

*Ж. Дюмезиль*

---

ОСЕТИНСКИЙ ЭПОС  
И МИФОЛОГИЯ





АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

\*

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ НИИ ИСТОРИИ,  
ЭКОНОМИКИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

*Ж. Дюмезиль*

# ОСЕТИНСКИЙ ЭПОС И МИФОЛОГИЯ

*Москва • 1976*



ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ФОЛЬКЛОРУ  
И МИФОЛОГИИ  
ВОСТОКА

*РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:*

*И. С. Брагинский,  
Е. М. Мелетинский,  
С. Ю. Неклюдов (секретарь),  
Д. А. Ольдерогге (председатель)  
Э. В. Померанцева,  
Б. Л. Рифтин,  
С. А. Токарев,  
С. С. Цельникер*



ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

8РФ  
Д96

Перевод с французского  
А. З. АЛМАЗОВОЙ

Под редакцией и с послесловием  
В. И. АБАЕВА

В книге собраны исследования и отдельные разделы работ французского ученого, специалиста в области мифологии, филологии, истории культур Жоржа Дюмезиля, посвященные осетинскому нартовскому эпосу и осетинской мифологии.

Издание рассчитано на фольклористов, историков, этнографов, на специалистов в области мифологии и истории.

Д 70202-204  
013(02)-76 —182-76

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1976.

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Выпускаемая Главной редакцией восточной литературы издательства «Наука» серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока» призвана знакомить читателей с богатейшим устным творчеством народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительно-типологического и чисто теоретического характера, в которых важные проблемы фольклористики ставятся не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других регионов.

Книги, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

В. Я. Пропп, Морфология сказки, 1969 г.

Г. Л. Пермяков, От поговорки до сказки [Заметки по общей теории клише], 1970 г.

Б. Л. Рифтин, Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»), 1970 г.

Е. А. Костюхин, Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции, 1972 г.

Н. Рошияну, Традиционные формулы сказки, 1974 г.

П. А. Гринцер, Древнеиндийский эпос. Генезис и типология, 1974 г.

«Типологические исследования по фольклору». Сб. статей

памяти В. Я. Проппа (1895—1970). Сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, 1975 г.

Е. С. Котляр, Миф и сказка Африки, 1975 г.

С. Л. Невелева, Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон), 1975 г.

Е. М. Мелетинский, Поэтика мифа, 1976 г.

В. Я. Пропп, Фольклор и действительность. Избранные статьи, 1976 г.

Готовятся к изданию:

Е. Б. Вирсаладзе, Грузинский охотничий миф и поэзия.

Паремнологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл, текст).

О. М. Фрейденберг, Миф и литература древности.



## ОТ РЕДАКТОРА

В настоящей книге собраны в русском переводе исследования выдающегося французского ученого Жоржа Дюмезиля (Georges Dumézil), посвященные осетинскому нартовскому эпосу и осетинской мифологии. Из работ о нартовском эпосе в данный сборник не вошла только статья L'érorée Narte, опубликованная в журнале «La Table Ronde» (Paris, № 132). Основные положения этой статьи читатель найдет в других исследованиях Дюмезиля, вошедших в настоящую книгу.

Сборник носит тематический характер. Поэтому некоторые статьи и главы из работ ученого даются не целиком, а в извлечениях. Все, что не имеет прямого отношения к осетинскому эпосу и мифологии, опускается. Мелкие купюры помечены отточием в скобках, более крупные оговариваются в сносках. Библиографические отсылки воспроизводятся в том виде, как они даны в оригинале. Указатель выполнен переводчицей.

## ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К «КНИГЕ О ГЕРОЯХ»

*«Le livre des Héros. Légendes sur les Nartes»,  
Paris, 1965.*

На северных склонах Кавказской гряды, в плодородных или песчаных долинах, прилегающих к ней со стороны Европы, на узкой, покрытой пышной растительностью прибрежной полосе, отделяющей горы от Черного моря, в теснинах и ущельях, по которым мчатся воды Кубани, Терека и более мелких рек, разместилась интереснейшая мозаика народов Старого света. Одни из этих народов уже жили здесь во времена, о которых свидетельствуют древние греческие и римские авторы, другие были оттеснены с севера бесчисленными нашествиями, устремлявшимися из Азии в сторону Атлантики; третьи сами явились дерзкими головными отрядами некоторых из этих нашествий; оказавшись отрезанными от основной массы, эти пришельцы привязывались к завоеванному краю и приживались на кавказской почве, привлеченные ее удивительными пейзажами, климатом и людьми. В этом — другая особенность северокавказцев: несмотря на различие в происхождении, несмотря на соперничество, на внутренние и межплеменные распри, которые так помогли русскому завоеванию, но и прекратились лишь после него, здесь сложился свой тип материальной и духовной культуры, тип, хоть и не одинаковый для всех — он имеет множество вариаций, — но очень своеобразный по сравнению с южными и северными соседями Кавказа.

Вплоть до прошлого столетия и даже позже социальное устройство здесь было феодальным и патриархальным (...) Набеги, шумная непосредливость не сходящей с коней молодежи, смертельные опасности, в обстановке которых привыкли жить эти села, мораль, основанная на богатых древних традициях и поддерживаемая песнями, хвалебными и насмешливыми, постоянно порождали дух героизма, возведенное в доктрину презрение к смерти, побуждали к исключительным и парадоксальным поступкам. Все это в сочетании с экономическими условиями приводило к тому, что уважение приоб-

реталось отнюдь не показным или постоянным богатством; устройство празднеств, многолюдных пиров, ежечасная готовность к гостеприимству, безудержная и безграничная щедрость, храбрость в бою и красноречие — вот что возвышало людей, все богатство которых заключалось в прекрасном оружии и добрых конях. Пока Кавказ был обособлен, словно непрístupная твердыня, этот довольно последовательно проводимый в жизнь идеал мог держаться, поскольку анархия принималась за независимость. Но иллюзия быстро рассеялась, когда великая северная империя решилась на завоевание: за треть столетия не покорившиеся без борьбы кавказские общества сумели доказать лишь свою отчаянную храбрость и свой безнадежный анахронизм. Надо ли говорить, что для ученого, а не политика сам этот анахронизм со всеми ценностями, которые он сберег живыми — а вне Кавказа можно найти лишь их искаженное отображение в книгах, — чудесно притягателен? И этим гораздо больше, чем величием природы, объясняется то завораживающее воздействие, которое Кавказ оказывал на самых выдающихся и самых впечатлительных русских людей.

В центре хребта, на север и запад от того ущелья, где русские проложили знаменитую Военно-Грузинскую дорогу, живет народ, которому исторические изыскания вот уже более трех четвертей века отводят роль, значительно превосходящую его нынешнюю небольшую численность, — осетины. До появления казацких станиц осетины в отличие от соседей — черкесов, чеченцев, дагестанцев, грузин — были единственным во всей мозаике индоевропейским народом, к тому же весьма своеобразным. Последний осколок обширной группы племен, которых Геродот и другие историки и географы древности обобщенно называли скифами и сарматами и которые в водовороте великих нашествий, под различными именами, в частности алан и роксолан, прошли по всей Европе, оставив свой след и как бы свою подпись даже во Франции в наших различных «Sermaize» — Sarmaticum<sup>1</sup>. Все эти людские массы, неустанно бороздившие степь и ее окраины от Средней Азии до Дуная, в конце концов исчезли, поглощенные славянскими, венгерскими, тюркскими образованиями. И только потомки алан, проявив большую жизнестойкость, сохранили речь, происхождение которой легко объяснимо. В ней явно распознаются черты скифского языка — северного, рано обособившегося брата классических иранских языков. Отсюда

---

<sup>1</sup> Имеются в виду географические названия во Франции, см., напр.: Sermaize-les-Bains (прим. пер.).

понятен растущий интерес к осетинам, проявляемый с конца XIX в. лингвистами, историками, социологами, фольклористами и всеми, кто с какой-либо точки зрения изучает всё индоевропейское. Самую прославленную часть осетинских преданий по праву составляют сказания о Нартах.

Эпические герои — Нарты известны не одним осетинам. Их соседи чеченцы и ингуши, все северо-западные кавказцы (черкесы, убыхи, абхазцы, горские татары<sup>2</sup>, в меньшей степени кумыки на северо-востоке) тоже рассказывают интересные варианты «нартовского цикла». Но есть много оснований полагать, что, как и название «Нарт», которое так или иначе происходит от индоиранского названия героического мужа *nar*, представление о Нартах и главнейшие персонажи, воплощающие это представление, родились в Осетии, а потом уже были восприняты соседними народами, зачастую переосмыслены, а порой даже получили новую жизнь или обогатились новыми чертами. Кое-какие указания на связи между разными версиями нартовского эпоса — а его сравнительное изучение только началось — будут даны в примечаниях к этой книге, однако наше исследование ограничивается Осетией.

Следует добавить, что собирать эпос начали именно в Осетии сразу же после покорения Кавказа, да и впоследствии здесь всегда были люди, следившие за этим. Но вот уже лет двадцать, как разработка ведется методически и исчерпывающе совместными усилиями осетинских ученых и их русских коллег. Мною переведена большая часть сборника, представляющего коллективный труд, опубликованный в Дзауджикау, т. е. в Орджоникидзе, в бывшем Владикавказе, в 1946 г.: в форме, которая отныне стала канонической, нам преподносятся итоги этой огромной исследовательской работы, не прерывавшейся даже в суровые дни второй мировой войны.

Осетины представляют себе этих героев седой старины существами сверхъестественными (один появился на свет из камня, у другого — стальное тело, в промежутках между подвигами он удаляется на небо) и в то же время горцами на свой лад, сохранившими некоторые скифские черты, утраченные их потомками. Вот один из самых примечательных пережитков. Представляется, что Нарты живут в селении на склоне горы, разбитом на три квартала, расположенных на трех уровнях, каждый из которых занят одним из трех основ-

<sup>2</sup> Черкесами автор по старой традиции называет обобщенно все адыгские народы, а под горскими татарами подразумеваются балкарцы и караеавцы (*прим. пер.*).

ных родов: наверху живут Ахсартагката (-*tæ* — суффикс множественного числа), в самом низу — Бората, а посередине — Алагата. Так вот, осетинский фольклор сохранил нам отличительное определение различий каждого из трех родов: «Бората,— говорится в тексте, опубликованном в 1925 г. М. С. Тугановым<sup>3</sup>,— были богаты скотом; Алагата были сильны умом; Ахсартагката отличались храбростью, были сильны людьми». Здесь мы сразу же распознаем индоиранскую концепцию, согласно которой любое благоустроенное общество должно объединять — в жизни в виде сословий, здесь, по сказочному, в виде родов — три группы людей, несущих соответственно три основные функции: мудрость (т. е. магически-религиозные познания, по представлениям древних,— источник всех прочих знаний), физическую силу (в основном — ратную), экономическое благоденствие — то, что Индия утвердила в системе деления на варны: брахманы, или жрецы, кшатрии, или воины, вайшьи, или скотоводы и земледельцы. В предлагаемых читателю сказаниях три рода все еще довольно точно соответствуют этой характеристике. Хотя, даже повествуя о военных походах, сказители привычно упоминают «три рода» (*æртæ Нарты*, три группы Нартов), тем не менее все великие рубаки принадлежат к Ахсартагката, которых хорошо определяет Сафа<sup>4</sup>: «О Ахсартагката — большой и сильный род, ничего он не страшится, синим огнем пылает в жажде боя». В отличие от них Бората, и главный в их роду — Бурафарныг,— это прежде всего богачи, наделенные отрицательными качествами — жадностью, глупым тщеславием, подлостью, т. е. чертами, которые этика героизма охотно связывает с богатством. Что касается представителей Алагата, то они упоминаются лишь при одном обстоятельстве, которое сейчас уже не имеет отношения к мудрости, но должно быть перенесено в религиозные рамки язычества: в доме Алагата происходят чудеса с хранившейся у них волшебной чашей Уацамонга, или Нартамонга («указующей Нарта»).

Не считая этой скифской, индоиранской черты, нартовское село, его люди и предметы ничем не отличаются от старой осетинской деревни: здесь мы находим знать, свободных плебеев, рабов; в различных вариантах сказаний действует Сырдон — незаконнорожденный, один из тех сыновей, которых осетинская знать сплось и рядом приживала со своими служанками и которые имели особый статут и любопытное на-

---

<sup>3</sup> М. С. Туганов, Кто такие нарты? — ИОНИК, I, Владикавказ, 1925, стр. 373.

<sup>4</sup> См. ниже (прим. пер.).

звание *кæвдæсард* («рожденный в яслях»). Женщины, чаще всего молодые снохи, ведут себя чисто по-кавказски. Строго определенные взаимоотношения между старшими и младшими также соответствуют современной практике. Что касается жилищ Нартов — то это осетинские замкнутые дворы, с домом, отдельным помещением для гостей, конюшней, хлебом и, конечно же, башней; башни эти возвышались над каждым аулом, от грузинской Сванетии и до Чечни, как бы оповещая путника о том, что война здесь лишь притаилась, но не дремлет.

Нарты собираются, стихийно или по призыву глашатая, на большой площади — *ныхасе*, чье название говорит само за себя *ныхас* означает «слово», «речь», ибо всякий порядочный кавказец столь же красноречив, сколь и чувствителен к красноречию. В деревне имеется площадь Дележа, где распределяется добро, добытое в набегах, и площадь Игр, где готовятся герои будущих битв. Упоминается также гора, на которой говорят только правду, и еще гора Молитв, но здесь наши сказания приукрашивают действительность.

Нартовский эпос погружен в мир полурелигиозных-полуфольклорных верований, в котором осетины жили еще в начале XX в. За мусульманством одних и православием других распознаются древнейшие пережитки язычества, следы византийского христианства, принесенного средневековой Грузией и вскоре утраченного и как церковь и как учение, а также своего рода вторичного язычества, образовавшегося в период между крахом Византии и сравнительно недавним наступлением двух великих религий. Бог, Хуцау,— это и Аллах, и христианский бог, единый бог, который носит также примечательное название *Хуыцæутты Хуыцау* («Бог богов»). Небо, земля, потусторонний мир населены множеством существ, которые, просят их о том или нет, гораздо чаще самого бога вмешиваются в жизнь людей. (...) Встречаются и другие наименования, в частности *зэды* и *дуаги*: не легко, а может быть, и не нужно разбирать, в чем их различие; *зæд* — старинное индоиранское слово, обозначающее все, чему следует приносить жертвы, по-видимому, более обобщенное название разнообразных и разного назначения сверхъестественных существ; *дуаг* же, или *дауæг*, — слово пока неясное, несмотря на четыре недавние попытки этимологического толкования; оно означает скорее покровителей той или иной области природного мира (...) Но если эта разница и существовала в сознании сказителей, четкой она не была.

Некоторые из сверхъестественных существ — настоящие мифологические образы. Это двое: Уацилла и Уастырджи,

носящие имена византийских святых Ильи и Георгия с одной и той же приставкой *уац*. Первый — страшный громовержец, повелитель бурь, покровитель земледелия; второй — покровитель мужчин, путников, именно в его присутствии произносится наибольшее число правовых клятв. Им приписывается много приключений, и с обоими связаны обряды. Иногда говорится во множественном числе Уастырджита и Уациллата, что, по крайней мере в переведенных мною текстах, означает не более как «род Уастырджы» или «род Уацилла», так же как Бората или Алагата означают соответственно «род Алага» и «род Бора», поскольку, подобно людям, небожители стоят во главе множества родичей и домоладцев.

Одним из главных благодетелей села считается Сафа. Он дух цепи домашнего очага (*рәхыс*), давший людям первый ее образец, и она играет большую роль в общественной и семейной жизни: еще в середине прошлого века родители, укладывая ребенка спать, поручали его покровительству Сафы, держа одну руку на детской головке, а другую — на цепи очага. И в других случаях самые торжественные клятвы произносили, держась за цепь: во время свадьбы перед уходом невесты из родительского дома шафер трижды обводил ее вокруг очага и в знак прощания давал ей коснуться цепи, затем в доме мужа таким же образом снова поручал ее покровительству Сафы.

Кузнец Курдалагон, горн которого находится на небе, — друг Нартов: он приходит к ним в гости и, подобно дельцу, заботящемуся о своем деле, принимает от них заказы. В наших историях на нем прежде всего лежит своеобразная обязанность раскалять добела героев с металлическим телом и затем погружать их для закалки в воды моря или в иную, более диковинную жидкость.

Тутыр, обязанный своим именем Святому Теодору, — повелитель волков; он им чаще всего дает волю, но иногда и сдерживает и морит голодом, заталкивая им в пасть увесистые камни. По роду своих обязанностей он часто не в ладах с покровителем овец Фалварой (имя которого происходит от пары святых Флора и Лавра). Последний обладает ангельским терпением. Он даже окривел от удара, однажды нанесянного Тутыром. Но, подобно Ликургу из спартанской легенды, ослепленному юным Алькандром (Плутарх, Лик., 11), сохранил спокойствие и не дал другим небожителям наказывать обидчика.

Афсати — владыка диких животных, в частности оленей, кабанов и горных косуль; охотники, естественно, улаживают

его перед выходом жертвенными хлебами, ибо удача их всецело зависит от его благоволения; однако он требует, чтобы тот, кому на охоте оказано покровительство, щедро накормил бы затем бедняков деревни, иначе следующая вылазка в лес будет бесплодной.

Донбеттыр живет в морских глубинах, под водой, которой он повелевает и название которой содержит в своем имени (*дон*), подобно тому как на наших картах этот элемент содержат названия рек, впадающих в Черное море: Дунай, Дон, Днепр, Днестр. Второй элемент его имени происходит, однако, из раннехристианского пласта *Petros*, т. е. «водяной Петр». Говорят, что он держит цепь, которой притягивает запоздалых купальщиков, однако к Нартам он постоянно благоволит: события наших сказаний приводят к тому, что он становится тестем, а затем — дедом самых выдающихся героев, ибо у него есть дочери, прекрасные дочери, которых сравнивали с русалками у славян. Происхождение свое они ведут, вероятно, от той нимфы — дочери реки Борисфена, с которой, по рассказу Геродота (IV, 5), Зевс породил праотца скифов. Еще в прошлом веке ежегодно в первую субботу после пасхи девушки отправляли изящный культ дочерей Донбеттыра, обеспечивая своим домам и конюшням все блага, которые таит в себе могучая стихия вод.

Хуандон-алдар — вождь, «глава» рыб (*кафты сар*) — тип оригинальный, лишь недавно проясненный В. И. Абаевым<sup>5</sup>. Конечно, это дух и великий чародей, и тем не менее на земле у него есть вотчина, где он ведет себя как алдар, земной вождь. Имя его означает «Владыка пролива», и, как дает основание полагать Абаев, речь идет о «рыбном проливе», Киммерийском Боспоре: разве в скифском названии крупного города на этом проливе «Пантикапей» (нынешняя Керчь) не содержатся и «дорога» (*panti*), и «рыба» (*кара*)? Возможно, стало быть, что Хуандон-алдар — мифологическое отображение древних властителей этих мест.

Таковы первостепенные «небожители и духи». Следует прибавить к этому мир мертвых, замкнутый мир, который изображается очень подробно; там царит Барастыр (*Bagastyr*) — одновременно и судья и тюремщик, а для невинных и угнетенных — гостеприимный хозяин; у Барастыра есть сторож Аминон (*Aminon*) — страж ворот; мы встречаем его лишь при обстоятельствах, когда перед ним возникают вопросы совести: речь идет о путешествии нескольких живых смельча-

<sup>5</sup> «Παντικαπειον» — сб. «Studia in Honorem acad. D. Dečev», София, 1958, стр. 183—189.



ков в страну мертвых, ворота которой он не должен им открывать, и также о возвращении отпросившихся на землю покойников, которое должно состояться до полного захода солнца, хотя слишком часто допускается и после. Но бог милостив, и чудесным образом дело улаживается: не было случая, чтобы опоздавший вынужден был провести ночь среди живых.

Духи, подвигающиеся на главных ролях, не заслоняют, однако, множества второстепенных, которые по-свойски суетятся близ горы Нартов, так же как и близ осетинских сел, и на дорогах дальних походов героев. Эти представления были засвидетельствованы и описаны добросовестными местными краеведами и замечательным русским ученым В. Ф. Миллером в то время, когда все это было еще живо и свежо, так что народная фантазмагория осетин — одна из самых изученных на Кавказе.

Другая категория сверхъестественных персонажей не поразит непривычностью ни любителя европейских сказок, ни тем более читателя «Эдды»: великаны, по счастью исчезнувшие из нашего мира, во времена Нартов были еще поистине общественным бедствием. Они столь же глупы, сколь и сильны, так же неуклюжи, как и самонадеянны, и почти всегда терпят крах, но не раньше, как изрядно перепугав Нартов. Исключение составляет случай, когда некий великан-философ дает полезное наставление Сослану (...)

(...)

Мне хотелось сохранить простоту, можно сказать, наготу этих текстов, в которых блестящие и образные выражения редки, повторения многочисленны и о самых диковинных вещах говорится между прочим, самыми обыденными словами. Насколько возможно, я сохранял любезные выражения, облагораживающие общественные отношения людей. Читатель с ними быстро освоится. Мне было жаль, например, сказать: «Прошу тебя» или «Прости», когда Сослан или Сырдон говорят: «Скушать бы мне твои хвори!»

## ИЗ КНИГИ «СКАЗАНИЯ О НАРТАХ»

*«Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques», Paris, 1930*

### <ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ>

Менее удачливые, чем витязи русских былин, эпические герои Северного Кавказа долго были неизвестны на Западе: статья Хюбшманна в «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1887, к тому же целиком основанная на материале первого тома «Осетинских этюдов» В. Ф. Миллера, кажется, не привлекла особого внимания. Но недавно А. Дирр представил немецкому<sup>1</sup> и английскому читателю драгоценные образцы народной словесности Кавказа, в частности много эпизодов из нартовского эпоса, и успех книги был значителен, так как тираж «Caucasian Folktales», по видимому, уже разошелся. Настоящей работой хотелось бы оказать услугу такого же рода французскому читателю. Кроме того, поскольку в 1925—1927 гг. Историко-филологическое общество во Владикавказе опубликовало два значительных сборника нартовских сказаний, полезно было ознакомить с ними читателя незамедлительно.

Нартовский эпос заслуживает внимания прежде всего потому, что непосредственно отражает жизнь и душу народов — его носителей. (...) Эти сказания имеют то двойное достоинство, что они — и подлинно местные и в то же время — не книжные. Они пришли к нам с высокогорных долин тех речек, которым Терек и Кубань обязаны своим величавым многоводьем; они пришли к нам из уст старейших жителей осетинских, черкесских, балкарских, карачаевских аулов, тех деревень, где у каждого двора — своя башня, своя каменная ограда. Быть может, у них есть и «авторы» — хотя, по-моему, русская фольклористическая школа придает данному поня-

---

<sup>1</sup> Kaukasische Märchen, Yena, 1922.

тию чрезмерное значение, — но этим «авторам» они мало чем обязаны, ибо представляют широко распространенную и устойчивую традицию. Большие совпадения, которые можно наблюдать в вариантах почти каждого сказания, собранных в самых различных точках, служат достаточным доказательством того, что «авторы» не часто давали волю своей фантазии. Перед нами здесь — целая область народной словесности.

Но главное, на мой взгляд, в другом. К картине нартовской эпопеи я присовокупил несколько коротких мифологических заметок. В сущности, я заинтересовался этими сказаниями не столько потому, что из них можно почерпнуть данные по психологии, этнографии, фольклору, сколько потому, что в них проглядывают мифологические темы. В облике и приключениях двух главных нартовских героев — Батраза и Созырько-Сослана — видны столь определенные черты близости к природе, что хочется назвать их «грозовым героем» и «солнечным героем». Когда раскаленное добела стальное тело Батраза вихрем спускается с неба на землю и Хозяйка Сатана принимает его в семь баков воды в нижней части своей башни, когда преследуемый и настигнутый Колесом Святого Иоанна умирает Сослан, аналогия с хорошо известными обрядами — заклинания грозы, игрищ в дни летнего солнцестояния — позволяет тотчас же определить место этих двух героев во времени. И в целом их циклы подтверждают это объяснение.

Таким образом, если учесть, что многие нартовские сказания, видимо, происходят из Осетии (а в отношении сказаний о Батразе это бесспорно), и если вспомнить, что осетины — последние потомки алан и через них — сармато-скифов, короче, последние представители многочисленной группы «северных иранцев», можно понять важность предпринятого исследования: в случае удачи оно даст возможность найти крупницы древней мифологии, о которой до сих пор забывали при сравнительном изучении старинных верований индоевропейцев, но которую, однако, столь же важно знать, как и родственные мифологии Персии и Индии. Подобно тому как валлийские романы или ирландский средневековый эпос за отсутствием памятников собственно языкачества помогли во многом воссоздать кельтские мифы, сказания о Нартах при нехватке древних источников позволяют сквозь обычный фольклорный туман порой разглядеть тени скифских богов.

Предприятие это рискованное, но, к счастью, у нас есть несколько способов самопроверки: древняя цивилизация ски-

фов и даже их религия не совсем от нас скрыты: о них пространно рассказал в IV книге своей «Истории» Геродот. А обычаи скифосарматов, обрисованные Геродотом, и нравы, приписываемые в сказаниях осетинским Нартам, с внушающей доверие точностью совпадают во многих чертах. Эту сопоставительную работу начал еще Вс. Миллер. Я ее продолжил по части обрядов, нравов, собственно мифологии. (...)

## Нарты

Еще три четверти века назад весь Северный Кавказ гордился воспоминаниями о Нартах, необычных героях, образцовых представителях той великолепной, давно исчезнувшей породы людей, которая завещала «веку железа»<sup>1</sup> свой жизненный идеал. Осетины, ингуши, черкесы с Терека и Кубани, балкарцы и карачаевцы вплоть до аварцев Дагестана — все эти народы наперебой рассказывали о подвигах Нартов. Их слава перешагнула даже Главный Кавказский хребет: на крайнем западе она достигла абхазцев, родственных черкесам; в центре, вдоль всего крутого перевала, по которому впоследствии пролегла Военно-Грузинская дорога, там, где испокон веков разрешались все кровавые ссоры Севера и Юга, Нарты навводнили чеченский фольклор, а может быть, достигли и грузинских поселений. Эти героические легенды придавали населению одного из самых пестрых уголков земли истинную общность духа: и христиане, и мусульмане, и язычники находили в них воплощение свойств характера, которые нужны были в этих горах: мужества, хитрости, презрительного отношения к лишениям (как и к излишествам), безудержной гневливости, мстительности и в редчайших случаях — милосердия. Повсюду наивысшей похвалой человеку было сравнение его с Нартом.

\* \* \*

Речь идет действительно о героях, общих разным народам: с небольшими различиями в произношении имена повсюду одни и те же. И осетины, и черкесы, и татары произносят Нарт; чеченцы — Njart или Närt; абхазцы — Nart, слово необъясненное, по крайней мере ни один из кавказских языков не позволяет его истолковать<sup>2</sup>.

Главный герой всей группы, герой могучий, но часто избранный в несчастье или в старости, у осетин зовется

<sup>1</sup> Выражение, употребляемое черкесами. [К. А т а ж у к и н], Из кабардинских сказаний о нартах, — ССКГ, вып. V, 1871, разд. II, стр. 48.

<sup>2</sup> Попытка М. С. Туганова объяснить из осетинского (*Nart* < *Næ-art*, «наш огонь», «наш очаг») в ст. «Кто такие нарты?» — ИОНИИК, I, 1925, стр. 372; Попытка Ш. Б. Ногмова объяснить из черкесского (*Nart* < *Nar-ant* «глаз анта», причем анты, конечно, отождествляются с адыгами, т. е. с черкесами) — см. немецкий перевод «Die Sagen des Tscherkessenvolkes», Лейпциг, 1866, стр. 4—5; попытка Л. Лопатинского (*Nart* как деформация армянского *mar* «человек» — ср. сванское 'mar, чеченское *mâr* — «то же») —

*Uryzmæg, Uruzmæg*, у черкесов-кабардинцев — *Ozyrmæg, Ozer-mæg*; у черкесов-абадзехов — *Urzames*; у татар — *Uryzmek*; у ингушей — *Uruzman* или *Orzmi*.

Его брат — *Нæтмыс* у осетин, *Нумыс, Нумыš* — у черкесов, *Нтмыč* — у балкарцев, *Натč* — у ингушей.

Больше всего легенд о герое, который у осетин зовется *Soslan, Soz(y)ryqo, Sozruqo*; у кабардинцев — *Sosruqo (Sosryquj)*; у абадзехов — *Sausuruq*; у татар-балкарцев — *Sosryqo*; у татар-карачаевцев — *Sozirqo, Sosruq*; у абхазцев — *Sesrquaj*; у ингушей — *Soska*.

Менее всех наделенный человеческими чертами, трагический герой, которого бог, обливаясь слезами, должен однажды убить, — именуется у осетин *Batra(d)z, Batyradz, Batæradz*; у кабардинцев — *Batraz*; у абадзехов — *Peterez*; у балкарцев — *Batraz*; у ингушей — *Pataraz*.

В центре всей группы — женщина — идеал кавказских хозяек и амазонок: *Satana* — у осетин, *Satanej, Satane* — у кабардинцев, *Satanaj* — у абадзехов, *Satanoj* — у балкарцев, *Seli-Sata* или *Sataj-han* у чеченцев.

Поле героической деятельности Нартов в фольклоре данного народа не ограничивается территорией, занимаемой этим народом. Кабардинские Нарты мало действуют в Кабарде; в своих походах они достигают обычно Дона (*Ten, Tan*) или Волги (*Idyl', Edyl'*) и забираются даже дальше — в необъятные степи, где история уже не помнит черкесов. Осетинские Нарты не столь вездесущи: осетины представляют себе их по своему образу и подобию как горцев, но заставляют их спускаться и совершать свои подвиги в Кабардинской степи (*Kæscædžy bydyr*), там, где была древняя родина предков осетин, покуда черкесы не оттеснили их в высокогорные ущелья. Что касается чеченцев, то они говорят, что Нарты жили в Осетии и в походах своих достигали Дарьяльского перевала<sup>3</sup>.

