос нууагъта æфсонæй уоми. — Под конец повернули они к молочному озеру, и [Сирдон] оставил там намеренно свою калошу» [26, 279].**

Следует сказать, что в одном из кадагов встретился покровитель озера *Цады бардуаг* [16, 263], функции которого до конца не ясны, известно лишь, что он благословляет Сослана жить в воде, и поэтому возможности бывать на суше у нарта нет.

Водопад (ир. *æхсæрдзæн, донхауæн*; диг. *лæхцорæн*) также является репрезентацией мифологемы воды:

*«Урс ахсардзæнтæ райдыдтой зарын,
Хъæд æмæ дымгæ æмтгæй хъырныдтой,
Сæ зарджытæ, дын, Борæмæ кодтой. —*

Белые водопады начали петь,

Лес и ветер вместе пели,

Песни свои обращали они к Бора» [16, 44];

«Æрцудæй фæстæмæ, æ уæллæ Хæмици уормен усхъунмæ исхатта. Уæллæг донесæни лæхцорæнмæ æхе ниддардта. — Вернулся он, на нём надета шуба Хамыца, вывернутая наизнанку. Встал он под водопад у верхнего водоёма» [10, 325].

Болото может быть отнесено к области земных вод: *«Ракасти Сослан æмæ астæумæ лæмы лæууы, йæ разы тæвдæй — хъæбысыдзаг тымбыл дур. —* Открыл глаза Сослан, стоит он посреди болотистой местности, перед ним — большой горячий круглый камень» [9, 351]. К небесным водам можно отнести дождевую воду, которая после сильного дождя скапливается в оврагах, затапливает равнины — *тæзгъыдон* [9, 486].

Таким образом, мифологема «вода» представлена в эпосе названиями морей, рек, озер. В текстах встречаются как реальные, так и вымышленные гидронимы. Целесообразным для изучения эпического текста является разграничение обозначений земных и небесных вод. Мифологема воды в осетинских эпических текстах имеет самостоятельную семантику, являясь при этом составляющей универсального архетипического образа «вода». В контексте эпического текста особый интерес представляют устойчивые фольклорные формулы, входящие в лексико-семантическое поле «вода».

Примечания

1. *Телегин С. М.* Термин «мифологема» в современном российском литературоведении // Архетипы, мифологемы, символы в художественной картине мира писателя. Материалы Международной заочной научной конференции. Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2010. С. 14-16.

2. *Руберт И. Б., Шишова Ю. Л.* Мифологема в языке и литературе // Актуальные проблемы современной лингвистики. Сборник статей, по-

священный юбилею гуманитарного факультета. Вып. 4. СПб.: Издательство СПбГУЭФ, 2012. С. 7-20.

3. *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л.: Наука, 1991.

4. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М. Л.: Издательство АН СССР, 1958. 656 с.

5. *Дарчиева М. В.* Мифологема моря в осетинской «Нартиаде» // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Вып. II. Владикавказ, 2013. С. 153-168.

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

7. *Абаев В. И.* Скифский быт и реформа Зороастра // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. С. 9-51.

8. *Абаев В. И.* Два зороастризма в Иране // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. С. 75-88.

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

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

11. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 1. Владикавказ: Ирыстон, 2003. 592 с.)

12. *Дзидзигури Шота.* Грузинские варианты Нартского эпоса (исследование, тексты). Тбилиси: Мерани, 1971. 108 с.

13. *Гуриев Т. А.* Кто есть кто в аланской Нартиаде. Словарь. Владикавказ: 1999. 96 с.

14. *Дзиццойты Ю. А.* Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартском эпосе. Владикавказ: Алания, 1992. 279 с.

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

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

17. *Дарчиева М. В.* Числовая символика в Нартовском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012. С. 145-156.

18. *Миллер Всеволод.* Осетинские этюды. Владикавказ, 1992. 713 с.

19. Легенды о Царциата: эпос осетинского народа/Сост. Ф. М. Таказов. Владикавказ, 2007. 312 с.

20. Дарчиева М. В. Вербальный код осетинского обрядового текста

(на материале некоторых традиционных обрядов). Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012. 319.

21. Сказания о Нартах; В пяти томах. Том II/Сост. К. Ц. Гутиев // Мах дуг, 1996, №5. С. 133-169.

22. *Томас Роллестон*. Мифы, легенды и предания кельтов. М.: Центрполиграф, 2004. 173 с.

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

24. Сказания о Нартах; В пяти томах. Том III/Сост. К. Ц. Гутиев // Мах дуг, 2005, №2. С. 124-154.

25. Сказания о Нартах; В пяти томах. Том II/Сост. К. Ц. Гутиев // Мах дуг, 1996, №3. С. 61-87.

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

А. В. Дзассохова
(Владикавказ)

ВЫРАЖЕНИЕ ОТРИЦАНИЯ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН

Язык Нартовского эпоса отличается богатством синтаксических вариантов выражения отрицательного смысла в предложении.

В осетинском языке, в отличие от русского, обозначение общего отрицания не имеет строго определенного места в предложении перед сказуемым, поэтому часто сказуемое остается формально положительным. Общее отрицание может относиться как к сказуемому, так и к подлежащему, дополнению, а также быть соединительным общим отрицанием.

Общеотрицательным называется предложение, в котором то или иное явление, тот или иной факт отрицается полностью.

При выражении в общеотрицательных предложениях отрицания при помощи местоимений и наречий при сказуемом-глаголе отрицательная частица не употребляется [1, с. 75]: *Дыккаг хатт та скуывта Уырызмаг, семæ дыккаг хатт дæр дзуапп ничи радта* (НК, т. III, с. 87)/*Второй раз взмолился Урузмаг, и во второй раз никто не ответил.*

При выражении отрицания отрицательными союзами, если сказуемое- глагол ставится между однородными членами с отрицаниями или после однородных членов, что бывает реже, то при нем (сказуемом) отрицания не бывает. В общеотрицательном предложении отрицание всегда относится к сказуемому. А. М. Пешковский дал следующее определение этим предложениям: «...предложения с положительным сказуемым, но с отрицательной частицей при другом члене можно называть частноотрицательными, а предложения с отрицательным сказуемым — общеотрицательными или собственно-отрицательными местоимениями» [4, с. 18]. Это определение подходит для русского языка. Некоторые лингвисты утверждают, что это характерно для всех славянских языков. Что касается некоторых индоевропей-

ских языков, например, латинских и германских, то это определение не совсем подходит [3, с. 25]. Для общеотрицательных предложений оно справедливо, что же касается частноотрицательных, то в этом случае оно не совсем охватывает различные способы выражения отрицания в предложении.

Семантические связи отрицательной частицы и глагола достаточно сложны. Вид глагола влияет на значение высказывания. В сходных формах, но в разных наклонениях проявляются различные оттенки речи. В осетинском языке повелительная форма выделяется еще и тем, что вместо *нае* используется *ма*.

В отрицательных предложениях с отрицательными местоимениями и наречиями могут быть по два и более отрицательных слова — местоимений или наречий, или тех и других. Например: *Баравдыдта баехы; хизынул аей бафтыдта, стай афалгасьиди алырдаем: най, нукуы-ницы. (НК, т.IV, с.170)/Приласкал лошадь, пустил ее пастись, потом осмотрелся: нет, нигде ничего. Ахсынц Дæллаг Нарты æвзаргæ фæсивæд, фæлæ нукуы 'мæ ницы (НК, т.III, с 81)/Стреляет избранная молодежь Нижних Нартов, но нигде и ничего (т.е. никак не могут попасть в мишень). Отрицательные предложения, как по своему значению, так и по конструктивным особенностям, представляют собой довольно разнообразную картину.*

Многokратное отрицание становится обычным только в тех языках, где отрицательный элемент имеет сравнительно малый фонетический вес.

Это такие отрицательные элементы, как *ne* или *n-* в древнеанглийском, во французском; в славянских языках; *en* или *n-* в средневерхненемецком (и средненижненемецком); *ou* в греческом; *s-* или *n-* в венгерском языке. Они легко притягиваются к различным словам, и невесомость этих начальных звуков или слабоударных слогов вызывает желание увеличить их число в предложении, чтобы они не остались незамеченными. Когда говорящий хочет быть совершенно уверен в том, чтобы отрицательный смысл предложения был воспринят его слушателями, он присоединяет отрицания не только к глаголу, но и к любому другому члену предложения, который можно легко связать с отрицанием. Вме-

сто того, чтобы сосредоточить отрицание в одном месте, он как бы покрывает все предложение слоем отрицаний.

При наличии в предложении нескольких однородных сказуемых одно или больше из них могут быть отрицательными. Например: *Йæ бонтæ куы 'рцыдысты, уæд æй Сатана зыдта, кæцы бон æй бакъæртт кæна, уый, æмæ Хæмыц дæр йæ сæрæн нал уыд — йæхи сисын нал фæрæзта* (НК, т. III, с. 37) / *Когда подошли дни (подошел срок), тогда Сатана знала, в какой день его вскрыть, и Хæмыц было невмозготу — он не в силах был себя поднять.*

Отрицание многократное, или кумулятивное, вполне допустимо в осетинском языке:

Афæдзы æрдæг агурын æмæ нукуы ницы арын (НК, т. IV, с. 154) / *Полгода ищю и нигде ничего не нахожу.*

Айхъуыста фæйнæрдæм — нукуы-ницы, æмæ та æрхуыссыд (НК, т. IV, с. 170) / *Послушал по сторонам — нигде-ничего, и снова прилѐг.*

Фæлæ диссаг: нукуы йын никайы дзидзийы ад фæцис афтæ адджын (НК, т. III, с. 77) / *Но диво: никогда ему ничье грудное молоко не пришлось так по вкусу.*

Хæмыц, кæдæм нæ кæныс, ам куы никацæй ницы зыны? (НК, т. III, с. 42) / *Хæмыц, куда ты нас ведешь, тут ниоткуда ничего не видно?*

Отрицание в языке может быть выражено любым видом предложения: повествовательным, вопросительным или побудительным.

Имплицитное отрицание, в отличие от формально и лексически выраженного, встречается гораздо реже. Это происходит потому, что речевой процесс стремится к ясности, мотивированности, должен быть связан как с речевым событием, так и с другими высказываниями в составе более крупного образования. Поэтому формальный аспект в образовании семантической категории играет важную роль, так как любое выражение мысли стремится определиться с внешней формой.

Имплицитное отрицание встречается в виде риторических вопросов, а также при восклицаниях. Они характерны для разговорной речи. Вопросительные предложения с экспрессивной

интонацией часто встречаются в диалогах и обладают особой стилистической ценностью. Они могут выражать удивление, несогласие, негодование, сомнение; причём выражают отрицательное значение, хотя формально не содержат в своем составе отрицательного компонента. Для того, чтобы правильно понять такое высказывание, необходимо учесть экстралингвистические факторы, порядок слов, интонацию и т.п.: *Ау, аема йае аез цаемай зонын!.. (НК, т. IV, с. 19)/Да откуда же мне знать?*

Высказывания с экспрессивно-ироническим значением уже сами по себе вызывают особый интерес и со стороны собеседника, так как намеренное нарушение нормы всегда активизирует внимание.

При экспрессивно-иронических высказываниях происходит задержка движения мысли. Обычно такой прием используют намеренно, что влечет за собой необходимость осуществления собеседником ряда логико-мыслительных операций в обратном порядке. Таким вот образом подчеркивается разница между высказыванием и его смыслом. Чаще всего подобные отрезки текста встречаются в просторечном общении и считаются ненормативными. Используется они и в художественной литературе для придания живости и особого колорита речи.

Ацыдысты аема фацагуырдтой чызджыты 'хсан аема дзы цай ус ссардтой! (НК, т. III, с. 45)/Пошли и искали между девушек и не нашли.

Марадз загъай, кед ай сызмалын дәр фаеразынц! (НК, т. III, с.80)/Скажи-ка, если они его даже пошевелить не могут!

Во всех приведенных примерах форма предложения не соответствует его скрытому смыслу, предложение не является нейтральным. Некоторые модели предложений (идиоматические модели, риторические вопросы, восклицательные предложения) являются конструкциями экспрессивного синтаксиса, которые способны передавать особое эмоциональное состояние говорящего. Высказывание с несовпадением формы и содержания бывает обусловлено не только эмоциональным состоянием говорящего, но и ситуацией общения. Говорящий стремится передать или преподнести информацию экспрессивнее, тем самым производя

большее впечатление на собеседника, и достигает он этого путем отклонения от закреплённых в языке норм построения предложений. С этой точки зрения имплицитность отрицания является функционально значимой в коммуникативном плане. Ср.: «Экспрессивно-ироническое отрицание может скрываться вообще за всяким, по сути дела, предложением, если оно произносится с соответствующей интонацией» [2, с.109].

Имплицитное отрицание в осетинском языке имеет свое место, но тем не менее оно гораздо реже встречается, чем эксплицитное, формально выраженное отрицание. Эти два вида отрицания противостоят друг другу, один является скрытым, непрямым, а другой — явным. Негативный смысл же может быть передан как явным, так и неявным способом.

Отрицание, отличающееся особым экспрессивным характером, часто дополняется значением иронии, сомнения, удивления и т.д., отрицание выражают также и риторические вопросы, и восклицания. Наличие в подобных конструкциях отрицательного элемента делает такие предложения утвердительными по смыслу: *Куынна уæм æнкъард?* (НК, т. III, с. 10)/*Как же нам не печалиться?* *Хæмыцæн æхсызгон куынна уыд...* (НК, т. III, с.12)/*Как было Хамыцу не обрадоваться...*

Примечания

1. Багаев Н. К. Современный осетинский язык. Ч. 2. Синтаксис. Орджоникидзе, 1982. 496 с.
2. Бондаренко В. Н. Отрицание как логико-грамматическая категория. М.: Наука, 1983.
3. Булах Н. А. К вопросу о выражении грамматической категории отрицания в индоевропейских языках: Ученые записки Ярославского пединститута. Вып. 30. Ярославль, 1957.
4. Пешковский А. М. Русский синтаксис в научном освещении. М.: Гос. уч-пед. изд-во, 1935.

Список сокращений

НК — Нарты кадджытæ, 1-4 т. // Ред. Джыккайты III. Дзауджыхъæу, 2007.

И. В. Мамиева
(Владикавказ)

ФЕНОМЕН КОМПЕТЕНЦИИ СЛЕПЦА-СКАЗИТЕЛЯ В ОСЕТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Одной из значимых проблем, востребованных художественным сознанием народов мира, является осмысление личности Сказителя. Едва ли не первое упоминание об этом находим в античном предании, которое гласит, что в «Одиссее» образ слепого Демодока, исполняющего на пиру у Алкиния песнь о взятии Трои, есть автопортрет Гомера. Яркие типы мастеров устного слова изображены в произведениях мирового фольклора (Боян, Орфей, деде Коркут, Короглу, Ашик Гериб и др.). В этом ряду достойное место занимают герои-нарты Ацамаз и Сырдон [1], два типа (лирический и трагический) певцов-музыкантов.

Что касается осетинской профессиональной литературы, то с момента ее зарождения образ Сказителя отмечен здесь особым вниманием. Уже первое печатное произведение на родном языке — «Афхардты Хасана» (1897) А. Кубалова — открывалось поэтической характеристикой знаменитого песнопевца Куырма Бибо. Фигура слепца, осиянного внутренним (божественным) светом, не просто популярна в художественном творчестве осетин, — она стала эмблематической. Вспомним «сказительскую» символику, многократно отражённую в «Осетинской лире» К. Хетагурова — в самом названии сборника и на титульном листе, в трагической судьбе Кубады — нищего слепца-музыканта, репрезентируемого в отечественной науке как «высокохудожественный и вместе с тем глубоко правдивый собирательный образ странствующих бардов-осетин, разбросанных нуждой по миру» [2, 80]. Надо заметить, слепота является существенным штрихом в семиотической характеристике бродячего певца. Это — своеобразная печать избранничества (сакральности), указание на признак вдохновлённости и провидческие черты [3, 143].

За фигурами незрячих бардов в произведениях осетинских

писателей, как правило, стоят реальные люди. Так, прототипом Кубады, вдохновенно распевавшего свои песни, как на отчей земле, так и в Кабарде, в винницах Тбилиси, вполне мог бы быть много странствовавший по Осетии и приграничным территориям слепой музыкант-сказитель Маза Будтуев. Образ Куырм Бибо А. Кубалова, мы знаем, восходит к уникальной личности сказителя второй половины XIX века, Бибо Зугутова, известного далеко за пределами родного края. Незрячий Дзарах в поэме Г. Баракова «Смерть» списан со своего тезки Дзараха Саулаева, уроженца Алагирского ущелья, который потерял зрение в возрасте семи лет, был отдан на обучение к признанным мастерам эпического исполнительства и сам впоследствии имел слепых учеников. По воспоминаниям очевидцев, Дзарах любил передвигаться по районам Осетии и даже пересёк горный перевал, чтобы попасть в селение Рук, к знатоку устной поэзии Бибо Томаеву, обладателю чудесной двенадцатиструнной арфы. Как видим, литературные герои и их прототипы вполне подходят под определение бродячего сказителя, как, впрочем, и большинство их собратьев по сказительскому цеху.

Обостренный интерес художественной словесности к фигуре странствующего певца-маргинала, возможно, объясним его древней мифологической природой, которая возводится исследователями к путешествующим по земле богам [4, 256]. Типичным путешествующим божеством в осетинской мифологии предстаёт, например, Уастырджи/Уасгерги, исполняющий роль посредника между небесами и людьми. Знаменательно, что в Осетии ежегодно, в ноябре, после окончания сельскохозяйственных работ, в течение недели широко и торжественно отмечается праздник в честь Уастырджи. В эпосе он наравне с нартами участвует в их походах за добычей, садится за один с ними пиршественный стол; помогает бедным и обездоленным, вершит справедливый суд. Появление его среди людей в облике нищего старца, скрытая характеристика в ряде сказаний, а позднее в поэмах «Афхардты Хасана» А. Кубалова, «Хетаг» К. Хетагурова, в драматургической сценке «Мир праху обезьяны...» Е. Бритаева как покровителя искусств делают очевидной

связь осетинского патрона мужчин и воинов справедливости со странствующими богами индоевропейского мира, с одной стороны, и образом странствующего сказителя-нищего, с другой.

Сказанное укрепляет нас в мысли о сакральном значении эпического исполнительства как формы участия в акте космогенеза (через посредство «жертвоприношения словом»¹): звучащий эпический текст создает в сознании исполнителя и слушателей особого рода «виртуальную действительность», в которой сказителю, путем «силового воздействия» на персонифицированную, необходимо восстановить нарушенный миропорядок — «там» (в Нарте) и «здесь» (в реальном социуме) [8]. Осмысление современной гуманитарной наукой феномена эпического песнопевчества в свете этой концепции [9] (весьма близкой, на мой взгляд, «модели сдвоенных взаимно обратных миров» П. А. Флоренского), открывает для оценки литературного образа Сказителя неисследованное донныне и чрезвычайно интересное интерпретационное пространство. Практика применения нового аналитического инструментария осуществлена нами в отношении поэмы «Афхардты Хасана» А. Кубалова. Наблюдения над формой и результативностью «содействия» Слепого Бибо героям-протаганистам в процедуре гармонизации их малого мира дают повод трактовать этот образ в русле архетипа сказителя как транслятора воли богов, — но с существенным ограничением функций словесного воздействия. Этим обусловлено, как нам кажется, отсутствие в поэме характерного для фольклорных текстов триумфа конструктивных сил сущего. Несостоятельность идеи цикличности бытия в «сказании об Одинокое» объясняется нами выходом к обобщению более позднего социального опыта, порождающего оценку хронотопа поэмы как мира разорванных связей [10, 183-189].

В отличие от «Афхардты Хасана», в романтической по-

¹ В современных исследованиях по нартологии актуализируется проблема стадийного развития статусно-ролевых функций жреца, шамана и сказителя, выдвигаются аргументированные гипотезы относительно «эпических» разновидностей жертвоприношения («заместительное» [5, 119], «благодарственное» [6, 12], «обряд ритуального убийства предводителя» [7, 326] и пр.).