\* \* \*

Несмотря на то что эпос этот — достояние многих народов, каждый из них с гордостью показывает на своей территории «неоспоримые» свидетельства «пребывания» Нартов. В Ди-

СМОМПК, вып. XII, 1891, стр. 45, прим. 2; Лопатинский имеет в виду также индоевропейское \**ner* — (греч. <sup>3</sup>νηρ албанск. *njer* — «человек», индоир. *nar* — «самец» и осет. *næl, nale* — «самец»). Все это весьма легко-весно. (Об этимологии слова *Nart* см. также стр. 66, 164 настоящего издания. — Прим. ред.).

<sup>3</sup> Чах Ахриев, Из чеченских сказаний, — ССКГ (вып. IV, 1870, разд. II), стр. 2; ср.: Д. Лавров, Заметки об Осетии и осетинах, —

гории (Западная Осетия) близ аула Нар В. Ф. Миллера проводили к могиле Нарта Сослана, а неподалеку оттуда — на огражденную камнями площадку, которая была известна, как *nyhas* (ныхас) Нартов, т. е. одно из тех мест для собраний и игрищ, где Нарты коротали время в период между двумя военными походами<sup>4</sup>. По словам Туганова, почти нет такого ущелья, где бы не существовало подобного «ныхаса Нартов»<sup>5</sup>. В Дигории, близ местности под названием *Mahčesgi Kubus* показывают к тому же скалу с высеченным на ней планом лабиринта. Это дом Сырдона, хитрейшего из Нартов<sup>6</sup>. Три главных святилища Осетии — Реком, Таранджелоз и Мыкалгабырта — образовались из слез, пролитых богом над трупом Нарта Батраза<sup>7</sup>. В Куртатинском ущелье на старых кладбищах близ аула Дзивгис показывают множество «могил Нартов»<sup>8</sup>. В деревне Стур-Дигор живет еще род, считающий, что происходит от Нарта Хамыца<sup>9</sup>.

Не отстают и кабардинцы: неподалеку от крепости Хумаринской, там, где сливаются Теберда и Кубань, А. С. Урусбиеву указали на замок под названием *Čuan* (Чуан), который местное предание приписывает «злосычному Нарту Гилястрыхану». На левом берегу той же Теберды показывали еще более прекрасный замок, именуемый *Synty* (Сынты)<sup>10</sup>, — название, часто встречающееся в нартовских историях не только Кабарды, но и Осетии. Наконец, около Чуана на каменной глыбе видны следы героической лошади Сосруко.

То же и у других народов: абхазцы показывают могилы великанов Аду, убитых Нартами в Калдахварском ущелье, близ развалин крепости Хасан-Табо (а великая битва Нартов с великанами, согласно преданию, состоялась в мрачной

---

СМОМПК, вып. III, 1883, разд. I, стр. 190; автор видит в этом доказательство того, что чеченцы заимствовали своих Нартов у осетин, что вполне вероятно по другим причинам.

<sup>4</sup> В. Ф. Миллер, Экскурсы в область русского народного эпоса, I—VIII, М., 1892, прил. I: «Кавказско-русские параллели», стр. 1.

<sup>5</sup> М. С. Туганов, Кто такие нарты? — ИОНИИК, вып. I, 1925, стр. 377.

<sup>6</sup> Там же, стр. 376.

<sup>7</sup> См.: В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, 1, стр. 24—26.

<sup>8</sup> См.: В. Ф. Миллер, Кавказско-русские параллели, стр. 3.

<sup>9</sup> Там же, стр. 2; В. Ф. Миллер, Черты старины в сказаниях и быте осетин, — ЖМНП, ССXXII, август 1882, стр. 192.

<sup>10</sup> С. Урусбиев, Сказания о нартских богатырях, — стр. III—IV; ср.: *Synty* с народом или городом *Kint, Tint*, который фигурирует в различных черкесских сказках, — В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, М., 1881, стр. 8; Л. Лопатинский, Кабардинские тексты, стр. 36.

теснине, так и названной — Аду), где часто попадаете старинное железное оружие<sup>11</sup>. У чеченцев обычное место подвигов героев — Няртвов или Орхустойцев — ущелье Балчай, по которому протекает Асса; здесь у деревни Накист можно видеть колодец, образовавшийся под копытом лошади героя Соска-Солсы, которому жители не давали пить.

(...) Из всего этого нагромождения явно противоречивых деталей нельзя извлечь никакого указания на то, где же «родина» Нартов.

\* \* \*

«Родина» Нартов... Если мы и решимся здесь коснуться этого вопроса, то только к концу работы и применительно к нескольким определенным случаям. Покуда же ограничимся лишь тем, что устраним некоторые заведомо невероятные «родины» и коротко изложим различные легковесные гипотезы.

С самого же начала можно утверждать следующее: татары Кавказских гор, явившиеся сюда позднее других, заимствовали свои нартовские сказания у черкесов<sup>12</sup>, чеченцы же, видимо, взяли их у осетин; таким образом, только два народа и могут оспаривать друг у друга отцовские права на этот фольклор — черкесы и осетины.

Общий вид «нартовского цикла» у различных народов подтверждает это единодушное мнение ученых. Богатый живописными образами, ясный, постоянный у осетин и черкесов (и заимствовавших у них татар), в других местах он сохранился лишь в отрывках, хотя и весьма интересных, но разрозненных и порой искаженных. В Дагестане, в частности у аварцев, Нарты — это великаны, то добрые, то злые, но всегда безымянные. Любители спать и охотиться, они бродят по лесам, оставляя за собой огромные следы, со свежесырваным платаном на плече, на который вешают подстреленную дичь; пьют они из чаши величиной с дом<sup>13</sup>. Ясно, что здесь прижилось чуждое название: оно было воспринято благодаря своему престижу, но утратило прежний смысл и стало применяться лишь к тем неопределенным существам, «великанам» или «людоедам», которыми кавказские народы севера и юга столь охотно населяют свои скалы.

<sup>11</sup> Н. М. Альбов, Этнографические наблюдения в Абхазии, — «Живая старина», СПб., 1893, стр. 325.

<sup>12</sup> И в меньшей степени — у осетин.

<sup>13</sup> [П. К. Услар], Кое-что о словесных произведениях горцев, — ССКГ, вып. I, 1868, стр. 28.



В краю чеченцев (ингушей) Нарты не всегда безымянны: в сильно искаженном виде известны некоторые из историй, ставшие к тому же второстепенным элементом в другой, более широкой фольклорной конструкции<sup>14</sup>. Ингуши знают, что в древние времена в их горах жили два враждующих племени: *Orhustoj* (или *Ärhstuaĵ*), всего шестьдесят человек — демонические герои небывалой силы, все из одного рода, постоянно воюющие с богом, и *Njart'yi* (*Närt'yi*), число которых не уточняется, герои благонравные, друзья бога, пользующиеся его покровительством. Чеченские сказания интересуются более Орхустойцами, нежели Нартами. Но, странное дело, эти Орхустойцы во многом похожи на осетинских Нартов, которые в отличие от чеченских Нартов далеко не всегда дружат с богом. Орхустойцы, например Орзми, Патараз — сын Хамча, носят знаменитые имена осетинских Нартов (Урызмага, Батраза). Главный герой Орхустойцев Соска-Солса соединил в своем имени имена двух осетинских Нартов — Созырыко и Сослана, а, кроме того, его рождение и смерть — это рождение и смерть Созырыко. Второй герой Орхустойцев — Ширтга, который не является ни Орхустойцем, ни Нартом, по своему характеру и приключениям представляет одновременно и хитроумного советчика Нартов Сырдона у осетин, и Ширдана у татар-горцев Пятигорска. Таким образом, часто создается впечатление, что чеченцы, позаимствовав на севере имена и темы, перераспределили одни и перегруппировали другие по собственной системе, где Нартам, как таковым, уже не принадлежит лучшая часть<sup>15</sup>.

\* \* \*

Но даже когда проблема происхождения Нартов ограничена осетинами и черкесами, она остается огромной. Было предложено множество решений; я приведу лишь некоторые из них, чтобы показать, сколь опасное это предприятие.

Один из первых исследователей-энтузиастов В. Б. Пфаф<sup>16</sup>, пораженный стройностью нартовских сказаний Осетии, на основании некоторых слабых признаков провозгласил, что их

<sup>14</sup> Чах А х р и е в, Из чеченских сказаний, стр. 1—3.

<sup>15</sup> Описанию Ч. Ахриева, противопоставляющего *Njart* и *Orhustoj*, не соответствуют другие сказания, в которых говорится о героях, называемых общим именем *Närt-Ärhstuaĵ*. См.: А. В. Г р е н, Чеченские тексты. Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе, стр. 5 и сл.

<sup>16</sup> В. Б. П ф а ф, Материалы для древней истории осетин, — ССКГ, вып. IV, 1870, разд. III, стр. 9; ср.: его же, Путешествие по ущельям Северной Осетии, стр. 173.

«мифология» происходит от греческой. Разве не видим мы в них божественных кузнецов вроде Гефеста и его Циклопов? Разве не рассказана в них история Полифема? А Плутон со Стиксом? А безнравственность, которую сказания приписывают Урызмагу и Сатане, аморальность,— кто, кроме византийских последышей, мог заразить ею добродетельных горцев, детей природы? И в самом деле, разве Осетия веками не подвергалась влиянию Римской империи? Пфаф установил точные соответствия: Хамыц — Улисс; Батраз — Прометей, а также Ахилл; Созырыко, который живым спускается в ад,— Геракл.

За несколько лет до этого черкес Шора Ногмов рискнул пойти еще дальше: один из прославленных Нартов, Созырыко, оказывается,— не кто иной, как Юлий Цезарь. Этот автор исходил из варианта имени *Kossirich*, который нигде, кроме его книги, больше не встречается; он производил его от *Caesar*. Нужны доказательства? Шора Ногмов ссылается на рождение Созырыко, который то появляется на свет из камня, то извлекается из трупа своей матери: это ли не кесарево сечение в полном смысле слова? И сей отважный автор не останавливается перед предположением, что некий авантюрист-черкес мог затесаться, после Константина, уточняет он, в список прославленных цезарей<sup>17</sup>. В. Ф. Миллер по достоинству оценил этот роман<sup>18</sup>.

С другой стороны, один из знатоков, высказывавшихся в последнее время по данному вопросу, А. З. Кубалов, все нити тянет из Персии<sup>19</sup>. Еще В. Ф. Миллер — но с каким чувством меры! — в нескольких своих исследованиях показал, что некоторые эпические темы из «Шах-наме» проникли через Грузию на Центральный и Северный Кавказ и, несомненно, даже на юг России. В частности, история Рустема и Зохраба с теми же именами героев рассказывается даже в Осетии, и, возможно, что тема поединка между отцом и сыном, украшающая одну из знаменитых русских былин, берет свое начало отсюда. Но Кубалов распространяет это на все и вся. По его мнению, нартовский эпос исходит из иранского. Имя нартовского «несколько женственного» героя, Бурафарныг, оказывается, всего лишь измененное Гурдаферид — имя персидской героини. А кроме того, собираются ведь Нарты в

<sup>17</sup> [S. B. Nogmov], Die Sagen und Lieder des Tscherkessenvolks. Gesammelt von Kabardiner Schora Bektursin Nogmov. Bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von Adolf Bergé, Leipzig, 1866.

<sup>18</sup> В. Ф. Миллер, Черты старины, стр. 194—195.

<sup>19</sup> А. З. Кубалов, К вопросу о происхождении нартовских песен,— ИОНИИК, 1925, стр. 379—382.

местечке под названием Зилахар? Так это не более как слегка измененное название одной из столиц Ирана — Истахар! Хамыц встретил свою будущую жену во время охоты, когда преследовал дичь? Это история Рустема, который охотится за диким ослом, а встречает Темину... Короче говоря, Кубалов думает, что сказания о Нартах — это всего лишь новая версия рассказа о борьбе между Ираном и Тураном. И он серьезно задается вопросом: к какому времени отнести заимствование (до или после Фирдоуси) и каков был путь проникновения (не Грузия ли, бывшая, «по мнению Ленормана», иранизированной)? Кубалов даже развывает гипотезу: ему кажется, что кабардинцы представляют скорее всего «туранскую» версию эпоса, тогда как осетины — вернее всего — «иранскую».

\* \* \*

Думаю, все разумные люди согласятся с тем, что нельзя предполагать столь широкие заимствования. Какие-то черты, пришедшие из Ирана — может быть, из Греции или из России — согласен. Но в целом нартовский эпос, как говорил В. Ф. Миллер, — «северокавказский», т. е. черкесский и осетинский.

Черкесский и осетинский? Черкесский или осетинский? Целиком вымышленный или основанный на исторических воспоминаниях? Это новые проблемы, вытекающие из предыдущей, и, в свою очередь, чреватые другими. И проблемы весьма шероховатые, ибо они быстро приобретают оттенок национализма, который отнюдь не облегчает их изучение.

Еще в 1861 г. черкес Шора Ногмов видел в именах Нартов (не говоря уже о Созырыко — Юлии Цезаре) перечень «принцев, вождей и героев, прославившихся в античные времена»; все принцы, вожди и герои, разумеется, были черкесами, равно как и те, кого он перечислил в своей книге, приняв на веру народные предания. Известно, сколь опасно вообще претендовать на переосмысление истории, исходя из подобных материалов; в случае же с Нартами это чистейшее фантазирование, и, мне кажется, к идее Шора Ногмова никто уже больше не возвращался.

Осетины — исследователи вопроса проявили больше здравого смысла. Они с самого начала не оспаривали того, что Нарты нереальны, не производили их в «исторические предки» своего народа<sup>20</sup>. Однако благоразумно переключившись

---

<sup>20</sup> См.: В. Б. Пфаф, Материалы для древней истории осетин, — ССКГ, вып. IV, 1870, разд. I, стр. 5.

на плоскость сказочности, они порой теряли чувство меры: даже вымышленные Нарты должны были оставаться во что бы то ни стало иллюстрацией национальных особенностей, своего рода Пенатами Осетии. Совсем недавно М. С. Туганов в статье — кстати сказать, преинтересной — отличился в подобном упражнении<sup>21</sup>. (...) По его мнению, подробности жизни, самосознания в рассказах о Нартах — «национальны»; окончания стихов наводят его на мысль «о степном ветре»: в самом деле, «не такова ли история осетинского народа, начавшего жизнь в широких степях на берегу Дона и Азовского моря, может быть, Днепра и Днестра, развившего самобытную культуру и загнанного затем в трущобы гор?» Туганов находит три следующие основные доказательства: 1) только осетины знают полную историю Нартов, 2) все нартовские имена объяснимы из языка осетин, а не черкесов, 3) нравы — осетинские. Два последних аргумента не представляют ценности: нравы Нартов соответствуют нравам осетин в нартовских сказаниях Осетии, но в сказаниях Кабарды бытовые черты — кабардинские, в татарских — татарские и т. д.; что же касается имен (Нарт, Сатана), то все этимологические доказательства, которые Туганов приводит в подтверждение своего тезиса, безотрадны. Лишь первый аргумент имеет под собой прочное основание: никто не станет оспаривать, что нартовский цикл у осетин — более богатый и стройный, чем у черкесов; но достаточно ли этого для окончательного утверждения, что они его первые и единственные создатели?

Я далек от мысли порицать это чувство национальной гордости, которое толкает сегодня интеллигенцию стольких малых народов, в частности Советского Союза, выяснять свое происхождение, записывать свои сказания, разбирать свои обычаи. Все эти научные общества, все эти академии заслуживают большого одобрения, а часто и восхищения. Я хочу лишь подчеркнуть, что у малых народов, более даже, чем у великих, наука может пострадать, когда из чувства национальной гордости заранее претендуют на разрешение проблем, не довольствуясь их постановкой. Боюсь, что Туганов из Владикавказа недостаточно осознал всю меру этой опасности (...).

Впрочем, в заметках о мифологии, помещенных в конце этой книги, я по многим пунктам почти готов согласиться с положением Туганова. И одним из выводов этой работы будет тот, что несколько групп нартовских легенд, некоторые

---

<sup>21</sup> М. С. Туганов, Кто такие нарты?, стр. 371—378.

образы Нартов, по-видимому, вышли из аланского, сармато-скифского, «евро-иранского», т. е. в конечном счете осетинского фонда; однако в каждом случае потребуются обсуждения, конкретные сопоставления, тексты Геродота и Аммиана Марцеллина, да и то вывод будет пригоден только для разобранных случаев; по-прежнему окажется возможным и вероятным — а сказания о Созырыко дают тому пример, — что в других отношениях черкесы внесли свой вклад в этот цикл, который в XIX в. выявился столь бесспорно интернациональным.

\* \* \*

Нужно торопиться. Это призыв этнографов и фольклористов во всех уголках мира: материал исчезает — либо потому, что вымирают или утрачивают свой язык, а с ним свой национальный дух народы, либо просто потому, что общение с европейцами, потребности новой жизни заставляют молодых людей забывать верования и предания своих предков. И Кавказ — не исключение (...). Еще В. Ф. Миллер в 1892 г. отмечал, что нартовскому циклу грозит исчезновение<sup>22</sup>. И почти все собиратели легенд, называя свои источники, ссылаются на старейших жителей аулов, короче говоря, на тех, кого от «новой жизни» ограждает возраст или немощь. У черкесов, балкарцев — та же тревога: «... по редкости лиц, которые хорошо знали бы песни, мы не могли записать их от разных лиц, — говорил в 1871 г. К. Атажукин о кабардинцах, — ... потеря значения многих выражений... служит причиной темноты некоторых мест нашего перевода»<sup>23</sup>. А. С. Урусбиев, балкарец, десять лет спустя говорил: «Недалеко то время, когда этот эпос полностью исчезнет из народной памяти»<sup>24</sup>.

Не то было столетие назад, когда предания о Нартах, по крайней мере в краю черкесов, держались прочно, благодаря своего рода профессиональным бардам, которых местные краеведы описывают не без романтических красок: *geguako* — у кабардинцев, *džeuaga* — у западных черкесов<sup>25</sup>. Как говорят, эти барды были людьми без имущества — ни земли, ни оружия. Они бродили по стране с единственной целью — присутствовать на всех собраниях, битвах, празднествах, игрищах, поминках и т. п. и приурочивать к случаю

<sup>22</sup> В. Ф. Миллер, Экскурсы, прилож. I, стр. 3; по его словам, дети теперь имеют лишь смутное представление о Нартах.

<sup>23</sup> [К. Атажукин], Из кабардинских сказаний о нартах, стр. 52.

<sup>24</sup> С. Урусбиев, Сказания о нартских богатырях, стр. VIII.

<sup>25</sup> О гегуако см. там же, стр. IV—VIII; о джеуага см. А. Н. Дьячков - Тарасов, Абадзехи, стр. 34.

торжественные песни, которые они знали или складывали на месте в честь необыкновенных деяний прошлого или во славу современников. В частности, в *роп'ах* (периодические собрания жителей одного округа), пока старики разбирали мирские дела, а юноши развлекались джигитовкой, гегуако слушали, смотрели и, если кто-нибудь отличался умом или удаєю, слагали о нем поэму, которую исполняли потом в других собраниях, таким образом прославляя героев повсеместно. Зато звонко хулили глупцов, плутов и трусов. Выступали они главным образом на поминках; когда умирал мудрец или храбрец, семья приглашала многих гегуако и поручала им прославление покойного (каждый должен был воспеть одно какое-нибудь качество). С этим заданием они удалялись на некоторое время в уединенное место и там, в тишине, слагали песни. Затем они снова спускались со своего Синая, и в народе возникало оживление — люди опраивали одежду, чистили оружие, словно боялись, что какой-то их недостаток будет замечен и высмеян. Гегуако настраивали свои инструменты и пели перед затаившей дыханье толпой; под конец родственники умершего приглашали их на поминальный пир, награждали одеждой, конями и т. д. — и в том был их единственный источник существования.

Гегуако ходили с военными отрядами; во время битв находились в укрытии, но в таком месте, чтобы иметь возможность наблюдать выдающиеся подвиги — и тут же слагали о них хвалебные поэмы. Гегуако почитали, любили, боялись их осуждения, они представляли в обществе большую моральную силу. Когда у ребенка обнаруживались способности, родители, даже княжеского рода, на несколько лет поручали его воспитание гегуако. Как и кельтские друиды, они хранили таким образом легенды и обычаи, «историю» и «закон». Враждебность мусульманского духовенства в конце концов одержала верх над народной преданностью: последний гегуако по имени Тахир, пользовавшийся широкой известностью, умер в Малой Кабарде около 1850 г. Эти гегуако, по-видимому, были не только народными певцами, но и настоящими языческими жрецами, исповедовавшими веру простую и мудрую; о том свидетельствует конец записанного Урусбиевым спора между одним из них и муллоу. Мулла спрашивает: «Скажи мне, что ты считаешь основанием религии?» Гегуако отвечает: «По моему мнению, основанием религии должно служить просяное зерно»<sup>26</sup>. Следы культа «зерновых»? Воз-

---

<sup>26</sup> С. Урусбиев, Сказания, стр. VII—VIII. Вся сцена очень интересна.

можно, надо вспомнить о том, что на обширной территории Северного Кавказа другая важная зерновая культура, кукуруза, называется не иначе, как «пища Нартов».

Опустим все, что в этом образе гегуако есть от Оссиана и Фенелона, и останется следующее: вплоть до 1850 г. предания о Нартах систематически поддерживались профессионалами, начиная же с этого времени продолжали жить, хранимые лишь ненадежной памятью немногих стариков. Этим объясняется и то, почему в 1870-е, 1880-е и даже в 1890-е годы учеными еще собирался на этой ниве обильный урожай.

Пфаф в 1871 г. у осетин отмечал существование менее романтических бардов — *amonæg, kadæggænæg*. Они, по-видимому, не составляли корпорацию, искусство слова для них не было профессиональным занятием, и они не обладали памятью профессионалов. «Я многое уже забыл,— сказал Пфафу Елбыздыко Жантиев, от которого тот записывал,— вообще мы учимся теперь от русских...» и Пфаф<sup>27</sup>, обращаясь к этнографам, подобно другим, бил тревогу: *periculum in toga*.

\* \* \*

Общая схема историй о Нартах такова. Мир, говорят осетины, поначалу был населен дикарями-великанами<sup>28</sup>, которые жили в пещерах, потому что не умели построить себе домов. У них было много силы, но совсем не было ума. Когда появились менее сильные, но более сметливые Нарты, великаны были легко устранены. И в самом деле, тема победы Нарта над великаном часто повторяется в сказаниях. Нарт то усыпляет недоверие великана своим красноречием или обращает его гнев на другой предмет, то ловко заманивает в такое положение, в котором великан бессилен, то, не теряя ни мгновения, хватая обеими руками за грудь великаншю-людоедку, собиравшуюся его съесть,— и одним этим жестом принуждает великаншу принять его как сына. Черкесы и татары тоже говорят, что Нарты по сравнению с великанами (*emegep*) всего лишь карлики, как люди наших дней — кар-

<sup>27</sup> В. Б. Пфаф, Путешествие, стр. 170, 175. Составленный по методике русских фольклористов, которые большое значение придают личности сказителя, последний сборник дигорских сказаний, выпущенный Осетинским научно-исследовательским институтом во Владикавказе, открывается интересной биографией и портретом известного осетинского сказителя, от которого записана большая часть материала, Келемети фурт Кертиби Кертибити (1834—1914),— «Памятники», II. Дигорское народное творчество, Владикавказ, 1927, стр. IX—XIII.

<sup>28</sup> См. осетинский текст и перевод на русский язык,— М. Туганов. Кто такие нарты?, стр. 375.

лики по сравнению с Нартами, и в бесчисленных эпизодах рассказывают о победе хитрости над грубой силой, Нарта над *emegeu*<sup>29</sup>. Абхазцы знают, что их землю прежде населяли великаны (*Аду*), жилье которых находилось близ реки Бзыбь, недалеко от Калдахвара. У этих людоедов по семь и больше голов и по одному глазу во лбу; они повсюду внушали ужас, но исчезали с появлением героев Нартов<sup>30</sup>.

Что касается чеченцев, то мы уже видели, что их «Нарты» являются лишь противниками демонических героев «Орхустойцев», наделенных гораздо более индивидуализированными качествами, чем обычные кавказские великаны, но сохранивших некоторые их черты<sup>31</sup>.

Откуда пришли Нарты? Вряд ли народное предание дает на это точный ответ. Некоторые старые исследователи Осетии утверждали: из Азии. Но таково ли народное предание? Не домыслы ли это полуученых? Осетин Алыксандыр<sup>32</sup>, переложивший стихами на родном языке истории о Нартах, великолепно описывает появление азиатских богатырей на Кавказе, еще дрожащем от землетрясения, озаренном вулканическим светом. Но г-н Алыксандыр имел на то творческое право художника.

Нарты, помимо своих, как правило, вынужденных встреч с великанами, делят свое время между двумя занятиями: это веселые собрания и походы на охоту или на войну. Их собрания — случай для великого бражничанья, плясок, песен, игрищ и ристаний. Походы же Нартов — совершают ли они их в одиночку или группой — полны неожиданностей. В сказаниях повествуется о довольно многочисленных случаях наследственной или ненаследственной вражды между теми или другими Нартами, о кровавых ссорах, из-за которых Батраз становится бичом своего племени — греки называли такую борьбу Титаномахией.

Нарты — люди не только громадного роста. Даже наименее значительным из них присущи сверхчеловеческие свойства: они знают язык птиц, у них волшебное оружие, чаши, пища; их кони разговаривают — и красноречиво, — составляют планы сражений и не уступают своим хозяевам ни в силе, ни в отваге. Некоторые Нарты владеют необычным умением прикидываться мертвецами или даже придавать себе вид

<sup>29</sup> [К. Атажукин]. Из кабардинских сказаний о Нартах, стр. 49 и далее; С. Урусбиев. Сказания о нартских богатырях, стр. I—III.

<sup>30</sup> Н. М. Альбов. Этнографические наблюдения в Абхазии, стр. 325.

<sup>31</sup> См. выше, стр. 23 наст. изд.

<sup>32</sup> A l y k s a n d y r, N a r t y t a u r æ h t æ, 1, D z æ u d ž y - q æ u, Владикавказ, 1905, стр. 3—5.



разлагающегося трупа, чтобы обмануть подозрительного врага; когда же введенный в заблуждение враг приближается, — вновь обретают свою мощь и осязимо дают о ней знать. Другие Нарты поднимаются на небо и спускаются обратно, спускаются в ад — и, когда хотят, возвращаются обратно; почти все они связаны с мифологическими существами: Солнцем и его дочерью, Повелителем мертвых *Barastug* (у осетин), божествами охоты, небесными кузнецами, Святым Георгием (волокита, заискивающий перед нартовскими женщинами), ангелами и архангелами всех степеней. Наконец, одно из самых своеобразных общих мест в этих сказаниях — возвращение погибших Нартов на землю для посмертных подвигов: кавказские барды прекрасно обыгрывали эту мрачную тему.

Что же касается конца сего богатырского племени, то он как нельзя более трагичен. Нарты, рассказывают осетины<sup>33</sup>, столь возгордились, что перестали подставлять лестницы к дверям своих домов, опасаясь, как бы бог не решил, что они возводят храмы для поклонения ему. Их битвам с ангелами и архангелами не было числа. И бог оскорбился: он наслал на землю страшный голод; но так как ночью небо было усыпано зернами неизвестного вида, блестящими как огоньки, Нарты стали сбивать их стрелами и днем кормились ими. Но этого было недостаточно, и все Нарты вымерли от голода; после их гибели упавшие на землю небесные зерна стали расти и плодоносить — это ценная для людей кукуруза. Из погребального же обряда, описанного Шифнером<sup>34</sup>, следует, что Нарты исчезнув с земли, ушли в своеобразный рай: родственники, покойного, собравшись у могилы, желают ему счастливого пути «в страну Нартов».

Несмотря на эти легенды, и в Осетии, и в Кабарде многие семьи претендуют на то, что происходят от Нартов — кто от Хамыца, кто от Созырыко. Мой учитель и друг полковник Исмаил Беркок-бей, турецкий черкес, преподаватель Военной школы в Стамбуле, уверяет меня, будто в Эскишехире некая знакомая ему семья кабардинских эмигрантов утверждает, что происходит от Сосруко. У чеченцев — то же самое. Но мы уже говорили, что положение «Няртгов» у них не таково, как на севере: и, конечно, не Няртгов, а Орхустойцев хотел бог истребить, когда наслал на землю страшный голод; что же касается добрых и богобоязненных Няртгов, то они надолго пережили Орхустойцев, и ныне многие ингуши — так же как

<sup>33</sup> Осетинский текст с переводом на русский язык см. у Туганова в кн. Кто такие нарты? — ИОНИИК, 1925, стр. 377.

<sup>34</sup> [А. Ш и ф н е р], Осетинские тексты, стр. 26

и чеченцы — их потомки. Ч. Ахриев знал старика, который мог в точности перечислить все 20 поколений, отделявших его от одного из этих славных предков<sup>35</sup>. Тем не менее у других чеченцев А. Грен услышал легенду иного рода, по которой Нарты имели неосторожность выпить расплавленную медь и улетели ввысь; их можно видеть сейчас на западе неба — склона — это «семь блестящих звезд»<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Ч а х А х р и е в, Из чеченских сказаний, стр. 3.

<sup>36</sup> А. Г р е н, Чеченские тексты, стр. 12.

Урызмаг и Сатана

Осетины рассказывают, что у Нартов было три рода: Бората (*Boriatæ, Boratæ*), Алагата (*Alægatæ*), Ахсартагката (*Æhsærtægkatæ*). Эти три рода имели «специализацию»: Бората, говорится в тексте, приводимом М. С. Тугановым, были богаты скотом, Алагата были сильны умом, Ахсартагката отличались храбростью и силой. Иначе говоря, род скотоводов, род людей умственных занятий, род военных. Такова теория, но всего лишь теория. В действительности Бората не менее воинственны, чем Ахсартагката (...). Что касается Алагата, то их «специальность» — более определенная, имеющая более тонкие, или более древние, связи с умственной деятельностью: их дом служит для бражничанья; в период между двумя походами Нарты проводят время если не в общественном месте, то в доме у Алагата, — опорожняя чашу за чашей, отплясывая на столах. Это не мешает, однако, тому, что добрая пища и у Бората в большой чести. Даже если древнее «троичное деление» человеческих способностей у Нартов и осознавалось когда-либо осетинами, этот смысл был давно утрачен<sup>1</sup>.

Черкесам и татарам известны эти нартовские роды, по крайней мере первые два, но неизвестна теория того, как распределяются между ними дары природы. Просто дом *Allyghe* (кабардинская форма; по-абаздехски — *Aladzuk*), как и их осетинских тезок, — излюбленное место общественных бражничаний. Кроме того, по черкесским сказаниям кажется, что многие Нарты не принадлежат ни к одному из больших родов: сюжетные рамки здесь менее четкие. А у других народов Северного Кавказа эти рамки еще более неопределенны...

---

<sup>1</sup> См. ниже, стр. 46 и прим. 39 наст. изд.

## ЗАМЕТКА I

### Геродот, IV, 64 и далее

С тех пор как В. Ф. Миллер<sup>1</sup> привел доказательства в подтверждение догадки Клапрота<sup>2</sup> и Мюлленхофа<sup>3</sup>, никто уже больше не сомневается в том, что кавказцы-осетины — последние потомки «европейских иранцев» — северных братьев мидийцев и персов: во времена Геродота и Плиния они назывались скифами и савроматами (сарматами), а позднее под именем алан и роксолан не раз потрясали то, что оставалось от старого мира. Точнее говоря, осетины через алан — наследники нескольких сарматских племен. Но от того же Геродота известно, что сарматы и скифы не отличались друг от друга ни языком, ни обычаями, только речь первых была — как, наверное, и их жизнь — более суровой.

И В. Ф. Миллер сразу же увидел то широкое поле деятельности фолклориста-исследователя, которое открывалось перед ним благодаря этой уверенности. У осетин очень своеобразные обычаи, верования, предания: в какой мере все это продолжает нравы, религию, мифы скифо-сарматов? Очень давно, с 1882 г., русский ученый предпринял плодотворную сопоставительную работу, сравнивая описания жизни осетин этнографами с тем, что античные авторы, особенно Геродот и Аммиан Марцеллин, говорили о жизни древних «европейских иранцев»; он выявил замечательные связи, и, естественно, его осетинский материал во многом почерпнут из сказаний о Нартах. Здесь мы намерены изложить и дополнить великолепную статью Миллера, озаглавленную «Черты старины в сказаниях и быте осетин», — «Журнал Министерства народного просвещения», СПб., август 1882, стр. 191—207<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Демонстрация материалов на V конгрессе археологов в Тифлисе. См. Отчет Л. Майкова, ЖМНП, февраль 1882, стр. 38, а также работы В. Ф. Миллера: Этнографические следы иранства на Юге России, — ЖМНП, сентябрь 1886; и особенно Осетинские этюды, III, М., 1887, гл. III: «Исторические сведения об осетинах и вопрос о происхождении этого народа», стр. 70—101; ср. два «экскурса»: «О болгарях и аланах» (стр. 102—116) и «О скифах» (стр. 117—134); наконец, Die Sprache der Osseten, — «Grundriss der iranischen Philologie» (1903). (...)

<sup>2</sup> Klapproth, Reise in dem Kaukasus und nach Georgien, Bd I (Halle — Berlin, 1812; reprint, Leipzig, 1972), стр. 66. и след.; Bd II (1814), стр. 577 и сл.: Anhang: Kaukasische Sprachen, стр. 176 и след.; и «Mémoire dans lequel on prouve l'identité des Osses, peuplade du Caucase, avec les Alains du moyen-âge», (Paris, 1822).

<sup>3</sup> Über die Herkunft und Sprache der pontischen Skythen und Sarmaten, — «Monatsberichte der kaiserlichen preussischen Akademie», 1866, стр. 549—576.

<sup>4</sup> Сопоставления 3, 5, 7, 10 сделал В. Ф. Миллер. Остальные 1, 2, 6, 8, 9, 11 принадлежат мне.

\* \* \*

1. Прежде всего о сюжетных рамках. Нарты проводят жизнь в дальних годовичных походах, «балцах», во время которых живут охотой и набегами. По осетинскому, кабардинскому и балкарскому преданиям, в своих походах они достигают далеких рек — Дона и Волги. Таковы и аланы, предки осетин, которых в IV в. красноречиво описал Аммиан Марцеллин. Охота и набеги — до самых меотских болот, до Киммерийского Боспора, а также до Армении и Мидии (XXXI, 2, 21).

Почти все сказания говорят о том, сколь важную роль играли кони в жизни Нартов: эти кони, выращенные чертями, обладают сказочными свойствами — чудесные прыжки, человеческий голос. Без них хозяева немногого бы стоили, с ними же не боятся ничего; и маленький Тотрадз, и маленький Ацамаз, горя желанием убить своего кровного врага, сначала приручают отцовских коней, и, когда, прочно держась в седле, они подъезжают к месту собрания Нартов, там вызывает удивление не их умение ездить верхом, а само их присутствие(...). Нарты, желая унижить своего прислужника Сырдо-на, который долго шел за ними пешком, пока наконец не обзавелся клячей, уродуют эту клячу и т. д. Первейшая цель битвы, цель самых дерзких нартовских набегов — это, конечно, наряду с добычей рогатого скота, — угон коней. Да и понятно: во время своих «годовичных походов», в которых Нарты проводят большую часть жизни, они настоящие кочевники, а для кочевников никакое добро — ни быки, ни овцы — не может цениться выше лошадей.

Эти черты легендарных Нартов включают все, что Аммиан Марцеллин говорил еще про алан (XXXI, 2, 19—20). «Гоня перед собой упряжных животных и стада, они пасут их, но наибольшую заботу прилагают к уходу за лошадьми; молодежь, с раннего детства сроднившись с верховой ездой, считает позорным ходить пешком»<sup>5</sup>.

\* \* \*

2. Нарты дьявольски воинственны, и их самая постоянная черта в том, что они не ведают страха смерти. Среди них встречается даже мать-спартанка — мать маленького Тотрад-

---

<sup>5</sup> Здесь и ниже цитаты из Аммиана Марцеллина даются по: [В. В. Латышев]. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев, т. II, СПб., 1906 (*прим. пер.*).

за. Узнав о гибели сына, она говорит: «Если он поранен сзади — то не показывайте мне даже трупа его, если же спереди — то несите сюда!».

Когда молодые Нарты у осетин видят, что их предводитель Урызмаг стареет день ото дня, они издеваются над ним на все лады, сговариваются его убить, и так как сам Урызмаг находит их отношение вполне нормальным, то, боясь старости, решает убить себя сам. Уважать старшего (в частности, в походах) считалось долгом, но при условии, что старший еще крепок и силен. Никакого подобия уважения к старости, как таковой, у этих жестоких воинов не видно (...). Заметим к тому же, что кроме бедного старого Урызмага все великие Нарты — Хамыц, Созырыко, Батраз, не говоря уже об их противниках, умирают насильственной смертью, на поле брани в самом расцвете сил.

Аммиан Марцеллин отмечал и у алан этот вкус к насильственной смерти и презрение к старикам: «у них считается счастливым тот, кто испускает дух в сражении, а стариков или умерших от случайных болезней они преследуют жестокими насмешками, как выродков и трусов...» (XXX, 2, 22).

\* \* \*

3. В одном из сказаний цикла о Созырыко, в другом — из цикла о Батразе видим, что герой собирает нартовских женщин и приказывает им сшить шубу, сняв скальпы с голов, которые он принес. Несчастливым остается лишь причитать: «Эта кожа с головы моего отца!» — говорила одна. — «Моего жениха, моего брата», — говорили другие. И чтобы дошить эту дикарскую бурку, Созырыко снимает скальп великана Елтагана, единственная вина которого заключается в том, что на голове у него золотая кожа.

У Геродота<sup>6</sup> же читаем (IV, 64), что скальп был в чести и у скифов: «Головы всех убитых им в бою скифский воин приносит царю. Ведь только принесший голову врага получает свою долю добычи, а иначе — нет. Кожу с головы сдирают следующим образом: на голове делают кругом надрез около ушей, затем хватают за волосы и вытряхивают голову из кожи. Потом кожу очищают от мяса бычьим ребром и мнут ее руками. Выделанной кожей скифский воин пользуется как полотенцем для рук, привязывает к уздечке своего коня и гордо щеголяет ею. У кого больше всего таких кожаных по-

<sup>6</sup> Здесь и далее цитаты из Геродота даются по изд.: Геродот, История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратановского, под общей редакцией С. Л. Утченко. Редактор перевода — Н. А. Мещерский, Л., 1972 (прим. пер.).

лотенец, тот считается самым доблестным мужем. Иные даже делают из содранной кожи плащи, сшивая их, как козышкы шкуры»<sup>7</sup> (πολλοί δὲ αὐτῶν ἐκ τῶν ἀποδερμάτων καὶ χλαίνας ἐπέινυσθαι ποιεῦσι, σὺρράπτοντες κατὰ περ βλίτας)<sup>8</sup>.

4. Одним из священнейших мест у осетин считается домашний очаг. Самую торжественную клятву — «Клянусь очагом» дают, держась за нависающую над очагом железную цепь (*ræhys*).

И, напротив, самое тяжкое оскорбление, самый угрожающий поступок — сорвать цепь и выбросить за порог, — поступок, искупаемый самым страшным наказанием. Пфаф слышал, как на одном судебном процессе истец жаловался следующим образом: «Он не только убил моего сына, но даже цепь швырнул за дверь!»<sup>9</sup>.

В этой связи В. Ф. Миллер<sup>10</sup> вспоминает Геродота (IV, 68): «Когда царя скифов поражает недуг, он велит привести к себе троих наиболее уважаемых предсказателей. Они гадают вышеупомянутым способом. Обычно предсказание изрекают приблизительно в таком роде: такой-то и такой-то из жителей (называя его по имени) принес-де ложную клятву богами царского очага (τὰς βασιληϊας ἰστίας), если скифы желают принести особо священную клятву, то обычно торжественно клянутся богами царского очага)…»

У осетин, не сохранивших ни царей, ни единства, этот обычай лишь приобрел более демократический вид.

\* \* \*

5. Что касается предсказаний, то довольно туманного в своей краткости Геродота (IV, 67) В. Ф. Миллер истолковал, исходя из современных нравов осетин<sup>11</sup>.

«У скифов, — говорит Геродот, — есть много предсказателей. Гадают они с помощью множества ивовых прутьев следующим образом. Приносят огромные связки прутьев и кладут на землю. Затем развязывают пучки и каждый прут один за другим раскладывают в ряд и затем изрекают предсказания. При этом гадатели вновь собирают прутья по одному и опять складывают…» Аммиан Марцеллин говорит об аланах (XXXI, 2, 24): «О будущем они гадают странным спо-

<sup>7</sup> Ср. у Аммиана Марцеллина — XXXI, 2, 22.

<sup>8</sup> Сравнение принадлежит В. Ф. Миллеру (Черты старины, стр. 196—197).

<sup>9</sup> В. Б. Пфаф, Народное право осетин, — ССК, вып. II, стр. 274.

<sup>10</sup> В. Ф. Миллер, Черты старины, стр. 205.

<sup>11</sup> Там же, стр. 201—202.

собом: собирают прямые ивовые прутья (*rectiores uirgas*) в определенное время раскладывают их с какими-то тайными наговорами и таким образом ясно узнают, что им предвещается».

У осетин вещуны были в большом почете. По словам Е. Баранова, они более могущественны, чем настоящее духовенство. К ним обращались преимущественно, чтобы угадать причину болезни и средство от нее: нужно ведь, в самом деле, знать, что за дух послал лихую, какой искупительной жертвы он требует и т. д. Для этого вещуны прибегают к гаданью на палочках (*færsæn fat*). Мне известны следующие варианты<sup>12</sup> этого гадания. Вот что говорит С. В. Кокиев: «У каждого из знахарей есть четыре небольшие палочки, с одного конца расщепленные; посредством их-то они отгадывают смысл всего происходящего... Придя к больному со своими магическими палочками, знахарь садится на пол (что у осетин вообще не принято), требует подушку известного цвета и чистую простыню или ковер, который расстилается. С молитвою достает он из кармана свои палочки, кладет на пол, сцепляет их попарно, концами упирая в подушку, а другие концы держа в руках. Тем временем колдун, держа, таким образом, в каждой руке по концу каждой пары палочек, громко произносит имена различных духов, подозреваемых в том, что они наслали болезнь. При каждом имени он просит: если имя доброе, пусть левая или правая пара палочек поднимется. И конечно же, в момент, избранный шарлатаном, он ловко, незаметно приподнимает нужную пару...»<sup>13</sup>.

Весьма вероятно, что это гадание на палочках произошло от того способа, который применялся скифами<sup>14</sup>.

Геродот отмечает другой способ предвидения у скифов; «Энаррей (*Ἐνάρες*) — женоподобные мужчины (*ἀνδρόγυνοι*) — говорят, что искусство гадания даровано им Афродитой. Гадают они при помощи липовой мочалы. Мочалу эту разрезают на три части и полоски наматывают вокруг пальцев, а затем вновь распускают и при этом произносят предсказания».

<sup>12</sup> Е. Баранов, Из осетинской народной словесности, — СМОМПК, вып. XXVII, 1900, разд. III, стр. 62; С. В. Кокиев, Записки о быте осетин, — СМЭИДЭМ, ч. I, М., 1885, стр. 108—109.

<sup>13</sup> Чах Ахрие в (ССКГ, вып. V, разд. III, стр. 4—5) отмечает у ингушей аналогичное «гадание на палочках», называемое *каç-toh*; каждая палочка отмечена знаком одного из духов, подозреваемого в том, что наслал болезнь.

<sup>14</sup> А также германцами и балтийскими славянами — по словам Тацита и Саксона Грамматика.



Это не очень ясно. В. Ф. Миллер сравнивает сказанное с обычаем знахарей Осетии, который он сам наблюдал и описал<sup>15</sup>: знахарка приходит к больному, просит кусок холста, завязывает на одном конце узел и начинает отмеривать длину куска в локтях. Она называет духов, подозреваемых в том, что вызвали болезнь, и с каждым именем мерит заново; получается одно и то же число — пять локтей; но, когда очередь доходит до имени дзуара, которого ворожея хотела обвинить, она быстро передергивает и получает, предположим, четыре с половиной или пять с половиной локтей. Таким образом, причина зла, а значит, и средство от него обнаружены.

«Нам кажется,— говорит В. Ф. Миллер,— что скифское обматывание мочалок вокруг пальцев и разматывание основано было на том же чуде. Вероятно, длина мочалок также то увеличивалась, то уменьшалась, смотря по желанию гадальщика. Отметим также, что как у скифов такое гадание исключительно производилось энарейцами, так и гадание с холстом у осетин есть гадание женское»<sup>16</sup>.

\* \* \*

6. Тема маленького ребенка, который причиняет боль своей матери, чтобы вынудить ее открыть имя убийцы отца, довольно распространена на Кавказе. В трех черкесских вариантах истории Сосруко и Тотреша<sup>17</sup> юный Тотреш просит мать поджарить ему зерна кукурузы, но, когда бедняжка, сняв с огня, несет ему в пригоршне эти зерна, сын внезапно стискивает ей руку; она вскрикивает от боли и уступает. Аналогичную тему встречаем в сказках Южного Кавказа, в русских былинах, в Иране, где некоторые ищут ее истоки<sup>18</sup>. Однако в осетинских сказаниях (смотри цикл о Батразе) эта тема имеет несколько иную форму.

Юный Батраз<sup>19</sup> хочет знать имя убийцы своего отца. Однажды он пошел к своей мачехе и взял у нее железную жаровню, раскалил на огне и поднес к груди женщины: «Если ты не раскроешь мне тайну смерти моего отца, я приложу к

---

<sup>15</sup> В. Ф. Миллер, В горах Осетии,— «Русская мысль», сент., 1881.

<sup>16</sup> В. Ф. Миллер, Черты старины, стр. 202.

<sup>17</sup> См.: А. Н. Дьячков-Тарасов, Абадзехи, стр. 32—34; Л. Лопатинский, Кабардинские тексты, стр. 4—7, 13—15; [К. Атажукин], Из кабардинских сказаний о Нартах, стр. 56—59.

<sup>18</sup> Л. С. Лопатинский, предисловие к СМОМПК, вып. XXI, 1896, стр. XXII.

<sup>19</sup> Г. Шанаев, Из осетинских сказаний о Нартах, стр. 9—20.

твоей груди жаровню...». Другой вариант<sup>20</sup>, передающий эту сцену, менее подробен: Батраз прижал свою мать к земле и угрожал ей раскаленной докрасна лопатой<sup>21</sup>.

Эта осетинская сцена напоминает операцию, которую, по словам Гиппократ, переносили обычно женщины савроматов, предков осетин («*De aeribus, aquis et locis*», 17): «У них нет правой груди, ибо еще в раннем их детстве матери, раскалив приготовленный именно с этой целью медный инструмент, прикладывают его к правой груди». Известно, что та же история рассказывается о древних кавказских амазонках (Страбон, XI, 5, I; Квинт Курций, VI, 5, 24; Диодор Сицилийский, II, 45). Но на самом деле эти амазонки — не плод чистого вымысла: барон Услар услышал в одном черкесском уезде легенду, рассказанную Геродотом (IV, 110—116), об их войне и примирении со скифами — примирении, положившем начало происхождению савроматов; и эти черкесские амазонки зовутся по имени, которое напоминает имя их сестер у Геродота — «Еттец»<sup>22</sup>.

7. Погребальные обряды у осетин очень сложны и соблюдаются исключительно строго. Описаний этих похорон у нас довольно много: А. Ш и ф н е р. Осетинские тексты, — «Записки императорской академии наук», вып. XIV, 1868, приложение 4, стр. 25—37, 91—92 (перечень двенадцати поминок поминального года); В. Б. П ф а ф, Народное право осетин, — «Сборник сведений о Кавказе», вып. II, 1872, стр. 313 и сл.; Б. Г а т и е в, Суеверия и предрассудки у осетин, «Сборник сведений о кавказских горцах», вып. IX, 1876, III, стр. 2—18 (очень подробные); В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, 1881, стр. 108—115 (ложное жертвоприношение коня) и ч. II, 1882, стр. 287—288 (перечень двенадцати поминок траурного года); Памятники...— I, 1925, стр. 110—112 (перечень семнадцати поминок, записи расходов...). По этому поводу существует экспозе Максима Ковалевского «Современный обычай и древний закон: обычное право осетин в историко-сравнительном освещении»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> [А. Ш и ф н е р], Осетинские тексты, стр. 43—50.

<sup>21</sup> В третьем варианте (В. П ф а ф, Путешествие..., стр. 164—168) железная лопата также фигурирует, но, как это нередко бывает у Пфафа, ее назначение неожиданно и, вероятно, надуманно: лопата превращена в своего рода волшебную палочку, посредством которой мать Батраза вызывает перед сыном двух прекрасных молодых женщин. Но в таком случае, причём тут «железная лопата»? Первые два варианта логичнее: железная лопата нужна, чтобы раскалить ее докрасна.

<sup>22</sup> П. К. Услар, Древнейшие сказания о Кавказе, — ССКГ, вып. X, 1881, стр. 515—516. (...)

<sup>23</sup> М. К о в а л е в с к у, Coutume contemporaine et loi ancienne, droit cou-

В. Ф. Миллер сравнил эти погребальные обряды с тем, что мы знаем об обрядах скифов.

«Похоронные обряды осетин отличаются чрезвычайно архаичностью. В оплакивании покойника участвуют не только его родные, но весь аул и даже вся окрестность. Едва кто-нибудь умер, вестник (*qærgænæg*) спешит в окрестные аулы известить их о смерти, и со всех сторон идут в дом покойного. Семья покойника не жалеет ничего, чтобы почтить его память обильным угощением: она спешит продать все, что можно, не рассчитывая на будущее, и нередко разоряется вконец. Бывали случаи, что по смерти какого-нибудь лица весь его скот шел на первые поминки и дети оставались нищими<sup>24</sup>.

По свидетельству самих осетин, ежегодные поминки в честь одного лица обходились достаточному семейству более чем в две тысячи рублей; всех поминок насчитывают до двенадцати в первый год...

Оплакивание покойника отличается такой же неумеренностью в выражении скорби. Мужчины, провозжая гроб на кладбище, бьют себя по лбу кулаками и испускают стоны; женщины, ползая на коленях, ударяют в такт руками по лицу и коленям и воют. Опустив гроб на землю близ могилы, мужчины становятся особо от женщин, и из толпы последних выступают вперед сестры, племянницы и другие близкие родственницы; остановясь довольно далеко от гроба и потом медленно подходя к нему, они рвут себе на головах волосы и царапают себе ногтями лица, так что щеки их покрываются струпьями. После того начинают шаг за шагом подходить к покойнику братья, сыновья и племянники, ударяя себя плетью по затылку и испуская вопли. Затем вдова подходит к гробу, отрезает себе косу и кладет ее на грудь мужу в том убеждении, что таким образом она останется его женой и в загробной жизни. Если осетины теперь уже не хоронят с покойником его оружия и вещей, то память об этом обычае сохраняется в изображении таких вещей на могильном столбе. Нам нередко приходилось видеть памятники, расписан-

---

tumier ossétien éclairé par l'histoire comparée, Paris, 1893, стр. 50—63; см. то же в изд. на русск. яз. М., 1886, т. I, стр. 68—110 (*прим. пер.*).

<sup>24</sup> Ср. в армянском предании рассуждения Артавазда после смерти его отца (Моисей Хоренский, История Армении, II, 61).

О нем гохтанские певцы поют так: „по случаю смерти Арташеса, большая была гибель народу, по языческому обычаю. Огорчился, говорят, Артавазд и говорит отцу: „Ты ушел и унес с собою всю нашу землю, как же мне царствовать над развалинами?“ — за это Арташес проклял его...“»

ные красками; на них изображаются: ряд патронов, носимых на черкеске, пороховница, нож, ружье, пистолет, плеть; ниже — лошадь, кувшин и чашка. Без сомнения, эти изображения представляют практическую замену обычая класть все эти предметы в могилу покойного. Впрочем, у осетин сохранился до сих пор один обряд, как отголосок обычая класть коня с покойником. Это так называемое *bæhfældisyn* — посвящение коня. Цель обряда та, чтобы покойник имел коня в загробном мире и мог доехать благополучно до места, ему предназначенного. Во время погребения, когда труп уже опущен в могилу, к ней подводят коня, и один из присутствующих произносит длинную речь [см. у А. Шифнера, В. Ф. Миллера, Б. Гатиева], в которой изображает трудности загробного пути и описывает встречи, которые будет иметь покойник. По окончании речи коня обводят три раза вокруг могилы, дают ему попробовать браги, и чашку, из которой он пил, разбивают о его копыто. Чтобы покойник мог узнать своего коня на том свете, коню отрезают кончик уха или по крайней мере делают надрез. Затем кто-нибудь из присутствующих садится верхом и скачет на коне до тех пор, пока не вгонит его в испарину.

Между другими похоронными обрядами упомянем еще так называемое сидение мертвых (*mærdty badæn*), совершаемое спустя неделю после Нового года и в день Богоявления. Этот обряд справляют в тех семьях, которые в течение предшествующего года потеряли кого-нибудь из близких. В честь умершего пекут хлеб огромной величины, такой, что одному человеку достаточно было бы на месяц. Затем делают чучело, изображающее покойника, распялив на палках его одежду. Чучело ставят на скамейку, вокруг которой раскладывают все любимые вещи покойного — винтовку, шашку, кинжал, трубку с табаком, балалайку и т. п. Перед чучелом ставится каша и бутылка арака, предназначенные покойнику, так как существует верование, что душа его на это время отпрашивается у властителя мертвых Барастыра на побывку домой и вселяется в чучело. В течение дня происходит оплакивание, а затем угощение.

Наблюдая эти, до сих пор сохранившиеся у осетин обряды, невольно вспоминаешь некоторые черты скифских похорон, записанные Геродотом. И у скифов в похоронах принимают живое участие не только близкие родственники покойника, но и все его знакомые, причем труп обыкновенного смертного развозится по области в течение сорока дней (IV, 73). Труп же царя возят по всей Скифии из области в область и всюду его оплакивают, выражая скорбь наглядным

образом: каждый скиф обрезает себе кончик уха (у осетин это делают коню), остригает себе волосы (это делает у осетин вдова покойного), делает надрезы на руках, царапает себе лоб и нос (последнее до сих пор делают женщины в Осетии) и прокалывают себе стрелой левую руку (IV, 71). С царем погребают его жену, слуг, коней, оружие, сосуд: отголоски всего этого мы сейчас только указали в осетинских обрядах. Затем через год (IV, 72) вокруг царской могилы ставят 50 чучел убитых в честь его юношей и коней<sup>25</sup>, чему, быть может, отголоском является осетинский обряд сидения мертвых, при котором изготавливается чучело покойника, которого снова оплакивают и потчуют пищей»<sup>26</sup>.

\* \* \*

К этим сопоставлениям я бы прибавил две черты, взятые из сказаний о Нартах.

8. Геродот рассказывает (IV, 72), что вокруг могилы скифского царя расставлялись трупы коней, предназначенных сопровождать его в загробном мире: их душат, потрошат, чистят нутро и, набив мякиной, зашивают; потом их водружают на колья, прикрепленные к половинкам колес. Аналогичные обычаи были отмечены разве что у тюрко-монголов<sup>27</sup> и в Китае<sup>28</sup> в средние века<sup>29</sup>. В осетинских обычаях от этого не осталось ничего, но сказание о смерти Созырыко хранит о них точные воспоминания.

Согласно рассказу Пфафа,<sup>30</sup> — к несчастью, слишком общему и фрагментарному, когда Созырыко, смертельно раненный Колесом Балсага, тщетно старается спуститься в подземное царство, коварный Сырдон говорит ему: «Чтобы поправить дело, ступай и отыщи в большом табуна лошадей самую лучшую, зарежь и очисти кишки от всяких нечистот». В тексте Пфафа не говорится ясно — почему, но другой более обстоя-

<sup>25</sup> В конце одного из сказаний труп Сырдона поставлен как «надгробный памятник» (cirt) Созырыко (см. Дж. Ш а н а е в, Осетинские народные сказания. Нартовские сказания, стр. 9—12).

<sup>26</sup> В. Ф. М и л л е р, Черты старины, стр. 202—204.

<sup>27</sup> Jean du Plan de Carpin, Historia Mongolorum, ed. d'Avezac, 1838, гл. III, § 3; ср.: K. Neumann, Die Hellenen im Skythenland (1885), стр. 237—239, видевшего в этом сходстве довод в подкрепление своего тезиса о монгольском происхождении скифов.

<sup>28</sup> Четыре лошади, посаженные на кол вокруг мертвого императора, Voyage d'Ibn Batoutah, texte arabe accompagné d'une traduction par Défrémery et Sanguinetti, t. IV, Paris, 1858, стр. 300 и сл.

<sup>29</sup> Ср. также быка, набитого соломой и запряженного в плуг при аттических Vouphonia [ритуал заклания быка. — *Ред.*].

<sup>30</sup> В. П ф а ф, Путешествие стр. 173—174.

тельный вариант помогает понять эту черту в свете скифских обычаев.

Согласно рассказу, помещенному в «Памятниках», I<sup>31</sup>, сцена происходит в момент, когда уже обреченный Созырыко выходит все же из страны мертвых, куда ему удалось проникнуть. И на чем же едет этот «выходец с того света»? На мертвом коне, набитом соломой. А точнее, как только Созырыко вышел из преисподней, черти по наущению Сырдона поражают его коня в копыта и тот, чувствуя, что вот-вот околет, говорит своему хозяину: «Сдери с меня кожу, набей соломой, как бурдюк, может быть, я еще дотащу тебя до дому». Созырыко слушается совета, но черти не дают ему воспользоваться этим грустным средством передвижения: они подпаливают коня.

Можно ли рассматривать в отрыве от «похоронных лошадей» скифов эти два варианта «похоронной лошади» Созырыко: задушенную, выпотрошенную и вычищенную изнутри, которая помогает ему войти в преисподнюю, и павшую, выпотрошенную и набитую соломой, которая помогает ему выйти оттуда? Как это часто бывает, сказание сохранило здесь материал о давно исчезнувших обычаях, и материал этот к тому же уже непонятен.

\* \* \*

9. В некоторых сказаниях осетинских циклов о Созырыко<sup>32</sup> и Батразе<sup>33</sup> встречаем следующую черту: герой-победитель отрубает у врага правую руку и приносит ее в виде трофея своей матери (или тетке...), а та ему говорит: «Ступай и приложи эту руку к телу; Нарты не хоронят искалеченные трупы». Герой относит руку обратно, и погребение его врага состоится.

И здесь — воспоминание об утраченном обычае. Не тот ли это, что Геродот приписывает скифам (IV, 62)? Речь идет о жертвах — убийении пленных наряду с закланием животных — в честь бога войны: «...Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по иному обряду...» (закальвают их определенным образом, затем...) «внизу у святилища совершается такой обряд: у заколотых жертв отрубает правые плечи с руками и бросают их в воздух; затем, после заклания других живот-

<sup>31</sup> См. «Памятники», I, стр. 41—46.

<sup>32</sup> «Памятники», I, стр. 100—113.

<sup>33</sup> Г. Шанаев, Из осетинских сказаний о нартах, стр. 20—22; В. Пфаф, Путешествие..., стр. 168—169.

ных, оканчивают обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где она упала, а труп жертвы лежит отдельно». Из текста вытекает, что у этих, намеренно изуродованных пленных не было могилы и что отсечение правой руки служило признаком позорной смерти. Понятны теперь щепетильность и советы мачехи Батраза (убившего Сайнаг-алдара) или матери Тотрадза (убившего Созырыко): каким бы ненавистным врагом ни был Созырыко или Сайнаг-алдар, недостойно обращаться с ним, как с жертвой, т. е. отделять руку от тела и лишать таким образом могилы<sup>34</sup>.