эме «Чудо-красавица» (1898) Б. Гуржибекова сказительский дискурс отмечен ценностно-целевой эффективностью, иначе говоря, имеет сакральный статус, хотя сама по себе тема магии слова как способа поддерживать равновесие мира присутствует здесь неявно, равно как и мотив незрячести сказителя. Однако в структуре интересующего нас образа при глубинном препарировании текста можно распознать архаический пласт, о наличии которого, полагаем, не догадывался даже сам автор. Произведение имеет кольцевое строение. Начинается оно с традиционного обращения автора-сказителя к «другу» — фандыру с просьбой о достойном посредничестве в изложении истории красавицы Саниат и заканчивается небольшим эпилогом-констатацией счастливого финала этой истории. Герой поэмы — юноша Батараз, сын знаменитого слепца-сказителя. Образ последнего воспроизведен в русле исторически зафиксированных характеристик: он наделен внутренней свободой, держится с достоинством, вопреки социальному положению, всегда прилично одет («...æнæ ‘лдар лæг сæрбарæй/‘Ма æнæ фече æ дардаёй», «...Цæшти не ‘фтудаёй,/Нæ жиндтаёй сæргубур...»); ханы и князья чтят его дар, оказывают ему всяческие почести, добиваются его расположения. Безымянный слепой песнопевец Б. Гуржибекова «исторически» старше Куырм Бибо, реального и художественно воплощённого в поэме А. Кубалова. Судя по описанию, это переходный тип — на пути от дружинного певца к придворному [11, 72-77; 12]. Отсюда логичность сюжетной линии сына, по смерти родителей, в раннем младенчестве, ставшего воспитанником хана. Содержание поэмы связано с миссией освобождения чудо-красавицы, которая находится во власти демонического существа Авдеуа, живущего за семью морями, в глухом лесу, в башне с раздвоенной вершиной меж двумя горами. Потаённый смысл контроля на расстоянии, передаваемый идиомой *дандаг хъартун* «доставать (зубом), наводить порчу», может иметь двоякое объяснение: 1) зуб как древнейшая эмблема агрессивной силы; 2) как фаллический символ проникновения (ср. с хамыцовым «зубом Аркыза» в нартовском эпосе осетин). Маркером принадлежности Авдеуа

к нижней сфере выступают означенный выше пространственный локус и специфика событийной темпоральности — вечер, сумерки, разнузданное гульбище и его участники: звери, птицы, рабыни-наложницы в карнавальном шествии-симде; здесь же — колдунья, танцующая в паре с буркудзау (соучастником шабаша ведьм), и пустившийся в пляс весь вещный мир: столы и стулья, горящие уголья и свистки, тарелки, корзины и крыта... — вся эта мастерски изображенная автором невообразимая какафония звуков, образов и бликов). Исход поединка с Авдеуом решает волшебный меч, поднесённый Батаразу неким пахарем с особым, формульным, напутствием. Но, как нам видится, это — лишь «модернизированное» разрешение мифологических обстоятельств. В действительности же входы — вначале в башню зачарованной девушки (репрезентанта верхнего мира?), а затем и в царство зла (в преисподнюю) — Батаразу открывают имя отца и унаследованный от него сказительский дар (действие закона семантического дублирования элементов мифа). Показательно, что герой, перед тем как пересечь черту сакральной зоны, всегда останавливается, и первое его побуждение при этом — начать петь и играть на фандыре. Подобным образом у подножья башни (на границе земли и неба) он покоряет сердце красавицы и получает от неё в дорогу талисман. В обители зла певческо-исполнительский талант героя служит провоцированию Авдеуа на действия, исходом которых является смерть последнего. С уверенностью можно сказать, что победа над нечистым духом в большей степени заслуга не Батараза-воина, а Батараза, династийного носителя сакрального знания. То есть, перед нами не что иное, как отголосок идеи «проходимости» сказительского слова через все три зоны мироздания в сопровождении игры на музыкальном инструменте. Такая трактовка героев и событий позволяет раскрыть в поэме потаённую символику феномена сказителя как «поля вечно продолжающейся битвы» между силами света и мрака, космоса и хаоса [9, 82]; в этом случае торжество сына слепого певца Батараза в мифологическом плане означает преломление агональности миров в сторону позитива.

В поэме «Смерть» (1920) Г. Баракова сказительская компетенция уже значительно сужена; акцент делается на востребованности исполнительского искусства незрячего рапсода: без него не обходится ни одна свадьба, танцы, ни тем более — обрядовое пиршество. Содержание репертуара народного певца обозначено пунктирно, отдельными невнятными, на первый взгляд, вкраплениями. (Неразвёрнутость авторской мысли объяснима, надо полагать, воинствующей атеистической установкой первых десятилетий советской власти — времени написания поэмы.) Но и здесь, при внимательном чтении, в «преданиях старины», знатоком и хранителем которых выступает Дзарах, вполне различима их сакральная подоплёка. Сказания мастера хранят память о равенстве отношений между богами и смертными, о связи с миром природы («песня-ласка» ветра), об агональности миров (образ «чёрного паука под потолком» как напоминание о состязательности добра и зла), о борьбе как способе выживания. В поэме нашли отражение биографические факты: Дзарах Саулаев, как о нём пишут, в быту был весьма скромен и, несмотря на крайнюю нужду, никогда сам не просил плату за труд, довольствуясь тем, что ему преподносили. Будучи многодетным, содержал семью на «народные медные пятаки» до тех пор, пока сыновья не подросли [13]. Ключевым эпизодом в поэме является наложение «вето» повзрослевшими детьми Дзараха на исполнение им сказаний. Помня о связи художественной детали с общим поэтическим замыслом, смеем предположить, что жестокий запрет озвучен тем из сыновей, кто в экспозиции поэмы выведен мальчиком-поводырем (реальный прототип носил имя Тазе). Дети, став взрослыми, движимы сколь ложным, столь же и неразумным представлением о сказительском искусстве отца как компрометирующем их в глазах общества занятии.

В литературе, посвящённой феномену сказительства, находим немало свидетельств фатальной связи певца эпоса со своим даром. «Он был как бы вне норм жизни социума, вступая в диалог с иным миром, общаясь с душами предков, получая от них мистическую силу и откровение для своего творчества, сказитель как бы терял ценность мирского бытия и единствен-

ным его другом, источником его силы оставался музыкальный инструмент» [14, 448]. В сущности, таковы эпический Сырдон, исторический Куырм Бибо, «литературные» Кубады К. Хетагурова, Дзарах Г. Баракова. Фандыр для последнего, в точном соответствии со сказанным, — живая душа, лучший друг, «собеседник-сверстник», «источник жизненной силы». И потому, когда в момент импровизации Дзараха на тему своей горькой «незрячей доли» сын вырывает у него из рук инструмент, он тем самым в буквальном и фигуральном смысле инициирует у старика разрыв сердца. Мы не располагаем данными о том, имел ли настоящий факт под собой какую-нибудь реальную основу или же это творческий вымысел, позволяющий автору огласить основную идею произведения о существовании мистической связи между мастером и его инструментом: певцу эпоса без его фандыра нет жизни.

Тема сказительского дара в дальнейшем все больше смещается в сферу «мирского», параллельно с этим происходит «упразднение» мотива слепоты. Подобная ресакрализация функций сказителя хорошо прослеживается, например, в новелле «Красамира» (1928) Г. Баракова. Произведение строится на динамичном композиционном контрасте. Сопоставление крупных текстовых единиц (персонажные и ситуативные антитезы) основано на принципе семантического оборота, переворачивания.

Двое претендентов на руку знаменитой красавицы почти одновременно спешиваются у её ворот. Один из них, Афако Канаты, — юноша из бедной семьи; он невзрачен, некрасив, дурно сложен. Визит Афако родителям невесты в тягость, но этикет не позволяет отказать ему в гостеприимстве. Ограничившись поверхностными знаками внимания, хозяева предоставляют гостя самому себе. Второй посетитель — давно ожидаем; происхождения он благородного, лицом и статью пригож — это сын кабардинского князя Исламов Рашид. С его прибытием в доме начинается невообразимая суэта: женихи словно неравны, необходимо спешно оборудовать место под вторую кунацкую. Вся дворовая челядь приходит в движение,

отозван для помощи остальным и единственный отрок, при-
служивающий Афако.

Автор воспроизводит психологически трудную ситуацию. То, что он забыт и обделён вниманием, оскорбительно для героя. Следовало бы покинуть нерадушных хозяев, но благовоспитанность и чувство достоинства не позволяют юноше «унизить себя и их демонстрацией своей обиды» [15, 68]. Интертекст сюжетного нарратива отсылает нас в этом месте к мотиву сватовства эпического Сослана к дочери Солнца Ацырухс. В сходной ситуации именитый нарт воспользовался фандыром, чтобы объяснить цель своего визита. То же делает и Афако. Фандыр в его руках, «заговорив человеческим языком», творит чудеса. Сказительский дар героя передан в живой динамике, звуки музыки имеют «вещественную» структуру: их не только слышишь и видишь, но и осязаешь. Постепенно к кунацкой, где гостит Афако, стягиваются все соседи, домочадцы, прислуга. Зачарованно внимает игре и пению юноши непрístupная Красамира, тоже покинувшая своё укрытие.

Автор акцентирует внимание на сказительском искусстве как способе раскрыть аксиологию жизни, обнажить душу персонажа, противопоставив внешней непрезентабельности красоту и богатство его внутреннего мира. События сцеплены в новелле таким образом, что в кульминационной точке сюжета происходит смена полюсов оценочных реакций: позор поражения обрачивается торжеством победы, Афако в глазах окружающих из невзрачного юноши перевоплощается, говоря словами Ш. Джикаева, в «человека Мечты». Ситуативная инверсия находит завершение в финальном эпизоде: оставшись в одиночестве, знатный жених из Кабарды, незамеченный никем, спешно покидает со своей свитой дом Красамиры. Божественный дар музыканта и певца одерживает верх над своекорыстием, сословной гордыней, жаждой богатства.

Такова в осетинской литературе динамика сказительских стратегий: эпическое сказывание как фактор преодоления хаоса и гармонизации мира («Чудо-красавица» Б. Гуржибекова) → однонаправленность посредничества между богами и людьми,

трансляция собственных моральных наставлений («Афхардты Хасана» А. Кубалова) → функция «резервуара памяти» мифо-сказания в отношении антиподальности миров («Смерть» Г. Баракова) → социально-нравственная и этико-эстетическая составляющие природы сказительства («Кубады» К. Хетагурова, «Красамира» Г. Баракова и др.). В соответствии с этим приведены и механизмы трансформации образа Сказителя: слепота (как знак сакральности, избранничества) → зрячесть (как маркер принадлежности к профанной [мирской] сфере).

Примечания

1. *Бежаева Ф. Г., Асаева Н. А.* Методы изучения этических и эстетических концептов нартовского эпоса // Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени Коста Левановича Хетагурова. 2014, №4. С. 193-197.

2. *Алборов Ф. Ш.* Коста Хетагуров и осетинская профессиональная музыка // Венок бессмертия: Материалы международной научной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения К. Л. Хетагурова. Владикавказ: Проект-Пресс, 2000. С. 79-82.

3. *Михайлова К.* О семантике странствующего певца-нищего в славянской народной культуре // К 80-летию со дня рождения акад. Н. И. Толстого (1923–1996). М.: Индрик, 2004. С. 138-156.

4. *Прыжов И. Г.* Нищие и юродивые на Руси. М.: Азбука-классика, 2008. 256 с.

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

6. *Гутиева Э. Т.* Древний сакральный мотив в тексте кадага «Безымянный сын Урузмага» // Вестник Владикавказского научного центра. 2014. Т. 14. № 1. С. 8-12.

7. *Дзицицойты Ю. А.* Нарт Урузмаг и его сыновья // Осетинская филология: История и современность. Вып.3. Владикавказ, 1999.

8. *Мамиева И. В.* Сказитель и его функции: к вопросу об архаическом синкретизме // Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени Коста Левановича Хетагурова. 2013. №2. С. 174-180.

9. *Гекман Л. П.* Сказитель как медиатор между сакральным и профанным уровнем бытия в традиционных культурах Сибири // Вестник АлтГТУ им. И. И. Ползунова. 2006. №1. С. 78-84.

10. *Мамиева И. В.* Сказитель в быту и художественном сознании осетин // Эволюция эпической традиции: К 80-летию академика АН Абхазии Ш. Х. Салакая/Под ред. З. Д. Джапуа. Сухум: НААР, 2014. С. 180-191.

11. *Налоев З. М.* Этюды по истории культуры адыгов. Нальчик: Эльбрус, 1985. 268 с.

12. *Мамиева И. В.* Институт эпического сказительства на Северном Кавказе: универсалии и этноспецифика // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2012. № 8 (47). С. 61-79.

13. НА СОИГСИ, ф. Ф-р, оп. 1, д. 418, п. 137, л. 16.

14. *Цагараев В. А.* Искусство и время: Очерки по истории визуальной культуры алан-осетин. Владикавказ: Ир, 2003. 464 с.

15. *Джикаев Ш. Ф.* Осетинская литература: Краткий очерк. Орджоникидзе: Ир, 1980. 112 с.

Л. Б. Моргоева
(Владикавказ)

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИХ РЕПЛИКАЦИЙ В ТЕКСТАХ НАРТСКОГО ЭПОСА

Тексты Нартского эпоса не перестают привлекать внимание ученых различных научных направлений. Интересуют они и лингвистов-осетиноведов. Изначально устная природа возникновения текстов и их бытование на протяжении долгого времени преимущественно в сказительной форме и под музыкальное сопровождение, способствовали формированию исключительного слога повествования сюжетов и сформировали особую форму эпического изложения.

Традиционное музыкальное сопровождение устного сказа Нартских сюжетов способствовало формированию также узнаваемого синтаксического строя, оборотов, сочетаний, словоформ, с едва просматриваемой внутренней ритмикой. Кроме того, наблюдаются вполне объяснимые пересечения с другими жанрами осетинского фольклора, в частности, речевыми формулами и паремиями.

Тексты рассматриваемых сказаний обладают мощной энергетикой, достигаемой, помимо всего прочего, благодаря характерным для этого жанра подбором языковых средств; как любой логически организованный текст, они имеют свои закреплённые стилистические приемы и речевые обороты.

Наиболее примечательным, на наш взгляд, являются различные формы использования репликаций. Термин происходит от позднелатинского *replicatio* — «повторение». В качестве синонимов используются термины редупликация, ауторепликация, синтез, повторы.

В традиционной лингвистике термин «редупликация» используется большей частью для обозначения словообразовательных процессов, связанных с внутрисловным удвоением звуков, морфем и, наконец, целого корня.

При анализе упомянутых текстов в поле нашего зрения попадают не только случаи внутрисловного удвоения, но весь возможный спектр лексико-семантических повторов, используемых для усиления и актуализации отдельных смыслов и расстановки акцентов в тексте. Во избежание возникновения смешения понятий, нами для удобства был выбран один из синонимов устоявшихся терминов «редупликация» и «повторы» — *репликация*, который, как нам кажется, не будет привязан к какой-либо отдельной форме, повтору или удвоению. Итак, в нашей работе под термином *репликация*, следует понимать любое проявление удвоения языковых единиц разного уровня, используемого как способ образования слов, описательных оборотов, фразеологических единиц с помощью полного или частичного воспроизведения исходного слова [4, с.316], а также удвоения, не связанные с повторением звуковой оболочки редупликанта, — «удвоение синонимичных лексических единиц, т.е. создание смысловых повторов» [1, с. 9].

Появление новых научных направлений в современной науке позволяет с новыми знаниями и методами обратиться к данному феномену, что дает возможность разработать новую классификацию с применением современных знаний психолингвистики, когнитивной лингвистики, теории языка, риторики и др.

Целесообразность такого подхода совершенно очевидна, ведь еще теоретики античных времен «в попытках классифицировать известные им виды редупликации, основывались на семантико-стилистических признаках (в зависимости от назначения и цели употребленной редупликации в тексте) и структурных (в зависимости от расположения редупликаций в тексте относительно друг друга)» [2, с.1201].

Итак, сообразно тому, какая часть слова, речи, высказывания подвергается удвоению или повтору, выполняется та или иная прагматическая задача и появляется функциональная семантика.

Лексическая репликация достаточно широко представлена в осетинском языке, в том числе и в Нартском эпосе. Наиболее очевидным ее проявлением является деривационное моделирование глаголов, при котором простые глаголы преобразуются в именные части сложного глагола с одинаковыми или противо-

положными по значению провербами. Соответственно, возможны два способа редупликации — полная и частичная. При полной репликации образуется именная часть сложного глагола, указывающая на повтор действия поступательного характера, совершаемого с некоторой периодичностью. При частичной же репликации чаще всего повторяются именные части глагольных форм с использованием противоположных по значению провербов [5, с.126]:

Ратсер-батсер сэй байдытон (сæгуыты). Бон-изарма йæ ратсер-батсер фæкодтон. (НК, 209 с.) — «Начал ее (косую) гонять туда-сюда. С утра до ночи ее гонял туда-сюда»; *Уырызмæджы хистар ус сэй райваз-байваз кæны, æмæ йын ницы коммæ кæсы. (НК, 454 с.)* — «Старшая жена Урузмага ее **тянет туда-сюда**, но никак ее не слушается»; *Симды бацыд (уæйыг) æмæ сæ фæхынджылæг кодта Нарты фæсивæдæй, портийæ хъваæгау сæ фæхъазыд, фæраппар-баппар сæ кодта, ... (НК, 459)* — Вступил он (уаиг) в танец симд и поиздевался над молодежью Нартов, подобно **игре** в мяч **наигрался** ими, **поподкидывал** их...» и др.

В этих случаях за счет репликации увеличивается интенсивность действия и передается динамичность движения.

В осетинском языке почти всегда дублируются и основы звукоподражательных слов, поскольку именно таким образом передается семантика «звучания»:

Даргъбоцъоджын сæгъ йæ сæр куы батылдта, куы ныммыр-мыр кодта йæ мырмырæг. (НК, 449) — «Длиннобородый козел как затряс своей головой, как **завзвенел** его **звоночек** (колокольчик)»; *Лæппу йæ куы аййæфта, уæд рæгъауыл уарийы ахст æмæ царгæсы тъыбар-тъыбур ыскодта æмæ сæ æрæмбырд кодта, стæй сæ Уырызмæг йæ разæй скодта æмæ сæ ыскъæры. (НК, 388)* — «Когда мальчик его догнал, то орлом закричал и соколом **затрепетал** над стадом и собрал их, потом их Урузмаг впереди себя погнал» и под.

В отдельную группу поддаются вычленению и случаи полной репликации, при которой удвоенное наречие, подобно именной части сложного глагола, наделяется дополнительными коннотативными значениями интенсивности действия, продолжительно-

сти и динамичности его протекания или максимальной степени проявления качества действия:

Æгæр-æгæр æй куы стыхсын кодта, уæд лæппу фат ауагъ-та æмæ фæдисоны ронбасты бын,...: Схæц-схæц ма хъæлакк фæкодта, фæлæ йын фат змæлын дæр нал бакуымдта. (НК, 162) — «Когда **совсем-совсем** его замучил, то мальчик (парень) пустил стрелу и (прямо) под пояс гонцу..; **поднимал-поднимал** еще, конечно, но стрелу невозможно было пошевелить»; *Чызг фæстæмæ кæугæ-кæугæ баздæхтис, æмæ йæм йæ мад дзурæ: Цы кодтай, дæ мад дæ быныл баззайа, дон цауыннæ æрбазастай?. (НК, 66)* — «Девушка обратно вернулась в слезах (букв. **плача-плача**) и мать ей говорит: Что с тобой, да осиротеть твоей матери от тебя, воды почему не принесла?»; *Æмæ хæрæг рæгъауы астæуæй йæ къуди йæ уæлрагъ авæрдта æмæ уасгæ-уасгæ æрцауы... (НК, 88)* — «И осел с середины стада свою шею закинул на спину и выходит с криком (букв. **крича-крича**)...»; *Хæмыц та сълваз уыдис, хъалгомау, æмæ йæ тагъд-тагъд ракурын фæндыдис ус. (НК, 128)* — «А Хамыц бабником был, заносчивым, и ему быстро-быстро привести захотелось жену» и т.д. При этом возможно и изменение формы окончания одного репликанта:

Уалынмæ Созырыхъо йæхæдæг æНК,ъардæй ссыдис гуыбыр-гуыбырæй, йе рагъ рыст æмæ. (НК, 369) — «Тем временем Созрыко сам грустный пришел (поднялся) **сгорбленно** (букв. сгорбленный-сгорбленно), от того что хребет болел».

На основе репликации образованы многочисленные фразеологизмы и различные типы выражений устойчивого характера. Скажем:

Инна æрдæгæй афæдзæй-афæдзмæ Æтраæ Нарты номы куывдта фæкодтой. (НК, 187) — «Из другой половины Трех Нарта **из года в год** справляли кувды»; *Нарт Ныхасмæ æрæмбырд сты æмæ, Уырымæг сæ разæй, атаемæй фæцыдысты иннаæбонæй-иннаæбонмæ. (НК, 190)* — «Нарты собрались на Ныхас и, впереди них Урузмаг, так шли в течение недели (букв. **от послезавтра до послезавтра**)»; *Уæ Уырымæг, куывд нын хорз скодтай, уынга нæ хорз кæныс, фæлæ дæ хæринаггæ сты уазал. Хъармæй-хъарммæ сæ куы хæссид Сатана, уæд уаид кадджын,*

аеае нын уаид тайаендær. (НК, 242) — «О, Урузмаг, праздник ты нам хороший сделал, принимаешь нас хорошо, но яства (угощенья) твои остывшие. Если б Шатана подносила **сменяя теплое теплым** (букв. «от теплого к теплому»), было бы почетнее, и нам было бы на пользу».

Такие репликации чаще встречаются с дефисным написанием, что оправдывает их наречную семантику. В отличие от предыдущей группы, в них отсутствует интенсивность и динамичность, но создаваемый при помощи репликации образ, передает действенный процесс, продолжающийся в течение длительного времени. Такая семантика не всегда находит лексического соответствия в языке и тем самым сближает их с фразеологическими единицами.

Большинство других видов повторов чаще всего относят к стилистическим фигурам речи. С позиций литературы, риторики, поэтики они, действительно, таковыми и являются. Вместе с тем, с позиций лингвистической прагматики основная часть всех стилистических фигур основана на различного рода повторах, а потому некоторые из них рассматриваются нами как виды семантических повторов.

Еще в древности обратили внимание на то, что для изменения значения и его оттенков используются повторы, в том числе и как средство эмфатического построения высказывания. На повторные номинации обращали внимание и в дальнейшем. Мнения ученых не всегда были однозначны, а предлагаемые учеными классификации — разные, но очевидно то, что репликация находит отражение на фонетическом, лексическом, семантическом и синтаксическом уровнях.

Семантическая репликация представляет собой повторение смыслового значения при использовании лексем со схожим семантическим наполнением. Нами выделено несколько основных видов семантических повторов, при которых, во-первых, схожие по смыслу слова следуют друг за другом и оформляются как одно сложное слово с дефисным написанием:

Тыххæй-фыдæй йæ сурмæ раппæрста (чырын). (НК, 410) — «С грехом пополам (букв. «с трудом-с несчастьем») его (сундук)

выкинул на сушу»; *Маена, дам, диссаг-аэмбисонд!* (НК, 175) — «Вот, говорит, **диво-дивное!**»; *Фәхъыллист ма кодта Дзерасса аема уынарзгә –хъарзгә хъады туг калга афардаг.* (НК, 27) — «Взвизгнула еще Дзерасса и **стоная-охая** ушла, оставляя в лесу кровавый след»; *Аема цаеллаг рувасау цел-минас каеның, се ххормаг гуыбынта тәнтә рауагътой.* (НК, 242) — «И, подобно пирующей лисе, **угощаются-пируют**, их голодные животы отвисли»; *Уахтаенег аема йә рәсугъд ус Ацырухс алы бон дар сырды фыдаей цел-минас кодтой, сә физонаеджы хъармыс-адджын тәф сын дымга дардма аескәафта.* (НК, 25) — «Уах-танаг и его красивая жена Ацырухс каждый день мясом дичи угощались-пировали, **ароматно-вкусный** запах шашлыка ветер далеко уносил».