\* \* \*

10. Осетины приписывают своим Нартам совместное владение одной вместительной волшебной чашей, называемой *Nartyamongæ* (*Nartamongæ*) или *Uaciamongæ*. Ей приписываются различные достоинства, эта чаша либо неиссякаема, постоянно наполнена вкуснейшими напитками (мне видятся здесь остатки мифов об амброзии у этих последних европейских арийцев); или же она<sup>35</sup> собственно то, что и означает ее название «указующая героя»<sup>36</sup>: на своих пирах, когда Нарты хвастают ратными подвигами и рассказывают, сколько каждый убил врагов, чаша поднимается к губам самого отважного. Сказание с существенными изменениями перешло к балкарцам<sup>37</sup>. Согласно последним, на пирах перед каждым Нартом стоит бочонок, наполовину наполненный хмельным. Если подвиги, которыми похвается какой-либо Нарт, верны, бочонок трижды переливается через край.

В этом сказании В. Ф. Миллер<sup>38</sup> усмотрел близость к Геродоту (IV, 66): «Раз в год каждый правитель в своем округе (ὁ νομάρχης ἐκαστος) приготовляет сосуд для смешения вина (κρη-ῥῆρα). Из этого сосуда пьют только те, кто убил врага. Те же, кому не довелось еще убить врага, не могут пить вина из этого сосуда, а должны сидеть в стороне, как опозоренные. Для скифов это постыднее всего. Напротив, всем тем, кто умертвил много врагов, подносят по два кубка, и те выпивают их разом».

Сходство в самом деле разительное: чаша скифских ко-

<sup>34</sup> Несколько далее (IV, 64), вслед за обычаем скальпирования Геродот отмечает интересную черту нравов: «Другие из содранной вместе с ногами правой руки вражеских трупов кожи изготовляют чехлы для своих колчанов».

<sup>35</sup> См.: В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, 3, стр. 149.

<sup>36</sup> *Amongæ*: ср. осет. глагол *among* «указывать».

<sup>37</sup> С. Урусбиев, Сказания о нартских богатырях, стр. 27—36.

<sup>38</sup> Цит. ст., стр. 197.

чевников и вправду, подобно Нартамонга, хоть и менее волшебная, но тоже «указующая героя». Сцена из Геродота должна быть специально сопоставлена со сказанием, в котором Нарты, сидящие за столом, наблюдают «позор» старого Хамыца, к губам которого — конечно же, впервые — не поднялась волшебная чаша. Сын Хамыца, юный Батраз, спасает свой род от бесчестья, рассказав о том, сколько он сам убил врагов: «Я убил пять дуагов и шесть уациллов. Я убил отца Хлебного духа...».

Примечательно то, что кубок (или чаша) играет важную роль в том немногом, что нам известно о мифологии скифов. В первой легенде о происхождении, рассказанной Геродотом (IV, 5), на первого царя упали с неба четыре предмета из раскаленного золота: плуг с ярмом, топор ( *παρρῆς* ) и кубок ( *φιάλη* ). Поскольку первые три орудия прозрачно символизируют сельское хозяйство и военное дело, мне кажется вероятным — в свете индоиранских традиций о трех (или четырех) исконных «общественных статусах», — что этот таинственный кубок из раскаленного золота, упавший с неба, символизирует третий статус — «религиозный»<sup>39</sup>. К тому же известно, что в культурах индоиранцев священные напитки, а стало быть, чаши и кубки, играют первостепенную роль. Как бы то ни было, во второй приводимой Геродотом легенде о происхождении скифов (искаженный и пересказанный на греческий лад вариант первой) чаша снова появляется на сцене: Геракл передает своей временной супруге — для вручения сыновьям, которые должны родиться, — лук и перевязь с подвешенным к ней золотым кубком ( *φιάλην χρυσαέτην* )

В нартовских сказаниях осетин появляется также волшебный котел. Не память ли это о древних ритуальных котлах? Может быть, Геродот (IV, 81) рассказывает об одной традиции скифов, в которой фигурирует похожий сосуд. Он отмечает, что между Борисфеном и Гипанисом (ср. IV, 52) есть область Эксампей — «Священные пути», название которой идет от наименования источника, столь горького, что делает воду Гипаниса негодной для питья. Он прибавляет: «В этой местности стоит медный сосуд ( *χαλκήϊον* ) величиной, пожалуй, в шесть раз больше сосуда для смешения вина, который Павсаний, сын Клеомброта, велел посвятить богам и поставить у входа в Понт... он свободно вмещает 600 амфор, а толщина этого скифского сосуда шесть пальцев. По словам местных жителей, сделан он из наконечников стрел. Один

<sup>39</sup> См. выше, стр. 33 наст. изд. (прим. пер.); нартовские бражничанья, на которых появляется *Amongæ*, проводятся регулярно у Алагата, т. е. у рода «мудрых» в противовес родам «воинов» и «скотоводов-земледелец».



скифский царь, по имени Ариант, пожелал узнать численность скифов. Он приказал для этого всем скифам принести по одному наконечнику стрелы... Тогда скифы принесли такое множество наконечников, что царь решил воздвигнуть из них себе памятник: он повелел изготовить из наконечников этот сосуд и выставить в Эксампее...»

Здесь есть материал для сказания, которое не испортило бы, скажем, и цикла о Батразе. Батраз отвечает всем требованиям; он приказывает Нартам то сложить ему громадный стог хвороста, то собрать и сжечь все шелковые ткани, которые у них найдутся...

Является ли этот огромный бронзовый сосуд скифов или другие аналогии прототипами огромного и чудесного котла Нартов? Во всяком случае, в его культовом назначении не приходится сомневаться: скифский царь «посвящает» (ἀναδιδέτω) сосуд местности, именуемой «Священными путями» и расположенной близ горьких вод, магическую и зловещую славу которых фольклор донес и до наших дней, если в горьком роднике Геродота признать некий приток Буга, древнего Гипаниса, называемый Мертвоводом<sup>40</sup> (ср. «мертвая вода» — в отличие или, вернее, в дополнение к «живой воде» в славянском фольклоре).

11. Можно продолжить это сопоставление нравов. Обряды принесения клятвы у скифов и осетин настолько похожи, насколько позволяет интервал во времени и различие цивилизаций. Согласно Геродоту, вот как клялись друг другу два скифа: они наливали вино в большой глиняный кубок, капали в него немного своей крови, окунали в него оружие (саблю, стрелы, топор, копыя) и произносили длинный священный обет (κατέβουσαν πολλά). Потом каждый из двух братующихся, так же как и самые именитые из сопровождающих, выпивали часть содержимого кубка<sup>41</sup>.

У осетин обряд братания следующий<sup>42</sup>: наполняют чашу

<sup>40</sup> N. Kondakov, K. Tolstoï et S. Reinach, *Antiquités de la Russie méridionale*, Paris, 1891, стр. 170. Если отождествление точно и если предположить (а это априори правдоподобно), что современное имя — перевод древних скифских названий, то сосуд, о котором говорит Геродот, должен был также содержать что-то вроде амброзии: «мертвая вода» и «живая вода» в русском фольклоре пришли на место древних напитков бессмертия и воскрешения.

<sup>41</sup> Ср.: Лукиан, Токсарид, XXXVII, где ритуал упрощен: в чаше — только кровь обоих братующихся и прежде чем выпить, каждый из них окунает в нее острие своего меча.

<sup>42</sup> А. Шифнер, *Осетинские тексты*, стр. 34; Г. Шанаев, *Из осетинских сказаний о Нартах*, стр. 22. Ср. с аналогичными обрядами у славян, в частности у русских.

водкой или пивом, бросают туда монету и пьют каждый по три раза, клянясь друг другу в верности. Клятвы, например, такие: «Пусть это станет для меня ядом! Пусть эти деньги обратятся против меня, если я не буду тебя любить, как брата!» или «Клянусь в верности этим серебром, этим золотом...» — и, таким образом, деньги считаются у осетин «чем-то священным, имеющим силу карать». После принесения обета, говорит Г. Шанаев, монета остается у младшего из двух побратимов.

Таким образом, эти два ритуала аналогичны. Только с течением столетий перестала литься кровь, и металлические свидетельства клятвы несколько изменились: в кубки уже не погружают оружие, которое боялись разгневать, теперь это монеты. Знамение времени...

Что же касается побратимства, как такового, то из Лукиана известно, до каких романтических крайностей доходило у скифов уважительное чувство к нему<sup>43</sup>: «Я же тебе расскажу о многочисленных убийствах, войнах и смерти за друзей («Токсарид», 36). В битвах скифы сделали из дружбы непобедимое оружие (см. там же, 37), воздвигли храм Оресту и Пиладу, простив им грабеж страны и убийство скифского царя, за то, что они — божества-покровители дружбы»; когда скифы терпят военное поражение, то утешаются, если в их рядах проявились прекрасные черты дружбы (там же, 41); они кормят на общественный счет и осыпают почестями выдающихся друзей (там же) и хоронят их в одном кургане (там же, 43). Лукиан ставит в актив скифской дружбе вероломное убийство и похищение (история Макента, Лонхата и Арсакома). Макент, доставив Арсакому похищенную им для друга царевну Мазайю, резко обрывает изъявление благодарности: «Благодарить меня за мой поступок — то же самое, как если бы левая рука стала выражать свою признательность правой за то, что та ухаживала за ней, когда она была ранена»<sup>44</sup>.

Прочтите среди прочих, например, осетинское сказание о трагикомической истории дружбы Урызмага с алдаром Урупа<sup>45</sup>. Сила и строгость чувства, вызванная им крайняя жестокость и явная несправедливость по отношению к бедной жене Уруп-алдара, удивительная деликатность упреков алда-

<sup>43</sup> Ср. L. Dugas, *L'amitié antique* (2-е изд., 1914), стр. 289 и прим. 1.

<sup>44</sup> Цит. по: Лукиан, *Соб. соч.* в 2-х томах, М.—Л., 1935 (прим. пер.)

<sup>45</sup> Г. Шанаев, *Из осетинских сказаний о Нартах*, стр. 22—34.— Ср. аналогичные обряды у славян, в частности у русских.

ра, Урызмаг, желающий поправить зло,— не испортили бы и «Токсариды»<sup>46</sup>.

\* \* \*

В. Ф. Миллер отметил еще несколько важных совпадений; поскольку они касаются мифологии, то будут более уместны в следующих заметках.

---

<sup>46</sup> Ср. также историю об Аца (отце Ацамаза), погибающем на поединке с похитителем жены своего побратима Насран-алдара, «Памятники», I, стр. 3—15.

Предание о царевне Сатеник<sup>2</sup>

Если божества исчезнувших религий не умирают, они превращаются в героев народного творчества, мифы о них — в сказки и иногда — в «историю». Хоть это и прописная истина, она еще не исчерпала себя. Конечно, народные сказки содержат не только остатки мифов и тени богов, но еще и многое другое. Например, восходя возможно выше к истокам этого вида народного творчества, по пути встречаешь довольно богатый набор художественных тем (браки, взаимоотношения родителей и детей, смерть и т. д.), объясняемых потребностями и естественными пределами человеческого разума и нуждами социальной жизни; не будучи остатками мифологии, эти темы, подобно повители в фольклорном лесу, облепили мифологию, обволакивая и душа истории богов и полубогов. Известно, например, сколько «Volkskunde» содержится в истории Пелея... Правда, в большинстве областей, где можно наблюдать эволюцию (и деградацию) мифов, в частности в древних языческих обществах Европы — кельтском, германском и т. д., мы видим естественное превращение мифов в сказки. Их религиозная суть, их связи с историческими фактами или с обрядами теряются (правда, не совсем; часто они все еще имеют отношение к суеверию или к магии). Они постепенно тускнеют, приобретают присущий сказкам шуточный и в то же время морализующий лад и, что хуже всего, скоро позволяют до неузнаваемости опутать себя упомянутой выше ползучей порослью — этими вездесущими темами, которые ввиду своей банальности и всеобщности способны прилипнуть к любой истории, в которой выступают муж и жена, два или три брата, отец с детьми и т. д.

Сказания о Нартах составляют фольклорную страну именно такого типа. В них без труда можно распознать, как мы вскоре увидим, несколько малоизменившихся мифов. Но «роман», «фаблио» выдвигаются в них на первое место (...)

Тот же Батраз, тот же Созырыко всей необычностью своего существования, рождения, приключений, смерти сразу же выдают свое внелитературное, очень вероятно, мифологическое происхождение. И обряды, которые связываются с именем

---

<sup>1</sup> Материал, послуживший для написания этой заметки, был помещен в «Revue des Etudes Arméniennes», 1929, стр. 41—53.

<sup>2</sup> Более распространена форма Сатеник (*прим. ред.*).

Батраза (помимо погребальных жертвоприношений) или с именем Сослана в Иванов день, позволяют предположить, что эти персонажи продолжают жизнь важных культовых божеств древности.

Напротив, два центральных героя — Урызмаг и Сатана — прежде всего социальные типы: один одновременно — Вождь, Муж, Старец. Вторая — Хозяйка, Супруга, Приемная мать героев и в этом последнем качестве она предстает чем-то вроде горской Минервы, воплощения народной мудрости. Благодаря этой своей «социальной» природе Урызмаг и Сатана — возможно единственные Нарты с характерами сложными и многогранными, вполне человеческими, — с характерами, которые волнуют. Короче, если и есть в них что-либо, оставшееся от бога и богини, то это столь глубоко скрыто, неприметно и так мало согласуется с живыми чертами их существа, что вряд ли стоит и искать.

И, следовательно, в связи с Сатаной возникает в первую очередь вопрос не «мифичности», а вопрос быта и нравов, который мы оставляем этнографам, и, кроме того, благодаря случайно обнаруженным параллелям с одним армянским текстом — проблема литературного родства. Об этой-то последней мы и хотим здесь поговорить.

\* \* \*

Древний армянский историк Моисей Хоренский<sup>3</sup> знал некую Сатиник, царевну аланов. Все, что ему известно о ней, — происхождения эпического и народного. Сам он называет своим источником «песни, хранимые жителями Гохтана», приводит из них отрывки и передает некоторые темы. Этой Сатиник, аланской царевне, видимо, принадлежало особое место в народной поэзии, так как Моисей упоминает о ней пять раз: трижды он выводит ее на сцену — и всегда в окружении эпических или фантастических героев и в сказочных ситуациях.

Вначале, в 30-й главе первой книги, она упоминается в одной фразе, к несчастью столь туманной, что из нее не решаешь что-либо почерпнуть. (...) Как ясно из контекста, фраза взята из «песен, которые сохранили жители Гохтана, области, изобилующей вином». В этих песнях упомянуты Арташес, его сыновья и в аллегорической форме — потомки Астиага под именем «потомков Дракона». И таким образом,

---

<sup>3</sup> Здесь и ниже цитаты даются по: «История Армении Моисея Хоренского, новый перевод Н. О. Эмина», М., 1893 (*прим. пер.*).

Сатиник принадлежит к циклу, в котором фигурирует мифический Астиаг-Аждахак, жена его, не менее мифическая Ануйш («Бессмертная» или «Амброзия»), царь Арташес, персонаж эпоса, и демонический Артавазд, проклятый богом герой армянского Кавказа, родной сын Сатиник и Арташеса. Во всем этом нет ни грана истории, как таковой. Сатиник всецело принадлежит вымыслу.

В главе 50-й второй книги о ней рассказывается более последовательно. Отец ее — царь аланов, который в союзе с горцами Иберии нападает на Арташеса и вступает с ним в борьбу.

«Но, так как сын аланского царя был взят в плен армянскими войсками и приведен к Арташесу, то царь аланов просил мира, обещая дать Арташесу все, что он пожелает, и заключить с ним вечные клятвенные обещания, чтобы отныне юноши аланские не делали набегов на Армянскую страну. И когда Арташес отказался выдать юношу, приходит сестра юноши на берег реки на высокую возвышенность и через толмачей гласит в стан Арташеса: „К тебе речь моя, храбрый муж Арташес, к тебе, победителю храброго народа аланов, поди, согласишься со мною, прекрасноголазую дочью аланов и выдай юношу. Ибо не след у потомков богов мести ради отнимать жизнь или держать их в рабском унижении и [тем] питать вечную вражду между двумя храбрыми народами“.

Услышав такие мудрые слова, Арташес идет на берег реки, и, увидев прекрасную деву, говорившую слова мудрости, полюбил ее. И, позвав кормильца своего Смбата, открывает ему задушевную мысль свою — взять себе в жены деву, заключить договор и условие с храбрым народом и отпустить юношу с миром. Смбат одобрил это, и Арташес посылает к царю аланов (предложение) отдать царевну-деву аланов Сатиник замуж за Арташеса. И говорит царь аланов: „И где возьмет храбрый Арташес тысячи из тысяч и тьму из тём [сокровищ], чтобы заплатить за божественного происхождения царевну, деву аланов?“

Певцы, передающие этот эпизод в аллегорической форме, воспевают его в таких словах:

„И тогда сел мужественный царь Арташес на красивого вороного [коня].

И вынул аркан из красной кожи с золотым кольцом,  
И промчался быстрокрылым орлом через реку,  
И метнул аркан из красной кожи, с золотым кольцом,  
И обхватил стан царевны аланов,  
И сильную причинил боль стану нежной царевны,  
Быстро промчав ее в свою ставку.  
( . . . . . )

Сатиник стала первой между женами Арташеса, дала ему Артавазда и нескольких других сыновей...»

(...) Третье упоминание — важное, но короткое. В главе 49-й второй книги в перечне приключений Арташеса, «выявленных историческими песнями, кои поются в Гохтане», читаем о любви Сатиник к «потомкам Дракона», т. е. Астиага,

которые занимают все подножие Масиса, о войне Арташеса против них, о том, как «пало их могущество, как они были уничтожены и владения их подожжены...».

Другие места, где встречается имя царицы, не столь интересны. Арташес возводит на аланский трон брата Сатиник, изгнанного узурпатором после смерти их отца (II, 52); Арташес воздает честь одному аланскому клану, связанному с Сатиник и пришедшему вместе с ней, производит его в сан «сатрапов» (II, 58).

\* \* \*

Поскольку аланы — прямые предки осетин, имя царицы Сатиник давно сблизил с Сатаной из эпоса о Нартах, например Д. Лавров в 1883 г.<sup>4</sup> Но, насколько мне известно, это сопоставление ограничивалось именами двух героинь. Однако предание о Сатиник и история Сатаны являют любопытные совпадения.

\* \* \*

Никто никогда не подумал о том, что Сатиник вмешалась, вышла к воинам, подверглась притязаниям враждебного царя единственно для того, чтобы спасти своего брата. Об этом брате она говорит с жаром: «Согласись со мною, прекрасноглазой дочерью аланов, и выдай юношу...» Позор тому, у кого вызовет низкие подозрения столь очевидная добродетель! Однако, если судить об аланской царице по героине осетин, подозрение возникает.

Один из самых постоянных элементов истории Сатаны — ее пристрастие к своему брату. В. Ф. Миллер видел в этом даже следы возможного влияния «иранизма» в сказаниях осетин (т. е. европейских иранцев), поскольку допущение кровосмешения было в самом деле одной из особенностей азиатских иранцев<sup>5</sup>. В различных вариантах сказания речь идет о том, как Сатана убедила своего брата Урызмага соединиться с ней. Он сильно колебался, стыдясь людей. «Возьми осла, — говорит ему сестра, — садись на него задом наперед, лицом к хвосту и разъезжай так три дня по деревне Нартов». Урызмаг следует совету. В первый день все смеются над ним. Во второй день смеются только те, кто не видел

<sup>4</sup> Д. Лавров, Заметки об Осетии и осетинах, — СМОМПК, вып. III, 1883, разд. I, стр. 189. Лавров цитирует Моисея Хоренского в русском переводе Эмина, стр. 121, 274, 296.

<sup>5</sup> В. Ф. Миллер, Черты старины, стр. 200 и сл.

сго накануне. В третий день никто уже не обращает на него внимания. «Так поженимся,—говорит ему Сатана,—вначале будут смеяться, потом перестанут...» Убеденный, он соглашается и (прибавляют осетины) впоследствии не имеет повода раскаяться<sup>6</sup>. (...) <sup>7</sup>.

\* \* \*

Супруга Арташеса Сатиник горит любовью к «потомкам Дракона». Нужно ли вспоминать здесь некоторые «слабости» Сатаны? В одном осетинском сказании, известном в трех вариантах, повествуется о том, как она изменила Урызмагу в супружеском же доме с сыном местного Вулкана, Сафы<sup>8</sup>. «Эта сказка или скорее сатира,—писал торжественно Пфаф в 1871 г.<sup>9</sup>,—свидетельствует о глубокой порче у осетин общественной нравственности в то время, когда они (с XI по XIV в.) находились в весьма тесных сношениях с Византией». Скорее всего, если этот рассказ сопоставить с текстом Моисея, он свидетельствует о том, что тема супружеской неверности органична в истории Сатиник — Сатаны.

\* \* \*

Мы слишком мало знаем о Сатиник, чтобы продолжать дальше этот небольшой разбор. Вот, однако, последнее совпадение. Выше из загадочной фразы Моисея Хоренского ясно, что Сатиник имела какое-то отношение к «потомку Дракона» Аргавану. Несколькими строками выше этой фразы, продолжая анализ эпических песен, историк писал: «Поется также, что Аргаван дал пир в честь Арташеса, приготовил обед» и устроил ему засаду в чертогах «драконов». Этот обед, видимо, служил декоративным фоном некоей значительной поэмы, потому что Моисей возвращается к нему дальше, сообщая нам, что «Аргам — это тот, которого в легенде называют Аргаваном».

«Случилось Арташесу отправиться к Аргаму на обед. Царевичи заподозрили, что последний строит козни против

<sup>6</sup> См. варианты: а) Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания, стр. 15—16; б) А. Кайтмазов, Сказания о Нартах, стр. 10—11; в) В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, стр. 48 (текст), 49 (русс. пер.); д) В. Б. Пфаф, Путешествие, стр. 172.

<sup>7</sup> Опушены стр. 172—174 (*прим. пер.*).

<sup>8</sup> См. варианты: Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания, стр. 17—22; В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, 1, стр. 48—52 (ос. текст) и 49—53 (русс. пер.); В. Б. Пфаф, Путешествие, стр. 173.

<sup>9</sup> В. Б. Пфаф, Путешествие, стр. 173.



царя, подняли гвалт и за обедом стали выщипывать седую бороду Аргамы». Артавазд, старший сын царя, и Сатиник прониклись ненавистью к роду Аргамы и истребили его<sup>10</sup>.

Легенда, передаваемая таким образом, весьма туманна, а участие Сатиник — вовсе не очевидно. Но отметим, что здесь много общего с одним осетинским сказанием. Вот оно. Однажды Нарты, уставшие подчиняться старому Урызмагу, пригласили его на большой пир с намерением напоить и убить. Сатана, которая ведает все, уговорилась с мужем о сигнале бедствия; в самый напряженный миг, когда ловушка должна была обнаружиться, Урызмаг подает условный знак — и Сатана тут же направляет на подмогу Урызмагу племянника, юного и грозного Батраза, который мечом убивает всех Нартов, отрубает им уши и велит сшить себе из этих ушей роскошную шубу<sup>11</sup>.

Конечно, тема пира-западни вполне обыденна и интернациональна в старом фольклоре народов Кавказа. Тут возможно и случайное совпадение. Примечательно, однако, что герой Батраз (который бросает вызов богу, которого бог карает высшей карой) среди Нартов соответствует «проклятым богом героям» Южного Кавказа — грузинскому Амирани, армянскому Артавазду. Между тем в «Предании о пире Аргавана» как раз Артавазду принадлежала роль истребителя, приписываемая в осетинском сказании Батразу.

\* \* \*

Даже основываясь только на начальных эпизодах, из этих сопоставлений можно заключить, что уже в первые века нашей эры аланы, знавшие с армянами, аланы-язычники, складывали эпические сказания о своей Сатане. О Сатане-героине, а не о богине. Возможно ли зайти глубже в предысторию этого женского образа? Быть может, но тогда придется коснуться мифологии...

Все историки отмечали как отличительную черту алан и их предков савроматов (сыновей скифов и амазонок, согласно легенде, записанной Геродотом) то, что женщинам они отводили почетное место в обществе. Но и сами скифы, по крайней мере в своей мифологии, по-видимому, отдавали не-

<sup>10</sup> Судя по народным песням Гохтана, которые мы здесь цитируем, Аргаван, по-видимому, и в самом деле ставил Арташесу «ловушки»; однако Моисей в своей «исторической обработке» всю вину за это сваливает на сыновей Арташеса, особенно — на ненавистного автору Артавазда.

<sup>11</sup> «Памятники», I, стр. 72—74. Ср. балкарское сказание, в котором Урызмека спасает Сосуко (С. Урусбиев, Сказания о нартских богатырях, стр. 38—42).

малую дань женским образам<sup>12</sup> (что не соответствует индоиранской традиции и, быть может, обнаруживает постороннее влияние). Среди прочих они признавали некую «Мать», в которой есть черты сходства с Сатаной.

Повествуя, на основании туземных рассказов, о происхождении царского рода скифов, Геродот пишет (IV, 5): «Первым жителем этой еще необитаемой тогда страны был человек по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфена (я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения)». Коротко. Никаких подробностей о союзе богов. Зато тот же Геродот сохранил на сей счет обстоятельное предание (IV, 9) в другом варианте легенды о происхождении царского рода скифов, варианте, по его словам, греко-скифском, а не чисто скифском, в который, однако, греки привнесли кроме своих имен, вероятно, не так уж много: действующие лица — Геракл и Ехидна, но они явно замещают Зевса и нимфу из предыдущей сказки. Однажды в сильный мороз проезжавший через Скифию Геракл прилег вздремнуть, а пока спал, исчезли две его кобылы, которых он отвязал, чтобы они могли погастись. Проснувшись, он замечает женщину, вернее, полуженщину-полузмею, и спрашивает, не видала ли она где-нибудь его кобыл. «Они у меня, — отвечает она, — но я их тебе не верну, пока ты не соединишься со мной». Он уступает. Но женщина, желая подольше задержать его подле себя, медлит отдавать ему лошадей. А Геракл хочет получить их и поскорее уехать. Наконец, она вынуждена вернуть кобыл. Перед отъездом Геракл объявляет Ехидне свою волю относительно двух детей, которых она зачала от него.

Эти истории о союзе героя-отца и нимфы-матери отчасти напоминают некоторые виды сказания о союзе Урызмага и Сатаны.

Прежде всего, по самой типичной версии сказания, Сатана если и не дочь повелителя вод Донбеттыра, то, во всяком случае, его внучка, по своей матери и почти тезке — Сасане<sup>13</sup>; и сама Сасана, прародительница всего их рода<sup>14</sup>, также нимфа — то животное, то женщина, которая недолго была замужем за героем-путником и родила от него, когда снова осталась одна, двух героев. К тому же постоянно делаются намеки на родство Сатаны с водной стихией: например, когда в отсутствии Урызмага у нее рождается от него сын, она по-

<sup>12</sup> См., в частности, Геродот, IV, 127, о почете, которым пользовалась Гестия «царица скифов».

<sup>13</sup> Чаще имя этой героини — Дзерасса (*прим. пер.*)

<sup>14</sup> А. Кайтазов, Сказания о Нартах, стр. 3.

сылает ребенка на воспитание к своим родным, под воду<sup>15</sup> (...).

В самом распространенном варианте, где Сатана и Урызмаг — брат и сестра, первый шаг к союзу делает Сатана. Урызмаг сопротивляется и уступает только после шутовской прогулки верхом на осле<sup>16</sup>.

Тема возлюбленной, хитростью задерживающей у себя Геракла против его воли, дважды появляется в нартовских сказаниях: один раз — это Агунда, удерживающая Созырыко<sup>17</sup>, другой раз — Сатана, удерживающая Урызмага<sup>18</sup>.

И, стало быть, нельзя считать невероятным, что чета, которую Геродот вывел на сцену под разными именами, и была прототипом двух главных действующих лиц — супругов — нартовского эпоса. Со стороны Урызмага мало аргументов, но и нет трудностей: этот воинственный герой, похищающий и охраняющий стада, заслуживает костюма Геракла. Вождь Нартов, но прежде всего — глава рода, он не менее заслуживает и имени Зевса, — особенно того Зевса, которого — опять-таки, по словам Геродота (IV,59), — скифы называли *Παπλιος* «отцом-покровителем».

\* \* \*

С этими нимфами, «дочерьми повелителя вод» (Донбеттыра), к которым принадлежит Сасана (если не сама Сатана) и которые, несомненно, продолжают род скифских нимф «дочерей Борисфена» или других рек, в Осетии все еще связывается любопытный элемент культа. В первую субботу после пасхи молодые девушки приходят на берег реки с пищей и питьем и обращаются к нимфам: «О дочери вод! Помогите нашему дому в его нуждах и делах!» После чего бросают пищу в реку и начинают плясать. Затем, зачерпнув в реке воды, они собирают цветы, относят все домой и кладут в конюшню в залог обретенного покровительства<sup>19</sup>.

Отметим также связь, которая видна в этих обрядах, как и в истории Геродота (IV, 9), между «дочерьми вод» и табунами коней: скифская нимфа прятала лошадей Геракла и долго их не возвращала, нимфы Осетии, благодаря весенней жертве им, целый год покровительствуют конюшням края.

<sup>15</sup> См.: «Памятники», I, стр. 21—26.

<sup>16</sup> Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания: Нартовские сказания, стр. 15—16; А. Кайтмазов, Сказания о Нартах, стр. 10—11.

<sup>17</sup> Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания: Нартовские сказания, стр. 3—5.

<sup>18</sup> В. Пфаф, Путешествие, стр. 172.

<sup>19</sup> Г. Шанаев, Из осетинских сказаний о Нартах, стр. 6, прим. I.

## ЗАМЕТКА III

### Грозовые мифы

В отличие от Урызмага и Сатаны, Батраз — не «социальный тип», и весь его характер строится на заметной склонности к гневу. Зато рассказы о его приключениях — почти исключительно собранные в Осетии — поражают читателя своей очевидной *мифологической* окраской — в чертах героя они позволяют разглядеть бога или духа какой-то древней религии. Как бы эта идея ни была дискредитирована, надо к ней вернуться: сказания о Батразе содержат остатки «мифологии грозы». Этот герой Осетии — далекий собрат грозовых богов из индоиранского пантеона.