Примечательно, что такое дефисное оформление легко может быть заменено на раздельное написание с соединительным союзом «и».

Сравним: *Каугә-дзиназгә байзадаей денгизи биләбәл Ахсартәги уосә еунагәй.* (НК, 24) — «**Плача-стеная (вопя)** осталась одна на берегу моря жена Ахсартага»

и

Тынг зын раны уыди уыцы чындз, аедзәраг быдыры астау иунагәй куы базади, уәд: кауын аема дзыназын йедтама йә зардыл ницыуал лаууыди. (НК, 18) — «В очень трудном положении была эта невестка, когда посреди безлюдного поля осталась одна: кроме как **плакать** и **вопить** ничего не приходило ей на ум».

Во многих случаях образованные сочетания парных слов тяготеют к устойчивым сочетаниям, которые М. И. Исаев склонен относить к фразеологическим параллелизмам [3, с.64-67]. Однако при более детальном изучении обнаруживаются совершенно четкие семантические различия, связанные не только со способом оформления повторов, но и с выбором сочетающихся лексем, входящих в парные сочетания. И в том и в другом случае осуществляется разная прагматика воздействия.

Многие из таких повторов, действительно, являются устоявшимися в фольклорных жанрах сочетаниями:

Уæд та Нарты Сырдон — арвы хин æмæ зæххы кæлæн — æрхъуыды кодта... — «Тогда Нартов Сырдон — небесная хитрость и земное колдовство — придумал... (НК 380 стр.); *Залты мит, æнуы цъити куы ныууарыд, уæд ма кæдæм цауæм?* (НК, 386) — «Небывалый снегопад (букв. «заловский снег, вечный глетчер») намело, куда мы еще идем?» (здесь перевод сочетания М. И. Исаева); *Бæлæстæ зыр-зыр кæнын систой зылгæ-дымгæ, тухгæ-уадæй.* (69) — «деревья начали дрожать от сильной вьюги (букв. «крутящегося ветра, кружащей вьюги)»).

Вместе с тем, не все семантические повторы являются устойчивыми сочетаниями: обнаруживаются случаи использования внутри одного предложения всего семантического ряда с общим ядерным значением.

Сравним, к примеру:

Æхсартæг дын саумарой-додой байдыдта: «Ныр ма цы фæуон фурды астæу?» (НК, 28) — «Ахсартаг вдруг начал **горевать-сокрушаться** (основное значение обоих слов «горевать»): «Куда мне деваться теперь посреди моря?»

и

Дзерассæ дын байдыдта дзыназын, кæуын, ниуын, кæны марой, додой, хоста йæ усæрджытæ... (НК, 31) — «Дзерасса вдруг начала **стонать, плакать, вопить, страдать, причитать**, била по своим коленям...». Примечательно, что здесь каждое выделенное слово в осетинском варианте имеет в своем словарном значении все перечисленные синонимы, представленные в переводе. Вопреки устоявшемуся мнению, такое наложение слов со схожим значением не является избыточностью речи, а оказывается оправданным стилистическим приемом, создающим нарастающее эмоциональное напряжение, показывающую всю широту переживаемых чувств.

Природа синтаксических параллелизмов также связана с семантической репликацией, которая характерна большей частью фольклорным текстам. Однако она несколько отличается от параллелизма синтаксических конструкций, для которых не свойственно обязательное повторение лексических компонентов. Варианты синтаксических повторов, которые мы склонны относить

к семантической репликации, представляют собой дублирование сочетаний с сохранением в обеих частях одних и тех же лексем или семантически равноправных синонимов:

Гъе уæд дын Нартыл ыскодта фыд дуг, фыд хъызт, фыд растæг. Авд азы сын нал æрзади хос, хор, сæфынц сыдаей æма æххормагæй фос уæд, адæм. Зæдтæ сыл бафтыдтой фыд азар, фыд низ... (НК, 241) — «И тогда настала для Нартов бедствие (букв. «несчастливая эпоха»), небывалые морозы (букв. «злосчастный холод»), несчастное время. Семь лет у них не взростало сено (?), зерно, погибают от голода и недоедания люди и скот. Ангелы наслали на них злосчастное бедствие, злосчастную болезнь...».

Продемонстрированные примеры в полной мере можно считать как синтаксическими повторами, так и семантически. Здесь помимо того, что слово *фыд* является многозначным и имеет как минимум четыре омонимичных значения, оно активно участвует в словообразовании в качестве знаменательного компонента. Поэтому слова, образованные по принципу словосложения с участием слова *фыд*, могут иметь контекстуально разное значение, притом вторая слагаемая основа будет сохранена. Так, к примеру, *фыд дуг* может быть представлено двумя вариантами перевода — как сочетание «несчастливая эпоха» и как понятие «бедствие». Следовательно, и как компонент сложного слова и как компонент словосочетания слово *фыд* в приведенном отрывке является полным репликантом, а лексемы *дуг* «эпоха» и *растæг* «время», *азар* «бедствие» и *низ* «болезнь», *сид* «голод» и *æххормаг* «голод, недоедание» семантическими репликантами, поскольку имеют явные логико-смысловые пересечения.

Таким образом, отсутствие в осетинском языке категории рода, особенности определения частеречного статуса лексических единиц и сложная семантическая организация большинства понятий зачастую не дают возможности проводить четкого разграничения между словом и словосочетанием, но в то же время открывают широкие возможности для семантической интерпретации использованных повторов.

Итак, все перечисленные формы и способы лексико-семантических репликаций имеют общую функциональную нагрузку, а именно: в результате полного или частичного воспроизведения исходного слова, его точного или семантического дублирования достигается усиление и актуализация значения, интенсивность и динамичность действия, во многих случаях ритмичность и образность высказывания. Иными словами, репликативные приемы являются не только словообразующими, но и чрезвычайно эффективными средствами активизации дополнительных смыслов и экспрессивизации текста в целом.

Примечания

1. *Алиева Н. Ф.* Слова — повторы и их проблематика в языках Юго-Восточной Азии // *Языки Юго-Восточной Азии: Проблемы повторов.* М., 1980.

2. *Букатникова С. Д.* К вопросу о классификации редупликаций. / С. Д. Букатникова // *Молодой ученый.* 2014. №4. С. 1201-1203.

3. *Исаев М. И.* очерки по фразеологии осетинского языка. Орджоникидзе 1964.

4. *Матвеева Т. В.* Полный словарь лингвистических терминов. Ростов н/Д: Феникс, 2010.

5. *Моргоева Л. Б.* Деривационные средства моделирования глаголов движения в осетинском языке // *Современные тенденции развития науки и технологий: сб. науч. тр. По материалам 1 Международной научно-практической конференции 30 апреля 1915.* Белгород: ИП Ткачева Е. П., 2015

Источники

1. *Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос // Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Книга 1.* Владикавказ: «Ирыстон», 2003.

*Р. Я. Фидарова
И. А. Кайтова
(Владикавказ)*

ПОИСКИ ПЕРВОНАЧАЛ БЫТИЯ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН

В фольклоре можно найти все то, что входит в систему миропонимания и на основе чего можно объяснить те или другие явления: запреты, например, отношения к тому или другому предмету. То есть фольклор — и источниковая база, и концептуальное понимание того, как сами субъекты фольклорного сознания объясняли свое миропонимание, и как способ отражения их поведения в разных жизненных ситуациях.

Вообще вся сфера соционормативной культуры (мораль, нормы народного права, социальные институты) исторически формировалась на базе различных мировоззренческих аспектов. Этнос выработал систему норм, которая регулировала поведение и которая тоже основана на этническом мировоззрении, которое является доминантой философского сознания. Поэтому традиции практической жизни, т.е. социально-этническая повседневность в его становлении сыграла существенную роль.

Наиболее законченная и стройная картина мира представлена в эпосах народов мира, составляющих вершину духовного мира этносов.

Как правило, в эпическом сознании формируются представления о происхождении мира, о происхождении этноса, о происхождении рода и героев эпоса.

Нартовский эпос, один из древнейших и богатейших памятников мировой культуры, формировался на протяжении большого исторического периода. Начало его зарождения относится к первой половине I тысячелетия до н.э. Окончательно же он служился к XII-XIV вв. н.э. То есть, эпос нартов складывался на протяжении 2 тысяч лет. Естественно, за это время отстоялось и откристаллизовалось философское сознание его субъекта, отра-

женное в нем, а через него — и сокровенная духовная «самость» творцов-созидателей эпоса.

По концепции Е. Мелетинского, героический эпос зарождается в период этнической консолидации [1, 159]. Нартовский эпос отразил общественные отношения и быт эпохи военной демократии, которая охватывает часть 1 тысячелетия до н.э. и все 1 тысячелетие н.э. и характеризуется многоукладностью и сложным переплетением институтов и патриархально-родового, и феодального строя, которые существовали одновременно. Ведь вторая половина 1 тысячелетия н.э. — ранее V–VI вв. — время формирования феодализма в недрах общества военной демократии. Так, общество алан шагнуло от военной демократии к образованию классового общества.

В нартовском же эпосе преобладают дружинно-родовая и семейная тематика и индивидуальная героика. Поэтому большое значение сейчас имеет изучение философских основ нартовского эпоса, являющихся своеобразным «ключом» к изучению средневекового сознания и искусства вообще. «Не вправе ли мы предположить, — замечает В. Кузнецов, — что в основу сюжетно-изобразительной системы средневекового северокавказского искусства также входят эпико-героические и иные мотивы фольклора?» [2, 117]. Эту же мысль подчеркивает и В. Даркевич: «в основе изобразительной системы, — пишет он, — лежит мир эпической поэзии, за которым проглядывает реальный исторический фон» [3, 9].

Осетинский язык и эпос нартов донесли до нас через драматические тысячелетия дух и звуки тревожно-своеобразного мира скифов и сармат. Как подчеркивал В. И. Абаев, выдающиеся ученые: русский В. Миллер, немец М. Фасмер, чех Л. Згуста доказали, что скифские имена в греческих эпиграфических надписях Северного Причерноморья соответствуют древнеосетинским личным именам, и в них четко просматриваются корни осетинских слов: **фарн** (благодать), **хсар** (воинская доблесть), **андон** (сталь), **алдар** (господин), **лиман** (друг), **фурт** (сын), **фида** (отец), **саг** (олень), **сар** (голова), **стур** (большой) [4, 7]. С помощью осетинского языка разъясняются и многие топонимы Северного

Причерноморья и Приазовья, названия местностей, рек, населенных пунктов. Скажем, названия рек «Дон», «Днепр», «Днестр».

Реликты скифского мира находит В. И. Абаев и в нартовском эпосе. Так, многие нартовские сюжеты, по его мнению, являются полной аналогией быта и обычаев скифов, описанных Геродотом и другими античными авторами.

В. И. Абаев подчеркивает еще один нюанс, имеющий важное методологическое значение при анализе философского содержания эпоса. «В нартовских сказаниях, — замечает он, — упоминается восемнадцатирогий олень. Но ведь и знаменитые золотые скифские олени, выполненные в зверином стиле, тоже имеют 18 отростков на рогах!» [4, 7].

Методологически очень важно уточнение общественно-экономической основы культуры нартовского общества.

Целью производства в обществе нартов было элементарно удовлетворение личных потребностей своих членов. То есть идея наживы ради наживы нартам в голову не приходила. Стало быть, экономика их, как искусство накопления богатства, развивалась в той мере, которую диктовали потребности их материального бытия. Ведь и угоняли нарты скот не только и не столько для удовлетворения их материальных потребностей (о них мало кто думал), а скорее для **реализации героического жизненного идеала**. Хотя, конечно же, постепенно материальный аспект бытия нартов давал о себе знать. Во-первых, имущественное положение трех родов четко определено: Ахсартагата — воины, Бората — скотоводы, Алагата — жрецы. Во-вторых, род занятий нартов составляют походы, в результате которых награбленное добро, т.е. прибыль, распределяется предводителем похода равномерно. То есть **среди нартов уже осуществляется общественное регулирование накопления богатства**.

По материалу нартовских сказаний легко просматривается очень важная для формирования философской базы эпоса особенность: субъектам-творцам его меньше свойственно стремление к техническому прогрессу, как-то: усовершенствование орудий труда, военной техники, — чем к развитию гуманитарного знания, элементарной философской мысли, риторики и т.д. **То**

есть философские начала и сущность в эпосе формируются в условиях неравномерности развития разных сфер общественного сознания, когда явно превалирует духовное производство.

В становлении эпоса нартов В.И. Абаев намечает несколько фаз [5, 127]. Сначала — это разрозненные, между собой не связанные сказания. Из массы героев и сюжетов выделяется несколько изблюбленных героев, изблюбленных событий и мотивов. И вокруг них начинает формироваться сказание. Образуется, таким образом, несколько эпических узлов или циклов. Так эпос вступает в фазу циклизации. Ранее не связанные между собой циклы объединяются одной сюжетной нитью, сводятся в одно последовательное повествование, в одну эпическую поэму. Так идет гиперциклизация: это и есть собственно фаза эпоса.

Общество нартов — сложная система неоднозначных социальных связей и отношений, формирующихся в процессе их активной, творчески преобразующей мир жизнедеятельности. Основные герои эпоса находятся в определенных родственных отношениях, образующих четыре поколения нартов и объединенных в три большие фамилии. Нартские сказания составляют четыре центральных цикла и множество побочных. Это:

1. Начало нартов (Уархаг и его сыновья, Хсар и Хсартаг),
2. Урузмаг и Сатана,
3. Сослан,
4. Батраз.

Интересны также для нас и циклы хитроумного Сырдона, чудесного певца и музыканта Ацамаза и др. Есть и самостоятельные сложные узлы со своими героями: Тотразом, Арахцау, Сауай, Сыбалц, Айсаной и др.

Сюжетиканартовских сказаний очень богата и разнообразна: борьба с великанами, походы за добычей, всевозможные приключения на охоте, борьба между нартскими фамилиями и отдельными героями, борьба на почве кровной мести, соревнования героев за женщину и добывание жен, путешествия в загробный мир (в цикле Сослана), борьба с небожителями (в цикле Батраза) и т.д.

Начало нартов. Родоначальником нартов был Уархаг. У него было два сына: близнецы Ахсар и Ахсартаг. Однажды, преследуя чудесную птицу, воровующую яблоко нартов, Ахсартаг спустился в подводное царство. Птица оказалась красавицей Дзерассой, дочерью владыки вод Донбеттыра. 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 Хамыща. Когда они выросли, то разыскали своего деда Уархага и женили его на своей матери. Так было положено начало роду нартов Ахсартаггата. В работе «Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян» В. И. Абаев замечал, что в основе сказания об Ахсаре и Ахсартаге лежит тотемический миф о происхождении племени от волка, аналогично легенде о Ромуле и Реме [5, 127]. Лингвистический анализ дает возможность В. И. Абаеву заключить, что:

1. Уархаг — волк (древнеиранское уагка).
2. Мотив близнецов.
3. Мотив братоубийства, т.е. нартовская легенда похожа на италийскую. Древне-осетинское общество тотемом имело волка, считало его своим родоначальником.

Нарты, как видим, произошли от дочери водного божества Дзерассы. То есть, связь нартов с водной стихией также прослеживается через весь эпос: Батраз — по матери, Сырдон — по отцу. Все это является очень важным моментом, формирующим философскую базу эпоса, его специфику.

Урузмаг и Сатана. «Трудно найти в мире эпос, который бы сформировал столь значительный женский образ, как образ Сатаны. Сфера ее активности, — отмечал В. И. Абаев, — неузкий круг любовных и семейных отношений, а вся жизнь народа в целом» [4, 21]. Это действительно так. Она вырастила нартовских богатырей Сослана и Батраза; она мудрая, вещая, щедрая, настоящая хозяйка нартов. Конечно, здесь эпос отражает реальную жизнь: аланы — одно из сарматских племен, и у них женщина занимает высокое положение, как отмечают многие античные авторы [6]. «Мы не ошибемся, — пишет и В. И. Абаев, — если скажем, что с точки зрения социальной типологии аланская Сатана — родная

сестра сарматской царицы Амаги (Полней), скифской Тамирис (Геродот), массагетской Зарины (Ктесий)» [5, 25]. Ей вполне соответствует и ее муж Урузмаг. Не случайно же образ идеальной пары — Сатаны и Урузмага практически присутствует во всех циклах. И каждое их появление вносит новые краски и черты в их характеристику. И, конечно же, есть собственные циклы: о рождении Сатаны, как Сатана стала женой Урузмага, об измене Сатаны своему мужу, об их примирении, о Сатане и черном ногайце, об убийстве (нечаянном) Урузмагом своего безымянного сына, об Урузмаге и одноглазом великане, о последнем **балце** (походе за добычей) Урузмага, об изготовлении Сатаной пива, об удивительном превращении Урузмага в собаку и лошадь и др.

В цикле Сатаны и Урузмага, в отличие от циклов Сослана и Батраза, превалируют бытовые мотивы над мифологическими, что очень важный момент в становлении философского содержания эпоса, о чем мы будем говорить далее. Сейчас же мы только отметим, что подробно повествуется об их женитьбе, об их супружеских отношениях, об измене жены, об их оригинальном примирении, об отцовских и материнских чувствах у Урузмага и Сатаны, о ведении ими домашнего хозяйства. **То есть, герои мифов, боги, полубоги в ходе эволюции эпических сюжетов превращаются в бытовых героев. Словно происходит «снижение», «заземление», очеловечивание мифических, сверхчеловеческих мотивов и героев. Это очень важный момент в становлении философии эпоса.**

Отец Сатаны — небожитель Уастырджи, слегка христианизированный образ старого солнечного бога. Мать — водная богиня; то есть Сатана — дочь солнца и воды, абсолютно мифологическое существо.

Миф об Урузмаге и Сатане В.И. Абаев относит к теогоническим, антропогоническим и этногоническим мифам [5, 25]. **С рождением Сатаны связано и рождение первого земного коня и первой земной собаки, — естественно, от небесного коня и от небесной собаки. Конечно, народ-кочевник (аланы и нарты) из всех животных больше всех ценили коня и собаку и потому ввели их в свой антропогонический миф.**

С образом лучшей женщины, Сатаны, связано и появление у нартов пива (**алугон**– сказочная пища или напиток). В Калевале изготовление пива относится к временам родоначальника финских героев Калевы; в Авесте первым священным напитком Хому (сому) изготовил родоначальник людей Йима. В данном случае эти параллели говорят о том, что **миф об Урузмаге и Сатане — это миф о первой человеческой паре в нартовском эпосе** [5, 31].

Кровосмесительные браки, т.е. женитьба брата на сестре, встречались у древних иранцев. И в мифологическом плане это довольно распространенный мотив. Так, в древне-индийской мифологии первая человеческая пара Яма и Ями — брат и сестра, как иранская пара Йим и Иимак, Кронос и сестра его Рея, Зевс и сестра его Гера.

Прослеживается параллель: Урузмаг — Кронос и по другой линии. Кронос пожирал своих детей, только Зевса спасла его мать. Дети Урузмага также гибнут от его руки. Так, по дигорскому варианту 16 сыновей гибнут от его руки, 17-го Сатана тайком от него передает на воспитание в подводное царство. Но случайно оказавшийся там впоследствии Урузмаг нечаянно убивает и этого сына.

Сатана — цельная и сильная натура. Она берет на себя инициативу в браке с Урузмагом, бросает вызов общественному мнению и добивается своего. Изменяет мужу, потом ловко с ним примиряется.

Сослан. Один из главных героев нартов, Сослан, рожден из **камня** и закален в волчьем молоке. В цикле о Сослане есть сюжеты о **дарах** Сослану, о схватке его с Тотразом (сыном Албега), о шубе из скальпов, о путешествии его в царство мертвых, о том, как он хитростью одолевает великана Мукару, о том, как добывает себе жену, о том, как гибнет от колеса Балсага.

В формировании философского содержания эпоса определенную роль играют и солнечные мифы. Так, Сослан, подобно малоазиатскому богу солнца Митре, рождается из камня. Затем женится на дочери Солнца. В битве с врагами обычно победу одерживает к полудню, т.е. к апогею солнечной силы. В основу мифа о борьбе с Мукарой положен миф о похищении Солнца великаном.

В определенном смысле колесо Балсага, от которого гибнет Сослан, — тоже символ солнца, и, кстати, гибнет-то он по наущению дочери Солнца, оскорбленной тем, что была им отвергнута как женщина.

Интересно сказание о том, как боги одаривают Сослана своими дарами: хлебными зёрнами, сохой, ветром для веяния зерна, мельницей для размола зерна. Так, у Сослана появляются черты «культурного героя» (Е. М. Мелетинский).

В сказании о том, как Сослан одолел Тотраза, герой прибегает к мотиву колдовства, коварства: одолевает врага, только одев волчью шкуру, т.е. прибегнув к «зооморфной маскировке» (В. И. Абеев). **Словом, на смену герою-колдуну приходит герой-воин, герой-богатырь, но он все же сохраняет некоторые старые черты. Но далее образ героя эволюционирует еще больше, и он превращается в «культурного героя» (Е. М. Мелетинский).**

Батраз. Богатырь без примеси хитрости и колдовских ухищрений, Батраз воплощает идеал мужчины: в нем преобладают 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. А заключительная битва его с богами приближает его к титанам-богатырям, к кавказскому Амирану, к греческому Прометею. Цикл Батраза объединяет сюжеты: о чудесном его рождении из опухоли на спине Хамыца, о закалке его в небесной кузнице, о спасении им Урузмага, о том, как Батраз участвует в пляске нартов и калечит великана Алафа, о сокрушении Крепости Гур, о чаше нартов Уацамонга, о нартовском симде 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, которые восходят к скифской культуре, к скифской эпохе, т.е. к V в. до н.э. Так, в нем просматриваются 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, которую прежде взять было невозможно. В

мотиве гибели Батраза В.И. Абаев усматривает непримиримую борьбу христианства с дохристианскими культами, в которой победу одерживает новая идеология, а языческий герой-полубог Батраз, терпит поражение. Так, в философском содержании эпоса просматривается правда истории [5, 31].

Она же, правда истории, прочитывается и в мотиве кровной мести, сложившегося в условиях патриархально-родовых отношений на протяжении многих веков и сохранившегося в быту осетин вплоть до XX в. В мотиве кровной мести воплощалась идея долга, торжество справедливости по понятиям родового строя. Так, многократно и разнообразно доносит до нас цикл Батраза мотивы скифо-сарматского быта и иранской мифологии.

Сырдон. Своеобразный герой, хитрый, ловкий, умеет 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.

Оборотничество — одна из форм проявления мифологических представлений. Это обстоятельство хорошо осмысливает А. Тэнасе: «Из множества способов поведения, — пишет он, — традиция отбирает и фиксирует в виде стандартизированных обычаев только особые типы, которые представляют общественное значение. Жизненность магии основывается на вере ее полезную и избирательную действительность. Ее общественная роль как силы, организующей и определяющей общественное положение человека, находит обоснование в эффективной социальной психологии, ограниченной под сознательными эмоциями и импульсами, желаниями и страстями» [7, 38].

Отец Сырдона — водный дух Гатаг. Он как-то перекрыл воду и склонил красавицу нартов к сожителю, так родился Сырдон. Долго он сторонился нартов, да и они не признавали его. Даже образ жизни и дом его были тайной для нартов. Обычно

он появлялся на **нихаснартов** со своей собакой, обижал нартов и исчезал.

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 жизненность.

Ацамаз. 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 [5, 51].

Вообще удивительна любовь нартов к жизни, к праздникам, к музыке, танцам. Все свое время нарты проводят или в походах, или в пиршествах, в игрищах-соревнованиях, или в танцах. Кроме того, на **фандыре** или свирели замечательно играют Сослан, Батраз, Сырдон. Можно сказать, меч и **фандыр**— самые важные символы нартовских героев в эпосе. Это подчеркивается даже и в языке нартовского эпоса. Постоянно в нем встречаются такие понятия и термины, как **хастон хъазт** (маневры), **хъазанфаз** (игорное поле), **нарты симд** (танец нартов) и т.д.

В целом, конечно, преемственность поколений нартов, выражающаяся в вертикально-исторической связи: Уархаг-Ахсартаг-Урузмаг-Сослан осмыслилась впоследствии как «генеалогическая циклизация».

Примечания

1. *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.

2. *Кузнецов В. А.* Нартский эпос и вопросы истории осетинского народа. Ордж-дзе, 1980.

3. *Даркевич В. П.* Светское искусство Византии. М., 1975.

4. Абаев В. И. Скифы и осетины // Геродот. История. Кн. 4. Влад-з, 1991.

5. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин // Известия СОНИИ. Т. X. Вып. 1. Дзауджикау, 1945.

6. *Смирнов К. Ф.* Савроматы. М., 1964; Трагов Б. Н. Пережитки матриархата у сарматов//ВДИ. 1947. №3.

7. *Тэнасе А.* Культура и религия / Пер. с румынского М. Солодухиной. М., 1977.

РАЗДЕЛ IV.
СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ В ИСТОРИКО-
ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
СВЯЗЯХ

С. А. Айларова
(Владикавказ)

А.-Г. КЕШЕВ О ФОЛЬКЛОРЕ КАК ИСТОРИЧЕСКОМ
ИСТОЧНИКЕ

Северокавказская интеллигенция второй половины XIX века, интеллектуально и эмоционально переживающая драму своей неукорененности, интеллигентской маргинальности, стремится обрести национальную «почву», пытается раскрыть для самой себя и для других подлинный облик своих народов.

Однако, встав на путь культурного самоопределения, погружаясь в истоки, интеллигенция сохраняла привязанность к русской и европейской культуре. Будущее национальных культур для нее не сводится к религиозной или фольклорной традиции, оторванной от обогащающего воздействия иных культур. От включения в европейскую цивилизацию, от усвоения ее достижений зависит существование целых народов, обреченных в противном случае не на развитесть и нищету. Культурные и социальные достижения Европы необходимы для северокавказских народов, чтобы жить в большом современном мире.

Для горской интеллигенции европеизация не означала неизбежного разрыва в культурно-исторической преемственности Северного Кавказа — просветители исходили из совместимости, гармонизации европейских форм жизни и сознания с сохранением национальной специфики горских культур, ставили вопрос не только о преодолении традиций как источника архаики и консерватизма, но и их соответствующей интерпретации и отборе, отвечающих задачам современности. Не механическое перенесение на горскую почву европейских институтов, норм поведения

и мышления, а соединение достижений Европы с традиционным строем горской жизни, его творческое преобразование.

Тема гармонизации европейских форм жизни и сознания с сохранением национальной специфики горской культуры получает развитие и в публицистике А.-Г. Кешева. Эта тема преломляется у адыгского просветителя через осмысление связи и противостояния великой письменной (цивилизационной) и малой народной (устной) традиции. Фольклор как исторический источник, проблема исторической достоверности фольклорных текстов, устная традиция как носитель духовных ценностей национальной культуры — вот круг проблем, волнующих публициста.

Редакторская деятельность А.-Г. Кешева — явление примечательное в истории «Терских ведомостей». Впоследствии эта газета не публиковала такого обилия материалов по истории, этнографии и фольклору горцев, исчезла с ее страниц интересная практика библиографических обзоров, поддерживаемая единственно разносторонними знаниями своего редактора. Сама общественная позиция газеты впоследствии претерпела значительные изменения.

Публицистика А.-Г. Кешева жанрово многообразна: здесь статьи, библиографические обзоры, рецензии, фольклорные публикации, редакторские примечания к различным газетным материалам. Печатались они без подписи, но принадлежность их перу редактора доказана и ныне бесспорна [1, 201].

В центре внимания публицистики А.-Г. Кешева те же проблемы, что волнуют всех просветителей — пути национального развития и социального обновления горских народов во второй половине XIX в.

Переломное настоящее Северного Кавказа, вышедшего из многовековой замкнутости, требовало осмысления — и основой его могла стать история, наука практическая, тесно связанная с современностью, она — «пример и наука для настоящего» [2, 169]. Поэтому непростительно в его глазах какое бы то ни было забвение истории горцев, факты пренебрежительного отношения к кавказскому историческому фольклору со стороны современной ему отечественной науки. «Если справедливо вообще мнение, что

без знания прошлого нельзя составить себе верного памятника о настоящем, — считает публицист, — то даже с практической точки зрения (не говоря уже о научном интересе) подобное равнодушие к горской старине является совершенно неизвинительным, ведь приносятся известные материальные и иные жертвы для достижения и не столь важных по своим последствиям целей, какую по справедливости нельзя не признать возможно основательное изучение кавказских племен в историческом, этнографическом, лингвистическом и т. п. отношениях» [2, 169].

Обратившись в отделе «Библиография» к обзору новинок кавказоведческой литературы, А.-Г. Кешев подмечает главный его недостаток — ограниченность источниковой базы. Убеждение, что дальнейшее развитие науки о Кавказе невозможно без привлечения новых источников — фольклорных, этнографических, архивных, повлияло на оценку труда военного историка Н. Ф. Дубровина «История войны и владычества русских на Кавказе», вернее — его обширных этнографических сведений о каждом из кавказских племен, составивших целый том [3]. Отметив главное достоинство этого исследования — его обобщающий, сводный характер, который «облегчит труд будущего историка», он в то же время указывает на его компилятивность. «Для полного ознакомления с каким-либо народом недостаточно повторения того, что уже известно о нем, но нужно еще сделать новые, самостоятельные изыскания, а для этого необходимо непосредственное знакомство с изучаемым народом» [4].

Высоко оценивает он практику издания Актов Кавказской археографической комиссии, считая, что эти публикации не просто обнародовали, но и спасли от гибели огромное количество бесценной документации. Однако это начинание, несмотря на свою грандиозность, не сможет обеспечить будущего историка достаточным количеством источников по важнейшему периоду истории Кавказа. Материал представлен там исключительно официальный, часто тенденциозный, поэтому он «не даст полного понятия о внутренней жизни кавказских туземцев, не разъяснит побудительной причины их действий» [4]. Тем не менее высокая научная ценность предпринятого А. П. Берже археогра-

фического издания для него несомненна — «...материалы, собранные в Актах, будучи проверены и дополнены сведениями, сохранившимися в памяти самих туземцев, теми данными, какие обнародованы уже в печати, послужат основаниями будущей истории Кавказа» [4].

Действительно, полная картина жизни исторического прошлого народов Северного Кавказа могла быть восстановлена лишь при широком использовании источников всех видов и типов, созданных самими горскими народами. Отсюда пристальное внимание А.-Г. Кешева (как и других просветителей) к устной исторической традиции как особому виду хранения исторической информации у бесписьменных народов. «Нельзя не придавать весьма важного значения в деле истории так называемым живым источникам, — писал А.-Г. Кешев. — Они ложатся первым камнем в основание истории всякого народа. Письменные памятники как создание позднейшей эпохи обнимают собою сравнительно небольшое пространство времени и не полны без них» [5, 143].

При всем разнообразии фольклорного источника под его фантастической и художественно-поэтической оболочкой скрывается зерно исторической правды. При соблюдении определенных правил подхода к устной традиции, полагал просветитель, она может быть вполне надежным историческим источником. Ей необходима была классификация, оценка с точки зрения строгой научной методологии, выработка различной методики использования в исследовательской работе.

Устная традиция не знает хронологии в общеизвестном смысле слова и не имеет начальной точки отсчета исторического времени. «Конечно, — писал А.-Г. Кешев, — было бы совершенно невозможно восстановить с достаточной ясностью хронологический порядок описываемых в песнях событий». Фольклор для него ценен другим: он незаменим для воссоздания социальной истории, понимания моральных ценностей общества. «Из всех произведений народного творчества изустная песня служит наиболее полным и верным выражением отличительных свойств народного характера», — пишет он в статье «Характер адыгских песен» [6, 123]. «Вот почему, — подчеркивал публицист, — при

изучении бытовых особенностей какого-либо народа исследователи обращаются как к одному из главнейших пособий к песням, сохранившимся в его памяти. Таким образом, песни приобретают значение исторических документов в тех странах, где письменные источники сохранились с древнейших времен. Понятно, что они должны быть рядом с изустными преданиями, единственным достоверным источником при исследовании прошлой жизни всякого народа, не имевшего никогда письменности, каковы, например, кавказские туземцы» [6, 123]. А.-Г. Кешевым было также отмечено, что фольклор подлежит истолкованию не только в аспекте истории, но и в аспекте мифа и является поэтому «аллегорическим отражением первобытных понятий о физических явлениях окружающей природы и той борьбы, какую приходилось вести людям, чтобы подчинить своей власти все царства природы» [7]. Об опасности смешения древних мифических мотивов и героев с реальными историческими событиями писал и ингушский просветитель Ч. Ахриев. «Мифологический элемент в этих преданиях увеличивает затруднение, которое обыкновенно испытывает дилетант-исследователь при объяснении и анализе коренного смысла преданий» [8]. Исследователю, работающему с фольклорным источником, необходимо четко отделять друг от друга эти два пласта.

Просветитель понимал, что нужно торопиться с поисками фольклорных материалов, их записью и публикацией. В пореформенные годы, при резкой и быстрой ломке традиционных социальных структур и связанных с ними социально-психологических установок, фольклорные источники особенно были подвержены угрозе быстрого исчезновения. Со страниц редактируемой газеты А.-Г. Кешев обратился к северокавказской интеллигенции с призывом спасти бесценную сокровищницу исторической памяти народа. «Мы вообще очень мало сделали до сих пор в деле изучения прошлой жизни кавказских племен и потому не должны бы дать погибнуть бесследно единственным памятникам этой жизни — народным сказаниям и песням» [2, 169].

В какой степени устная традиция достоверно отражает исторический процесс? А.-Г. Кешев обратился к решению этого во-

проса в рецензии на «Историю адыгейского народа» Ш.-Б. Ногмова — исследованию, целиком основывающемуся на фольклорных материалах [5]. Это был первый обстоятельный разбор труда выдающегося адыгского просветителя и историка, опубликованного в «Кавказском календаре» за 1862 год. Предсказывая большое значение этого труда в дальнейшем развитии исторического кавказоведения, А.-Г. Кешев писал, что «к нему по необходимости станут обращаться будущие историки адыгов, в особенности кабардинцев» [5, 142].

Анализируя круг привлекаемых источников и самую методику исследования, он останавливается прежде всего на некоторых спорных, по его мнению, положениях «Истории...». Прежде всего рецензент указывает на отсутствие у Ш.-Б. Ногмова при работе с фольклорными материалами сравнительно-текстологического анализа, оперирование единичными вариантами. «Необходимо сверять тщательно бесчисленные варианты одного и того же исторического предания, существующие в народе, и выбирать из них то существенное, в чем они согласны», — пишет А.-Г. Кешев [5, 143]. Таким образом, по его мнению, возможно восстановить некий первоначальный текст, несущий незамутненную историческую информацию, обнаружить и объяснить деформацию и фальсификацию отдельных моментов. Сравнительный метод широко применялся к тому времени в русской фольклористике; им с успехом пользовались также историки при работе с древнерусскими летописями [9, 171].

Главное место в рецензии занимает разбор теории Ш.-Б. Ногмова об антском происхождении адыгов. Первый кабардинский историк отождествлял предков адыго-кабардинцев со славянами-антами. Аргументом было сближение этнонимов «адыге» и «ант», где первое являлось самоназванием кабардинцев и адыгейцев, второе — якобы изменившимся со временем в «адыге» (через форму «антихе») названием многочисленного народа древности [10, 40]. Подобный переход А.-Г. Кешев находит противоречащим лингвистическим правилам адыгских языков, а фольклорные термины, где Ш.-Б. Ногмов «обнаруживает» корень «ант», — не более как искусственные лингвистические конструкции, которым

нет соответствия в эпосе [5, 149]. «Антская теория» оказывается целиком построенной на авторских домыслах и натяжках.

А.-Г. Кешев предупреждает против символической этимологии, метода сближения названий народов и местностей по случайному сходству звуков как метода антиисторического, ибо таким образом «можно без особого затруднения построить бесчисленное множество остроумных выводов, но, как известно, все такие выводы ни к чему не ведут» [5, 145].

Рецензент последовательно отвергает утверждение Ш.-Б. Ногмова о том, что адыгский фольклор сохраняет память о сарматах, гуннах, анто-аварских войнах, римских императорах. В основе подобных гипотез, как показывает А.-Г. Кешев, лежит произвольное толкование фольклора, игнорирующее историческую перспективу, время, пространство.

Крайне несовершенную запись и перевод адыгских слов и выражений А.-Г. Кешев считал наиболее уязвимым местом в «Истории...»: «Встречающиеся в почтенном труде Ногмова черкесские выражения, на которых основаны главным образом все его выводы и доказательства, исковерканы до такой невероятной степени, что нет никакой возможности, даже при помощи перевода автора, понять их смысл» [5, 158]. Во избежание дальнейших искажений потребуется полевой сбор и публикация источников, использованных Ш.-Б. Ногмовым. Этого требовало и то обстоятельство, что многие пословицы, изречения, предания, приводимые Ногмовым в качестве доказательств, на самом деле, как полагал А.-Г. Кешев, сочинены самим автором. На возможность этого указывал и известный кавказовед П. К. Услар [11, 114].

Надо отметить, что многие доводы А.-Г. Кешева сохраняют свое значение и в современной кавказоведческой литературе [12, 13].

Столь строгим критическим разбором А.-Г. Кешев не ставил задачи сколь-нибудь умалить труд подвижника адыгского Просвещения. Интересы будущего развития кавказоведения требовали трезвой оценки возможностей фольклора для освещения истории Кавказа — отсюда сосредоточенность рецензии на недостатках обширного исследования. Публицист верил в приход многочис-

ленных сил национальной интеллигенции в кавказоведение. «В скором времени из среды самих горцев явятся люди, способные взяться за разработку своей истории и непечатых своих языков», — писал он [14]. И понятно его стремление уже тогда, в самом начале, определить правильную методику работы с фольклором, воззвать к осторожности в пользовании этим источником.

Фольклор рассматривался как важнейшее культурное достояние горских народов. Это были те корни, из которых, по мысли просветителей, после соприкосновения с передовой русской наукой должны были вырасти первые побеги будущих национальных историографий.

Помимо задачи сбора, хранения и обработки фольклорных источников А.-Г. Кешев поставил и довольно специфическую задачу «нового прочтения» уже давно известных и использованных в науке материалов. Так, в частности, обстояло дело со свидетельствами античных авторов и средневековых путешественников [7].

Чрезвычайную информативность фольклора как показателя ценности социокультурных феноменов А.-Г. Кешев иллюстрирует в статье «Характер адыгских песен». С особенностями общественного строя, исторических судеб адыгов связывает он и особенности местного фольклора. «Быть может, не у многих народов песня запечатлена так ярко и осязательно типическими особенностями национального духа, как у адыге. У них песня так тесно связана с жизнью и так сильно проникнута господствующим ее направлением, что если бы от племени адыге не осталось для потомства никаких других следов, кроме его песни, то по ней одной можно бы составить определенное понятие о жизни и деятельности этого племени» [6, 124].

Стремясь понять причины крайнего превалирования жанра героической песни в адыгском фольклоре, он связывает эту черту с духом воинственности, воспитанном в адыгах историей. «Условиями исторической своей жизни и географическим положением занимаемой ими страны все кавказские горцы призваны были развить исключительно начала военно-республиканских обществ», — пишет он, нигде правда, не пытаясь конкретизировать те географические и исторические особенности, которые обусловили

своеобразие общественно-политического строя горских народов.

Из всех северокавказских народов именно у адыгов, полагает Кешев, «военно-аристократические свободные учреждения» получают наиболее полное воплощение, будучи возведены в «целую стройную систему». Многие стороны жизни адыгского общества подчинялись военно-прикладным целям, воинственный дух пронизывал политическую, общественную жизнь, нравы, обычаи.

Публицист пытается понять истоки такого своеобразного института, как наездничество (организация набегов с целью увода скота и пленных). Объяснить наездничество историческими причинами, а не природным «хищничеством» адыгов, А.-Г. Кешев пытался еще в раннем литературном творчестве: «Черкесы, как и все народы, имели свой героический период, когда умение обманом или мечом добывать средства к существованию естественно сделалось необходимой принадлежностью человека в такую эпоху» [15, 30]. Речь идет о той стадии родового строя, которую Ф. Энгельс называл «военной демократией» с характерной для этого уклада страстью к военным походам в поисках добычи.

В центре внимания публициста — морально-этический идеал, выработанный в среде кавказского рыцарства (так по аналогии с западноевропейской историей называет он наездников).

Рыцарский морально-этический идеал выступает как «духовное ядро» адыгской культуры, как система ответов общества на вопрос о смысле жизни. «Быть или не быть порядочным наездником, т.е. героем — было для всякого свободного адыге почти равнозначительно вопросу о жизни и смерти. Можно сказать, что адыгское дворянство не знало иных целей и стремлений в жизни, кроме наезднических подвигов, и слава героя была заманчивей для него всех мирских благ. Оно не довольствовалось, однако, репутацией воина бесстрашного, смелого, предприимчивого, испытанного всякого рода лишениями и невзгодами, но метило гораздо дальше, добивалось вместе с тем славы благородного, великодушного рыцаря» [6, 124]. Необходимыми атрибутами идеального наездника являлись жажда подвигов, завоеваний, побед, стремление к первенству, славе, удалю, граничащая с безрассудством, обычай защищать слабого против сильного. Ему не свой-

ственные и чужды расчет, понятие личной выгоды. «Черкесский наездник служил олицетворением не одной грубой, материальной силы, но соединял в себе все идеальные качества, до которых выросли понятия адыгов» [6, 126]. Оценочные критерии, где личная храбрость с культом великодушного героя, оружия и коня занимает первостепенное место, выступают не просто как сословные, а как универсальный идеал высокой народной морали.

Просветитель подчеркивает развитость традиционной военной культуры адыгов — не только значительность ее духовных достижений, но и внутреннюю цельность, системность образующих ее ценностей. «...Адыги далеко опередили другие кавказские племена, для которых имя храброго воина составляло конечную цель стремлений. Этим племенам недоставало величия и изящества, которыми запечатлен весь строй жизни адыгского общества. Их обычаи проще и патриархальнее адыгских, что нужно приписать отчасти демократическому устройству большей части этих племен. Политическая же организация адыгского племени была по преимуществу аристократическая» [6, 125].

Из силы и развитости традиций адыгов вытекает и культурная миссия их на средневековом Северном Кавказе: «Племя это может быть названо по справедливости творцом и первым распространителем духа рыцарства среди прочих кавказских туземцев... Обычаи, манеры, даже костюм и конская сбруя адыгов были издавна для остальных горских народов предметом усердного подражания и заимствования. Самые значительные из них по численности и устойчивости племенных своих преданий сильно подчинились рыцарски-аристократическому влиянию адыгов. Высшие сословия их переняли у последних не только образ жизни, но и предпочитали их язык своему родному. Они так же усердно желали казаться черкесами, как еще недавно иные русские хотели преобразиться во французов... И народ старался по возможности не отставать в этом отношении от своих представителей» [6, 125].

Этико-эстетическая система идеалов адыгских наездников обнаруживает удивительную близость, почти идентичность рыцарскому этосу западноевропейской феодальной знати. «Черкесы занимали в период своего падения, относительно социального

устройства и двигающего всей их жизнью духа, почти то же положение, какое народы Западной Европы пережили в эпоху феодализма» [6, 127].

Подход А.-Г. Кешева к освещению истории адыгов и их культуры идеалистичен в том смысле, что система идеалов и ценностей адыгского общества для него не вторичная, производная от материальных явлений, а, пожалуй, движущая сила всей истории его народа, всех значимых общественных процессов.