\* \* \*

И сейчас еще осетины в какой-то мере воспринимают Батраза как властелина грозы. По словам Г. Шанаева, предание гласит, что меч Батраза заброшен в Черное море, которое получило от этого название Красного, потому что меч Батраза, впитавший в себя нартовскую кровь, отмыл ее в море и находится там «до сего времени». Когда на западе начинается сверкать молния, осетины приписывают это «блеску меча Батраза, выбрасывающего себя из моря на небо для истребления нечистых сил и чертей»<sup>1</sup>. Итак, подобно Илье у русских язычников, подобно всаднику Святому Георгию у грузинских крестьян, Батраз явно ассоциируется с грозой. Единственное отличие заключается в том, что его меч разит сам собой. Но мы еще увидим, что сам Батраз когда-то был не кем иным, как богом-мечом.

В качестве грозового бога Батраз вступает с Ильей в очень показательное соперничество. В самом деле, осетины, став христианами, отвели этому персонажу, которого называют Уацилла — «Святой Ильей», область грозы. Как и русские, они думают, что Уацилла шествует по небу и истребляет злых духов, меча грома и молнии<sup>2</sup>. Когда человека поражает молния, они полагают, что Уацилла пустил в него свой *fat* (стрелу или ядро), и ищут близ мертвого пращу святого<sup>3</sup>. Теперь становится понятным, что противники, избран-

<sup>1</sup> Г. Шанаев, Из осетинских сказаний о Нартах, стр. 21.

<sup>2</sup> Б. Гатиев, Суеверия и предрассудки у осетин, — ССКГ, вып. IX, 1876, разд. III, стр. 29—30.

<sup>3</sup> В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. II, 1882, стр. 240—242.

ные Батразом, те, которых, по его словам, он уничтожил, странствуя между небом и землей, постоянные умерщвления которых встревожили самого бога,— это духи, именуемые в сказаниях странным собирательным словом *uacillatæ* «святыми ильями»,— переделка христианского Ильи на языческий лад при помощи простого грамматического приема. То, забавляясь, он походя убивает шестерых из них<sup>4</sup>, то влетает стрелой в собрание «духов», убивших его отца, и разит кое-кого из них мечом<sup>5</sup>, то сами эти «уациллата» в союзе с *uastyrdjytæ* («святые георгии») мечут в него ядрами, которые он вначале принимает за снежинки<sup>6</sup>. Наконец, в большинстве вариантов именно эти «духи» и убивают его или принуждают к самоубийству<sup>7</sup>. Старый поединок между богом и демонами, составляющий основу мифологии грозы, продолжается, только «святые ильи» заменили демонов, которых некогда преследовал бог и которых все еще преследует Святой Илья (в единственном числе!) в чисто христианских вариантах мифа.

\* \* \*

Дух грозы Батраз совсем не живет среди других Нартов. Он либо летает по воздуху, либо отдыхает на небе у небесного кузнеца Курдалагона. На земле же он появляется только для того, чтобы совершить подвиг, и «спуск» стального героя — это каждый раз зримый образ молнии.

Памятники, I, стр. 90—91. Нарт Созырыко собрал армию, чтобы отвоевать похищенную жену, но и похититель собрал со своей стороны целое полчище духов, «уацилла» и т. п. Видя опасность, мать Созырыко умоляет бога спустить на землю юного Батраза. Бог внял ее просьбе, и Батраз летит, подобно снаряду из раскаленного железа, расплавляя все на своем пути, и разрушает вражескую крепость.

В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, 1, стр. 26—28. Завидя с небесной высоты, как в игры Нартов вмешивается опасный великан, Батраз стремглав бросается на землю. Он срывает с вершины горы пол-ледника, кладет его себе на голову, чтобы не сгореть. Вода стекает с него ручьями, когда Батраз приземляется близ великана. Своего противника он отпускает на свободу искалеченным, с оторванной рукой.

<sup>4</sup> См.: В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, 3, стр. 149.

<sup>5</sup> [А. Шифнер], Осетинские тексты, стр. 43—50.

<sup>6</sup> См.: В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, 1, стр. 24—26, ср. В. Б. Пфаф, Путешествие, стр. 169.

<sup>7</sup> [А. Шифнер], Осетинские тексты, стр. 49—50; В. Б. Пфаф, Путешествие, стр. 168—169; там же, стр. 169.

В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, 1, стр. 18—22. То же сошествие Батраза (предосторожности с ледником и т. д.); он является по призыву Нартов, чтобы наказать убийцу своего отца.

Памятники, I, стр. 72—74. Когда Урызмага пригласили на пир и он оказался вдруг в смертельной опасности, то волшебным образом извещенная об этом Сатана стала молиться: «Бог богов, сотвори чудо! Пусть наш молодец, тот, что на небе, очутится на пиру Нартов и спасет нашего старика от позорной смерти». Этот молодец — Батраз. Он пришел в такой гнев, когда узнал о проделке Нартов, что тело его раскалилось докрасна, как от огня. Раскаленный, он спускается на башню дома Урызмага и, пробив собою все семь ее этажей, сваливается в самом низу в котел с водой, заботливо подставленный Сатаной. Он идет на пир и истребляет Нартов.

Этот рассказ дополняется одним из вариантов о рождении Батраза (Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания, стр. 27—32). Герой появляется на свет из горба, вздувшегося на спине отца. Хирургическое вскрытие происходит на верху башни, и новорожденный стальной младенец падает сквозь все семь этажей дома, сея пламя на своем пути, прямо в семь котлов воды поочередно, которые приготовила предусмотрительная Сатана.

Эта предосторожность — ставить в доме воду, чтобы уловить молнию, — в точности воспроизводит обычай, принятый у многих народов во время грозы. Я не нашел текста, из которого бы следовало, что осетины еще и сейчас так поступают, но у других народов Кавказа это отмечено, у армян например. «Во время грозы, — говорит Бунатов<sup>8</sup>, по словам армян Эчмиадзина, — с неба падает сталь и глубоко зарывается в землю; поэтому перед молнией нужно семь войлочных ковров промочить водою и постлать где-нибудь. Если молния ударит прямо в ковры, то выпавшая сталь пробьет ковры и потеряет свою силу...».

Редко встретишь миф столь прозрачный по смыслу.

\* \* \*

Батраз — это не только гром и молния, это еще и вихрь, дыхание героя так же опасно, как и его меч.

Когда, изощряясь в издевательствах над Нартами, он вдруг решает чихнуть на них, поднимается такой ураган, что

---

<sup>8</sup> Г. Бунатов, Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда, — СМОМПК, вып. XVII, 1893, разд. II, стр. 179.

разносит несчастных по всем краям света, убивает одних, калечит других (Г. Шанаев, Из осетинских сказаний о Нартах, стр. 9—20).

Когда по приказу бога мертвого Батраза пришли похоронить его враги — «святые ильи» и «святые георгии», он дует на них с такой силой, что шестьдесят духов падают замертво на труп героя (В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, 1, стр. 43—50).

Вот одна из проделок Батраза незадолго до смерти: он приказал Нартам сжечь все их шелковые ткани и наполнить пеплом сапоги его отца. Но едва они закончили собирать пепел, как Батраз превратился в ураган и развеял плоды стольких трудов (Г. Шанаев, там же, продолжение).

Не следует думать, что это обычные для всех героев поступки — никто из Нартов, кроме Батраза, не обладает этим удивительным могуществом<sup>9</sup>.

\* \* \*

Дух молнии и урагана Батраз — естественный бич сельского хозяйства. В двух сказаниях это отражено бесспорно.

Пролетая по небу, он развлекается тем, что уничтожает не только шестерых «уацилла», но также и отца Хлебного духа. В наказание последний целые семь лет не даст произрасти у Нартов никакому злаку, разве что только кукурузе — этому исключительно нартовскому зерну. (В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, 3, стр. 149<sup>10</sup>).

Чеченцы, узнавшие нартовские сказания от осетин, рассказывают, что до рождения Патараза на земле было изобилие пищи, но после его рождения людям почти перестало хватать еды<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Ср. также в варианте В. Ф. Миллера (Осетинские этюды, I, 1, стр. 18—22 (ос. текст) и 19—23 (русс. пер.): донести до Батраза весть о гибели его отца поручается вечерним и утренним Ветрам. Ср. также странное состояние атмосферы после победы Батраза над Сайнаг-алдаром (Г. Шанаев, Из осетинских сказаний о Нартах, стр. 9—20).

<sup>10</sup> Ср. также балкарское сказание (С. Урусбиев, Сказания о нартских богатырях, стр. 1—6), в котором Батраз, почти не известный балкарцам, уступает место, а заодно и черты своего характера и свои похождения Урызмеку; в этом сказании отчетливо натуралистического толка именно Урызбек вызывает благодатную грозу: он обезглавливает злого духа — причину засухи и голода, и на землю выпадает дождь вперемешку с кровью, что и вызывает повсеместное изобилие.

<sup>11</sup> Ср. в черкесском сказании (А. Н. Дьячков-Тарасов, Абадзехи, стр. 36—37): Пэтэрэз выдвигает перед Нартами (среди прочих неслыханных условий) требование построить ему лестницу с неба на землю, чтобы он мог распоряжаться погодой.

Отметим, что современные осетины ежегодно особыми рядами вверяли свои нивы покровительству христианского соперника и двойника Батраза — Святого Ильи, Уациллы. О празднике День жита (*Xory bon*), посвященном Уацилле, см.: Б. Гатиев, Суверения и предрассудки у осетин, — ССКГ Тифлис, 1876, вып. IX, стр. 30—32.

\* \* \*

Одна из самых своеобразных черт этого персонажа — его природа, «материал». Либо от рождения, либо трудами Небесного кузнеца он стальной. И благодаря своевременному прыжку в Черное море — из закаленной стали. Это очень подходит к его качеству духа огня, так как различные цивилизации древности часто представляли молнию в виде каменного, металлического и особенно стального оружия. Но это позволяет ему также оригинальный образ действий: Батраз действует преимущественно как метательный снаряд, он одновременно — и герой, и оружие.

В современном, наиболее распространенном виде сказания Батраз велит заложить себя, как ядро, в гигантскую пушку и пробивает стену вражеской крепости. В более старинном варианте сказания, в передаче Пфафа, он приказывает поставить себя, как стрелу, на лук<sup>12</sup>. Но некоторые легенды обнаруживают другое представление о Батразе. Мы уже говорили выше, что по верованиям осетин молнии возникают от движения меча Батраза, когда меч летит из моря к небу истреблять злых духов; таким образом, есть основание считать, что этот движущийся меч порой заменяет героя. Например, в одном сказании говорится, что, по воле судьбы, Батраз мог умереть в этом мире только тогда, когда меч его будет брошен в море. Разве это не значит, что Батраз и его меч — единое целое, что в какой-то степени Батраз «был» своим мечом? И в то же время этот бросок его меча в Черное море сквозь бурю и бушующие волны — всего лишь повторение прыжка самого Батраза, — прыжка при его рождении или перед самой смертью, сообразно вариантам, который сопро-

<sup>12</sup> Ср. с тем, как «гиперборей» Абарис якобы странствовал «со стрелой в руке» по всей земле (Геродот, IV, 36); Ликург 86 (Sauppe): Абарис якобы избавил мир от страшной чумы (ср. как Батраз уничтожил Нартов, духов и проч. зловонием своего разлагающегося тела), а затем тот же Абарис якобы пробежал по свету со стрелой Аполлона. Некоторые авторы (Hemeros, ссылаясь на Фотия, стр. 374; Веккер, Procope, Epist. 96; Suidas превращают Абариса в скифа. Во всяком случае, как и Замолксис, к которому его присоединяет Платон (Хармид 158В), персонаж этот должен соответствовать какому-то богу или герою «северного народа».



вождается теми же стихийными явлениями. И здесь заметно определенное отождествление стального героя с его мечом. Как бы то ни было — ядро ли он, меч ли, стрела ли — стальной герой постоянно изображается как оружие.

Это наводит на мысль о том, как изображалось старинное божество скифов и алан — бог, которого Геродот и Аммиан Марцеллин называют Аресом или Марсом. «В каждой скифской области,— говорит Геродот (IV, 62),— по округам воздвигнуты такие святилища Аресу (*ἄρης*): горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длинной и шириной почти в три стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка; три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтора вала возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч (*ἀκινάκης σιδερέος... ἄρηστος*). Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот, и даже еще больше, чем прочим богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека...»<sup>13</sup>.

Отметим, что имя Арес весьма подошло бы покровителю грозы и герою-оружию, каковым является Батраз. Так же как Индра, как боги всех одухотворяющих природу мифологий, усматривающих в грозе битву, это тип небесного воина — победителя злых духов и одновременно земного бойца. Только это и можно оставить от романтической интерпретации Пфафа, который видел в Батразе чуть ли не образ «арийского завоевателя». Во времена, предшествующие христианству, когда осетины свободно могли поклоняться богу войны, Батраз — бог-стрела, бог-меч? — вполне мог занимать это почетное место. Все это согласуется и с Аммианом Марцеллином и с Геродотом.

И даже больше. Станный алтарь Ареса, о котором говорит Геродот, это удивительное нагромождение вязанок хвороста, которое воздвигает целый округ, чтобы поселить на нем бога-саблю, находим в сказании о Батразе с подробностями, которые наводят на мысль о существовании некоего старинного ритуала. Г. Шанаев, Из осетинских сказаний, стр. 20—22: Батраз собирается истребить Нартов — изрубить мечом и затоптать конем. «Чтобы погубить Нартов

<sup>13</sup> Ср. у Аммиана Марцеллина, XXXI, 2, 23: «gladius barbarico ritu humi figitur nudus eumque ut Martem regionum quas circumcircant praesulem uerescundius colunt» («Они по варварскому обычаю втыкают в землю обнаженный меч и с благоговением поклоняются ему как Марсу, покровителю стран, по которым они кочуют»).

более жестоким образом, однажды Батраз потребовал от них заготовить ему сто возов древесных углей, достать двадцать четыре пары кузнечных мехов и устроить огромную кузницу с горном. Навезли Нарты сто возов углей, сложили их в груды, принесли двадцать четыре пары мехов, расставили их по обеим сторонам горна, стали раздувать...» Когда костер был подожен, стальной герой Батраз вскочил наверх и раскалил себя добела. Потом он бросился в море, закалился и вернулся истреблять Нартов. Немного позднее он заставил последних уцелевших Нартов тащить свой чудесный меч к морю. После долгих усилий, привязав к мечу тысячи животных, они сумели бросить его в море. Тут же поднялся ураган, и Батраз умер.

Эта гора из ста возов обуглившихся деревьев, привезенная Нартами,— гора <sup>14</sup>, на которую поднимается стальной герой осетин и близ которой он уничтожает Нартов, очень напоминает ежегодное нагромождение из ста пятидесяти вязанок хвороста, привозимых скифами одного округа под пьедестал богу-мечу, вокруг которого принесли в жертву целые отряды пленных... (...) Странный жертвенник скифского Ареса в точности был похож на костер Батраза <sup>15</sup>.

\* \* \*

Только в одном сборнике — в первом выпуске «Памятников народного творчества осетин» у Батраза появляется двойник, носящий современное имя. Как и Батраз, этот юный герой живет у Нартов, а на небе под попечением Кузнеца. Как и Батраз, он спускается на землю лишь для того, чтобы уничтожать врагов. Таким образом, этот Крым-Султан — герой истории, которая, возможно, таит под собой древний миф («Памятники», I, стр. 70—71).

Однажды против железной стены, окружающей деревню Нартов, выстроилось бесчисленное войско агуров (aguru æfsad). Крым-Султан, находящийся на небе, получает от небесных духов чудесное оружие и коня, быстрого, как стрела Святого Георгия. Он спускается на землю и истребляет агуров; те из них, кто остался в живых, превращаются в насекомых — в саранчу (...) <sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Этот огромный костер встречается во всех вариантах сюжета.

<sup>15</sup> Это «буйство» вязанок тем более примечательно, что Геродот сразу же (IV, 61) отмечает, что «в Скифии совсем нет леса» и что этот побор принуждает скифов к удивительным жертвоприношениям (когда кости жертв используются для возжигания огня).

<sup>16</sup> (...) Можно также представить себе войну Нартов и агуров как воспоминание о некоей исторической войне между аланами (или сарматами...)

\* \* \*

Общая черта Батраза и его индийского собрата Индры — их чудесное рождение. Батраз рождается не естественным образом, не от матери — та передает его своим дыханием на плечо или спину отцу, и через определенное время он выходит на свет из этой спины или плеча, как из опухсли. Так вот, как сказано в «Ригведе» (IV, 18, 1—2), мать Индры хотела, чтобы ее сын появился из чрева обычным путем, тем же, каким вышли все боги, но ребенок отказался: «Нет, я не стану выходить таким путем: я выйду из бока!». Кто знает, возможно, здесь на разных концах арийского мира мы столкнулись с двумя вариантами одного и того же мифа о неестественном рождении бога-громовержца, вариантами, отделенными друг от друга интервалом в 2500 лет? <sup>17</sup>.

\* \* \*

Перечислив всех скифских богов, Геродот прибавляет (IV, 59), что скифы не воздвигают ни статуй, ни алтарей, ни храмов <sup>18</sup> ни одному из своих божеств, кроме Ареса — да и то, мы видели, в сколь простую форму облекались у них образ и жертвенник этого бога. Аммиан Марцеллин (XXXI, 2, 23), говоря об аланах, также утверждает: «пес templum apud eos uisitur aut delubrum, ne tugurium quidem culmo tectum cerni potest...» <sup>19</sup>.

То же пренебрежение ко всякому храму, ко всякому жертвеннику мы обнаруживаем у Нартов Осетии. Христианство,

и исчезнувшим народом; Птолемей (V, 8.12) отмечает существование к северу от Кавказа народа под названием *Agoritæ* (-tai оконч. мн. ч. в скифском, ср. осет. -tæ); Kretschmer (Pauly-Wissowa, s. v. Sarmatæ, col. 2546) сближал его с *Eragritæ* Плиния, VI, 5. Но исторические воспоминания такого рода весьма неправдоподобны. Сравним предположение В. Ф. Миллера (см. ЖМНП, август 1882, стр. 198—199) о том, что киммерийцы продолжают жить в кавказских, в частности в осетинских, легендах (великаны *Gumiritæ*, противники Амрана — эпического героя, замистованного из Грузии (В. Ф. Миллер, Осетинские тексты, стр. 145 и сл.).

<sup>17</sup> Другая, быть может, древняя, аналогия между Батразом и Индрой: подобно тому как Индра завоевывает и хранит сосуд с амритой (амброзией), Батраз завоевывает и держит у себя *Nartamongæ*, которая до этого принадлежала всем Нартам (см. «Памятники», I, стр. 75; ср.: А. Кайтмазов, Сказания о Нартах, стр. 14—16).

<sup>18</sup> Ἀγῖλαται καὶ ῥωροὺς καὶ ἡγροὺς — это в глазах древнего грека три составных элемента святилища.

<sup>19</sup> «У них не видно ни храмов, ни святилищ, нигде не усмотреть у них даже покрытых соломой хижин» (т. т.).

наводнившее страну многочисленными церквями, заставило осетин почувствовать эту особенность их древних героев, и мы видим у Нартов черту предосудительного высокомерия. Перечитаем предание о гибели Нартов, опубликованное и переведенное на русский язык Тугановым<sup>20</sup>: «Когда Нарты возгордились, то стали сражаться против ангелов и архангелов; а после этого стали сопротивляться самому богу; не стали приделывать к своим дверям косяков, чтобы бог не подумал, что они ему поклоняются. Бог рассердился и напустил на них голодный год». И как бы знаменуя собою переход от одной цивилизации к другой, первые «храмы» Осетии появляются только после смерти Нарта Батраза, погубленного зэдами и дугами по велению опечаленного бога. Эти крупные святилища — Реком, Мыкалгабырта и Таранджелос якобы произошли от трех слезинок, которые бог пролил над Батразом (В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, стр. 24—26)<sup>21</sup>.

\* \* \*

Эта заметка III, как и I, лишней раз устанавливает безусловную достоверность сведений Геродота. В Скифии, как и в Египте и Персии, как и повсюду, малейшие высказывания старого историка, я даже осмеливаюсь сказать, старого фольклориста, подтверждены проверкой.

Не его вина, если переписчики рукописей исказили по своему усмотрению приведенные им имена скифских богов (IV, 59). Попытки выявить их этимологию оказались тщет-

<sup>20</sup> М. Туганов. Кто такие Нарты?, стр. 377.

<sup>21</sup> Развернутые выше доводы в пользу мифологического происхождения некоторых нартовских сказаний, выявленные аналогии между Батразом и Индрой вселяют в меня смелость предложить следующую этимологию слова *Nart*: не производное ли оно от древнего арийского корня *nrit-*, *nart-* — «танцевать»? Пляски — одно из излюбленных занятий Нартов во время их собраний. Это пляски воинственные, часто приводящие к поединкам и убийствам: ряд сказаний именуется сказителями «Пляска Нартов» («Памятники», I, стр. 87—89, «Памятники», II, стр. 21—28); именно в день пляски грозовой герой Батраз спускается на землю и отрывает руку и бок у злого великана Бадзанага (В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, 1, стр. 26—28). А *nritu*, «плясун» — это как раз ведический эпитет Индры, грозового бога, истребителя демонов (который отрывает ногу и руку у Вритры — Ригведа, I, 32, 7 и далее), а также и эпитет Марутов, сопровождающих и помощников Индры. Тому, кто знает, сколь велико религиозное (и вообще общественное) значение танца у получивилизованных народов, предлагаемая этимология «Нарты — пляшущие» ничуть не покажется неожиданной. (Позднее Ж. Дюмезиль пересмотрел эту этимологию слова *Nart*, о чем см. стр. 163—164 настоящего издания — *Ред.*)

ными, и напрасно мы стали бы сопоставлять эти имена с нартовскими. Во всяком случае, полный, по его словам, перечень имен скифских богов на греческий лад: Гестия, Зевс и его супруга Гея, Аполлон, Афродита Небесная, Геракл, Арес и — у царских скифов — Посейдон — был отчасти подтвержден надписями в греко-скифских городах Киммерийского Боспора, где упомянутые боги это (соответственно): Зевс, Гея, Гелиос, Парфенос, — только у греков Северного Причерноморья (ср. Афродита Урания или Гестия скифов?). Опираясь на текст Геродота, В. В. Латышев<sup>22</sup>, давно объяснил, почему Гее и Гелиосу в этих надписях отводится особое место (сразу же после Зевса).

---

<sup>22</sup> В. В. Л а т ы ш е в, *Περσικὴ*, СПб., 1909, стр. 143, 145 («Гражданская присяга херсонесцев», впервые опубликованная в 1888 г.), надписи IV и III вв. до н. э., опубликованные затем в: Ellis H. Minns, *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913, стр. 645 (приложение).

## ЗАМЕТКА IV

### Солнечные мифы

Боги-громовержцы не существуют без богов солнца. Рядом с Батразом мы находим Созырыко. Нельзя сказать, конечно, что все черты, все подвиги Созырыко имеют отношение к солнцу. Как и всякому богу, олицетворявшему когда-то явление природы и превращенному затем в сказочного героя, ему приписывают самые разнообразные приключения. Но его цикл, единственный в нартовском эпосе, дает нам тематику — и темы эти основные, — в которой все еще сильно просвечивает культ солнца.

\* \* \*

Перед тем как приступить к проверке этого утверждения, уместно сделать два замечания.

Прежде всего, в отличие от Батраза, героя преимущественно осетинского, Созырыко знаменит на всем Северном Кавказе. В частности, в той же мере и даже более, чем осетины, его считают своим великим героем кабардинцы. Само имя его с окончанием на *-ко* (*-qo*) свидетельствует о кабардинском если не происхождении, то, по меньшей мере, влиянии.

С другой стороны, у осетин Созырыко имеет двойника, который менее знаменит в сказаниях, но более популярен в суевериях, обрядах, в самих святилищах и, следовательно, более древен и, безусловно, более национален, — это Сослан<sup>1</sup>. Немногие распространенные сказания о Сослане совпадают в самых характерных чертах с циклом Созырыко. Тот и другой рождаются из камня, на котором некий пастух, увидевший Сатану, оставил свое семя. Тот и другой умирают, пораженные Небесным Колесом<sup>2</sup>, и т. д. Чеченцы, которые свои сказания о Нартах-Орхустойцах несомненно восприняли у осетин, подтверждают истинное родство двух геро-

---

<sup>1</sup> В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, 3, стр. 147; Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания, стр. 35—37; В. Ф. Миллер, Дигорские сказания, стр. 36—38.

<sup>2</sup> См.: В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, 3, стр. 147 — о Сослане. Ср. «Памятники», II, стр. 7—8 (о рождении Сослана и Сырдона); в этом варианте отец — Сосаг-алдар; в коротком вступлении Сосаг-алдар характеризуется как специалист по части волшебного производства потомства: однажды отец запер его в хлеву с несколькими овцами — и через некоторое время на скотном дворе появилось сто новых овец.

ев: Созырыко и Сослану у них соответствует один персонаж — Соска-Солса (н).

Здесь мы должны уделить некоторое внимание гипотезе М. С. Туганова: не взята ли основа *Sosr-*, *Sozr-* чисто кабардинской формы *Sosryko*, *Sozryko* из осетинской формы *Soslan*<sup>3</sup>? Иначе говоря, передав своего Сослана соседям-кабардинцам, не заимствовали ли осетины у них позднее Созырыко и не чествуют ли теперь они двух героев одного типа и одних и тех же приключений?

Справедливо ли, нет ли такое предположение, прямая аналогия между этими персонажами очевидна и к обоим применимо одно мифологическое объяснение. Вернемся к этому объяснению.

\* \* \*

Образ Созырыко не столь необычен, как образ Батраза<sup>4</sup>. Но в родственных связях, в подвигах героя появляются черты близости к солнцу.

Прежде всего, он муж Дочери Солнца: он отправляется ее завоевать, как и положено «солнечному» герою, к железной башне, где та обитает<sup>5</sup>. Другой его поход совершается с целью покарать «князя», который посмел похитить Дочь Солнца,— поход, в котором ему решающим образом помогает герой-громовец Батраз<sup>6</sup>.

Затем в одном из основных поединков, в которых ему предстоит участвовать, против сына Албеджа<sup>7</sup>,— версия черкесов-абадзехов — его победа объясняется так: по совету своей матери Сатанай Саусурук (такова здесь форма имени) надел под платье «талисман, сверкающий, как солнце». При встрече в полдень, когда он увидел, что противник подъезжает верхом, он расстегнул верхнее платье и открыл талисман. Тогда ослепленная вспышкой света лошадь соперника встала на дыбы и рухнула, насмерть задавив всадника.

Заметим, что победа Саусурука состоялась в полдень. Точно так же в сказании, в котором Созырыко играет в кости три дня подряд с сыновьями Бурафарныга, он выигрывает посто-

<sup>3</sup> М. С. Т у г а н о в, Кто такие нарты?, стр. 373.

<sup>4</sup> Кабардинские Нарты называют его «наш золотой человек» и говорят, что верхушка его шапки — солнце (Л о п а т и н с к и й, разд. I, 2, стр. 4 и 8).

<sup>5</sup> «Памятники», I, стр. 41—46; В. Б. П ф а ф, Путешествие, стр. 173—174.

<sup>6</sup> «Памятники», I, стр. 90—91.

<sup>7</sup> А. Н. Д ь я ч к о в - Т а р а с о в, Абадзехи, стр. 32—34.

янно в полдень<sup>8</sup>. О первом разе в тексте сказано только: «он победил их до обеда»; насчет второго раза текст более точен: «он стал играть и в полдень выиграл». В третий раз: «когда наступил полдень, Созырыко снова победил мальчиков». «Полдень» — вершина победного шествия солнца.

Аналогичная, но более развернутая символика содержится в следующем сказании (Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания, стр. 3—5). Созырыко назначил бой с тремя воинами. Он приказал своим двум «младшим» — Ахсару и Ахсартагу прийти к месту встречи на заре. Но в урочный час возлюбленная хитростью задержала его в постели: она подвесила к потолку «полуночные звезды» и, когда он хотел уйти, сказала: «Пока всего лишь полночь». Тем временем бедные «младшие» Созырыко, предоставленные самим себе, пали под ударами врагов. Когда же «стало совсем светло», Сырдон прошел мимо дома Созырыко, высмеивая его. Тогда Созырыко вскочил, отправился к месту встречи, обнаружил трупы своих соратников и сразил врагов. Все происходит так, словно Созырыко мог победить и даже биться только при солнечном свете. Неприятные и сомнительные битвы на заре он оставляет на долю других, подобно тому, как солнечный дух Ближнего Востока Митра отправляет впереди себя загадочную пару факелоносцев<sup>9</sup> — *Cautés* и *Cautopatés*.

\* \* \*

Мы не случайно вспомнили здесь Митру. Появление на свет Созырыко — родившегося от камня и пастуха (или от Святого Георгия, или от беса) на берегу реки — уже давно сопоставлялось с необыкновенными рождениями, которыми украшен цикл Митры.

Прежде всего, Митра сам — сын скалы (*πετρογενής, θεός ἐκ πέτρας*)<sup>10</sup>, и на плите, найденной в *Viguput*, сцена его рождения изображена с наивным реализмом: на ней мы видим Митру, выходящего из земли возле лежащего речного бога<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, 1, стр. 30. (Публикации перевода этого текста под номером 26-а в книге «Легенды о Нартах» предпослан следующий комментарий Ж. Дюмезиля: «Сказания, не вполне соответствующие характеру Созырыко, взяты, видимо, из цикла о Батразе, где немало аналогичных историй, в частности преследование сыновей Бурафарныга». — *прим. пер.*)

<sup>9</sup> F. Cumont, *Mystères de Mithra*, Paris, 1903, стр. 130—131. С парой юных «секундантов» Созырыко схожа и пара его сыновей, Кайтар и Битар, которые оба погибают, преследуя в море Колесо Барсага, ранившее их отца.