Именно специфика социально-политического и культурного укладов горских народов делает их, считал А.-Г. Кешев, в большей степени готовыми к восприятию европейских гражданских институтов, отвечающих их национальной самобытности, нежели к восточно-деспотической теократии Шамиля. На изучение этой историко-культурной горской самобытности он и ориентировал исследователей-кавказоведов: «...Для полного уяснения нравственного характера собственно кавказских племен совершенно необходимо отделить от коренных их обычаев посторонние примеси, иначе мы припишем горцам такие черты, которые свойственны только народам, выросшим в тисках деспотизма» [16].

В рамках северокавказского просветительства 60-70-х гг. XIX века формировалось новое национальное самосознание горских народов. Это проявилось в стремлении рассматривать историю горских народов как составную часть общечеловеческой истории, выявлении глубинных духовных факторов исторического развития, своеобразия его хода на Северном Кавказе. В трудах яркого представителя просветительства А.-Г. Кешева обнаруживается интерес к тематике, связанной с историей народа, обращение к источникам, освещающим историю народа, — фольклорным, этнографическим, требование критического отношения к источникам, установления подлинности источника, т.е. налицо элементы современных методов исторического исследования.

Задача вхождения горских народов «в современность» понималась просветителями не просто как копирование или внедрение в ходе реформационных преобразований европейских форм жизни и мышления, а как творческая разработка идей развития в соответствии со спецификой национальных культур.

Примечания

1. См.: *Голубева Л. Г.* Каламбий (А.-Г. Кешев). Библиографический очерк // Труды КЧНИИ. Черкесск, 1965. Вып. 4.
2. *Кешев А.-Г.* О незаметном вымирании горских песен и преданий // Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик: Эльбрус, 1980.
3. *Дубровин Н. Ф.* Черкесы (Адыге) // Военный сборник. СПб., 1870. № 3-6.
4. [Кешев А.-Г.] Библиографическая заметка // Терские ведомости. 1870. № 34.
5. *Кешев А.-Г.* История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев Шора-Бекмурзин Ногмовым // Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик: Эльбрус, 1980.
6. *Кешев А.-Г.* Характер адыгских песен // Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик: Эльбрус, 1980.
7. [Кешев А.-Г.] Библиография // Терские ведомости. 1869. № 44.
8. *Ахриев Ч.* Этнографический очерк ингушского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872. № 27.
9. См.: *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М., 1963. Т.2.
10. *Ногмов Ш.-Б.* История адыгейского народа. Нальчик, 1882.
11. См.: *Турчанинов Г. Ф.* Неизвестная песенная запись Ш.-Б. Ногмова // Общественно-политическая мысль адыгов, балкарцев и карачаевцев в XIX — начале XX века. (Материалы конференции 28-29 марта 1974 года.) Нальчик, 1976.
12. *Лавров Л. И.* Об интерпретации Ш.-Б. Ногмовым кабардинского фольклора // Советская этнография. 1969. № 2.
13. *Лавров Л. И.* Еще об интерпретации Ш.-Б. Ногмовым кабардинского фольклора // КЭС. М.: Наука, 1980. Т. 7.
14. [Кешев А.-Г.] Библиография // Терские ведомости. 1869. № 46.
15. Кешев А.-Г. Два месяца в ауле // Каламбий (Адыль-Гирей Кешев). Записки черкеса. Нальчик: Эльбрус, 1987.

Р. Х. Дзуганова, К. В. Ошроева
(Нальчик)

КОМПАРАТИВНЫЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ З. М. НАЛОЕВА

В настоящее время исследования в области фразеологии представляют особый интерес, поскольку именно во фразеологических единицах наиболее ярко проявляются своеобразие языка, быта и культуры каждого народа, а знание фразеологического состава языка позволяет глубже понять психологию и менталитет нации.

В современных исследованиях проблема национально-культурной специфики образных средств выражения ставится как фиксация универсального и уникального (идиоэтнического). Действительно, вся когнитивная деятельность человеческого разума сводится к фиксации сходств и различий [1, с.118].

Фразеологические единицы в кабардино-черкесском языке представляют довольно богатую и разнообразную картину как по форме, так и по содержанию и с точки зрения стилистической дифференциации. Между тем, надо сказать, что эта область в адыгovedении остается пока еще мало изученной. Отсутствие единого определения предмета фразеологии в кабардино-черкесском языке значительно затрудняет как лингвистический, так и стилистический анализы устойчивых сочетаний. В круг фразеологических единиц многие адыгovedы включают все устойчивые сочетания, обладающие идиоматичностью, в том числе пословицы и поговорки [2, с.6]. Придерживаясь мнения последних, из такого многообразия фразеологизмов кабардино-черкесского языка, в рамках данной статьи мы ограничимся анализом компаративных фразеологических единиц. Выбор нами категории сравнения не случаен. Ведь сравнивая и сопоставляя предметы или явления, легче и точнее удастся передать образно-эмоциональное определение, ярче выделить сравниваемый объект, его основные качества или свойства, сосредоточить внимание чи-

тателя или слушателя на его характеристиках и, наконец, «эффект неожиданности и новизны вероятнее всего проявляется при сравнительном изучении фразеологических единиц» [3, с.46].

Поскольку лингвистическая сущность фразеологизмов определяется его семантикой, анализ материала по семантическому признаку представляется нам наиболее оправданным.

В кабардино-черкесском языке компаративные фразеологические единицы (КФЕ) чаще всего образуются путем включения сравнительных слов *хуэдэу* «такой, подобный», *ещхьу* «похоже, словно», *нэхъей* «как...как — будто», *флэкIа умышцIэу* «как — будто, словно».

В данной статье анализируются компаративные фразеологизмы в произведениях З.М. Налоева, наиболее ярко трансформирующие своеобразие адыгской культуры, черты национального характера, особенности быта. На примерах из произведений З.М. Налоева показано, как национальная маркированность компаративных фразеологических единиц раскрывается через образы представителей адыгского этноса.

Рассматривая особенности национального характера в призмах их отражения во фразеологии, остановимся на устойчивых сравнительных оборотах, имеющих место в новеллах З.М. Налоева.

Традиционное устойчивое сравнение или компаративные фразеологизмы включают образы реальной действительности. Они вырабатываются в результате многовекового опыта народа и известны каждому члену языкового коллектива, передаются из поколения в поколение. В самом подборе образов иногда прослеживается связь с культурно-национальными стереотипами. В этом отображается связь ассоциативно-образного основания с культурой. Именно поэтому в работе мы попытаемся передать оригинальность и уникальность устойчивых сравнений в кабардино-черкесском языке, используя образы представителей данного этноса, их реальное восприятие мира, отметить фиксированную речь в процессе их деятельности, их эмоции и т.д.

Возникновению компаративных фразеологизмов часто способствует гиперболизация предмета. Гиперболические сравнения особенно удачно передают отрицательное отношение говоряще-

го, иронию, насмешку. Продемонстрируем вышесказанное на материале.

[Къэралбий] и *цхъэр хъарбыз кIыхьым ецхът, и цхъэцыгум зыциупэцIрэ и жьэкъыпэм дежи папцIэ цыхъужу...* [4, с.209] «Голова [у Каральби] была похожа на длинный арбуз, который становился острым кверху и у подбородка». Ср. также, как описание портрета красавицы-Бабцо заканчивается вниманием к ее ногам непропорционально большого размера. *ИкIэцIгыраци [Бабцо], цIыхубз зэкIужт, и лъэнтхъэмпэшхуитIыр зэрлъапцIэмрэ зэрлъакъуэабдзэмрэ думыгъуэмэ* [4, с.285].» [Бабцо] была хороша собой, если не считать, что она ходила босиком, а размер ноги был слишком велик».

Редко употребляющийся компаративный фразеологизм удачно передает отрицательное, насмешливое отношение автора к трусливому, стеснительному человеку. Ср.: *[Солмэн]...езыр благъуэм иратыну къаши нэхъей гужъеяуэ къоплъэ...* [5, с.63] «[Солман] смотрел с таким испугом, будто его привезли с целью кинуть в пасть дракона».

Интерес представляют способы передачи автором *черного* цвета. Первый вариант компаративного фразеологизма является более употребительным: *вындым хуэдэу фIыцIэц* «черный как ворон». *[Дыдым]* и *кIыр вындым хуэдэу фIыцIэрэ и папцIэрэ дыцэм хуэдэу плъыжъу, езыр дыгъэ бзийм халгъэфам нэхъей лыдыжу!* [5, с.40] «Рукоятка шила была черная как ворона, а наконецник — как красное золото, оно блестело так, будто вытянули из лучей солнца!» Автор настолько красочно описывает обычный инструмент шорника.

Во втором варианте *черный* цвет у автора ассоциируется со смолой. Ср.: *[Наусбий]* *илгэс тцыкIублым нэблэгъа пIабгъуэм хъыджэбхэр къыхуеплъэкIыу, и нэшхуитIыр сагъызым хуэдэрэ, и цхъэц унтIэрэзари фIыцIабзэу, езыри тIэкIу хуэпэкъуршу апухуэдэт.* [4, с.285] «[Наусби] представлял собой семнадцатилетнего юношу, с широкими плечами и со смоляными глазами, с черной шевелюрой, а нос с небольшой горбинкой...».

Черные глаза только у З.М. Налоева находят сравнение со спелыми ягодами ежевики. Между тем оно весьма удачно и убе-

дительно. Ср.: [*Мудавейхэ я пхъум*] и *нитIыр мэракIуапцIэм хуэдэу фIыцIэм* [5, с.68] «[Дочь Мудавеевых] была красавица — с глазами цвета спелых ягод ежевики». Перед нами невольно возникает портрет женщины с красивыми блестящими глазами.

В основе компаративного фразеологизма часто выступают явления природы. Однако семантическая интерпретация сложных моделей позволяет обнаружить скрытый объект действия [6, с. 156]. Так, *ниэ фIыцIэ* «черные тучи» автор исследуемых произведений связывает с неприятным известием. *Арати, еуэри гъэмахуэу махуэ бзыгъэ гуэрым къуажэм ниэ фIыцIэу къыдэгъуэльхъащ хъыбар: Мусэ и дыдыр къутащ жалэри.* [5, с. 35] «Так, в один летний ясный день над селом как черная туча нависла весть о том, что у Мусы сломалось шило».

Специфичны особенности компаративных фразеологических моделей, выражающих разнообразные качества и свойства человека, причем как положительных (*бегъымбарым хуэдэу* «словно пророк»), так отрицательных (*шыгъу кланэ хуэдэ* «жадный (букв. твердый) как кусок соли»). Ср.: *Хъуиц игъацIэми къузгъунт, иджы ахъиэ зэтрильхъэу цIидзэри шыгъу кланэ хъуащ.* [5, с. 275] «Хуиц всю жизнь был жадным, а теперь, когда поднакопил денег, стал совсем скупым, словно твердый кусок соли». Такое уникальное сравнение характерно только для носителей адыгских языков. Ср. также: *Анфокъуэ жъакIэ тхъэмпэху хъужауэ гъубжэм еплъу здэцытым бегъымбар жыхуалэм ещху къысфIэцIырт...* [5, с.146] «Анфоко с седой бородой стоял и рассматривал серп, а мне казалось, что он похож на пророка».

Оригинальность рассматриваемых компаративных фразеологических моделей часто определяется выбором автором необычного объекта для сравнения. Ср.:...*Жэц ныкъуэ фIэкIауэ, удэпльеямэ уафэр жыг гъэгъам ещху къытицхъэцыту, вагъуэ фIэкла уафэр умылгагъужу...* [4, с. 114] «Где-то за полночь — небо было как цветущее дерево, были видны одни звезды...». Запоминается также сравнение автором обычного петуха с половником с Хохломской росписью. Например: *Колхоз кIыщыр нэцIт псэзи Iэдэм цIэмыту, Хохломей къащыккыу зыкызых адакъэжъыр умыбжмэ.* [5, с. 23] «В колхозной кузнице не было ни души, если

не считать нарядного петуха, разукрашенного словно Хохломской половник».

Особый интерес представляют двухкомпонентные компаративные фразеологические модели при трансформации ими различных эмоционально-экспрессивных оттенков. Ср.: *Иэгуахъуэ* (досл.) «руки как вилы» (о тех, кто не умеет ничего делать). *Амщыкъуэ си Иэгуахъуагъым иризыгуэпа-сыта: — Мыдэ къэхь, тIу, сэ узэгъэлягъуниц ар зэращIыр! — жэIэри къоджэ»* [5:262]. «Амшуко то ли раздражала моя косоручность, то ли жалел меня, не знаю, но сказал: — Дай сюда, я покажу тебе, как это делается».

Ср. также: *лъакъуэмастэ* «ноги как иголка». Анализируемое сложное слово имеет два значения: 1. «тонкие ноги»; 2. «быстрый». Рассмотрим на материале. Приведем пример с первым значением: *Албэч и гъуэниэдэж лъапэхэр лъэнкIампIэнэгэгъум фIэкIыу дэгъэдэжэрэзеяци... абы лъакъуэмастэ щIохъукI* [5, с. 265]. «Альбек закатал штанины, и от этого его ноги кажутся сильно тонкими». Ср. также: *ИэфIынэ зэрыщIыхъэжу, шыуан зэфIидзэу жьэгъум дэст Бэсуси зыкъигъазэри къыхуилъащ: — Дэнэ къыщыбджэдыхьыр, лъакъуэмастэ!* [5, с.301]. «Как только Афина зашла, сидевшая у очага Басуса повернулась к ней и спросила: Где ты шлялась, тонконогая?». Другой пример с переносным значением, при этом второе значение имеет более частое употребление. Ср.: *Зы махуэ гъуэрым къуажатцэ щIалэ цIыкIухэр Iуащхъэныкъуэ деж щыджэгурт — лъакъуэмастэхэр къызэдожэ, нэхъ жэрыр къащIэну...* [4, с.362]. «Однажды сельские ребята с верхнего квартала соревновались у холма, чтобы выяснить кто же всех быстрее». Ср. также: *Бэлэ лъакъуэмастэти, зыри къыкIэльэщIэмыхъуэ къосыж...* [4, с.222]. «Бэлла была быстроногой, поэтому прибежала раньше других». Данные примеры демонстрируют скорее даже физические возможности человека, имеется ввиду, что чем «тоньше» ноги у человека, тем легче он ими перебирает, т.е. тем быстрее ходит человек, нежели тот, у кого они не «тонкие».

В рамках данной статьи нам пришлось ограничиться рассмотрением лишь небольшого количества компаративных фразеологизмов, встречающихся в прозе З.М. Налоева. Тем не менее,

проведенный анализ показал, что изучение компаративных фразеологических единиц позволяет выявить ряд уникальных, оригинальных особенностей кабардино-черкесского языка, изучение которого — дело будущего.

Примечания

1. *Конюшкевич М. И.* Язык и культура: функционирование и взаимодействие // Материалы международной научной конференции. Шымкент, 2003. С.120-123.
2. *Карданов Б. М.* Фразеология кабардинского языка. Нальчик: Изд-во «Эльбрус», 1973. 246 с.
3. *Ворокова Н. У.* Национальная культура в идиоматике. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2003. 140с.
4. *Налоев З. М.* Сладость горького. Повести. Нальчик: Эльбрус, 2012. 368 с. (с.209, с.285, с.63, с. 40, с.114).
5. *Налоев З. М.* Одинокий журавль. Нальчик: Эльбрус, 1981. 400 с. (с.68, с.156, с.35, с.275, с.146, с.23, с. 262, с.265, с.301, с.362, с.222).
6. *Дзуганова Р. Х.* Трудные случаи толкования значений сложных глаголов в словарях (на материале кабардино-черкесского языка) // Известия КБНЦ РАН №2, 2010. С.155-160.

К. Ю. Рахно
(Опошное, Украина)

ДВА МОТИВА САРМАТО-АЛАНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В недавнем исследовании сказаний о божестве Уастырджи, явившемся трём братьям, было показано, что они, как и их параллели у украинцев, македонцев и болгар, генетически восходят к скифским мифам о Таргитае и его трёх сыновьях, младший из которых, Колаксай, был вознаграждён, пройдя испытание [1, с. 51-57]. При рассмотрении этих фольклорных текстов принимался во внимание, прежде всего, мотив названного отца и трёх сыновей, подвергающихся проверке, между тем вне поля зрения остались мотивы убийства ребёнка для исцеления больного странника либо смерти ребёнка, которая не повлияла на радушие хозяев, с последующим воскрешением мёртвых детей в качестве награды от божества Уастырджи, а также процветшая яблоня. Между тем, эти мотивы представляют самостоятельный интерес в контексте осетинско-западноевропейских этнокультурных параллелей. В частности, известный украинский фольклорист Михайло Драгоманов обратил внимание на явно родственную болгарским, македонским и украинским преданиям и сказкам бретонскую легенду, записанную в двух вариантах [2, с. 164-166]. Отличаясь от восточно- и южнославянских, она, как можно заметить, всё же весьма близка в некоторых моментах осетинским фольклорным текстам.

Мотив угощения странника телом ребёнка в бретонской легенде значительно изменён и вставлен в довольно сложную и запутанную фабулу. В одном, наиболее развитом варианте [3, с. 64-81; 2, с. 165-166] мать ребёнка, Туина, представлена прежде всего как девушка, которая страдает от мачехи и убегает с каким-то неизвестным мужчиной, который, услышав её плач, подговаривает её бежать с ним; оказывается, что неизвестный — предводитель разбойников и язычник, который не позволяет Туине крестить рождённого ею мальчика. Наконец Туина убегает от него к своему отцу, оставляет там мальчика, а сама идёт в

Рим, исповедаться у папы. Папа отсылает её к одному святому отшельнику (скитнику), но тот, увидев, что идёт к его келии красивая женщина, принимает её за дьявольское искушение и говорит: «Ступай прочь, диавол, от меня!» Туина убегает, а ангел-хранитель отшельник, который приходил к нему каждый день, не навещался после этого три дня, а потом объяснил отшельнику, что тот согрешил, прогнав раскаявшуюся женщину и за это должен её отыскать, дабы дать ей отпущение грехов, а затем стать ей отцом, пока она не выйдет замуж, а до той поры ей следует отдать её на службу к каким-то набожным людям, которые обязались бы отпускать её каждый день в церковь. Отшельник исполняет всё это, и наконец, сын хозяйки, у которой служила Туина, влюбляется в неё и женится на ней. Тогда отшельник уходит, приказав молодой женщине: «Теперь, когда ты стала богаче, не отказывай никогда бедному, но давай ему всё, что бы тот ни попросил у тебя во имя Божье». Через некоторое время Туина родила сына и один раз, когда она ушла было в церковь и оставила его на служанку, он упал в кухне в горячую воду и ошпарился насмерть. Тем временем в тот день должны были прийти гости в замок к мужу Туины. Не желая огорчить своего мужа, Туина спрятала труп своего сына в шкаф в кухне и со спокойным лицом принимала гостей; когда неожиданно говорят ей, что пришёл какой-то бедняк, который на вопрос, чего ему надо, сказал, что поведает это только хозяйке. Туина сошла вниз, и бедняк потребовал от неё, чтобы она дала ему съесть то кушанье, которое спрятано в шкафу. Туина не смела отказать, но когда открыли шкаф, то ребёнок был жив и играл апельсинами. Бедняк всё же домогался, чтобы Туина позволила ему съесть ребёнка и в ответ на огромный испуг матери отвечал: «Разве ты позабыла обещание, данное отшельнику, что ни в чём не откажешь, чего бы тот не попросил у тебя?» — «Ах! Твоя правда! — отозвалась Туина покорно. — Вот мой ребёнок; делай с ним, что пожелаешь, и Бог пусть смилостивится надо мною!» Старик вынул нож резать ребёнка; Туина отвернулась с плачем, но уже совсем не старалась сдерживать его. Старик, — а это был описанный выше отшельник, — вернул Туине ребёнка невредимым, сказав ей, что она стала святой, и умер, объявив, что уходит

прямо в рай, куда придёт и Туина, когда закончит воспитание своего ребёнка.

Второй вариант — это сокращение предыдущего, в нём нет убийства ребёнка, а бедняк, который не хочет ничего есть, просит показать ему кушанье, спрятанное в шкафу. Мать — пастушка, которую прогнали со службы по молитве пустынника, которому мешали её песни (духовного содержания, впрочем) и которая вышла замуж за богача, — открывает шкаф, куда спрятала было своего ошпаренного ребёнка, и находит его живым, с апельсином в руках [3, с. 11-17; 2, с. 166]. Здесь нет испытания трёх братьев, однако мотив хозяйки, у которой умер сын или сыновья, но она, тем не менее, осталась внимательной к гостю и соблюла все правила приличия, за что и была вознаграждена воскрешением одного или нескольких детей, присутствует у осетин. Внимательный Драгоманов отметил присутствие, хотя и несколько видоизменённое, мотива брака, который наличествует у украинцев, македонцев, болгар [2, с. 165], а также у осетин. Есть здесь и отголосок мотива названного отцовства по отношению к испытываемому. Тем не менее, осетинские сказания, в которых испытанием добродетели занимается дохристианское божество Уастырджи, а воскрешение ребёнка является следствием прений этого небожителя со смертью за его душу в виде ягнёнка, выглядят более архаичными, цельными и последовательными по сравнению с бретонскими. Можно предположить, что они им предшествовали.

В этом отношении характерно отнесение действия предания ко времени, когда ещё попадались отряды «разбойников», исповедующих язычество. В Бретани (прежней Арморике) были сконцентрированы аланские поселения. Аланы, бывшие, в отличие от готов-ариан, язычниками, оказали большое влияние на ту среду, которая впоследствии породила нормандское и бретонское рыцарство. Благодаря им эти края узнали высокоценных тогда степных малорослых лошадей и аланских охотничьих собак. Аланская боевая тактика обманного наступления, принесённая из степи, неоднократно зафиксирована у бретонской кавалерии. От алан вели свой род многие местные деятели церкви и аристократы. И именно бретонская знать часто служила распростра-

телями рыцарских романов с сармато-аланскими мотивами [4, с. 55, 64-71, 85, 88-90, 100-101, 117, 142, 194, 197, 201, 285, 299, 311-312, 315-317; 5, с. 79-80, 95-108, 121, 182-183, 187, 190].

Поскольку некоторые параллели осетинскому мотиву прослеживаются у сванов и рачинцев [1, с. 57-59], представляет значительный интерес тот факт, что Драгоманов обнаружил близкое повествование в Грузии, в сочинении писателя XVII века Сулхан-Сабы Орбелиани «Книга мудрости и лжи» — собрании басен и притч в духе индийской «Панчатантры» и её подражаний, одно из которых Орбелиани просто перевёл на грузинский язык. По мнению Драгоманова, Орбелиани мог взять данный рассказ, как и другие, из какого-то изустного источника [2, с. 167]. Он повествует, что некогда «у подошвы Бонлиссской горы, где проходила дорога, построили один хороший постоялый двор; там же жил содержатель этого двора. Он был такой человек, что всякого путешественника принимал, давал даром ночлег, есть, пить, для лошади ячмень, солому; не брал платы за это и отправлял на следующий день. Прибыл один большой караван и остановился там. Он хорошо угостил их ночью. В ту ночь пошёл такой снег, что прервал сообщение в горах, караван не мог ни переправиться через гору, ни воротиться назад. Караван остался в том постоялом дворе. Содержатель его ничего не позволял издерживать, и людей и верблюдов содержал он на собственный счёт. Богатый купец (владелец каравана) и содержатель постоялого двора сошлись близко. Купец спросил его: «Есть у тебя сын?» Содержатель двора ответил ему: «Не имею». У него был сын; но оказалось, он его не показывал потому, что он был прокажённый, думая: «Моему гостю будет неприятно видеть его, и мои увеселения не понравятся ему больше». Он сына не выпустил на двор до тех пор, пока купец не уехал. Настала весна, открылось сообщение в горах. Этот богатый купец уехал признательным и старался отплатить ему за это. После этого содержатель постоялого двора выпустил сына. Этот рассердился на отца и сказал ему: «Так как ты меня ненавидишь, то уйду отсюда». Он погнался за караваном и догнал его. Богач-купец спросил его: «Кто ты такой?». Этот сказал ему: «Я сын содержателя постоялого двора; он тебе сказал, что не имеет сына, думая, что ты пожелаешь видеть

меня, и, так как я урод, то, быть может, ничего бы не понравилось тебе. Теперь я рассердился на него и ушёл: или найду где-нибудь исцеление, или пропаду». Купец дал ему клятву, говоря: «Если можно будет помочь чем-нибудь, то помогу». Он его взял с собой и отправился. Прибыл домой, приказал привести врача. Тот не нашёл никакого средства вылечить его. Один врач сказал ему: «Если отец добровольно отдаст единственного двухлетнего сына, красивого и доброго, заклад, обогреть его кровью, этим он вылечится». Купец опечалился. Кто бы согласился дать ему сына? Оказалось, что у этого купца был такой сын, больше никакого не было. Он сказал так: «Если не отдам на заклятие сына моего, то чем я могу отплатить за услуги, оказанные мне его отцом?». Жёну он обманом отправил в гости к другим, остался дома он один, заколол своего сына и обогрил его кровью прокажённого. Тотчас же отпала с него кожа, как древесная кора, и он выздоровел. Мёртвого ребёнка купец положил в люльку и прикрыл простынёй. В гостях жена купца почувствовала жжогу в сосцах и животе; прибежала и сказала мужу: «У меня сосцы болят, не случилось ли чего с ребёнком?». Муж сказал ей: «Что же могло случиться? Он себе спит хорошо». Подошла мать и дала грудь ребёнку. Этот взял её в рот и стал сосать! Она его вынула из люльки здорового так, что ребёнок стал смеяться и ласкаться к ней. На шее у ребёнка было что-то такое, как золотой ободок. Она позвала мужа, говоря: «Что это такое?». Муж, увидев ребёнка живым, пал ниц, воздал благодарение Богу и рассказал жене всё случившееся» [6, с. 136-138]. Следует заметить, что Орбелиани при этом многое знал о горцах Кавказа и употреблял немало лексики северокавказского происхождения.

В старинных русских рукописях есть ещё один рассказ с тем же мотивом пожертвования ребёнка [2, с. 166-167]. Полное заглавие русской повести по списку XVI века такое: «Слово о христоролюбивом купцѣ, ему же сотворя бѣсъ напасть, милостыни его не терпя, благый же Богъ добродѣтели его ради отъ недуга исцѣли, и дѣтища заколенного ради чюдодѣа въскреси». Купец, о котором рассказывает «слово», был человек благоверный и милостивый, «елико убо Богъ даяше ему, то все убогымъ раздаваше». Однажды, во время торговой поездки, он остановился в гостинице. Пришёл

туда нищий и попросил милостыни. Купец отправил весь свой товар вперёд, и потому ничего не мог дать бедняку, кроме обещания оставить для него подарок в следующий приезд. «Глагола нищій: како убо прихоть твой вѣдомъ будетъ мнѣ? Купецъ же рече: в ты дни ожидай мене; аще ли тогла не обратиши мене, и показа ему дѣску, лежащу ту, и рече къ нищему: что ми Богъ повелитъ, под сею положю дскою, ты же возьми, яже обрящещи и моли о мнѣ Бога». Купец не мог прибыть в назначенное им время. Нищий, не зная об этом, пришел к гостинице, поднял указанную доску и нашёл под ней «сокровище злата». Накупив себе всякого добра, бывший бедняк «поять себѣ жену отъ велможъ и начать жити славно». Спустя некоторое время «прииде онъ благовѣрный купецъ и, бывъ на мѣстѣ, вспомяну нищаго, и возьмъ злато въ руку, въсхотѣ положити под ону дску, якоже обѣщася нищему, и порази его духъ лукавый, и паде нанъ язва зла от ногу и до главы, якоже на блаженнаго Іова; и разда все имѣніе врачемъ, и нача самъ, яко единъ отъ нищихъ ходя, просити милостыни, и прииде в домъ сего богатаго, бывшаго прежде нищаго». Богач приютил у себя больного, приглашал врачей, но ни один из них не мог исцелить страшного недуга. «Послѣди же всѣхъ инъ врачъ прииде, глаголя: ничимъ же възможете страсти тоа исцѣлити, но аще кто зарѣжетъ младенець первенець и тою кровію помажетъ отъ главы и до ногу, и будетъ здравъ болный. И положи си богатый на сердци, бѣше бо у него младенець первенець, помысли заклати младенца сдравіа ради недужна. Печаше бо ся велми о того спасеніи за многую любовь. Искаше времени, да без матери младенца заколетъ; обрѣте же часъ, егда жена его в баню иде мытися, видѣ своего младенца на ложи спяща покровенна, и с тшаніемъ притече закла и, и источи кровь в лохань, и паки вложи мертваго младенца и покры и, и поимъ болящаго на мѣсто скровно, и сволкъ его, и постави на мѣстѣ нага, и возьмъ кровь младенца, помаза его по всему тѣлу от главы и до ногу, и абіе здравъ бысть болный, якоже исперва». Когда мать вернулась из бани, она подошла к кровати ребёнка, и «егда откры лицо младенца, и нача по обычаю дѣти верещати. Слышавъ же отецъ притече к дѣтищю ужасень и видѣ своего дѣтища жива, егоже бѣ заклалъ исцѣленія ради болнаго, и прослави Бога, таковая створша чюдеса, яко болнаго исцѣли, мерт-

ваго въскреси. Се же бысть обою вѣры ради и милостыня ради и любви» [7, с. 117-118]. Легенда помещалась в прологе под 28 октября; встречается она и в поучительных сборниках иного состава. В «Златой Матице» это слово о купце помещено как чтение, приуроченное к понедельнику первой недели по Богоявлению [8, с. 168]. Литературовед Иван Жданов относил его к византийскому культурному влиянию, а Михайло Драгоманов считал его фабулу переведённой с некоего иностранного языка — греческого, армянского либо грузинского [8, с. 167-168; 2, с. 166-167]. Но вполне возможны и местные фольклорные истоки.

Были у данного мотива и более светские вариации. Михайло Драгоманов обратил внимание на эпизод в старофранцузской рыцарской поэме XII века «Amis et Amiles» (2935-3241), в котором эта тема очень искусно разработана. Амис и Амилес, рыцари-друзья, вступают в ряды дружинников Карла Великого, принимают участие в его походах, одерживают несколько блестящих побед. Один из удалцов, Амис, женится на племяннице важного сановника Ардрэ и удаляется от двора. Амилес остаётся у Карла. Дочь императора Белиссанта полюбила Амилеса и встретила взаимность. Молодые люди отыскивали возможность увидеться и отдаться своему чувству. Ардрэ доносит об этом Карлу. Амилес называет донос клеветой и вызывает Ардрэ на поединок. Не доверяя, однако, своим силам и опасаясь, что суд Божий не оправдает его, Амилес решается обратиться за помощью к своему другу. Поразительное сходство Амиса и Амилеса позволяет им заместить один другого. Амис соглашается исполнить просьбу приятеля, бьётся на поединке с Ардрэ и побеждает его. Амилес в это время остаётся в доме друга, жена которого принимает его за своего мужа. Ночью мнимых супругов разделяет меч. После счастливо окончившегося поединка роли меняются: Амис возвращается к своей жене; Амилес выступает победителем и получает руку принцессы. Но первый заболел проказой и так, больным, является к своему приятелю; последнему снится, что его товарищ может излечиться только тогда, когда искупается в крови его детей. По согласию своего старшего сына, молодца, Амилес режет двух своих сыновей и идёт со своим излечившимся товарищем в

церковь, куда прежде отправилась его жена. Когда они все возвратились домой, то застали сыновей живыми. Французская поэма особенно развивает сцену, где отец колеблется, убить ли своих сыновей, а также его разговор с женой, когда они идут домой из церкви. В некоторых старофранцузских и немецких пересказах героев зовут Энгельхард и Дитрих, Оливье и Артю, Логер и Маллер [9, с. 189-197; 8, с. 165-166; 2, с. 168].

В противовес французским исследователям, которые видели в этом затрагивающем их чувства мрачном эпизоде черту германских обычаев [10, с. 274], Михайло Драгоманов отмечал, что такие предания пришли в Европу с Востока, где они представляли собой не столько описание обычаев, сколько обычный антураж проповеди о самопожертвовании, и что поэма «Amis et Amiles», как и вообще французские поэмы, а потом и романы эпохи крестовых походов, переполнена подробностями, взятыми с Востока, точно так же, как македонская легенда не является отражением местного гостеприимства [2, с. 168]. На восточном происхождении мотива настаивал и немецкий литературовед Вернер Бауэрфельд [11, с. 10-23]. Тут следует вспомнить предположение Жоржа Дюмезиля, что у причерноморских скифов должны были существовать красочные легенды о побратимстве двух молодых людей, приходящих друг другу на выручку [12, с. 125-128]. Интересно, что меч укладывается и между Ахсаром и женой его брата Ахсартага, Дзерассой, в одном из древнейших сказаний нартовского эпоса осетин, а это сопоставляют с аналогичным эддическим мотивом [13, с. 156-159; 14, с. 30], восходящим к эпохе Великого переселения народов, когда германцы вступили в контакт с сармато-аланскими племенами. Поэтому можно предположить аналогичный источник всего сюжета.

Любопытно, что прозаическим вариантом вышеуказанной поэмы, среди прочего, была переводная повесть об Александре и Людовике, которая попала в Россию в XVII веке из Польши через Украину в составе индоиранской по происхождению «Книги о семи мудрецах» и содержала многочисленные полонизмы и украинизмы, порой непонятные переписчикам. В конце XVIII века она вошла в сказочные сборники [15, с. 204; 16, с. 251-260; 17, с.

87-137; 8, с. 152-153], но по духу приближалась к нравоучительной литературе. Это рыцарский роман о сыне египетского короля Людовике и его побратиме Александре, воспитанном и усыновлённом египетским королём, которые были похожи, как близнецы. Когда Людовик стал императором в чужой земле, Александр унаследовал трон Египта. Пользуясь сходством, Александр как более опытный воин подменил Людовика в битве, а Людовик вместо него справил свадьбу и под видом Александра делил ложе с его молодой женой, положив между ними меч, что королева, не зная о подмене, сочла оскорблением.

«Кралева же сама въ себѣ помысли: еже ты ми сотвори, азъ тебѣ то же учиню, и отъ тѣхъ мѣсть нача любити нѣкоего рыцаря и нача съ нимъ мыслити, како бы убити его или окормити смертнымъ ядомъ. Во единъ же день дасть она Александру зелья пити. Александръ же нача пухнути и отрудоватѣль. Жена же его рече гражданомъ: Видите, яко краль мой трудовать, не можетъ королевства держати, вы же изрините его изъ королевства. И помалѣ изринуша его отъ королевства». Больной и изгнанный Александр упросил некоего боголюбивого человека отвести его к Людовику. Добравшись до королевского дворца, Александр, когда настало время обеда, обратился к одному из слуг с просьбой: «Государю мой, иди къ цысарю и рцы ему: убогій азъ для Бога и для египетского короля Александра прошу его милости, иже бы азъ напился изъ того кубка, изъ котораго онъ самъ пьеть». Кубок был принесён. Александр опустил в него перстень, который некогда дал ему Людовик. Король тотчас же узнал свой подарок и приказал слугам смотреть за больным, чтобы тот не ушёл. По окончании обеда Людовик призвал к себе больного. Александр открылся другу. Призваны были со всех стран врачи, осмотрели больного и признали его неизлечимым. «Цысарь же слышавше велми смутися и повелѣ звати убогихъ и законниковъ, иже бы ся о немъ молили, а сам цысарь уклонися такоже на молитву и постися доволно, иже бы далъ Господь здравіе кролю Александру». Молился и сам Александр. Раз ночью он услышал голос: «Аще ли цысарь Лодвикъ убіеть своихъ пяти сыновъ своими руками и кровь ихъ источить и тою кровію обмыешися, да будетъ плоть твоя, яко отрочате

млада». Александр не решается передать это откровение своему другу. Спустя несколько дней услышал голос и Людовик: «Что плачеш и молишися объ Александрѣ, вѣсть убо и самъ Александръ про себя, чѣмъ можетъ уздравлень быти». Людовик настоял, чтобы Александр открыл ему возвещённое свыше средство исцеления. Узнав же страшную тайну, верный друг не задумался пожертвовать детьми для спасения брата названного. Он искал только «подобна времени».

Раз, когда его жена Флорента была в церкви, Людовик вошёл в комнату, где были дети. Убив их, он собрал кровь в сосуд и принёс её Александру. Тот умылся кровью, и «ста тѣло его, яко отрочате, чисто». Флорента, узнав об участии детей, спокойно перенесла страшную весть. Она вполне одобрила решение мужа. «Благословень день той, — сказала она, — вонъже дѣти побихъ для Александра. Ныне же молю тя, дай ми его видѣти. Цысарь же, поемъ ея, иде ко Александру. Флорента же видѣ Александра и паде отъ радости». Стали между тем готовиться к похоронам детей; пришли в комнату, где они были оставлены, и нашли их живыми. «Флорентѣ, Людовику, Александру и всѣмъ людемъ бысть велія радость... и хваляху Бога, показавшаго имъ таковыя чудеса» [8, с. 160-164].

Характерно, что данный сюжет бытует и в виде сказки, например, у ассирийцев [18, с. 184-188], фольклор которых богат иранскими мотивами. Дальнейшие связи мотива исцеляющей детской крови можно проследить в европейских волшебных сказках о верном слуге [2, с. 180-181; 8, с. 173-175], одна из которых, кстати, с небольшими изменениями в общей канве, хотя и с большими отличиями в подробностях, записана в Бретани [19, с. 368-402].

Второй архаический мотив осетинских легенд, параллели к которому представляют интерес, — состязание, которое небожитель предлагает женихам-соперникам, — сделать так, чтобы воткнутая в золу очага либо землю сухая яблочная ветвь зазеленела, расцвела и дала плоды, либо прорасти к следующему утру дерево из положенных в огонь двух яблочных семечек. Исследователи указывают на важность сопоставления фольклорно-этнографических материалов осетин с христианскими апокрифами [20, с. 227]. Согласно преданиям египетских и сирийских христиан,

записанным в средневековье и даже слышанным в XVII веке путешественником Жаном де Тевено, мальчик Иисус воткнул в землю овчарские палицы, которые сразу же выросли и дали плод. Эти чудесные деревца показывали спустя многие века путникам, как и чудесный источник, который добыл Христос из земли, дабы утолить жажду своей матери, когда они шли в Египет [21, с. XXXVII, XL; 2, с. 175]. Тем не менее, вопрос о первоначальности следует решать опять-таки не в пользу апокрифических повествований о новозаветных персонажах. Дело в том, что описанная мифологема встречается не только в осетинских легендах, но и во многих нартовских сказаниях. В одном из них Уастырджи требует, чтобы нарт Таугардаг доказал, что является зятем небожителя: он должен принести ветку яблони, которая могла бы тут же превратиться в цветущее дерево; в другом сказании, пытаясь разрешить спор двух женихов — Насран-алдара и его соперника-чужеземца, Уастырджи, говорит: «...В степи есть единственное яблоневое дерево; пусть оба молодые поедут туда и привезут из него по одной веточке, посадят их передо мной на фынге, ... и чья из них веточка зацветёт, тот и останется настоящим женихом и может взять за руку невесту» [22, с. 320; 23, с. 125]. Поэтому вполне вероятны иранские, в том числе маздаистские и манихейские, истоки вышеуказанных апокрифов.

Яблоня с чудесными яблоками — мировое дерево в нартовском эпосе осетин, начиная со сказания об Ахсаре и Ахсартаге [23, с. 123-125; 24, с. 27-29, 38, 42; 25, с. 134]. Однако точно так же предстаёт она мировым деревом и в фольклоре и обрядах, в том числе брачных — как свадебное деревце или знамя, у македонцев, болгар и украинцев [26, с. 25-30, 32-34; 27, с. 40, 44, 46; 28, с. 236], что точно совпадает с ареалом распространения сказаний об испытаниях трёх братьев. Поэтому представляется перспективным поиск параллелей к нартовскому эпосу и легендам осетин в средневековой религиозной литературе, которая могла отражать как трансформированные странствующие фольклорные сюжеты, так и различные субстратные явления, подвергшиеся христианской мировоззренческой и стилистической переработке.

Примечания

1. *Рахно К. Ю.* Осетинские параллели к украинской сказке «Названный отец» // IV Миллеровские чтения с международным участием (Материалы научной конференции 11-12 ноября 2014 г.): Сборник статей. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. С. 51-62.
2. [Драгоманов Михайло.] Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Львів: друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1906. Т. III. 362 с.
3. *Luzel F.M.* Légendes chrétiennes de la Basse Bretagne. Paris: Maisonneuve et Cie, 1881. Tome II. 379 p.
4. *Литлтон К. Скотт, Малкор Линда А.* От Скифии до Камелота. М.: Менеджер, 2007. 488 с.
5. *Бахрах Бернард С.* Аланы на Западе (от первого их упоминания в античных источниках до периода раннего средневековья). М.: Ард, 1993. 191 с.
6. *Орбелиани Савва-Сулхан.* Книга мудрости и лжи: Грузинские басни и сказки XVII-XVIII стол./Перевод и объяснения Ал. Цагарели. СПб.: типография Императорской академии наук, 1878. [2], XX, 217 с.
7. Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кущелевым-Безбородко. СПб.: типография П. А. Кулиша, 1860. Выпуски 1-2. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи/под редакцию Н. Костомарова. 487 с.
8. *Жданов Ив.* Русский былевой эпос. Исследования и материалы. СПб.: издание Л. Ф. Пантелеева, 1895. XII, 631 с.
9. *Amis et Amiles und Jourdain de Blaivies: Zwei altfranzösische Heldengeschichte des kerlingischen Sagenkreises. Nach der Pariser Handschrift zum ersten Male herausgegeben von Konrad Hofmann.* Erlangen: Verlag von Andreas Deichert, 1882. LXVI, 247 S.
10. *Gautier Leon.* Les Epopée françaises: Étude sur les origines et l'histoire de la littérature nationale. Paris: Victor Palmé, 1865. Volume I. XV, 671 p.
11. *Bauerfeld Werner.* Die Sage von Amis und Amiles, ein Beitrag zur mittelalterlichen Freundschaftssage. Ohlau: Hermann Eschenhagen, 1941. X, 106 S.
12. *Дюмезиль Жорж.* Скифские романы // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ: Ир, 2003. С. 125-133.
13. *Гуриев Т. А.* Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). Владикавказ: Ир, 1991. 173 с.
14. *Туаллагов А. А.* Меч и фандыр: Артуриана и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: Ир, 2011. 271 с.
15. *Драгоманов М.* Листи до Ів. Франка і інших. 1887-1895. Видав

Іван Франко. Львів: накладом Українсько-Руської видавничої спілки, 1908. VI, 260, 2 с.

16. *Пытин А.* Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб.: типография Императорской Академии наук, 1858. [8], 360 с.

17. *Murko M.* Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven // Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1890. X Abhandlung. S. 1-138.

18. Истребитель колючек. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев/Составление, перевод с ассирийского и европейских языков К.П. Матвеева (Бар-Маттая). М.: Наука, 1974. 381 с.

19. *Luzel F.M.* Contes populaires de la Basse Bretagne. Paris: Maisonneuve et Cie, 1887. Tome I. XX, 452 p.

20. *Туаллагов А. А.* Всеволод Фёдорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. 432 с.

21. *Thilo Johann Karl.* Codex apocryphus Novi Testamenti e libris editis et manuscriptis, maxime gallicanis, germanicis et italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus opera et studio Ioannis Caroli Thilo. Lipsiae: sumptibus Frid. Christ. Guilielmi Vogel, 1832. Tomus primus. CLX, 883 p.

22. Нарты. Осетинский героический эпос/Составители Т. А. Хамицаева и А. Х. Бязыров. М.: Наука, 1989. Кн. 2. 494 с.

23. *Цхурбаты З.Л.* Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе //Nartamongae. The Journal of Alano-Osetic Studies; Epic, Mythology & Language. Paris-Vladikavkaz/Dzaewydžyqaew, 2005. Volume 3. № 1-2. С. 123-140.