<sup>10</sup> Рожденный камнем (греч.).

<sup>11</sup> F. Cumont, *Mystères de Mithra*, стр. 112, fig. 13. См. ссылки.



Более того, В. Ф. Миллер провел другую аналогию, тем более интересную, что речь идет о старинной кавказской легенде о Митре. По свидетельству псевдо-Плутарха *De fluuiorum et montium nominibus*, XXIII, 4, «Митра (μῑθρα) хотел иметь сына; но поскольку он ненавидел женщин, то оставил свое семя на камне, который и зачал от него сына по имени Диорфос (Δῑορφος)»<sup>12</sup>. Возможно, что это предание, приводимое псевдо-Плутархом в связи с кавказской рекой 'Αράξης, не более как архаическая форма легенды о Созырыко. Примечательно, что древние связывали ее с Митрой, т. е. «воспринимали» как солнечную<sup>13</sup>.

Мы не станем сравнивать в подробностях Митру и Созырыко — второй не многим обязан первому. Некоторое сходство между их приключениями, в том числе и факт рождения из камня, вполне объяснимо общими для них чертами «солнечности».

\* \* \*

О. Дэнхардт в первом томе своих *Natursagen*<sup>14</sup> подробно рассматривает довольно распространенную славянскую сказку, которая называется «Похищение солнца» и которой уже занимались А. Веселовский и Драгоманов. Простейшая форма ее представлена сербской сказкой, суть которой в следующем<sup>15</sup>.

Падая с неба, злые духи прихватили Солнце. Их царь наколол его на копьё, которое держит на плече, и бог, стараясь вернуть сокровище, посылает на землю архангела Михаила; тот, как и положено хитрому дипломату, для начала завязывает дружбу с царем демонов. Однажды друзья купаются в море. Царь демонов создает сороку — специально для того, чтобы она охраняла на берегу копьё, пока сам он плещется в воде. Между тем архангел Михаил предлагает состязаться, кто нырнет глубже. Архангел ныряет первым и приносит со дна моря ком грязи. Очередь за демоном. Пока тот под водой, архангел Михаил осеняет себя крестом — и сразу же море покрывается льдом толщиной в шесть локтей, а ар-

<sup>12</sup> Автор прибавляет, что этот Диорфос во цвете лет был вызван на поединок Аресом, убит и превращен в гору на берегу реки Аракса.

<sup>13</sup> В. Ф. Миллер, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. IV, Тифлис, 1884, — ЖМНП, май 1885, стр. 85; ср. под инициалами Н. С. Т. «Этнографическое обозрение», т. XX, 1908, п° 3, стр. 88—92 (два чеченских и одно осетинское сказание); A. von Löwis of Meier, Nordkaukasische Stein-geburten, — «Archiv für Religionswissenschaft», Bd XIII, 1910, стр. 509—524. Мифы об азиатских гермофродитах (Агдистис в цикле о Кибеле) сближались с разными ирано-еврейскими легендами. (...)

<sup>14</sup> Стр. 136 и сл.

<sup>15</sup> Karadschitsch, Volksmärchen der Serben (1854), стр. 137.

хангел Михаил уносит Солнце. Встревоженный криками со-роки, царь демонов быстро поднимается на поверхность, ударяется об лед, снова спускается на дно за камнем, разбивает лед, бросается в погоню за беглецом, но все, что ему удается,— это оторвать у архангела часть ступни. Архангел Михаил плачется перед богом, и тот в утешение обещает ему, что отныне у всех людей нижняя часть ступни будет вогнутой.

Сказания о «похищении солнца» в натуралистических мифологиях, как правило,— мифы о зиме: злой дух, который держал солнце в плену и сам потом стал пленником льда, ангел, с триумфом вызволяющий солнце,— наглядные символы зимы. Уместно будет сопоставить с этой темой некоторые германские истории, где давно была отмечена символика «зима — весна» и литературную форму которых представляет одна из поэм Эдды — «Песнь о Хюмире»<sup>16</sup>. Боги поручили Тору раздобыть для своего весеннего пира большой чан (море), которым владеет великан Хюмир; Тор отправляется к нему вместе с небесным богом Тиром. Между богом и великаном, на бороде которого висят сосульки, затевается состязание в силе и ловкости. Тор побеждает в охоте, в рыбной ловле, убивает страшного «черного быка», поражает копьем Мирового змея. Затем он разбивает о лоб Хюмира (что может быть тверже головы великана!) кубок, из которого тот имеет обыкновение пить. Наконец Тор взваливает себе на плечи огромный чан и уходит, перебив ударами молота преследовавших его великанов.

У индоевропейских народов, которым нельзя отказать в поэтическом даре, эта сцена состязаний между «грозовым» или «солнечным» героем и духом зимы варьируется на все лады. Ставка, предмет, принадлежащий великану и уносимый героем,— то чан-море (у скандинавов), то солнце (у сербов), то «небесная сила» (у русских<sup>17</sup>, украинцев<sup>18</sup>), то договор, подписанный богом по слабости, в силу которого дьявол мешаает земледельцам работать (болгары<sup>19</sup>, украинцы<sup>20</sup>), то гром и молния (русины<sup>21</sup>). Иранские темы о *hvarəna* («солнечной славе»), украденной, спрятанной в море и возвращен-

<sup>16</sup> Ср. с моим «Пиром бессмертия» (*Festin d'immortalité*), стр. 12—13.

<sup>17</sup> Черниговск. губ.; «Этнографическое обозрение», 1892, № 2—3, разд. I, стр. 251 (дьявол, архангел Михаил).

<sup>18</sup> «Киевская старина», май 1887, стр. 196 и сл. (сатана, архангел Михаил).

<sup>19</sup> Strauss, *Bulgaren*, стр. 10 (дьявол, ангел).

<sup>20</sup> «Киевлянин», 1866, № 4 > Веселовский, стр. 82 (дьявол, ангел).

<sup>21</sup> «Urquell», I, 16 (дьявол, св. Илья).

ной, благодаря погружению Афрасиаба и победе Хома<sup>22</sup>, присущие манихейству темы кражи света, хоть они и отягощены ученой теологией, в Индии рассказ о Ведах, спрятаных в глубине моря демоном и вновь завоеванных Вишну,—могут быть объяснены так же. Но не думаю, что надо брать пример с Драгоманова, Дэнхардта и др., производящих славянские легенды от иранских. Слишком уж велика разница в деталях, к тому же речь идет об очень старой теме, натуралистическое значение которой гораздо нагляднее в европейском фольклоре, нежели в маздеистских книгах.

В цикле Созырыко мы встречаемся со сказаниями того же типа (К. Атажукин, Из кабардинских сказаний, стр. 53—56; Л. Лопатинский, Кабардинские тексты, стр. 7—12; А. Н. Дьячков-Тарасов, Абадзехи, стр. 34—35). Нарты почти гибнут от холода во время одного из своих походов. Сосрыко спасает их, похищая огонь, ревниво оберегаемый великаном. Но то не обычные огонь и великан: великан спит, свернувшись клубком, так что ноги касаются головы, а огонь находится в центре этого необычайного круга. Сосрыко все же удается украсть огонь, но великан скоро настигает героя и берет в плен. К счастью, великан глуп. Не называя себя, Сосрыко предлагает ему показать «игры, в которых побеждает Сосрыко», и подвергает великана различным испытаниям силы. Каждое из них могло бы убить обыкновенного человека и одно из них — камень, разбитый о голову,—напоминает испытание, предложенное Тором Хюмиру. Но великан выходит из них целым и невредимым. Под конец Сосрыко заставляет его лечь на дно моря; по его желанию поверхность воды покрывается толстым слоем льда. Великан, который все еще считает это забавой, пытается разбить лед — напрасно. Он попался в ловушку, и Сосрыко спокойно может его обезглавить. Тогда Сосрыко поднимает огонь, несет его Нартам — тем из них, кто еще не замерз,—разжигает большой костер и возвращает их к жизни.

Этот черкесский вариант ясен: великан-кольцо, который держит огонь во время морозов, дополняет «солнечную» символику приключения. Осетинские варианты («Памятники», I, стр. 76—80; В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, 1, 30—34), где нет речи о приобретении огня, а только об испытаниях, которые Созырыко предлагает великану, зато начинаются с точного указания времени года: «Однажды зимой у Нартов повалил такой снег...». И здесь также Созырыко — по времени, по форме и по существу своей победы — герой солнца.

<sup>22</sup> Darmesteter, *Études iraniennes*, t. II, стр. 225—229.

И видимо, когда-то он был богом некоего солнечного мифа, в связи с которым и существовал праздник окончания зимы<sup>23</sup>.

\* \* \*

Основываясь на галло-романских изображениях «бога с колесом» — бога, держащего в руках или на плече колесо средней величины, — Гэдоз написал по праву ставшее знаменитым исследование под названием: «Галльский бог солнца и символика колеса»<sup>24</sup>. Гримм, Манхардт уже высказывались по этому вопросу, подхватил его во всей широте и Дж. Фрейзер в связи с германским мифом о Бальдре<sup>25</sup>. Несмотря на оговорки Фрейзера, установлено, что во многих случаях европейские обряды в дни равноденствия и солнцестояния, в которых участвует горящее колесо, — это праздник солнца, а само колесо — символ солнца<sup>26</sup>. Читатель найдет у упомянутых авторов весьма многочисленные примеры этих ритуальных сцен. Одна из самых типичных — это праздник, описанный сто лет назад, который проводился в иванов день — в христианский праздник летнего солнцестояния<sup>27</sup> — в Басс-Конц (округ Тионвиль, Лотарингия). Эта деревня расположена на склоне холма, который засажен садами и виноградниками и возвышается над Мозелем. В канун праздника мужчины — женщины не допускают — приходят на вершину холма, где установлено большое колесо, украшенное соломой, собранной со всех домов деревушки. Мэр соседнего городка Сьерка поджигает солому, и сразу же колесо, направляемое двумя ловкими молодыми людьми, которые держат его за ось (выступающую с обеих сторон на три фута), начинает скатываться с холма. Рядом бегут мужчины с пучками горящей соломы в руках. Двое молодых людей, ведущих колесо, стараются докатить его до самого низу и горящим направить в Мозель. Им это редко удается — то виноградники задерживают, то солома перестает гореть еще до того, как колесо докатится до основания холма. Но в тех исключительных случаях, когда предприятие удастся, в этом усматривают самое счастливое предзнаменование для будущего урожая винограда.

<sup>23</sup> Деталь: потухший и вновь зажженный огонь напоминает хорошо известные обряды в дни зимнего солнцестояния или весеннего равноденствия.

<sup>24</sup> M. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, — «Revue Archéologique», Paris, 1884—1885.

<sup>25</sup> J. G. Frazer, *The Golden bough*, vol. I, *Balder the Beautiful*, London, 1914, стр. 106—346.

<sup>26</sup> Там же, стр. 330 и сл. — К тому же Фрейзер и сам подчеркивает, что оба объяснения (Манхардта и Гэдоза — символика солнца и Вестермарка — очистительным обрядом) не исключены.

<sup>27</sup> Tessier, *Sur la fête annuelle de la roue flamboyante de la Saint-Jean à Basse-Kontz, arrond. de Thionville*, — «Memoires et dissertations publiés par la société royale des antiquaires de France», t. V, Paris, 1823, стр. 379—393.

Обратимся теперь к рассказу о смерти Созырыко. Сказители уже не знают, кто такой был Барсаг (или Марсаг, или Балсаг), небожитель, владелец «Колеса Барсага». Но само колесо ясно описывается и у осетин и у кабардинцев.

В осетинских сказаниях это обычное колесо, в одном из вариантов по крайней мере охваченное пламенем, потому что оно обращает в пепел деревья (кроме березы), препятствующие его бегу<sup>28</sup>, и потому что хозяин должен его поджечь, прежде чем оно покатится на Созырыко. Оно несется с неба на землю через леса и долины до самого Черного моря (на запад!), где и падает в воду<sup>29</sup>. Встретив Колесо, Созырыко преследует его в знаменитой погоне. В первый раз, благодаря березе, задерживающей Колесо, Созырыко успевает схватить его и взять в плен. Но во второй раз Колесо появляется неожиданно и отрезает ноги Созырыко. Тогда его продолжают преследовать до самого Черного моря два сына Созырыко — но напрасно. Оно уже погрузилось в воду. Отметим, что во втором упомянутом варианте Колесо направлено на Созырыко Дочерью Солнца, мстящей за то, что он ее оскорбил.

У кабардинцев колесо вовсе не имеет этих чудесных свойств. Само по себе оно — не живое, нет у него и небесного хозяина, и действует оно (хотя и именуется «волшебным колесом») только по обычным принципам механики. Однако здесь, теряя в мифологии, мы выигрываем по части обрядности: колесо, убившее Сосуко<sup>30</sup>, это широкое колесо с зубьями из стали, оно служит Нартам игровым снарядом. Одни, стоя на вершине Бештау, скатывают его вниз по горе, другие, находящиеся внизу, принимают его, останавливают, снова поднимают наверх. Когда очередь отразить удар доходит до неуязвимого Сосуко, Нарты один за другим просят его принять колесо на грудь, на колено, на лоб — до тех пор, пока он не подставляет под колесо свое единственно уязвимое место — бедро — и не погибает.

Эти две различные концепции дополняют одна другую. Сказочное колесо у осетин и праздничное колесо у кабардинцев имеют черты, напоминающие нам народные сцены, упомянутые выше, в частности сцену в Басс-Конце. Колесо Барсага по виду и по назначению — солнечное колесо. Некогда оно, возможно, соответствовало в мифах какой-то части ритуала при солнцестоянии. Это предположение становится почти уверенностью после следующего замечания.

<sup>28</sup> Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания, стр. 9—12.

<sup>29</sup> «Памятники», I, стр. 46—50; В. Пфаф, Путешествие, стр. 173—174.

<sup>30</sup> Л. Лопатинский, Кабардинские предания, стр. 11—145.

Как мы уже упоминали выше, у осетин кроме Созырыко есть и другой герой, этот — чисто национальный, сказания о них, в частности рождение и смерть обоих, одинаковы. И в истории с Сосланом смертоносное колесо называется не Колесом Барсага, а Колесом св. Иоанна Крестителя, «фьд Иуане»<sup>31</sup>. Каждый год в июне<sup>32</sup>, то есть к Иванову дню (или в самый день), во время летнего солнцестояния, когда отмечаются крупнейшие европейские праздники «Полыхающих колес», отмечается также «праздник Сослана» около предполагаемой его могилы. В этот праздник герою посвящают жертвенного барашка и просят послать ведро. Это отождествление владельца колеса со святым Иоанном имеет решающее значение для нашего толкования<sup>33</sup>.

Тому, кто будет удивлен, что «солнечный герой» борется против «солнечного колеса» и от него погибает, напомним лишь легенды из цикла Митры: поединок между Митрой и Солнцем, в заключение которого Митра вынуждает побежденное Солнце носить лучистую корону (другая форма «солнечного колеса»). И под конец цикла — похищение Митры под видом мертвого в колеснице Солнца за океан, которому так и не удается поглотить его<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> См. В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. II, гл. VII: Религиозные верования осетин, стр. 285.

<sup>32</sup> Там же, стр. 261 в календаре праздников. На стр. 285 В. Ф. Миллер отмечает также, что радуга у осетин называется «Луком Сослана» — черта, прекрасно согласующаяся с «солнечным» толкованием героя.

<sup>33</sup> Ритуал Горящего Колеса мог бы послужить объяснению многих легенд и у других народов, например литовской легенды, приводимой в раб. Veckenstedt, Die Mythen, Sagen und Legenden der Žamaiten, 1883 (...) Некогда по соседству с литовцами жил народ опасных колдунов, поклонявшихся большой звезде, которая взамен давала им все, что они желали. Это разгневало бога. Однажды, когда народ колдунов собрался на «праздник Святого Иоанна», бог взял звезду и бросил на землю с такой силой, что она убила всех поклонявшихся ей и разлетелась на бесчисленное множество осколков, которые и стали отныне «стеклышками Святого Иоанна».

<sup>34</sup> F. Cumont, Mystères de Mithra, стр. 133—134 и 139 (...) на основании изучения памятников изобразительного искусства. К тому же Колесо фигурирует в Авесте, и даже рядом с Митрой (Mihr Yašt, 67); в древнегреческих и древнеримских источниках, о Митре говорится также о πορεία τῶν ὀφειμένων διὰ τοῦ Διῶνος, Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig, 1903, стр. 6. Ср.: R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, Bd I, стр. 365, прим. 2. Что же касается солнечного колеса в ведических мифах, то о нем не раз упоминали; думаю, однако, что еще не все выводы сделаны из мифа о Kutsa, герою, которому Митра дал одно из колес небесной колесницы, чтобы тот мог победить (?) демона, не сокрушимого обычным оружием, даже vajra Индры: см. гипотетическую (и, возможно, слишком смелую) схему мифа о Kutsa в работе: Geldner, Vedische Studien, Bd II, стр. 176. Ср. также в Индии вопрос о sakravartin, о буддийском dharmasakga, интерпретации Сенара и Хокарта.

## Между Персией и Россией

В. Миллер, М. Ковалевский и другие в свое время показали, что иранская цивилизация и религия маздеизма оставили много следов в обычаях, верованиях и легендах Кавказа и даже Северного Кавказа<sup>1</sup>. Это доказано. Но не следует преувеличивать значение этого влияния.

Например, в Армении и Грузии и даже в Осетии можно проследить верования, идущие оттуда и, видимо, восходящие к маздеизму,— и это тем более вероятно, что в некоторых горных районах Грузии<sup>2</sup> прослеживаются остатки своеобразного похоронного обряда, предписанного Зороастром, с настоящими «кругами молчания». Но вернемся к осетинам. Посмертное путешествие души описывается у них так<sup>3</sup>: умерший, уйдя от родных, вскакивает на лошадь. Вскоре он встречается на своем пути разных дозорных, он должен дать им несколько лепешек — из тех, что предусмотрительно были положены ему в могилу. Затем он подходит к реке, через которую вместо моста перекинута бревно. У реки стоит *Aminon*<sup>4</sup>. Прежде чем пропустить умершего, он допрашивает его. Аминон, говорят осетины, и без того знает все о жизни каждого, а вопрошает только для того, чтобы увидеть, станет ли умерший лгать или чистосердечно признается в своих заблуждениях. Если умерший говорит правду, Аминон пропускает его и ручается за него перед Нартами. Если же он лжет, Аминон бьет его по губам веником, вымоченным в крови, и — вполне вероятно, хотя в текстах об этом ничего не говорится, — бросает его в реку. Под ногами же правого — вернее, правдивого — бревно расширяется, укрепляется и становится великолепным мостом. На той стороне реки он встречается, как и Созырыко в соответствующем сказании<sup>5</sup>, с противоположными по смыслу, но равно поучительными картинами, состоящими из сцен вечного воздаяния и вечного возмездия. Муж и жена, которые никак не могут укрыться целой шкурой быка (супруги на земле плохо ладили друг с другом); затем муж и жена, которым просторно под заячьей

<sup>1</sup> M. Kovalevsky, *Survivals of iranian culture among caucasian highlanders*, — «The Archaeological Review», July 1888, стр. 313—331.

<sup>2</sup> В Хевсуретии, см. напр., M. Kovalevsky, *Survivals...*, стр. 320—321.

<sup>3</sup> А. Ш и ф н е р, *Осетинские тексты*, стр. 27.

<sup>4</sup> «Указующий» — ср. *amonyu* «показывать» или *Minos*?

<sup>5</sup> «Памятники», I, стр. 41—46; В. Б. П ф а ф, *Путешествие*, стр. 173—174.

шкуркой (супруги были дружны); мужчина, сидящий на льду за ледяным столом и жующий ледяные блюда (бывший неправедный судья, решал в пользу богатых и сильных); мужчина, сидящий в серебряном кресле за серебряным столом, на котором курятся благовония (бывший справедливый судья); человек, которому бык жует уши (бывший крестьянин; при жизни он думал лишь о своем быке, в то время как ближние страдали от голода). Наконец умерший прибывает на развилку трех дорог. Крайние две ведут: одна — на небо, другая — в преисподнюю; та, что посередине, — самая лучшая. Умерший, который ее изберет, попадет туда, где в окружении Нартов восседает на троне Барастыр, царь мертвых. Барастыр принимает его и приглашает сесть...

Нет сомнения, что «мост» на тот свет идет от маздеизма, как и «узкий мост» у армян, «мост-волосинка» у грузин<sup>6</sup>. Все эти бревна, волосинки имеют свойство расширяться перед душой праведника и утончаться перед душой грешника, становясь не толще лезвия меча<sup>7</sup>.

Но при этом предположении напрашивается множество «но». Во-первых, мост появляется в мифах, сопутствующих погребальному ритуалу, но он никогда не появляется в сказаниях о Нартах. Между тем во многих сказаниях подробно описывается прибытие к Барастыру умерших героев, выход из страны мертвых и возвращение «покойников-отпускников», даже посещения мрачного обиталища земными избранниками. Никто из них никогда не встречает ни моста, ни Аминона. Бывают препятствия, но другого рода: дверь крепка, и не каждый, кто хочет, может входить и выходить, а ночью вообще дверь не отворяют... Во всем этом нет ничего маздеистского.

М. Ковалевский<sup>8</sup> производил по прямой линии от маздеизма и образ Барастыра, «царя мертвых». Разумно ли это? Между Йимой и Барастыром не существует достаточно точных аналогий, чтобы можно было предположить заимствование. А так как осетины и иранцы Азии равно наследники одного арийского народа, который бесспорно знал — Индия тому доказательство — «главу мертвых», то гораздо естественнее видеть в Барастыре чисто осетинский персонаж. И это тем более вероятно, что, не считая моста, потусторонний мир в осетинских сказаниях гораздо ближе к тому, что описан в старинных ведических, чем в маздеистских легендах. Вереница «назидательных зрелищ», возникающих на пути нового

<sup>6</sup> Об этой концепции см.: N. Politis, *Παρσιαι*, III, s. v. *γερύρι*.

<sup>7</sup> Быть может, то, что первое место среди всех добродетелей отводится «правдивости», свидетельствует о влиянии маздеизма?

<sup>8</sup> M. K o v a l e v s k y, *Survivals...*, стр. 327.



покойника или героя, которому, так же как Созырыко, дано право живым посетить преисподнюю, находит точные параллели в истории о брахманах; два варианта ее были изучены Сильвэном Леви<sup>9</sup>. Бог Варуна, властелин ада, считая, что его сын Бхригу слишком высокомерен, «отнимает у него дыхание» и дает возможность посетить ад.

Перед глазами Бхригу разворачиваются сцены, которые можно назвать «назидательными встречами», так же как в осетинских сказаниях, и столь же загадочные. Герой не может понять и обращается за разъяснением к отцу — в точности, как Созырыко, который, не сумев разгадать смысла четырех или пяти «назидательных встреч», должен был спросить об этом у своей покойной жены. Параллелизм этих двух «Божественных комедий» столь несомненен, и истории брахманов рассказаны так по-народному, что напрашивается вопрос, не лежит ли в основе обеих одна старинная нравоучительная арийская сказка, сохранившаяся в Индии и на Кавказе.

\* \* \*

Возникают возражения и по другим пунктам, в которых можно было бы предположить маздеистское влияние. Не будем отвлекаться от сказочной тематики. В. Ф. Миллер отмечал, что у осетин центральная чета Нартов — Урызмаг и Сатана — повинна в кровосмешении. Урызмаг одновременно — и брат и муж Сатаны. Этот факт тем более примечателен, что он известен только осетинам. Черкесы, татары, чеченцы и другие народы не знают сей скандальной подробности. В. Ф. Миллер видит в этом явную черту ираштва в Осетии. Разве Иран не «специализировался» на кровосмешении, разве почти не «узаконил» его у себя, тогда как в реальном быте осетин кровосмешение не встречается?

Это верно. Но гораздо раньше того, как маздеистские жрецы вынуждены были (в каких пределах?) санкционировать и допустить это явление в быту, индо-иранцы знали «мифическое кровосмешение» между братом и сестрой — Прачетой, которая могла быть прямым прообразом Урызмага и Сатаны. В ведической Индии, как и в авестийском Ира-

---

<sup>9</sup> La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas, стр. 140; Бхригу встречает на своем пути поочередно: человека, который пожирает другого, порубленного на куски; потом человека, который пожирает другого, а тот зовет на помощь; двух женщин, стерегущих сокровища; черного нагого человека с палицей, стерегущего кровавую руку и т. д. Под конец Варуна объясняет сыну, за какие грехи полагается соответствующая кара.

не, первая (или одна из первых) человеческая чета: Яма — Ями или Йим — Йимак состоит из брата и сестры. Сестра старается склонить брата к союзу, который тому претит (больше по соображениям «приличий», чем из отвращения). Но в конце концов она добивается своего, то прибегая к хитрости (Йим — Йимак), то к уговорам (Яма — Ями). Похожее происходит между Сатаной и Урызмагом. История этих двух Нартов вполне может продолжить старую арийскую легенду (...)

В свете этого рассмотрим хитрость, которую пускает в ход Сатана, чтобы склонить Урызмага к союзу. Она заставляет его сесть задом наперед на осла в серебряной сбруе и с серебряным седлом и прогуляться таким образом по деревне Нартов. Последние вначале покатываются со смеху, но на третий день уже находят представление совершенно естественным. Сцена — карнавальная во всех отношениях.

Таким образом, кровосмешение у нартовской четы в его основных чертах (почин сестры, сопротивление и согласие брата, карнавальное веселье) соответствует кровосмешению и ведической четы Яма — Ями, и маздеистской пары. И в то же время по развитию фабулы история кровосмешения нартовской четы непохожа на историю маздеистской. Напротив, весь эпизод оригинален: в нем участвует осел Бората — одна из самых своеобразных и красочных деталей в эпосе осетин. Можно ли при всем том предполагать «маздеистское заимствование»? Не разумнее ли видеть в живописном приключении Сатаны и Урызмага самостоятельно развившуюся версию старинного акта кровосмешения, которое арийский мир приписывал своей Прачете? <sup>10</sup>.

\* \* \*

Думаю, что не следует увлекаться маздеистским прототипами. О заимствованиях можно говорить лишь применительно к более близкой к нам эпохе, когда стала расти — и вовсе не на религиозной, а на литературной почве — слава «Рустемиады». В. Ф. Миллер прав в этом отношении, и доводов к тому больше чем достаточно <sup>11</sup>. Прежде всего, многие кавказские народы сохранили персидские имена героев — Ру-

<sup>10</sup> Эта гипотеза Ж. Дюмезиля со временем перестала удовлетворять автора, о чем см. в работе «Три рода» — стр. 246 настоящего издания (прим. ред.).

<sup>11</sup> В. Ф. Миллер, Экскурсы, прилож. II: Отголоски иранских сказаний на Кавказе, М., 1892, стр. 37—69, в частности, стр. 59—63, о «Рустемиаде» в Осетии.

стем (Ростом) и Зохраб (Зураб и т. д.). Но даже когда имена изменены, характерные детали узнаются сразу. Например, это относится к бжедужским сказаниям о Нарте Сауае<sup>12</sup> — предке княжеского рода этого черкесского племени: его унесла и воспитала сказочная птица, как две капли воды похожая на птицу Симуург в «Шах-наме». Та же тема — героя уносит огромная хищная птица — есть у осетин в истории Урызмага, она и служит как раз прелюдией к сцене, где Урызмаг встречается, сам того не зная, собственного сына и убивает его<sup>13</sup>. Следовательно, здесь мы имеем две «рустемовских» темы, сочетание которых в одном сказании вряд ли случайно.

Не впадая в крайности, подобные тем, что отмечены в начале этой книги (см., например, гипотезу Кубалова)<sup>14</sup>, надо согласиться, что иранский эпос в популярной форме, которую ему придал Фирдоуси, оказал некоторое влияние на нартовский цикл. Сомневаюсь, правда, что влияние это было значительным.

\* \* \*

Более очевидны связи — и по форме и по существу — между нартовским эпосом и русскими былинами. Хотя и здесь не стоит преувеличивать.

Первым заметил значительное место Кавказа в застывших выражениях и постоянных эпитетах русских былин М. Халанский: «шелки шемаханские, седла черкасские, черкесы пятигорские...» встречаются в каждой былине в связи с каждым героем<sup>14а</sup>.

В. Ф. Миллер посвятил этому вопросу целое приложение к своим «Экскурсам в область русского народного эпоса»<sup>15</sup>. Из этого изыскания, которое мы здесь изложим, вытекает, что у былин и у нартовских сказаний много общих тем. Встречающиеся совпадения не всегда доказательны, так как эти темы зачастую довольно банальны — из тех, какие находим в фольклоре большинства европейских народов. Но в некоторых случаях совпадения примечательны и свидетельствуют

<sup>12</sup> Хан Гирей, Князь Пшской Аходягоко, стр. 2—3.

<sup>13</sup> «Памятники», I, стр. 21—26; Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания, стр. 22—27.

<sup>14</sup> См. гл. I о тезисе А. З. Кубалова (стр. 24—25 настоящего издания).

<sup>14а</sup> М. Халанский, Великорусские былины киевского цикла, Варшава, 1895, стр. 133.

<sup>15</sup> В. Ф. Миллер, Экскурсы, прилож. I, Кавказско-русские параллели..., стр. 1—36.

либо об общих истоках, либо об общих заимствованиях. Гораздо меньше уверены мы в том, что можно отметить такое родство между какими-то типами русских и кавказских героев. По этой части В. Ф. Миллеру ничего прочного установить не удалось, кроме, может быть, наименее «русского» из богатырей — Святогора, страшного великана<sup>16</sup>.

Еще М. Халанский<sup>17</sup> сравнивал Святогора с великаном Мукарой<sup>18</sup>, противником Созырыко. Аналогия действительно примечательна и, возможно, позволяет отнести Святогора к категории «великанов зимы»<sup>19</sup>. Святогор, как указывает само его имя, властелин и единственный житель «Святых гор», наделенный неслыханной силой. И когда он, покинув свои скалы, спускается на русскую равнину, земля не выдерживает его тяжести, и он вынужден возвратиться в горы<sup>20</sup>. Однажды Святогор встречает славного русского богатыря Илью Муромца. Вместе они отправляются «поездить по „святым горам“». В пути встречаются огромный каменный гроб. Святогор предлагает примерить, кому из них гроб окажется впору. Сперва в него ложится Илья Муромец. Но гроб ему велик. Затем туда спускается Святогор — гроб приходится как раз по нем. Святогор пробует встать, но не может и просит Илью Муромца помочь. Но и тому не удается поднять богатыря из глубокого гроба. Святогор просит Илью Муромца разбить эту скалу. Но когда тот бьет по ней палицей... с каждым ударом вокруг гроба появляется железный обруч. Святогор видит, что пришел конец. Он просит названного брата наклониться, чтобы передать ему перед смертью свою силу. «Будет с меня силы, большой братец, — отвечает Илья, — не то земля на себе носить не станет». «Хорошо ты сделал, меньший брат, — говорит тогда великан, — что не послушал моего последнего наказа: я быдохнул на тебя мерт-

<sup>16</sup> В этом персонаже, безусловно, не все от мифологии. А. Веселовский находил в нем некоторые «исторические черты» (ЖМНП, июнь 1884; ЗИАН, т. XXXIV, I, доп. (1879)).

<sup>17</sup> М. Халанский, Великорусские былины киевского цикла, стр. 184—185; В. Ф. Миллер, Экскурсы, прилож. I, стр. 5—8.

<sup>18</sup> См.: В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, I, стр. 30—34 и 21—25 (пер.). Ср.: Дж. Шанаев, Из осетинских народных сказаний: нартовские сказания, и «Памятники», I, стр. 76—80.

<sup>19</sup> См. выше Заметку IV (стр. 68—76 настоящего издания).

<sup>20</sup> [А. Ф. Гильфердинг], «Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 г.», СПб., 1873, стр. 7:

Не ежал он на святую Русь,  
Не носила его мать сыра-земля...

Не яснее ли ясного сказано, что Святогор — не русский герой? И что это могут быть за «Святые горы» по соседству с Россией, если не Кавказ?

вым духом, и ты бы лег мертв подле меня. А теперь прощай», — и передает Илье свой меч. В некоторых вариантах прибавляется, что Илья увел с собой жену великана. Этот эпизод и в самом деле напоминает приключение с Мукарой, тоже властелином горных кряжей: Мукара также заводит дружбу с Созырыко, а затем, устроив что-то вроде спортивного состязания, ложится на дно моря, которое покрывается льдом и становится его гробом. Перед смертью великан дует на Созырыко, но тот вовсе не погибает, а остается жив-здоров и забирает себе меч, жену и богатства великана.

Тот же Святогор в одно из своих походов встречает богатыря-крестьянина Микулу Селяниновича с его чудесной переметной сумой. Святогор, не знающий, куда девать силу, напрасно пытается приподнять суму — он не может этого сделать ни «одним перстом», ни всей рукой, ни двумя руками, — только «сам по колено в землю угрыз». «Что у тебя в суме?» — спрашивает он крестьянина. «В этой сумочке у меня тяга земная», — отвечает тот. Ту же черту находим в сказаниях о Батразе<sup>21</sup>. Но, как показал А. Веселовский<sup>22</sup>, здесь мы имеем дело с темой книжного происхождения, которую Кавказ и Россия могли заимствовать параллельно и независимо друг от друга.

Применительно к Святогору в былинах встречаем несколько историй о великанах, которые можно соотнести со сказаниями о Нартах. Когда Илья, переодетый нищим, предстает перед Идолищем Поганым, — грозой Киева, Идолище не узнает его и просит рассказать о силе Ильи: «Он много ли хлеба ест-кушает? А и много ли пьет зелена вина?» — «Уж он хлеба-то ест по три калачика, а напиток пьет по три рюмочки!» — отвечает Илья. «И его-то называют богатырем?» — удивляется Идолище. «Как я хлеба-то ем по три печи, а напиток-то пью по три ведра!» Вспомним встречу и разговор Созырыко с великаном Елтаганом<sup>23</sup>.

Несколько раз кавказские герои встречают на своем пути чудесные останки, которые, благодаря молитве, соединяются, оживают и превращаются в великана былых времен. После короткого дружеского разговора между Нартами и великаном

---

<sup>21</sup> См.: В. Б. Пфаф, Путешествие, стр. 168—169 (изложение осетинского эпического цикла о Батразе, конец).

<sup>22</sup> «Разыскания в области русского духовного стиха», т. XI—XVII, вып. V, стр. 42; ср.: И. Жданов, К литературной истории русской былевой поэзии, стр. 97, 98, 129.

<sup>23</sup> См.: В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, 1, стр. 30—34; ср.: В. Ф. Миллер, Экскурсы, стр. 13.

тот снова уходит в небытие<sup>24</sup>. Аналогичное приключение — в былинах о богатыре Еруслане Лазаревиче: он встречается с головой великана, которая и помогает ему в подвигах<sup>25</sup>.

\* \* \*

В. Ф. Миллер счел возможным провести параллель между Урызмагом и Ильей Муромцем: и тот и другой занимают скромное положение<sup>26</sup> и, однако, становятся во главе многих богатырей: тот и другой — «старшие», герои с белой бородой; у обоих доброе сердце; оба начали совершать подвиги в молодости...<sup>27</sup>. Все эти сопоставления слишком неопределенны и не дают разглядеть действительно индивидуальные черты, присущие двум героям: у Урызмага нет ничего похожего на длительный недуг, омрачивший первые тридцать лет жизни Ильи Муромца. С Ильей не происходит ничего, напоминающего своеобразную семейную жизнь Урызмага (кровосмешение, измены, примирения и т. д.). Однако некоторые темы в циклах сказаний об этих двух героях — общие.

Можно видеть<sup>28</sup>, что в нартовских сказаниях иранская, «рустемовская» тема, например мотив поединка между отцом и сыном, незнакомыми друг с другом, и убийства одного другим, связана с образом Урызмага. В былинах похожая история связывается с Ильей Муромцем<sup>29</sup>.

Другая «рустемовская» тема: Урызмага уносит и опускает на скалу посреди моря<sup>30</sup> чудовищная хищная птица, так же как Ильё посреди моря угрожает сказочный Сизый Орел<sup>31</sup>.

\* \* \*

Рассказ о смерти гордого Батраза, которого преследуют, осаждают, почти душат налетающие в огромном множестве

<sup>24</sup> См. варианты: В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, 3, стр. 137; «Памятники», I, стр. 65; Ч. Ахриев, Ингуши, их представления, верования и поверья, стр. 5—6. (Здесь герой Соска-Солса.)

<sup>25</sup> В. Ф. Миллер, Экскурсы, стр. 12. С кавказскими сюжетами Миллер сравнивает также историю женитьбы Святогора, встречу Добрыни с поляницей, которая кладет его в карман...

<sup>26</sup> Относительно Урызмага это не совсем верно; таким он предстает лишь в одном из балкарских сказаний, да и то в сильно отклоняющемся варианте (См.: С. Урусбиев, Сказания о нартских богатырях, стр. 1—6, начало).

<sup>27</sup> В. Ф. Миллер, Экскурсы, стр. 15—16.

<sup>28</sup> Сказание о том, как Урызмаг убил своего сына («Памятники», I, стр. 21—26; «Памятники», II, стр. 8—12). Ср. сказанное выше, стр. 81.

<sup>29</sup> В. Ф. Миллер, Экскурсы, стр. 17.

<sup>30</sup> См. сказания: о том, как Урызмаг убил своего сына «Памятники», I, стр. 21—26 и о том, как Нарты ссорились из-за Нартамонга («Памятники», I, стр. 75).

<sup>31</sup> В. Ф. Миллер, Экскурсы, стр. 18.

духи и который, отчаявшись, убивает себя<sup>32</sup>, сопоставляется В. Ф. Миллером с русскими рассказами о гибели Ильи и его соратников<sup>33</sup>.

Илья Муромец, Добрыня Никитич, Алеша Попович загордились и стали хвастать своими подвигами: «Подавай нам силу нездешнюю, мы и с тою силой справимся!» Но едва произнесли они это богохульство, как появились перед ними «двое воителей». После первых же схваток два воина превратились в четырех, потом «стало восьмеро — и живы все», потом шестнадцать и, наконец, целое неземное войско... Тогда русские богатыри убежали в горы, где и обратились в камни.

В. Ф. Миллер сравнивал даже то, как тело Батраза переносилось в «Софийскую гробницу», с тем, как в русских легендах труп Ильи был доставлен в Киев<sup>34</sup>.

\* \* \*

(...) Следующее совпадение: Урызмаг превращен в собаку женой Святого Георгия, но, вновь став человеком, он нуждается колдунью разделить с собой ложе<sup>35</sup>; такое же приключение у Добрыни Никитича с чародейкой Мариной<sup>36</sup>. Но в скольких народных сказках оно еще встречается?

\* \* \*

Вывод: совпадения, отмеченные между сказаниями нартовского цикла и былинами киевского цикла, вполне могут быть и случайными, а самые точные из них касаются двух второстепенных персонажей: кавказского Мукары и русского Святогора.

---

<sup>32</sup> См. рассказ о смерти Батраза у В. Пфафа («Путешествие», стр. 168—169).

<sup>33</sup> Экскурсы, стр. 19.

<sup>34</sup> Там же, стр. 28—29.

<sup>35</sup> См. сказания о том, как Урызмаг женился на Сатане. (В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, I, стр. 56—58).

<sup>36</sup> Е го же, Экскурсы, стр. 20—21.

## ИЗ КНИГИ «ЛОКИ»<sup>1</sup>

«Loki» Paris, 1948

### ИЗ ГЛАВЫ I. ЛОКИ

#### I. Проблема Локи

Среди скандинавских богов Локи один из самых своеобразных. Он сбил с толку, замучил, запутал все школы толкователей, и трудно даже перечислить те логические несуразности и противоречия, которым довелось свидеться в образе этого персонажа. Вот главные из них.

Локи — важный бог, действующий во многих сагах, и тем не менее, насколько нам известно, во времена язычества этот бог не имел культа, иначе говоря, определенной функции, и ни в одной скандинавской стране нет места, носящего его имя. Следует ли видеть в нем поэтому чисто религиозный образ настоящего бога? Не вероятнее ли, что он возник как сказочный, фольклорный персонаж и потом уже был включен в мифологию? Возможно. Но тогда придется допустить, что целые участки скандинавской мифологии не только наводнены фольклорными элементами, но и в целом суть фольклорного происхождения. Потому что, если мы исключим из них Локи, многие истории Одина и Тора, т. е. самых бесспорно «культовых божеств», утратят свою традиционную форму.

Судя по завязке и развитию действия в некоторых сагах, у Локи с Тором, по-видимому, особые отношения. Поэтому были исследователи, считавшие, что нашли в этом союзе ключ к простому и точному толкованию персонажа, а все остальное либо вырастает из этого зерна, либо оказывается чем-то более или менее искусственно пристегнутым. Возможно. Однако другие отмечали, что отношения между Локи и Одином

---

<sup>1</sup> Источники: В. Sijmons, H. Gering, Die Lieder der Edda, Halle, 1906,— «Germanistische Handbibliothek», VII; Edda Snorra Sturlusonar, udgivet efter håndskriftterne of Kommissionen for det Arnemagnæanske Legat ved Finnur Jonson, København, 1931; Saxo Grammaticus, Gesta Danorum, København, 1931.



достойны не меньшего внимания, причем во многих сагах, где Локи играет важную роль, ни Один, ни Тор не стоят в центре повествования.

Локи — бесценный друг и помощник богов и одновременно их лютей враг. Можно ли считать обе эти линии поведения равнопервичными, исконными? Или нужно установить между ними некоторую хронологическую дистанцию, допустить, что «плохой Локи» появился лишь в итоге долгой эволюции, вначале же был, как и положено богу, только «добрым Локи»? Возможно. Но тогда мы вынуждены допустить — и уже допустили — самые произвольные изъятия, поскольку о «плохом Локи» говорится гораздо больше, чем о хорошем, и только лишний раз убеждаешься в том, что твердить о наличии исторической эволюции, требовать ее недостаточно для того, чтобы таковая существовала на деле.

Выступает ли он другом или недругом богов, находчивым советчиком или злым насмешником, Локи чувствует себя привольно в малой мифологии — кажется, что вотчина его именно здесь. И вдруг в некоторых мифах образ неожиданно приобретает огромную, почти космическую значительность: идет ли речь о смерти Бальдра, о муках самого Локи, о его богоявлении при конце мира — этот второй Локи несоизмерим с рамками гобелена, составленного из стольких шутовских историй. Не предположить ли и тут эволюцию? Что если под влиянием христианских — а то и иранских — образцов лукавый скандинавский божок преобразился на сатанинский или ахриманский лад? Возможно. Но такое предположение заводит слишком далеко и представляется неправдоподобным: история толкования скандинавских мифов сплошь усеяна подобными спорными вещами, когда для объяснения «запоздалых» плодов воображения северных язычников ссылались на апокрифические писания, на древнеримское или кельтское христианство, на Библию или на некий выродившийся дуализм.

Наконец, и сейчас еще крестьяне Скандинавии и Исландии знают Локи. Его имя входит в местные пословицы, поговорки, и в некоторых местах Локи даже связывают с незначительными явлениями природы и случаями в жизни общества.

Как понять эти черты? Появились ли они уже тогда, когда существовал богатый образ Локи средневековых преданий, или остались от него, или изменились в соответствии с ним? А может быть, напротив, — это память о более примитивном, но более цельном и древнем Локи, образ которого средневековое предание лишь приукрасило, обогатило и, может быть,

несколько фальсифицировало? Оба эти положения априори можно защищать, и образы первозданного Локи, возникающие в первом и втором случаях, естественно, очень различны.

Поскольку проблему трудно очертить с точностью, не удивительно, что предлагались всевозможные решения. Локи — это огонь, говорили первые приверженцы натуралистического толкования. Локи — вода или ветер, поправляли другие. Последователи Манхардта обрядили его в униформу «духов растительности». В нем видели бога с адскими и хтоническими чертами (...). Одни фольклористы сочли возможным приветствовать в его лице своего рода удачливого старшину в армии гениев, троллей и эльфов, всегда кишащих на скандинавском горизонте. Другие признали в нем одновременно и «культурного героя» из мифологических рассказов некоторых полувцивилизованных народов, и обманщика, который порой его замещает (*culture-hero and trickster*). Естественно, что против всех этих концепций возникает множество возражений. Эти концепции либо сводят сущность Локи к одному из его обликов, из которого невозможно без явной натяжки вывести остальные, либо они затушевывают коренную разницу между Локи и тем мифологическим или фольклорным, действительным или предполагаемым, типом, с которым его сопоставляют (...).

Я полагаю, что можно несколько прояснить вопрос. Существуют известные, еще не применявшиеся способы толкования и, в частности, обширное досье сравнительного метода (...).

Я обращусь к соответствующему персонажу из осетинского нартовского эпоса — Сырдону и, сравнив Сырдона и Локи, попробую понять если не функции, то по крайней мере значение этого типажа героя или бога.

## II. Источники

### 10. Локи и убийство Бальдра

.....  
а) Gylfaginning, гл. 33—35, стр. 63—68 (=гл. 50—53).

Начинается сказ с того, что Бальдру Доброму стали сниться дурные сны, предвещавшие опасность для его жизни. И когда он рассказал те сны асам, они держали все вместе совет, и было решено оградить Бальдра от всяких опасностей. И Фриг взяла клятву с огня и воды, железа и разных металлов, камней, земли, деревьев, болезней, зверей, птиц, яда и змей, что они не тронут Бальдра. И когда она это сделала и другим поведала, стали Бальдр и асы забавляться тем, что Бальдр становился на поле тинга, а другие должны были кто пускать в него стрелы, кто рубить его

мечом, а кто бросать в него камнями. Но что бы они ни делали, все было Бальдру нипочем, и все почитали это за великую удачу.

Как увидел это Локи, сын Лаувейн, пришлось ему не по нраву, что ничего не вредит Бальдру. Он пошел к Фригг, в Фенсалир, приняв образ женщины. А Фригг и спрашивает, ведомо ли той женщине, что делают асы на поле тинга. Та отвечает, что все, мол, стреляют в Бальдра, но это не причиняет ему вреда. Тогда промолвила Фригг: «Ни железо, ни дерево не сделают зла Бальдру. Я взяла с них в том клятву». Тут женщина спрашивает: «Все ли вещи дали клятву не трогать Бальдра?» Фригг отвечает: «Растет к западу от Вальгаллы один побег, что зовется омолою. Он показался мне слишком молод, чтобы брать с него клятву». Женщина тут же ушла.

Локи вырвал с корнем тот побег омелы и пошел на поле тинга. Хёд стоял в стороне от мужей, обступивших Бальдра, ибо он был слеп. Тогда Локи заговорил с ним: «Отчего не метнешь ты что-нибудь в Бальдра?» Тот отвечает: «Оттого, что я не вижу, где стоит Бальдр, да и нет у меня оружия». Тогда сказал Локи: «Все же поступи по примеру других и уважь Бальдра, как и все остальные. Я укажу тебе, где он стоит; метни в него этот прут». Хёд взял побег омелы и метнул в Бальдра, и упал он мертвым на землю. И так свершилось величайшее несчастье для богов и людей (...) (Цит. по изд.: «Младшая Эдда». Издание подготовили О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский, Л., 1970, стр. 48 — *прим. пер.*)

## ИЗ ГЛАВЫ II. ВОЗРАЖЕНИЯ НА КРИТИКУ

### IV. Локи

(...) Локи «причисляется к асам»<sup>1</sup>, хотя не вполне относится к ним. Он живет вместе с ними, и при случае про него говорят: «ас, который зовется Локи», «лукавый ас» и т. д.

Спутник Одина в его странствиях, так же как и Тора в его походах, он по справедливости пользуется славой хитреца и обычно — по доброй воле или по принуждению — пускает в ход свою изворотливость, чтобы послужить асам, которым без него пришлось бы туго. Он никогда не служит великанам от души и до конца. И все же по многим чертам — это ас совсем особенный.

Не только физически — он мал ростом, — но и тем, что не связан родством ни с одним из асов. Одина он приходится лишь побратимом. Мы ничего не знаем об отце, матери, братьях Локи, кроме имен, а имена эти, несмотря на их туманность, говорят о необычной семье, и отец его определя-

<sup>1</sup> Асы — скандинавские боги (*прим. ред.*).

ется как «великан». Локи считается низшим среди асов. Его используют на посылках, ему угрожают. Он и посланник, и дозорный, и сопровождающий, и раздатчик мяса, он также и шут.

Он появляется в нужном месте в урочный час и обладает удивительным искусством увилить, «ускользнуть». У него свои отношения с потусторонним, подземным миром. В горах у него — таинственный дом, служащий наблюдательным пунктом. Он связан также с огнем. Среди асов только он один наделен даром перевоплощения, в особенности же — превращения в животных (в муху, в тюленя, в кобылу, в лосося). И он порождает странные существа, наводящие страх на богов (волк Фенрир, Большой Змей, Хель и также лошадь Одина — Слейпнир).

У него особая склонность превращаться в женщину или в самку, со всеми вытекающими отсюда физиологическими последствиями.

Он хитроумен, изобретателен, но недалковиден: весь во власти мгновенного побуждения, впечатления или минутной страсти, он удивляется последствиям своих поступков, тут же стараясь поправить дело. Он самоуверен и хвастлив.

Любопытство его ненасытно. Он нескромен и вечно начинен новостями. Путешествует чаще и охотнее других асов. Более всех пользуется «опереньем» Фрейи; у него сапоги, позволяющие передвигаться по воздуху и по воде. Это он иногда увлекает Тора к великанам по дорогам, которые прежде разведаль один.

Он глубоко аморален. Ему неведомы чувство собственного достоинства, приличия, и он не считается с достоинством других. Ставит себя в смешные положения. Чтобы выпутаться из беды — предаёт своих: ведет безоружного Тора к великану Гейррёду, выдает Идунн с ее яблоками великану Тьяцци, портит молот Тора. Поэтому у асов он постоянно на подозрении; он у них действует под угрозой расправы.

Злоязычный сплетник, ругатель, он несет с собой смуту и раздоры, предаёт. Он лжет не только по необходимости, для того чтобы спастись или спасти асов (многие его планы строятся на обмане), но и из любви к искусству. Он оборотень и не гнушается злыми шутками. В игре он плутует, в состязаниях нечестен.

Все это приводит к драматическому концу: в доме у Эири или выступая против Бальдра, он ожесточается и творит зло, большое зло — бесцельно, безжалостно, многократно, не останавливаясь на полпути, не заботясь о страшных последствиях, которыми это ему грозит. (...)

## ИЗ ГЛАВЫ III. СЫРДОН

### I. Нарт Сырдон <sup>1</sup>

(...) Очень вероятно, и мы показали это на конкретных примерах, что некоторые из нартовских персонажей, в частности стальной герой Батраз и «солнечный» герой Созырыко, сохранили до наших дней свою мифическую сущность, воспоминания о тех скифских богах, среди которых греки узнавали Ареса и Аполлона. И тем не менее в сознании осетин все эти герои — люди, а вовсе не боги. Нужно постоянно иметь в виду эту разницу, когда сравниваешь то или иное сказание о Нартах с иноземными мифологическими историями (как я и предполагаю сделать ниже). Но не надо и преувеличивать ее значение: в начале своей «Хеймскринглы», как и в своей «Эдде», Снорри, безусловно следуя в этом норвежской традиции, представляет германских богов — асов и ванов в виде двух кланов, которые живут в соседних и соперничающих друг с другом деревнях, выходят из своего (или своих) дома (домов) в поисках приключений, а затем пируют в просторной палате Эгира. Конечно, наряду с этими чисто земными представлениями о богах германцы, не думая о противоречии, создавали и другие, более соответствующие тому, что в нашей классической культуре обычно подразумевается под мифологией: боги живут на небе, управляют миром и участвуют в космологии, космогонии и эсхатологии. Но их будничная жизнь, как мы достаточно ясно видим из сюжетов, в которых фигурирует Локи, протекает в обстановке, не чуждой ни крестьянину из Trondhjem'a, ни помещику из Ringsted'a (...) <sup>2</sup>.

Главные герои Нартов — и в то же время почти всех сказаний — это два брата, два вождя, два старика — Урузмаг <sup>3</sup> и Хамыц <sup>4</sup>, оба пока еще добрые воины, над которыми, однако, тяготеет то, что еще скифы и аланы рассматривали как порок, а не как качество, достойное почтения, — возраст. У них есть сестра Сатана <sup>5</sup>, на которой женится Урузмаг. Она воплощает идеал кавказской хозяйки — деятельной, предусмотрительной, запасливой, щедрой и обычно — верной.

<sup>1</sup> Ниже опущены стр. 169—171 (*прим. пер.*)

<sup>2</sup> V. B. Poring, Heimdall, ch. IV, die himmlische Welt. (...)

<sup>3</sup> Урузмаг, Уоразмаг.

<sup>4</sup> Вариант: Хæмиц.

<sup>5</sup> Иногда называется просто Ахсинæ («Госпожа»). (...) См. «Légendes sur les Nartes, Note II; Le dit de la princesse Satinik», стр. 167—178, (стр. 50—57 наст. изд.— *прим. пер.*).

Она — само провидение для мужа и всех своих близких. Следующее поколение представлено двумя героями — центральными в большей части сказаний — грозным Батразом<sup>6</sup> и обаятельным Сосланом (или Созырыко)<sup>7</sup> (...).

Есть и другие, менее именитые герои, роль которых заключается в том, что они составляют дружину великих Нартов, когда те отправляются отбивать скот или сражаться с великанами. И наконец, есть Сырдон<sup>8</sup>.

Сырдон фигурирует почти во всех историях, и он в них незаменим. Это Нарт, такой же, как и все, но характера и поведения совсем особого. Прежде всего, он — низший по положению, как часто говорится о нем, «ублюдок»<sup>9</sup> Бората. Он родился якобы от нечистой силы и составляет антипод Сослану, рожденному камнем. У Нартов он прислуживает за столом, он оруженосец, посредник и проводник, к его помощи обращаются, когда надо тянуть жребий.

Он неизвестно откуда появляется и так же исчезает. Под землей у него таинственный дом-лабиринт. Он способен к превращениям (в золото, в старую шапку, в молодую женщину, в старуху, в старика...). У него «скакун о трех ногах», быстрый, как ветер. Крайне любопытный, он стремится раскрыть и раскрывает все тайны, «день и ночь ломает голову» над тем, как бы что разведать. И он знает обо всем, что происходит на расстоянии и что произойдет в будущем. У него чудесный дар считать. Как и Сатана (но менее ее), он прежде всего хитер, и осетины охотно связывают с ним темы из репертуара Ходжи Насредина.

Нарты часто прибегают к его советам, и не напрасно: он тысячу раз выводит их из затруднительного положения, особенно в их отношениях с глупыми великанами. В то же время ему не доверяют, и правильно делают, потому что Сырдон коварен и его обычное определение «*Narty xijnæ*» или «*Narty fydbylz*» («коварный нартов Сырдон», «злой гений Нартов»). Его называют злокозненным, бессовестным. И хотя определено нигде не говорится, что он трус (а его неосмотрительные выходы часто выглядят бравадой), однако можно заметить, что, отправляясь в поход вместе с дружиной великих рубак, он никогда не участвует в битвах.

Вредность его проявляется на тысячу ладов: жестокие насмешки и оскорбления по поводу общих и личных несчастий,

<sup>6</sup> Варианты: Батрадз, Батырадз, Батæрадз.

<sup>7</sup> Варианты: Сосырыко, Созрыко.

<sup>8</sup> Вариант: Сирдон

<sup>9</sup> Точнее: «кавдæсард». О значении этого слова см. ниже (стр. 153—154, а также выше, стр. 12 наст. изд.— *прим. пер.*).

злорадное удовольствие предсказывать грядущие беды, давать пагубные советы (хотя все же Сырдон никогда не выступает на стороне великанов против Нартов). Он зачинщик и подстрекатель всякого рода ссор. Злоба толкает его на легкомысленные и преступные проделки, после которых он подчас насилу уносит ноги. По существу почти всегда, даже когда служит Нартам, он пребывает в состоянии вечной скрытой вражды к ним — либо ко всем Нартам в целом, либо к тому или другому из них, — будь то Хамыц или Урызмаг, с которыми он порой проделывает недобрые шутки. Но главный его недруг — великий Нарт Сослан (Созырыко). Когда однажды Сослан собирается чудесным образом исцелить своего смертельно раненного юного друга, Сырдон в облике старухи, а затем старика препятствует этому. Сырдон долго доискивается и в конце концов узнает о единственном слабом месте неуязвимого Сослана, сообщает об этом врагам, и они губят Сослана. Сырдон так оскорбляет умирающего (или мертвого) Сослана, что Нарты убивают Сырдона и труп его водружают над могилой погубленного им героя.

Таковы в общих чертах и без учета различий вариантов характер и жизненный путь Сырдона. Читатель, конечно, почувствовал, насколько то и другое напоминает сказанное о Локи. Не считая представлений о конце света, которые не могли бы иметь места в нартовском эпосе, все черты Локи обнаруживаются в Сырдоне и все черты Сырдона — в Локи. В частности, то, что «полезное» начало в обоих образах существует с «вредным» и что великое преступление и великая кара составляют итог жизни, состоящей из мелких козней и сдерживаемой вражды.

## II. Источники <sup>1</sup>

### 1. Рождение Сырдона

Рассказов о рождении Сырдона не много. Первый из упомянутых ниже вариантов имеет явную цель объяснить врожденную вражду Сырдона и Сослана. Второй приписывает Сырдо-

---

<sup>1</sup> См. список к кн. «Легенды о Нартах» (здесь стр. 258—259). Упомянутая среди источников «Памятники», I и II, автор замечает: «Я не имел возможности ознакомиться с выпуском III этих «Памятников» (со сказаниями, записанными Цоцко Амбаловым), Владикавказ, 1928, так же как не имел возможности просмотреть изданные Юго-Осетинским институтом краеведения «Нарты кадджытæ», Цхинвал, 1929, ни какой-либо другой, более поздний сборник» (*прим. пер.*).

ну историю рождения, обычно связываемую с Сосланом, но с некоторой примесью чертовщины.

а) «Памятники народного творчества осетин», вып. II, № 3, Сказание о рождении Сослана и Сырдона, стр. 9—10 (текст), стр. 7—8 (русский перевод). (...) <sup>2</sup>.

б) А. Кайтмазов, Сказания о Нартах. Сирдон,— СМОМПК, VII, ii, 1889, стр. 30—31. (...)

с) О существовании другого варианта, в котором мать Сырдона — дьяволица, я знаю лишь из словаря В. Миллера (Сирдон) (...)

## 2. Лукавый Сырдон

Сырдон для осетин — само воплощенное хитроумие, мерило хитроумия. В одном тексте (А. Кайтмазов, стр. 11, «Ахснарт и его дети», конец) при восхвалении Сатаны говорится: «Умом она не уступала даже мужчинам, и сам Сырдон, родственник Урызмага, хитрейший из людей, не мог ее обмануть». Во многих сказаниях какой-либо чертой мимоходом характеризуется способность Сырдона знать то, чего не знают другие. Вот несколько примеров.

1) В историях о безысходной войне двух больших нартовских родов — Ахсартагката и Бората одним штрихом обрисовывается следующая способность Сырдона: цифры не составляют для него тайны <sup>3</sup>. (...)

Иногда проявление дара предвидения у Сырдона сопровождается злорадством по поводу неизбежности несчастья, о котором другие не подозревают. Сырдон охотно выступает (в комическом стиле) в роли пророка.

2) А. Кайтмазов, стр. 10. Ахснарт и его дети. (...).

3) Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания. Нартовские сказания,— ССКГ, V, 1871, стр. 21 («О том, как Сатана поддалась обману»).

4) В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, разд. 3, Сказание о Сослане, стр. 147 (...)

5) Дж. Шанаев, Из осетинских народных сказаний. Нартовские сказания, стр. 4—8. Другой вариант о Сосрыко <sup>4</sup>. (...)