24. *Цагараев Валерий.* Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. Владикавказ: Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2000. 300 с.

25. *Чочиев А.Р.* Очерки истории социальной культуры осетин: (Традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цхинвали: Ирystон, 1985. 290 с.

26. *Татаровска Ленка.* Митологија на јаболкото и прстенот во македонските народни умотворби. Скопје: Институт за македонска литература, 2000. 258 с.

27. *Георгиева Иваничка.* Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1993. 260 с.

28. Українські замовляння/Упорядник М. Н. Москаленко, автор передмови та коментаря М. О. Новикова. К.: Дніпро, 1993. 309 с.

А. А. Туаллагов
(Владикавказ)

ОСЕТИНСКИЕ ВОЛШЕБНЫЕ БУСИНЫ И НЕКОТОРЫЕ ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Осетиноведам хорошо известны данные об особо почитаемых бусинах, обладавших многими волшебными свойствами. Интерес к ним со стороны исследователей не ослабевает и сегодня [1, 236-237; 2, 297-302]. Образ данной бусины, под различными названиями (ирон. *cykūraju* (*bur*) *færdyg*, дигор. *ğulaqı* (*ğolaq*, *ğolax*) *færdug*, *zolaqı* (*zolaq*) *færdug*), известен и в осетинском фольклоре, включая Нартовский эпос [3, 23-24; 4, 790, 805, 861; 5, 491; 6, 435; 7, 624; 11, 450]. Как правило, такой бусиной, добытой у змеи, один из нартов воскрешает умершую девушку [3, 30, 110; 4, 147-148, 168, 209, 221, 750; 5, 189-190; 6, 140, 272; 7, 224; 8, 399; 9, 411; 10, 157-158, 292]. Иногда ее владеют другие герои [4, 140] или боги [6, 215; 7, 23; 9, 508]. Появление бусины может связываться с одним из первых деяний Верховного Бога [11, 6], а ее название эвфемистически используется в отдельном сказании о рождении нартовского героя [3, 24; 4, 12, 14; 6, 75].

По осетинским представлениям, такие волшебные бусины, дающие дар исцеления, необходимо было отобрать у змеи [12, 23]. Другим вариантом получения бусины был ее принос змеей, выползавшей у очага. Такая змея рассматривалась как покровитель дома, пользовавшийся особым почитанием в семье и имевший особо тесные отношения со старшей женщиной в доме [13, 53].

По некоторым сведениям [14, 288], бусинкой владела и чудовищная Залийская змея. Следует заметить, что в некоторых нартовских сказаниях, такая бусина отбирается нартовским героем у другой чудовищной змеи — Руймона [6, 140, 272; 7, 228; 8, 399; 10, 292]. Интересно, что у армян существовали поверья о том, что среди змей горы Арарат есть порода, находящаяся под владычеством избранной ими царицы, которая держит во рту волшебный камень и подбрасывает его в некоторые ночи. Тот, кто поймает

камень налету, обретет вечное благоденствие. Подобные волшебные камни змей, кроме осетин были известны абхазам, грузинам, армянам и др. [15, 181, 200, 234-238, 318, 471, 493].

Согласно некоторым материалам осетинского фольклора, волшебную бусину также ищут через просеивание (перепаживание) земель, которые получают название *Lwarystytae* — «Просеянные» [16, 162]. Нередко, по представлениям осетин, такие бусы закапывались самими змеями, а люди их находили при обработке земли [17, 6, 7, 11]. Интересно, что в ирландском фольклоре упоминается земля, выступающая средством защиты от ядовитых рептилий [18, р. 197, 203].

Падение таких бусин с неба, во время града или сильного ливня [15, 234], возможно, является не столь распространенным мотивом [17, 3]. Представляется возможным сопоставление падающей с неба бусины, дающей ее владельцу, собственно, частичку небесной благодати (*farn*) [19, 304, сн. 30], со «змеиным яйцом» кельтов и семантикой его образа [20, 70-71], которое может найти соответствия в осетинском фольклорном материале, имея самые широкие параллели [21, 135-141; 22, 65-74; 23, 161; 24].

Эпизод осетинского эпоса об оживлении героем умершей девушки представлен и в иных национальных Нартиадах. Но там бусина заменяется другими предметами, что, впрочем, находит себе соответствующие индоевропейские параллели [25, 67-68]. Аналогичная замена иногда представлена и в осетинском эпосе. Осетинский эпический материал закономерно сопоставляется [26, 192] со свидетельством Плиния об изготовлении скифами лекарств из проглоченного змеей камешка, который добывался из рассеченной между ушами головы змеи, или всей головы пресмыкающегося (Plin. NH. XXIX, 69-70). Интересно, что подобную бусину, например, бросали в чашу с ритуальным пивом в осетинском святилище Уацилла. Потом этим пивом лечили больных [27, 10, 11]. Возможно, что с отмеченным Плинием материалом следует сопоставить находки обезглавленных змей, вытянутых или скрученных в спираль, в раннесарматских погребениях Заволжья [28, 34-36].

Исследователи также обратили внимание на свидетельство Псевдо-Плутарха о том, что после смерти царя человек, нашедший в Танаисе (Дон) похожий на хрусталь камень с изображением короны, сам избирался царем и получал скипетр (Ps.-Plut. De fluv. XIV, 3). В данной связи и обращалось внимание на типологическую близость описанного обычая с осетинскими представлениями о необходимости чудесного обретения падающей с неба бусины, дающей владельцу частицу небесной благодати. С другой стороны, обращалось внимание на находки в женских погребениях на территории Алании, сопровождавшихся инсигниями власти, друзья кристаллов горного хрусталя (Сладковка, курган № 14; Высочино V, курган № 18) или куска опала (Чугуно-Крепинка, курган № 2) [19, 304].

Хотя приведенные археологические параллели вряд ли не могут прямо сопоставляться со сведениями Псевдо-Плутарха, поскольку последние восходят к данным Ктесифона и Аристобула, но сами археологические находки вполне определенно свидетельствуют об истоках осетинских представлений о волшебных бусинах. Показательно, что уже давно в осетинской этнографии были зафиксированы бусы Агаевых, которые представляли собой куски горного хрусталя [29, 446]. Сведения Псевдо-Плутарха рассматривались и в ином ракурсе [30, 52-53].

Согласно сведениям осетинской этнографии, волшебные бусины становились семейными, очень почитаемыми реликвиями, обеспечивавшими благополучие всей семьи. Они хранились в специальных деревянных шкатулках *bynaty xısaw*. Прототипы шкатулкам известны в материалах аланских погребений VIII-IX вв. могильников Гамовская Балка, Хасаутский могильник, могильник у горы Церковной, Мощевая балка и др. [31, 106-109]. Подобная находка в комплексе № 8, кургана № 2 Заманкульского могильника (Северная Осетия) II-I вв. до н. э., располагавшегося над входной ямой катакомбы № 25, видимо, дополнительно указывает на наличие аналогичных представлений среди сарматов.

В свете предложенных наблюдений особый интерес вызывают находки в аланских погребениях зеркал с зооморфным

орнаментом на оборотной стороне. Такое зеркало, диаметром 103 мм, было обнаружено в 2000 г. в аланской катакомбе № 28 горного Даргавского могильника (Северная Осетия), материалы которой датируются второй половиной VIII-IX вв. [32, 57, № 130; 33, 116, рис. 37]. Ближайшим по времени и территориально аналогом даргавского зеркала является находка 1983 г. из аланской катакомбы № 99 Змейского могильника (Северная Осетия).

Орнаментация последнего сопоставляется с орнаментацией двух фрагментов зеркал (время, место и обстоятельства находок остаются неизвестными) из коллекции Донского музея. Предполагается, что зооморфный орнамент на фрагментах передает изображения ящериц или стилизованного дракона как и на змейском, который, в целом, может быть схематизированной репликой китайских зеркал с изображениями драконов, а время изготовления подобных зеркал определяют VIII-XII вв. Более схематичные изображения на даргавском зеркале ближе к изображениям на зеркалах (3), обнаруженных на территории Дагестана (4 зеркала в Агач-Кале, 1 — в Дуранги, 1 — в Хунзахе, 1 — в Галле) [34, 101, 105, 108, рис. 2, 4; 35, 228, 230, рис. 6, 6а, 7; 36, 96, рис. 44, 25; 37, 369-370; 38, 33-35].

Орнаментальные истоки данных изображений могут, например, быть связаны с китайскими представлениями о двух драконах, играющих с жемчужиной, что символизировало взаимное созидательное действие инь и янь, порождающее мир. Такая композиция служила символом противоположных и взаимодополняющих сил, целостности вселенной. В даосизме и буддизме жемчужина олицетворяла совершенство, мудрость, духовную суть вселенной, знак высшего предела и т. д. В Китае образ дракона был тесно связан с жемчужиной, как полагают, служившей символом солнца. В ней заключалась вся сила дракона, которая оставляла его, если кто-то отбирал жемчужину. Известны различные сказания, в которых проявляется исцеляющая или насыщающая человека сила жемчужины дракона и т. д. У нас нет необходимых данных, чтобы полагать некую прямую или опосредственную связь аланских, а впоследствии осетинских, пред-

ставлений с указанными. Но не будет, видимо, столь сложным полагать, что изображения на зеркалах привлекали особое внимание алан, воспринимавших их через собственные представления о волшебных предметах.

Примечания

1. *Тменов Д. Г.* Загадочный артефакт осетин // Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета. Пятигорск, 2014. № 1. Ч. 2.

2. *Парастаева Э. С.* Осетинская магико-окультурная народная традиция: снова о мистическом камне «цыкурайы фæрдыг» (неожиданный ракурс — «дети кварца» // IV Миллеровские чтения с международным участием (Материалы научной конференции 11-12 ноября 2014 г.): Сборник статей. Владикавказ, 2014.

3. *Нарты.* Осетинский героический эпос. Владикавказ, 1991. Кн. 3.

4. *Нарты* кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2004. Дыккаг чиныг.

5. *Нарты* кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2011. Æхсæвæм чиныг.

6. *Нартæ:* мифологи æма эпос. Дзæуæгигъæу, 2005.

7. *Дигорон* адамон сфæлдистадæ: кадæнгитæ, таурахътæ. Аргъæуттæ, æмбисæндтæ, æгъдæуттæ æма æндæртæ. Дзæуæгигъæу, 2010.

8. *Нартæ.* Ирон адамон героикон эпос. М., 1990. 1 чиныг.

9. *Нарты* кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2010. Фæндзæм чиныг.

10. *Нарты* кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2005. Æртыккаг чиныг.

11. *Нарты* кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2007. Цыппæрæм чиныг.

12. *Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. IX. Ч. III.

13. *Тотров В. К.* Культ змеи в верованиях и мифологии осетин // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1978. Вып. XXIII.

14. *Газданова В. С.* Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007.

15. *Чибилов Л. А.* Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008.

16. Сокаева Д. В. Формирование мифологической парадигмы «бусины» в осетинской повседневности // В. Ф. Миллер и актуальные проблемы кавказоведения (I Всероссийские Миллеровские чтения). ТД. Владикавказ, 2008.

17. Информационный бюллетень отдела фольклора и литературы. Владикавказ, 2007. Февраль. № 3.

18. Littleton C. S., Malcor L. A. From Scythia to Camelot: a radical reassessment of the legends of King Arthur, the Knights of the Round Table, and the Holy Grail. N. Y. & L., 2000.

19. Яценко С. А. Донская Алания как кочевая империя (I-середина II в.) // Монгольская империя и кочевой мир (Мат-лы междунар. науч. конф-ии). Улан-Удэ. 2008. Кн. 3.

20. Широкова Н. С. Мифы кельтских народов. М., 2005.

21. Боргояков М. И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984.

22. Напольских В. В. Миф о возникновении земли в приуральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция // Советская этнография. М., 1990. № 1.

23. Witzel M. Central Asian Roots and Acculturation in South Asia: Linguistic and Archaeological Evidens from Western Central Asia, the Hindukush and Northwestern South Asia for Early Indo-Aryan Language and Religion // Linguistics, Archaeology and the Human Past. Kyoto, 2005. Occasional Paper 1.

24. Ростунов В. Л. Опыт реконструкции сакрального пространства ранних курганов Европы и Северного Кавказа. Владикавказ, 2006.

25. Джапуа З. Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003.

26. Яценко С. А. О сармато-аланском сюжете росписи в пантикапейском «склепе Анфестерия» // Вестник древней истории. М., 1995. № 3.

27. Информационный бюллетень отдела фольклора. Владикавказ, 2005. Сентябрь. № 1.

28. Железчиков Б. Ф., Фалалеев А. В. Раскопки у с. Лятошинка // Археолого-этнографические исследования в Волгоградской области. Волгоград, 1995.

29. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

30. Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.

31. *Иерусалимская А. А.* Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа (по материалам могильника Мошечая Балка) // Советская этнография. М., 1983. № 1.

32. *Аланский всадник. Сокровища князей I-XII веков: Каталог выставки.* М., 2005.

33. *Дзаттиаты Р. Г.* Аланские древности Даргавса. Владикавказ, 2014.

34. *Савенко С. Н.* Хронологические особенности зеркал X-XII вв. н. э. Центрального Предкавказья // Проблемы хронологии археологических памятников Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1985.

35. *Пьянков А. В., Раев Б. А.* Металлические зеркала из коллекции Донского музея (Новочеркасск) // Материалы по археологии Волго-Донских степей. Волгоград, 2004. Вып. 2.

36. *Абакаров А. И., Давудов О. М.* Археологическая карта Дагестана. М., 1993.

37. *Туаллагов А. А.* Об одном редком типе орнаментации средневековых аланских зеркал // Пятая Кубанская археологическая конференция: Материалы конференции. Краснодар, 2009.

38. *Туаллагов А. А.* Об одном редком типе орнаментации средневековых аланских зеркал // Из истории культуры народов Северного Кавказа. Ставрополь, 2010. Вып. 2.

А. Л. Чиби́ров
(Владикавказ)

**АЛАНЫ (ЯСЫ, АСЫ) И КИЕВСКАЯ РУСЬ
В ТРУДАХ Г. В. ВЕРНАДСКОГО**

Великий русский ученый-историк Георгий Владимирович Вернадский не нуждается в особой презентации. Он относится к той яркой плеяде русских эмигрантов, которые, как отмечено в предисловии профессора Николаева к его фундаментальному труду «Древняя Русь», «несмотря на невзгоды смутных лет, потерю родных, близких, и, наконец, Родины, смогли не только выжить, не утратив человеческого достоинства, но и сохранить свой талант, энергию и работоспособность. Находясь вдали от России, они продолжали работать во славу Отечества. Их имена невозможно ни оболгать, ни замолчать» [1].

Георгий Владимирович Вернадский родился в Москве 20 августа 1887 года в семье известного ученого естествоиспытателя Владимира Ивановича Вернадского. В 1905 году он поступил в Московский университет. С началом революции 1905 года Вернадский продолжил обучение в Германии во Фрайбургском и Берлинском университетах. Позже, в 1910 году, уже в России окончил историко-филологический факультет Московского университета. Его научным руководителем в те непростые для России годы был великий русский ученый В. О. Ключевский. В 1920 году Георгий Владимирович был вынужден эмигрировать из России. Он жил в Константинополе, Афинах, впоследствии в Праге преподавал на Русском юридическом факультете Карлова университета. Тогда же Вернадский знакомится с лидерами идеи евразийства Н. С. Трубецким и П. Н. Савицким, совместно с которыми он начал работать над теорией евразийства.

В 1927 году историк М. И. Ростовцев предложил Г. В. Вернадскому переехать в США, чтобы стать научным сотрудником Йельского университета в качестве специалиста по истории России. Вернадский принимает предложение, и переезжает в США. Фак-

тически от становится основателем кафедры русистики Йельского университета. В 1946 году он становится еще и профессором русской истории того же университета [1,21].

Сложно переоценить историческое наследие профессора Вернадского. Оно весьма богато и разнообразно. И все же венцом его научной деятельности являются пять фундаментальных томов, посвященных истории России. Как же создавался этот труд? В 30-х годах Вернадский вместе с профессором Гарвардского университета М. М. Карповичем задумал осуществить масштабный проект — написание истории России в десяти томах. Согласно замыслу авторов они задались целью «систематически представить общий ход русской истории с широким использованием вновь собранного материала, так, как и результатов специальных научных исследований» [1,21].

Из задуманных десяти книг первые шесть, посвященных ранним периодам истории России, должен был написать Вернадский, а последующие периоды русской истории в четырех книгах — М. М. Карпович. Однако из-за скорострительной смерти Карповича, были изданы лишь написанные Вернадским первые пять томов проекта: «Древняя Русь» (1943), «Киевская Русь» (1948), «Монголы и Русь» (1953), «Россия на пороге нового времени» (1958) и «Московское царство» (1968). Исключительные заслуги Вернадского в создании этого уникального проекта очень точно подметил проф. Николаев: «Грандиозность идеи заключалась в том, что Г. В. Вернадский, впервые в зарубежной литературе, в одиночку, решился проанализировать и синтезировать результаты исследований советских историков того времени. В самом Союзе в этот период аналогов подобному проекту не существовало» [1,22].

В предыдущей статье, посвященной работам профессора Вернадского, под названием «Вопросы ирано-славянских взаимоотношений в трудах профессора Вернадского» (См. материалы 10 юбилейной международной историко-филологической школы — конференции молодых ученых «Современная методология гуманитарного исследования», Владикавказ.) контексте озвученной темы, нами был дан обзор первого тома его труда под названи-

ем «Древняя Русь». В данной статье мы продолжим обзорный анализ его работ в интересующем нас свете, в частности второго тома его труда, под названием «Киевская Русь» [2].

Итак. Как следует из названия книги, второй том истории России Вернадского посвящен Киевской Руси в период с X по XIII вв. Нас особо заинтересовал специальный параграф под названием, «Русь и Кавказ», в котором ученый говорит о научном значении истории Кавказа, о значении Кавказа в целом для русской истории, о кавказских народах, которые исторически поддерживали наиболее тесные контакты со славянским (русским) миром. Вот как ученый сам обосновывает значимость этой проблемы: «Исторически с незапамятных времен Кавказ лежал на перекрестке дорог завоевателей и купцов. И, наконец, культурно — как можно было ожидать — Кавказ был местом встречи Востока и Запада, христианства и ислама, византинизма и ориентализма, иранской и турецкой цивилизации и образов жизни. В силу такой сложной исторической почвы было бы неверным исследовать отношения между Русью и народами Кавказа в тех же рамках, что и русско-византийские или русско-турецкие отношения. К взаимоотношениям между Русью и Кавказом следует подходить как к особой проблеме» [2,375]. Как отмечает ученый из народов Кавказа, из-за ранних и близких связей с русскими представляются особенно важными связи с аланами (осетинами) и касогами.

Как же характеризовал ученый алан-осетин? Будучи приверженцем марровской яфетической теории он называет осетин смесью яфетических и иранских племен, по языку иранцами, а их непосредственными предками верно считал алан, которые в русской летописи были больше известны как ясы. Отметив, что аланы первоначально занимали значительную часть южно-русских степей, а также приазовские и северо-кавказские степи, Вернадский констатирует, что в эпоху Киевской Руси территория алан была намного урезана, и представляла собой всего лишь несколько незначительных образований. Таким образом, ко времени существования Киевской Руси наиболее крупные территории расселения алан-осетин охватывали современную территорию двух Осетии, и район нижнего Дона. Но кроме них отдельные мелкие

группы алан были разбросаны вдоль побережья Азовского моря от устья Дуная до Тмутаракани, а также на части Крымского полуострова. В период же Киевской Руси в русских источниках **они** были известны под именем ясы.

Через Тмутаракань русские племена находились в прямом контакте с народами Кавказа, в особенности, как пишет Вернадский, с ясами (осетинами) и касогами (черкесами). Ученый подчеркивает ту огромную роль, которую ясы играли в консолидации и объединении антов и других южнославянских племен. Однако к X в. южнорусские племена, уже имевшие своими предводителями скандинавов, разорвали все контакты с аланами, в результате чего с этого времени русские и аланы (осетины) стали независимы друг от друга, и этнически термин рус, русские (первоначально осет. рухс) окончательно закрепился за русскими [2,376-377].

С VII по X вв. политическая жизнь в кавказском регионе начала подчиняться правилам, которые к тому времени установил Хазарский Каганат. Территория Каганата охватила почти весь регион. Согласно Вернадскому ираноязычные асы были сосредоточены в трех районах Кавказа. Из них западная группа располагалась в районе нижнего Дуная, восточная группа в районе нижнего Донца, а асы (осетины) обосновались на Северном Кавказе. Вскоре две первые группы лишились своей самостоятельности. Что же касается северокавказских асов (алан), то они вынуждены были признать господство хазар, однако те позволили им сохранить свою автономию. Взамен асы-аланы обязались поддерживать Каганат во время различных военных кампаний [1, 267-268]. В поддержку сказанного Вернадский приводит слова Константина Багрянородного, смысл которых сводится к следующему: в случае войны Византии с хазарами Константин рекомендовал использовать Правителя Алании, поскольку девять областей Хазарии находятся рядом с аланами. Именно из этих областей черпает свое благосостояние и процветание Хазария [1, 293]. (Там же. С.293) Затем Вернадский приводит еще несколько примеров. Так, некоторые из алан становились командирами высшего ранга (тарханами). Среди самых известных асов того периода история упоминает о двух. Одному из асских тарханов была отдана под

командование крепость неподалеку от хазарской столицы Итиль. Имя его не сохранилось. Другой же был известен под именем Юри, и был влиятельным чиновником в г. Сугдее (Сурож) в Крыму [1, 218].

В 963 г., после взятия русскими главной крепости хазар Саркел (Белая Вежа) князь Святослав решил продолжать атаковать хазар. Одним из результатов этой кампании было подчинение русскими ясов (осетин), проживавших в бассейне нижнего Дона [2,52]. В связи с этим Вернадский приводит один любопытный случай. Подчиненные Каганату асы и русы использовались хазарами в основном для защиты кавказских горных проходов от арабов. До поры до времени это им удавалось. Но в 737 г. арабскому военачальнику Марвану удалось прорвать линию хазарской обороны, вследствие чего арабы наводнили весь Северный Кавказ вплоть до устья р. Дон. В итоге 20 тысяч асов (или русов) было взято в плен и отправлено в Сирию, где они были расселены вдоль границы с Византией для охраны независимости арабского халифата [1, 269].

Далее Вернадский описывает всю палитру межплеменных отношений после вступления скандинавов в регионы верхнего Донца и нижнего Дона. Этот регион, заселенный асами и антами, в сармато-гуннский период, в древних источниках был известен под собирательным названием «Великая Скифия» [1, 334].

После арабского нашествия хазары были не в состоянии защищать асов и славян от набегов. В поисках более сильного союзника асы и славяне стали частично переходить на сторону варягов. Поддержанные асо-славянами варяги установили настолько сильный контроль в районе нижнего Дона и Приазовья, что эта территория стала известна как «Великая Швеция». Вернадский пишет: «Само название изначально было связано с одним из аланских кланов-светлыми аланами (рухс-асами). Не позднее IX века название присвоили себе шведские воины установившие контроль над донской и азовской территорией, стали известны как «русь» в Византии и на Ближнем и Среднем Востоке» [1,286,335]. К этому вопросу ученый возвращается на последующих страницах монографии: «Отряд шведов, контролировавший местные племена

асов и рухс-асов (русь), видимо не был многочисленным, и постепенно шведы не только смешались со своими вассалами, но и приняли их название и сами стали известны сначала как асы, а затем как русь» [1,292]. В конечном итоге шведы смешались с асами и руссами и уже в IX-X вв. название Русь стало употребляться применительно к скандинавам. Как считает Вернадский, название Русь распространилось не с севера на юг, как утверждают норманны, а наоборот [1, 285].

Сказанное подтверждается Вернадским на основе обширного фольклорного материала и данных топонимии. В действительности, в известной скандинавской «Саге об Инлингах», под мифологической оболочкой скрываются штрихи раннесредневековой истории края. В саге рассказывается, что земля в Азии к востоку от р. Дон (Танаис) называлась Асландом или Асхеймом, а главный город этой страны -Асгард (т.е. город асов). Интерпретируя этот фрагмент, Вернадский приходит к выводу: «Ас-Града можно достичь, если пересечь Дон в восточном направлении и им достигнуть в устье Кубани, где, оказывается, есть гора, которая до сих пор называется АсДаг (Гора асов) Если так, то Асград был в той местности (или рядом с ней, что и Малороса и Тмутаракань». И далее еще более интересно: «Мы можем добавить к этому, что название Ас-Град, которое происходит от Азовского моря, появилось позднее в Балтийском регионе. Этот второй АсГард и Асгард на берегах Западной Двины известен сейчас как Асхераден. Наименование этого второго Ас-Града нетрудно объяснить. В то время как конечным пунктом древнего варяжского пути от Балтийского до Азовского моря было устье Дона, его начало появилось в устье Западной Двины» [1,285]. В данном случае мы имеем классический пример использования фольклорного текста в качестве исторического документа. Как полагает Вернадский отправлявшиеся на восток не оставались там навсегда; разбогатев, они возвращались обратно в прибалтийские земли и имели обыкновение давать прежним местам новые имена, которые напоминали им о сказочной стране их подвигов и приключений [1,285]. Неслучайно, что сегодня в Скандинавии имеется немало имен, начинающиеся с корня ас: женское имя Аса которую в

IX-X вв. носили норвежские княгини, мужские имена: Асмунд, Аскольд и др. В завершение раздела Вернадский заключает: «Не смотря на то, что азовские скандинавы освоились с именем асов, со временем они приняли название руссов, потому государство, которое они основали в Азовском регионе, впоследствии стало известно как Русский каганат» [1, 286].

С усилением княжеской власти в Киевской Руси ближайшее окружение князя (дружина) становится основным катализатором для формирования новой аристократии. Осетины, наряду с касогами, мадьярами были в составе таких дружин. К примеру, осетины и черкесы составляли важный элемент в дружине Мстислава, князя Тмутараканского, по прозвищу Храбрый. Примечательно, что название нерусских дружинников звучит как изгой, что по Вернадскому восходит к осетинскому иской (исгайон) — чужой, наемный [2, 177].

Характерно отметить, что в период Киевской Руси, аланы раньше русских приняли христианство из Византии. Этот исторический момент в монографии Вернадского констатируется только лишь как факт [2, 377], хотя по значимости событие это для алан было намного значимее. Алания получала возможность непосредственного, более тесного контакта с Византией, что расширяло ее политические горизонты. Важен был и культурный аспект.

Некоторые коллеги-русисты обвиняли Вернадского в том, он в своих работах больше внимания уделяет кочевническим племенам, но не славянам. В чем-то это соответствует действительности, ибо ученый в своих изысканиях старался быть максимально объективным, и понимал роль кочевников как предтечи славянских народов. Но Георгия Владимировича можно упрекнуть и в обратном: там, где он касается событий, происходящих на Северном Кавказе после X-XI вв., он игнорирует алан, обходит их стороной. К примеру, по книге «Древняя Русь» складывается впечатление, словно с татаро-монголами воевали одни лишь русские войска. Аланы вовсе не упоминаются, что не соответствует действительности. Вернадский пишет: «В 1223 г. татаро-монголы разгромили русских и кумыков на р. Калке». В действительности

же в битве на Калке, наряду с войсками князя Мстислава Романовича, с татаро-монголами, воевали и аланы.

Когда войска под командованием военачальников Чингиз хана Джебе и Субедея победоносно продвигались через Ширван на Северный Кавказ, то минуя Дербент, они оказались лицом к лицу с аланами (осетинами). Согласно Вернадскому пришельцы нанесли поражение аланам на Северном Кавказе и вошли в землю половцев [1,259]. Далее ученый рассказывает, как половцы обратились за помощью к русским со словами: «Сегодня татары (монголы) захватили нашу землю, — убеждал вождь Котян, — завтра они возьмут вашу». В принципе они объединились, но до соединения ратников, каждая из сторон была разбита порознь. Эта трактовка уважаемого профессора требует некоторой корректировки.

Аланы Северного Кавказа внимательно следили за продвижением монголов, столкновение с которыми было неизбежным. Ситуация для алан и кипчаков (половцев) складывалась удобная: они могли рассчитывать на полную победу над врагом после первой битвы, которая окончилась ничьей. Таким образом половцы были в союзе не с русскими, а с аланами. Однако монгольским полководцам Джебе и Субедею удалось расторгнуть их союз, хотя в тех обстоятельствах обе стороны в нем нуждались чрезвычайно. Вот как по описанию современника событий Рашид-ад-Дина разворачивались события далее: «Когда они (монголы) пришли в область алан, а жители тамошние были многочисленны, то они (аланы) сообщая с кипчаками, сразились с войсками монголов, никто не остался победителем. Тогда монголы дали знать кипчакам «Мы и вы — один народ и из одного племени, аланы же нам чужие. Мы заключим с вами договор, что не будем нападать друг на друга и дадим вам столько золота и платъев, сколько ваша душа пожелает (только) представьте их (алан) нам». Кипчаков соблазнили условия предательства. В действительности получили от монголов много добра и ушли обратно, а монголы одержали победу над аланами, совершив все, что было в их части убийств и грабежей»[3]. Между тем предательство кипчаков имело следствием не только разгром

аланских войск в восточной части Алании, но и безжалостное истребление самих кипчаков.

Вернадский пишет, что второй поход татаро-монгол, провозглашенный внуком Чингис-хана, Батыем спустя 13 лет, в 1235 г. был направлен против русских. Это неверно. На деле же поход предпринимался против русских, алан и болгар. Дело в том, что аланы и русские оказали монголам наиболее серьезное сопротивление при первом походе. А болгар в этот ряд монголы включили потому что, при обратном возвращении в Среднюю Азию волжские болгары нанесли им серьезный урон. В итоговом параграфе (Итоги) о монгольских завоеваниях к середине XIII в., роль алан также проигнорирована [4].

В дальнейших изысканиях, Вернадский приводит представляющие интерес подробности о военных операциях монголов. В ходе военных действий 1239 г. внук Чингисхана Мунке, четвертый великий хан Монгольской империи завоевал значительную часть алан. Досталось и половцам. В результате более 40 тыс. половцев (кунов) и под руководством того же хана Котяна, и около 10 тыс. алан (ясов) из региона Донца вынуждены были мигрировать в Паннонию, нынешнюю Венгрию. Потомки этих переселенцев сегодня известны как ясы. Ясы живут в провинции Ясшаг (в 70-ти км от Будапешта), потеряли свой язык и традиционную культуру, но по настоящее время сохранили память о своей этнической самобытности

Спустя 39 лет теперь уже хан Менгу-Тимур развязал новую военную кампанию против алан, которых он покорил в 1239 г. Причиной же нового похода были попытки северокавказских алан освободиться от подчинения Золотой Орде, которые они предприняли, воспользовавшись временным ослаблением центральной власти в период междоусобиц между ханами Берке иль-ханами. Вернадский также не упоминает о следующем факте: проезжая по территории Алании в те годы европейские путешественники описывали упорное сопротивление алан монголам из укрепленных позиции в горах. При этом, татаро-монголы были настолько озабочены сопротивлением алан, что Менгу-Тимур приказал некоторым русским князьям с их боярами и свитой присоединить-

ся к его походу против алан. Согласно Никоновской летописи в компании приняли участие князь Глеб, сын Бориса, Константин, Федор Ярославский и Андрей Городецкий (сын Александра Невского). Поход был удачным. Русские взяли главную твердыню алан — укрепленный город Деяков (1278), захватили богатую добычу, большую часть которой, вероятно, досталась хану. Согласно летописи Менги-Тимур похвалил своих русских вассалов и наградил их многими дарами [5]

Русско-половецкие отношения в период Киевской Руси отличались перманентной напряженностью. Поэтому по стратегическим и дипломатическим соображениям русские стремились поддерживать отношения с осетинами (аланами). Результативность этих взаимоотношений Вернадский подкрепляет фактами из истории Киевской Руси этого периода. Так, в 1111 г. русские вошли в низовьях Дона к границам Куманского ханства. Местное население приняло их весьма доброжелательно, чему содействовали проживавшие по соседству ясы. В 1116 г. русский князь Владимир Монамах послал своего сына Ярополка в поход на Северский Донец. Из похода Ярополк привез в Киев много сторонников из ясов; привез и яскую княгиню на которой впоследствии женился. Заложенные Ярополком русско — аланские династические браки получили продолжение. На аланках были женаты: черниговский князь Мстислав, суздальские князя Андрей Боголюбский и его брат Всеволод III Большое Гнездо [2,379]. Великий князь Владимиро-Суздальского княжества Всеволод III не зря получил прозвище Большое Гнездо. С супругой Марией Ясыней он родил двенадцать сыновей и дочерей. Мария стала яркой фигурой в политической и культурной истории средневековой Руси, попечительницей известного Дмитриевского Собора во Владимире. Особенно прославились внуки Ясыни, среди которых был и Александр Невский. Из потомства Всеволода и Марии святыми русского православия стали 13 человек [6,658].

Подводя итог вышесказанным мыслям о взаимоотношениях русских с аланами-осетинами и касогами, Вернадский пишет: «Как княжеская дружина и двор представляли собой благоприятную среду для развития эпической поэзии, так товарищество

по оружию и династические связи между русскими и народами этих двух племен (осетин и касогов — А. Ч.) ... имели результатом знакомство русских с осетинским и касогским фольклором. Нельзя отрицать влияние осетинской эпической поэзии на русские былины [2,380]. О русско-осетинских параллелях в области фольклора впоследствии писали Миллер [7], Абаев [8], Тадевосян [9], и др.

Большой интерес для осетиноведения представляют страницы книги, посвященные мадьярам. Как известно в IX веке это финно-угорское племя перебралось на черноморское побережье Северного Кавказа из Северного Поволжья. Здесь оно в течение двух столетий, проживало в близком соседстве с аланами-асаами, и как пишет Вернадский, с ассо-славянами. В подтверждение этих близких контактов ученый приводит перешедшие с осетинского в венгерский слова: алдар (князь), лаг (мужчина), кард (меч), уарц (щит), фæндаг (дорога), хид (мост), хъæздыг (богатый), фидын (платить), авг (стекло). Этот список известных заимствований ученый дополняет еще и осетинским словом хсин (госпожа), аланским Хсина и венгерскому ассону (женщина) [1, 255].

Важно подчеркнуть, что по мнению Вернадского часть заимствований из аланского в венгерский, ученый относит к старому фонду, когда венгры еще жили в Поволжье. С другой стороны наличие славянских слов в венгерском (закон, долг, ярмо, раб), также является результатом соседства антов (ассо-славян) с венграми на юге России.

Ученый пишет о посреднической роли осетин в установлении русско-грузинских и русско-армянских взаимоотношений о браке царицы Тамары. Однако, говоря о браке Тамары и Сослан-Давида, он ошибочно пишет, будто Сослан по материнской линии происходил из грузинской царской семьи [3,381]. Эта версия высказанная в XVIII в. грузинским историком Вахушти оказалась искусственной фальсификацией, что было блестяще опровергнуто проф. Г. Д. Тогошвили [10].

Вышеуказанные наблюдения никак не умаляют значимости работ Георгия Владимировича. Пятитомник Г. В. Вернадского является украшением исторической науки России. Для любого, кто

интересуется историей России в полном объеме его труды незаменимы и бесценны. Надеемся продолжить работу с этими книгами и мы.

Примечания

1. *Вернадский Г. В.* Древняя Русь Тверь-Москва, 2000.
2. *Вернадский Г. В.* Киевская Русь. Тверь-Москва. 1996.
3. *Рашид ад дин.* Сборник летописей. Т.1. Кн.2. М-Л., 1952.
4. *Вернадский Г. В.* Начертание русской истории. Уч. пос. для спец. фак-тов вузов. СПб., 2000.
5. *Вернадский Г. В.* Монголы и Русь. Тверь-Москва. 2000.
6. Осетинская этнографическая энциклопедия, Владикавказ, 2013.
7. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч.1-111. Владикавказ, 1992.
8. *Абаев В. И.* Избранные труды.1. Владикавказ, 1990.
9. *Тадевосян Т. В.* Семантические параллели фольклорных архетипов. Русские былины и Осетинский нартский эпос. Владикавказ, 2014.
10. *Тогошвили Г. Д.* Избранные труды по кавказоведению Т.2. Владикавказ, 2012.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Айларова Светлана Ахсарбековна – доктор исторических наук, заведующий отделом истории СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Бекоева Елена Дмитриевна – кандидат педагогических наук, старший преподаватель СОГПИ

Бекоева Татьяна Александровна – доктор педагогических наук, доцент СОГУ им. К. Л. Хетагурова

Бепиева Наира – директор научно-исследовательского центра грузино-осетинских взаимосвязей Тбилисского государственного университета им. Иване Джавахишвили доктор филологии, профессор

Бесолова Елена Бутусовна – доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Дарчиев Анзор Валерьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Дарчиева Мадина Владимировна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Дзассохова Лана Владимировна – младший научный сотрудник ГБУН НИИ им. З.Н. Ванеева (РЮО, Цхинвал), (соискатель СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, научный руководитель д.ф.н. Бесолова Е. Б.)

Дзуганова Рита Хабаловна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник ФГБНУ КБИГИ

Кайтова Ирина Анатольевна – кандидат филологических наук, доцент СОГУ им. К. Л. Хетагурова

Канукова Залина Владимировна – доктор исторических наук, профессор, директор СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Малкондуев Хамид Хашимович – доктор филологических наук, заведующий сектором карачаево-балкарского фольклора ИГИ КБНЦ РАН

Мамиева Изета Владимировна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Маргиев Ирбег Т. – научный сотрудник отдела истории и этнологии ЮОНИИ имени З. Н. Ванеева

Моргоева Лариса Батразовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Ошироева Карина Вячеславовна – аспирантка КБГУ

Плаева Зарина Казбековна – младший научный сотрудник СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Рахно Константин Юрьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Национального музея-заповедника украинского гончарства в Опошном; старший научный сотрудник Института керамологии – отделения Института народоведения Национальной академии наук Украины (Опошное, Украина).

Салбиев Тамерлан Казбекович – кандидат филологических наук, доцент, вице-президент Благотворительного фонда культуры имени Азанбека Джанаева

Тадевосян Тадевос Вруйрович – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и кафедры литературы Ванадзорский государственный педагогический институт имени Ов. Туманяна (Республика Армения)

Таказов Федар Магометович – кандидат филологических наук, заведующий отделом фольклора и литературы СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Туаллагов Алан Ахсарович – доктор исторических наук, заведующий отделом археологии СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Фидарова Рима Японовна – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Хаджиева Танзиля Мусаевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН

Чибиров Людвиг Алексеевич – доктор исторических наук, профессор, заведующий отделом этнологии СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

Чибиров Алексей Людвигович – кандидат исторических наук, научный сотрудник СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I.

ОБЩИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАРТОВЕДЕНИЯ

Бекоева Т. А. , Бекоева Е. Д. П. К. УСЛАР О НАРТСКОМ ЭПОСЕ НАРОДОВ КАВКАЗА	3
Канукова З. В. СИМВОЛЫ И ОБРАЗЫ НАРТОВСКОГО ЭПОСА В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИКАХ	8
Малкондуев Х. Х. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В КАРАЧАЕВО- БАЛКАРСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ	16
Плаева З. К. НОГАЙСКИЙ ВАРИАНТ НАРТОВСКОГО СКАЗАНИЯ О МЕСТИ АЦАМАЗА	36
Хаджиева Т. М. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРТОВЕДЕНИЯ	46
Чибиров Л. А. НАРТ СЫРДОН И ЕГО ЭПИЧЕСКИЕ ДВОЙНИКИ И АНАЛОГИ	64
Чибиров Л. А. ИСТОРИЧЕСКАЯ ОСНОВА ПАРАЛЛЕЛЕЙ ОСЕТИНСКИХ СКАЗАНИЙ О НАРТАХ И СКАНДИНАВСКИХ САГ	84

РАЗДЕЛ II.

МИФОЛОГИЯ В СТРУКТУРЕ НАРТИАДЫ

Бепиева Наира. ВЗАИМООТНОШЕНИЕ БОЖЕСТВ, ПРИРОДЫ И ЧЕЛОВЕКА В ОСЕТИНСКИХ СКАЗАНИЯХ	94
Бесолова Е. Б. ОПЫТ СИМВОЛИЧЕСКОГО ПРОЧТЕНИЯ ЭЛЕМЕНТОВ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ В НАРТОВСКИХ СКАЗАНИЯХ ОСЕТИН	101
Дарчиев А. В. МАГИЯ БАТРАЗА	111
Мæргъиты И. СЫРХЫДЗУАРЫ (СЫРХЫ УАСТЫРДЖЫ)	118
Салбиев Т. К. О ЧУДЕСНОМ КОНЕ УАСТЫРДЖИ (МОТИВ «ТРОИЧНОСТИ»)	124
Таказов Ф. М. ОБЫЧАЙ ОТРУБАНИЯ РУКИ: СКИФО- НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ	142

Тадевосян Т. В. АРМЯНО-ТАТСКАЯ ЛЕГЕНДА О ДЭВЕ И ЦАРСКОМ СЫНЕ И НАРТСКОЕ СКАЗАНИЕ О ЗОЛОТОМ ЯБЛОКЕ.....	152
--	-----

РАЗДЕЛ III.

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ
И ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В ИЗУЧЕНИИ НАРТИАДЫ

Дарчиева М. В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ МИФОЛОГЕМЫ «ВОДА» В ОСЕТИНСКОМ НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ.....	159
---	-----

Дзассохова Л. В. ВЫРАЖЕНИЕ ОТРИЦАНИЯ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН	177
---	-----

Мамиева И. В. ФЕНОМЕН КОМПЕТЕНЦИИ СЛЕПЦА- СКАЗИТЕЛЯ В ОСЕТИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ	182
--	-----

Моргоева Л. Б. ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИХ РЕПЛИКАЦИЙ В ТЕКСТАХ НАРТСКОГО ЭПОСА	192
--	-----

Фидарова Р. Я., Кайтова И. А. ПОИСКИ ПЕРВОНАЧАЛ БЫТИЯ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН.....	201
---	-----

РАЗДЕЛ IV.

СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ В ИСТОРИКО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ И
ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЯХ

Айларова С. А. А.-Г. КЕШЕВ О ФОЛЬКЛОРЕ КАК ИСТОРИЧЕСКОМ ИСТОЧНИКЕ.....	212
---	-----

Дзуганова Р. Х., Ошроева К. В. КОМПАРАТИВНЫЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ З. М. НАЛОЕВА ...	224
---	-----

Рахно К. Ю. ДВА МОТИВА САРМАТО-АЛАНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.....	230
--	-----

Туаллагов А. А. ОСЕТИНСКИЕ ВОЛШЕБНЫЕ БУСИНЫ И НЕКОТОРЫЕ ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ	243
---	-----

Чибириков А. Л. АЛАНЫ (ЯСЫ, АСЫ) И КИЕВСКАЯ РУСЬ В ТРУДАХ Г. В. ВЕРНАДСКОГО.....	250
---	-----

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	
---------------------------	--

Научное издание

**НАРТОВЕДЕНИЕ В XXI ВЕКЕ:
СОВРЕМЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

Вып. 3
Сборник научных трудов

Книга издана в авторской редакции

Технический редактор — *Цопанова А.Ю.*
Компьютерная верстка — *Черная А.В.*
Дизайн обложки — *Макарова Е.Н.*

Подписано в печать 26.11.2015.
Формат бумаги 60×84 ¹/₁₆. Бум. 65 гр. Гарнитура шрифта «Times».
Усл.п.л. 15,4. Тираж 100 экз. Заказ №91.

Издательско-полиграфический центр СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А
362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10
e-mail: gio-soigsi@mail.ru

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.
362002, РСО-Алания, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3