<sup>2</sup> Далее приводятся лишь те из цитируемых или излагаемых автором текстов, которые можно считать «ключевыми» для раскрытия образа Сырдона и для истолкования этого образа Ж. Дюмезилем (*прим. ред.*).

<sup>3</sup> Подробнее см. в работе «Три рода» (стр. 201—209 наст. изд.— *прим. пер.*).

<sup>4</sup> Сказание приписывает Созырыко жестокость, которая не соответствует его характеру; это перешло, видимо, из цикла Батраза.



### 3. Сырдон и Нарты

Взаимоотношения Сырдона и Нартов выявляются в одном сложном типе сказаний, очень популярном в Осетии. Постоянное подшучивание друг над другом, в котором Сырдон в конце концов всегда одерживает верх, при котором в конце концов всегда удается избежать драматической развязки, не мешает Сыррону прислуживать Нартам.

а) «Памятники», II, № 21, Бич Нартов Сирдон, стр. 61—64 (текст), стр. 57—59 (перевод).

Урузмаг, Хамиц и Сослан отправляются на охоту и берут с собой Сирдона как «младшего»<sup>5</sup>. По дороге, под предлогом того, что лошадь больше не в силах его нести, он вынуждает взять себя на круп коня поочередно, по возрастающей степени старшинства, Сослана, Хамица, наконец Урузмага. У каждого он крадет из сумы огниво. Вечером, во время привала Сослан идет на охоту и приносит оленя. «Разведем огонь,— говорят они и тщетно ищут огнива. Сирдон с верхушки дерева, на котором он собирал сучья для костра, их высмеивает: «И они пошли на охоту!»

К счастью, у подножия соседней горы они замечают свет и дым над домом и посылают Сослана попросить огня. Он попадает к великанам, которые усаживают его в конце скамьи; но они подливают на скамью клея, и он приклеивается... Посланного затем Хамица постигает та же участь, и он прилипает рядом с Сосланом. То же случается с Урузмагом. Тогда Сирдон на привале разжигает костер, до отвала наедается мяса, навешивает на усы требуху и в таком виде направляется к дому великанов. Его приглашают сесть, но он уклоняется: «Мало того, что они сели, чем младше — тем выше? И я еще должен сесть с ними как ровня? Они мои алдары, и я не сиживаю с ними в одном ряду; наполните мне золой сапетку и я сяду».

Тут же великаны наполнили ему золой сапетку и, конечно, сверху налили клею. Но клей впитался в золу и не подействовал. Тогда Сирдон стал переходить от одного Нарта к другому — от Сослана к Хамицу и от Хамица к Урузмагу — и заставил великанов намять бока каждому из них. Затем он стравил великанов между собой<sup>6</sup>, и они перебили друг друга.

<sup>5</sup> *Сирдони ба фæххудтонцæ кæстæрæн*: «кæстæр» обслуживает отряд во время похода. Противоположное *кæстæр* (младший) — *хистæр* (старший).

<sup>6</sup> В других вариантах, обычно задав им «задачу»: «Что полезнее: молот, щипцы или наковальня?» или «Кто сильнее (в рассказанной прежде абсурдной истории): бык или лиса?»

Тогда Нарты стали его умолять: «Избавь нас как-нибудь от этого позора!» Сирдон не торопится: он занят тем, что поджаривает требуху, висящую на его усах, и слизывает стекающий сок. Наконец он говорит: «Не знаю другого средства, кроме как сходить за большой пилой Нартов и отпилить от скамейки под каждым из вас по мере». Они снова начинают его умолять: «Не оглашай в краю Нартов нашего позора, но сделай милость, вызволь нас каким-нибудь иным способом». Сирдон поддается. Он нагревает большой котел воды, кипятком растворяет клей и освобождает их. Они в свою очередь наедаются мяса.

Ожесточившись против Сирдона, они отрезают у его лошади губы. Сирдон делает вид, что ничего не заметил, но обрезает хвосты у трех остальных лошадей. Назавтра, когда отряд отправляется в обратный путь, Сирдон замыкает шествие. Три великих Нарта оборачиваются к нему: «Что это, Сирдон, лошадь твоя смеется?» Он парирует: «Видит перед собой, над чем смеяться, вот и смеется». Они смотрят на коней: те без хвостов...

«Что нам делать с этим негодяем?»<sup>7</sup> — говорят они. «Убить его — Нарты сложат о нас песню; оставить его в покое — он нам житья не даст?» Подумали они, подумали — пригнули молодое деревцо и привязали к нему Сирдона за усы; затем отпустили деревцо — оно подняло его кверху. Сами же они уехали. К счастью, мимо проходил пастух, играя на дуде. Сирдон стал кричать: «Боже, не хочу быть алдаром! Не соглашусь!» Пастух подошел к нему и спрашивает: «Кто ты, какого рода, на что ты не согласен?» — «Кто я? — сказал Сирдон. — Нарты выбирают меня своим алдаром, а я не даю им согласия. А до тех пор, пока я не соглашусь, они меня не освобождают».

«Тогда сделай меня вместо себя [алдаром]», — сказал пастух. «Хорошо, — сказал ему Сирдон, — но, может быть, ты не выдержишь быть привязанным таким образом?» «Выдержу!» — и с этими словами он отвязывает Сирдона, а себя заставляет привязать. Сирдон привязывает его и советует: «Говори, что согласен!» С верхушки дерева пастух повторяет: «Согласен!» Но Сирдон взял уже его дуду и прошел со стадом белых овец, играя, по улицам нартовского села. Нарты дивятся его добыче, а Сирдон говорит им: «Я получил их ценою мяса с ягодич Урузмага, Хамица и Сослана!»

Построенное так или иным образом, часто украшенное до-

---

<sup>7</sup> *Цы йин канан не савди лэгган?* Букв.: «Что делать с ним, с этим человеком [созданным для] нашей гибели?»

полнительными эпизодами это сказание известно во многих вариантах. Вот, например, начало одного из них:

б) Дж. Шанаев, Нарты и Сырдон, стр. 11—13<sup>8</sup>.

«Однажды собрались странствовать Сосрыко, Урызмаг, Хамиц и Сослан. За младшего (*кастәр*) они попросили сопровождать их Сырдона. „Да как же сопровождать вас, господи мои,— беда мне, право, с вами: опять наградите меня из быков трехлетками, из овец первоплодными, опять обидите меня!“— сказал Сырдон (он это говорит, чтобы заставить Нартов заплатить ему именно такую цену, прекрасно зная, что они назло делали всегда противоположное тому, чего он желал). „Не бойся, не бойся, такая доля будет тебе, какая будет нам, если только раздобудем чего-нибудь“,— обнадежили Нарты Сырдона. Отправились Нарты. На дороге пришлось им переправляться через реку. Так как у Сырдона не было лошади, то он взял за хвост коня Сосрыко. Посреди реки Сосрыко обратился к Сырду: „Сырдон, а скажи-ка, когда удобнее всего срезать ногти с пальцев?“— „Когда вспомнишь“,— последовал ответ.— „Ну, так тебе немного будет трудно, что постоишь в воде“,— сказал Сосрыко. Он остановил коня и, достав из-под кинжала нож, стал тихонько срезать ногти, а Сырдон, стоя в воде, готов был умереть с досады, что так легко дался в обман. Но делать было нечего, надо было стоять до тех пор, пока Сосрыко не срезал все ногти. Сырдон поклялся в душе отомстить за это...» (Следует кража кресал).

Иногда коварство Сырдона, когда он сопровождает Нартов в походах, проявляется по-другому: он забавляется тем, что заставляя их заблудиться.

с) Вс. Миллер, Осетинские этюды, 1,3, № 1 (Предание о великанах).

#### 4. Истории в стиле Ходжи Насреддина

Учитывая натянутые отношения между Нартами и Сырдоном и манеру Сырдона высмеивать Нартов, не кажется удивительным, что с Сырдоном подчас связываются истории из цикла Ходжи Насреддина или того же типа. Два примера из «Памятников», I:

а) «Памятники», I, № 8, стр. 63—64 (Как Сырдон сжег платье у Нартов).

<sup>8</sup> В данном сказании, как это иногда случается, Созырыко и Сослан раздваиваются и существуют самостоятельно: за Сосланом оставляется имя, но ему отводится роль простого статиста, а носителем характерных черт образа героя становится Созырыко.

б) «Памятники», I, № 18, стр. 91—93 (О воровстве у Урызмага коровы).

### 5. Сырдон, Урызмаг и жена Уарп-алдара

Г. Шанаев, Нарт Урызмаг и алдар Урупа<sup>9</sup>, стр. 22—34.

### 6. Сырдон и войны между Бората и Ахсартагката

Во многих вариантах рассказывается о жестокой войне, в которой столкнулись два больших нартских рода — Ахсартагката и Бората<sup>10</sup>. Сырдон всегда несет за нее ответственность. (...)

### 7. Сырдон и голод Нартов

а) «Памятники», II, № 11, Страшные дни Нартов, текст, стр. 35—36, перевод, стр. 31—32 (...)

б) А. Шифнер, стр. 71—72. (...)

### 8. Сырдон, Нарты и Батраз

В одном из вариантов сказания, повествующего о том, как жестоко отомстил Батраз Нартам за смерть своего отца Хамыца, Сырдон несомненно нарочно дает попавшим в затруднительное положение Нартам поистине пагубный совет.

Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания. Нартовские сказания. Мечь Нарта Батраза, стр. 32. (...)

В следующих сказаниях говорится о том, какое зло причинил Сырдон в отдельности каждому из трех Нартов: Хамыцу, Урызмагу или Сослану — Созырыко. Прежде всего, Хамыцу и его молодой жене:

### 9. Сырдон, Хамыц и жена Хамыца

Как мы видели<sup>11</sup>, Батраз родился из опухоли, образовавшейся на спине его отца Хамыца от плевка (или дуновения) матери Батраза. Как же все обернулось столь странным образом? У нас довольно много версий события, и почти всегда

<sup>9</sup> Уруп (Уæрп) — местность в районе Кубани; алдар — «глава, господин».

<sup>10</sup> Подробнее об этом см. в кн. «Миф и эпос», — Три рода, гл. IV: «Война между Ахсартагката и Бората», стр. 199—211 наст. изд. (прим. пер.).

<sup>11</sup> См. мою ст. в «Latomus» [«Скифские энarei и беременность Нарта Хамыца» — стр. 134—135 наст. изд. — прим. пер.]

Сырдон со своим злым любопытством, назойливостью и сплетнями несет за все ответственность.

а) В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, 1. Как родился Батраз, стр. 14—17. (...)

б) Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания, стр. 27—32.

с) Г. Шанаев, Из осетинских сказаний о Нартах<sup>12</sup>, стр. 6—9. (...)

д) В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, 3, стр. 12.

е) «Памятники», II, Рождение Батраза, стр. 19—21. (...)

### 10. Сырдон, Нарты и старый Урызмаг

Сырдон с легкостью потакает человекоубийственным намерениям молодых Нартов, направленным против Урызмага, который состарился и, стало быть, подвергается опасности, потому что возраст в стране скифов не внушает почтения.

«Памятники», I, № 12, Как Нарты хотели убить Урызмага, стр. 72—74. (...)

### 11. Сырдон и двое «младших» Созырыко

Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания, стр. 3—5 (Сосрыко).

На рассвете два юных помощника Сосрыко, «младшие» (*кастæртæ*) отправились одни, без старшего (*хистæр*) на боевую встречу, которую Сосрыко назначил с тремя ногойскими богатырями: задержанный хитростью своей возлюбленной Агундой Сосрыко еще в полдень был в постели. Ногойцы без труда убили двух юношей. Сырдон, проходя мимо дома Сосрыко, кричит ему: «Как сладко спится Сосрыко в объятиях красавицы Агунды! Между тем солнце уже заходит! Ему и дела нет до того, что два мальчика убиты там давно!» Заслышав это, Сосрыко вскочил на ноги, толкнув Агунду локтем так сильно, что она упала без чувств. Он прибывает как раз вовремя, чтобы успеть убить троих ногойцев, и возвращается, нагруженный доспехами врага и своих двух «младших».

В следующем рассказе Сырдон, подстроив так, чтобы Созырыко вытянул соответствующий жребой, тем самым взваливает на него исключительно опасное поручение.

<sup>12</sup> См. выше, стр. 173. [Опущенный нами отрывок, в котором кратко рассказывается о рождении Батраза. См. об этом в других работах Ж. Дюмезиля — стр. 60, 65, 134—135, 253—254 наст. изд.— прим. пер.]

## 12. Сырдон, Созырыко и жеребьевка

«Памятники», I, № 14, Как Созырыко убил богатыря Мукара, сына Пара, стр. 76. (...)

## 13. Сырдон, Челахсартаг и панцирь Созырыко

Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания. Нартовские сказания, стр. 5—9 («Алагата»).

«Приготовились Алагата: все, что бог создал из напитков и съестного, было у них. Потом пригласили они Нартов; расселись Нарты рядами. Во главе одного ряда старшим сидел Урызмаг, другого — Хамиц, третьего — Сосрыко, четвертого — сын Хиза Челахсартаг, из фарсагов<sup>13</sup>, человек зажиточный. Затем начали они пить, возносить тосты. Прислужником был Сирдон. Начали пить они через силу. Заспорили Сосрыко и сын Хиза. Сосрыко сказал: „А не следовало бы фарсагу быть старшим [главою] ряда!“ — „Именем отца клянусь, — следует! во всем могу состязаться с тобой — в чем бы то ни было: я муж лучше тебя!“ — сказал сын Хизов». Челахсартаг вызывает Сосрыко на состязание в пляске. Заклады: со стороны Челахсартага — его сестра, прекрасная Агунда, со стороны Сосрыко — Цереков панцирь (*Церечи згъар*), который не могли пробить никакие меч, пуля или стрела, шлем Бидаса (*Бидасы така*) и Нартовский меч. В первом туре состязания, довольно простом, Челахсартаг уже одержал верх над Сосрыко, повертевшись, словно мельничное колесо, на кончиках кинжалов, которые держали Нарты. Потом Алагата вынесли знаменитую четырехугольную чашу, называемую Нартамонга («Выявляющая Нартов»). Сирдон наполнил ее разными напитками, змеями, ящерицами, лягушками, чем попало. Алагата сказали: «Тот, кто спляшет с Амонга на голове и ничего не прольет, тот хороший танцор, кто же сколько-нибудь прольет, тот неважно танцует!» Сосрыко протанцевал и попролил из чаши. Челахсартаг же, танцуя, вытаскивал из чаши то ящерицу, то змею и ударял ими о грудь Сосрыко. Когда он сел, Нарты признали его победителем.

Сосрыко тогда сказал Челахсартагу: «Вынесу тебе все свои панцири и свалю их перед тобой: если ты узнаешь Цереков панцирь, то возьми его». Так он и сделал, и Челахсартаг оказался в большом затруднении: все принесенные панцири были похожи... Сирдон отозвал Челахсартага в сторону и сказал ему: „Сейчас он тебя надует и не даст тебе твой вы-

<sup>13</sup> Вторая сверху социальная ступень после алдаров.

игрыш. Поэтому садись на коня и, когда возьмешь копье, приударь коня, повертись около панцирей и крикни: «Настал бой, Цереков панцирь!» — и он сам выскочит к тебе из-под панцирей, так как он боелюбив. Унеси его, иначе Сосрыко добровольно тебе ничего не даст!» Челахсартаг послушался совета и унес панцирь, а Сосрыко преследовал его до самой крепости.

В одном из эпизодов спровоцированной таким образом войны Сырдон вмешивается в ход событий особенно жестоким образом:

#### 14. Сырдон и смерть юного союзника Сослана

а) «Памятники», II, № 15. Войска крепости Гори, (текст), стр. 49—50, перевод, 45—46.

Сослан созвал Нартов и осадил с ними крепость Гори, где живет Елахсардтон<sup>14</sup>, сестру которого<sup>15</sup> он хочет завоевать. У Елахсардтона три волшебные стрелы, бьющие без промаха. Однажды маленький нартовский мальчик Зимайхуа просится сопровождать Сослана, и тот в конце концов соглашается. Во время осады мальчик говорит Сослану:

«Сейчас я иду на высокую черную скалу, что посреди крепости Гори, и буду крушить ее пятой, но Елахсардтон пустит в меня одну из своих трех стрел; она попадет мне в пяту, а ты не дай мне коснуться земли, а пронеси меня через семь родников, тогда будет то, что скажет бог: я и крепость Гори сломлю, и красавицу Агунду тебе привезу. А не сможешь этого (сделать), — и я пропаду, и дело твое не выйдет». Зимайхуа взобрался на вершину черной скалы, что посреди крепости Гори, и стал крушить скалу пятой. Обрушив скалу, он уничтожил целый квартал. Вскоре увидел его Елахсардтон, выстрелил в него, и когда тот поднял ногу, стрела попала ему в пяту, и мальчик, как сноп, скатился по склону скалы.

А Сослан расстелил на своих могучих руках черную бурку и так, не дав ему коснуться земли, поймал его. Стал он его нести и перебежал через три родника; и тут Сырдон в образе старика со старой сумой на плече, с граблями и сломанными вилами идет навстречу.

«Куда спешишь, старик?» — спрашивает Сослан.

«Нарты взяли крепость Гори, может быть, и мне там что-

---

<sup>14</sup> В этом сборнике Сослан везде соответствует Созырыко. Елахсардтон, враг Сослана, — это Челахсартаг из предыдущего сказания. (...)

<sup>15</sup> В данном варианте Елахсардтон — отец Агунды (*прим. пер.*).

нибудь перепадет, вот и спешу. А ты ведь похож на Сослана, куда же ты идешь, еще с покойником? Ведь красавицу Агунду увел сын Деденага Ерахцау».

Сослан не поверил и быстро пошел дальше. Когда ему осталось перейти еще только через один родник, Сирдон в образе старухи, крутя веретено, вышел навстречу и стал удивляться Сослану:

«Ведь ты — Сослан, и что ты возишься с этим покойником? Ведь Нарты взяли крепость Гори, а Агунду берет себе в жены твой незнакомый ровесник сын Деденага Ерахцау!» На этот раз Сослан поверил словам женщины, оставил труп мальчика на одном кургане, на бурке, а сам стал бежать и прибыл к своим войскам, а те спокойно ждут от него вестей. И понял, конечно, Сослан свою ошибку и повернул он, конечно, обратно, но застал уже мальчика мертвым. Сирдон бросил на него землю покойника. Сослан убедился в его смерти; отпустил он свои войска, а сам зарезал быка, выпотрошил его и вошел туда как раз между июнем и июлем»<sup>16</sup>.

б) В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, I, Урызмаг и Созрыко, стр. 44—45<sup>17</sup>.

В этом варианте, где имя противника Созрыко — Чилахсартон, не сам Созрыко, а один из Нартов — его воинов, Урызмаг, ловит маленького мальчика в тот момент, когда тот с простреленной ногой (стрела входит в пятую и выходит из колена) падает со скалы. «В то время, — говорится в тексте, — было так: если кого [умирающим] перенесут за три долины, то уже тому смерти не было». Урызмаг, стало быть, взял мальчика на спину и счел долгом перенести его через три преукрашенных долины. Он пересек уже две из них, но был Сырдон, злодей для Нартов<sup>18</sup>. Он сказал Урызмагу: «Ага, Урызмаг! Твою дружину разбили, а ты взял на спину колдуньиного сына и несешь его...» При этих словах Урызмаг бросил свою ношу, поэтому мальчик умер.

И наконец, великое преступление Сырдона: убийство — через другое лицо — Сослана (или Созрыко):

<sup>16</sup> «*æхуждæг ба йеу гал раггарста, æ хурфи дзаумаути йин ракалдта ма уой хурфи бацудæй тæгкæ амистолæй сосæни астæу*». Я перевожу буквально текст «Памятников», так как русский перевод неточен: «амистол» — не август, а июнь. Думается, что тут речь идет, с одной стороны, о жертвоприношении в честь покойного, а с другой — об акте покаяния, самоупоения. (...)

<sup>17</sup> В других вариантах о смерти юного героя повествуется без упоминания о коварном вмешательстве Сырдона: Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания, стр. 5—9.

<sup>18</sup> «*Сырдон нарты фыдбылыз уыдис*»...



## 15. Сырдон и убийство Сослана (Созырыко)

а) «Памятники», I, № 6, Как Созырыко женился на дочери Солнца и как он умер, стр. 46—47.

Сосрыко на своем коне возвращается из страны мертвых, куда он ездил посоветоваться со своей первой женой, покойницей. Она советовала ему не останавливаться по пути, какой бы предмет он ни встретил. Следуя этому наказу, он оставляет на дороге золотые монеты, золотой лисий хвост. Но вот он замечает старую шапку и говорит себе: «Почему я послушался этой неверной и легкомысленной женщины? Я потерял сокровища...» И он поднял старую шапку со словами: «Пригодится нашим молодым невесткам обметать мельницу!»

В эту шапку обратился сын Гатага, лживый Сырдон. А потом Сырдон вошел в сердце Сосырыко и его коня. Никому неизвестно было из всех людей на земле, чем бы можно было причинить смерть Сосырыко и его коню, потому что они были бессмертны. Привел Сосырыко своего коня в дремучий лес и начал спрашивать, чем ему [коню] можно причинить смерть. Конь ничего не отвечал. Тогда Сосырыко сильно рассердился, выхватил большущее дерево с корнями и разбил дерево в щепки об голову своего коня. Тогда конь Сосырыко говорит: «Да не простит тебе бог, Сосырыко. Моя смерть придет из-под моих копыт». Тогда Сосырыко сказал: «А моя смерть может произойти только от моих ног, потому что мои ноги из черного простого железа, а остальные части тела из чистого черного булата-стали. И пока Барсагово Колесо не прокатится и не разрежет у меня ног, то другой смерти я не подвержен, и смерть моя может быть только от Барсагова Колеса. После того Сырдон выскочил из кармана Сосырыко и бросился к чертям созывать их по тревоге. Черти из-под земли стали обстреливать коня Сосырыко и убили коня из-под копыт. Конь Сосырыко сказал: «Я убит, но тыними с меня шкуру, сделай из нее бурдюк и набей соломой. И тогда я постараюсь довести тебя домой»<sup>19</sup>. Сосырыко так и сделал. Когда Сырдон услышал слова коня, то побежал под землю к чертям и сердито сказал им: «Эй вы, черти, вы, ослы! Накаливайте концы своих стрел докрасна, как огонь, и стреляйте». Начали черти накаливать концы своих стрел сильно, как огонь, и пускать стрелы на верх земли. Стрелы попали в живот коня, солома вспыхнула, и вся кожа коня Сосырыко сгорела. Пришел Сосырыко домой пешком.

<sup>19</sup> См.: «Légendes sur les Nartes», стр. 160—161; стр. 43—44 наст. изд. (прим. пер.).

Через некоторое время Сосырыко на охоте вдруг стало преследовать Барсагово Колесо — зубчатое колесо, странное оружие, живое, наделенное речью. Оно катится с огромной быстротой и поначалу отрезает ноги у товарищей героя. Он, в свою очередь, бросается в погоню. Но как догнать его? Напрасно просит он разные деревья (чинару, ольху) остановить Колесо — они отказываются, и он проклинает их. Береза смелее; благодаря ей Сосырыко удается вначале сбить тремя стрелами у Колеса три зуба (*дэндаг*), затем схватить его и ударить мечом. Он благословляет березу и приводит Колесо пленным к Нартам. Двенадцать лет Нарты возят на нем навоз на свои поля. В конце концов оно выпрашивает для себя свободу, торжественно поклявшись перед богом, что убьет своего хозяина Барсага.

Когда Колесо Барсага пошло по аулу, сын Гатага Сырдон предстал перед ним невесткой и спросил его: «Куда ты идешь, Барсагово Колесо?» — «Иду убивать своего хозяина». — «Почему ты хочешь убить его?» — спросил Сырдон. — «Ведь он из лучших мужей нартовских». — «Сосырыко застал меня богом поклясться, что убью Барсага», — отвечало Колесо. Тогда Сырдон сказал Колесу: «Ты не обманывай бога присягой, не обманывай и Сосырыко данным ему обещанием, но сделай так: не убивай Барсага, а отрежь у него концы десяти пальцев рук и ног, и тогда Барсаг сделает тебя еще лучше прежнего». Но Барсагово Колесо не послушалось Сырдона. Колесо покатилося, а Сырдон скрылся. Опять Сырдон, обратившись в старую бабу, встретил Барсагово Колесо в самой середине аула и спросил: «Куда это ты катишься, Барсагово Колесо?» — «Иду убивать своего хозяина Барсага», — сказала колесо. «Ах, для чего ты его убиваешь, он один из лучших мужей среди Нартов», — отвечал Сырдон. «Не убивай его, отрежь ему на десяти пальцах рук и ног концы, и тогда ты не нарушишь клятву перед богом, не обманешь и Сосырыко». Колесо опять не послушалось Сырдона и покатилося дальше, а Сырдон скрылся. Когда Колесо дошло до конца аула, то Сырдон превратился в дряхлого старика, стал перед ним и спросил: «Да будет прям твой путь, Барсагово Колесо, куда ты спешишь?» Колесо отвечало: «Иду убивать хозяина, Барсага». — «Не убивай его», — сказал старик, — он лучший муж между всеми Нартами. Ты лучше отрежь ему на десяти пальцах рук и ног концы, так ты и клятвы перед богом не нарушишь и Сосырыко не обманешь. Тогда Барсаг сделает тебя лучшим мужем, чем ты было прежде». После того Колесо говорит себе: «Ну, нужно мне знать, что ни невестка себе таким советом никакой пользы от

меня не ищет, ни старуха, ни старик. Давай сделаю по их совету. Отчего не так?»... Таким образом Колесо покатилося на небо и отрезало у Барсага концы пальцев на руках и ногах (оттого у нас пальцы короче один другого, говорил сказитель).

Немногим позже, когда Сосырыко оскорбил дочь Солнца, которая купалась на берегу моря, она взяла к себе в услужение Колесо Барсага, заплатив за это двенадцать стельных коров, и однажды, когда Сосырыко охотился, Колесо внезапно накатилося на него и отрезало ему ноги. Искалеченный, лишенный ног герой просит ворону известить Нартов Бората; ворона отказывается и Сосырыко ее прокликает. С той же просьбой он обращается к ласточке, та соглашается, и он благословляет ее; ласточка выполняет его поручение. Наконец, после долгого сопротивления Сосырыко дает себя похоронить и соглашается переселиться в страну мертвых.

Каждое утро Сырдон с плачем выходит из аула и, бия себя палкой по голове, причитает: «О, Сосырыко, о, Сосырыко, с кем я теперь буду жить, когда тебя нет в живых! Пропал я, Сосырыко! Потерян я! Разрушился мой дом! Как мой дом разрушился!» Затем он выводит из конюшни прекрасного белого коня и выносит любимую сбрую Сосырыко, седлает коня, подложив под седло терновую колючку, и садится верхом; кровь льется у лошади из-под седла. Сырдон отправляется верхом на кладбище, к могиле Сосырыко, начинает джигитовать вокруг нее и изобретать всевозможные вариации на тему: «Как я рад твоей смерти, Сосырыко!» Затем он взбирается на крышу над могилой, садится и после разных неприличных выходов опорожняет желудок. Он повторяет эту прогулку ежедневно. Но однажды Сырдон наскучил Сосырыко. Из страны мертвых тот взял на прицел крышу своей могилы и, когда Сырдон опорожнялся, пустил стрелу... Стрела прошла до самой макушки головы Сырдона, и он скатился мертвым на землю.

б) Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания. Смерть Сосырыко, стр. 9—12.

Сырдон ничего не советует Колесу, которое само решает отрезать концы пальцев у своего хозяина, чтобы освободиться от данной клятвы. Когда во время второй встречи Колесо отрезает ноги Сосырыко, Сырдон внезапно появляется перед героем. Сосырыко говорит ему: «Вот мой конь, оседланный и взнузданный. Быстро езжай сказать Нартам, что со мной произошло!» Сырдон садится в седло и принимается кружить вокруг Сосырыко, изводя его насмешками. Благословив волка, сову и ворона за то, что они не стали есть его мяса, Со-

срыко просит ласточку предупредить Нартов; она летит, возвращается, и он благословляет ее.

Нарты сидят на ныхасе, когда прибывает ласточка и начинает щебетать над ними. Сирдон, сидевший здесь, говорит: «Послушайте, Нарты, ласточка принесла вам какую-то новость!» Все притихли. Тогда Сирдон сказал: «Она говорит, что Сосрыко убил столько дичи, что не может ее принести, а потому посылайте арбы!» Нарты отправили арбы и вместо дичи привезли самого Сосрыко. Сосрыко говорит им: «Ну, Нарты, дайте мне убить Сирдона своими руками, и я отправлюсь на свое место!» Приволокли к нему Сирдона, и он убил его собственными руками. Потом Нарты похоронили Сосрыко с великой скорбью, Сирдона же положили у ног его. (В другом варианте сказано: Сирдона поставили у ног его вместо «цырта» (надгробного памятника)<sup>20</sup>.)

с) «Памятники», II, № 6, Смерть Сослана и Колесо Ойна, текст, стр. 19—21, перевод, стр. 15—18.

Во время охоты Сослан встречает красивую девушку; та предлагает ему себя, он отказывается и оскорбляет ее. Это дочь «отца Иоанна»<sup>21</sup> (то же: «небесного Марсуга»<sup>22</sup>). Она идет жаловаться отцу, который приказывает своему прислужнику «Колесу Ойна»<sup>23</sup> (*Ойнони цалх*) направиться против Сослана. Заставив небесного кузнеца Курд-Алаугона закалить себя, Колесо Ойна катится, чтобы убить Сослана. Тот, завидев его, бросается за ним в погоню. Он проклинает по очереди ольху, граб, которые не сумели остановить Колесо. Но вот оно добирается до орешника, где запутывается в хмелю, и Сослан его настигает. Он благословляет эти два растения. Он собирается изрубить Колесо, но то просит у него отсрочки — это на Кавказе неоспоримое право побежденного, — оно клянется, что через три дня будет ждать его на кургане Харама, где Сослан и сможет его убить. Сослан отпускает его.

Колесо возвращается в отчаянии. Появившись неизвестно откуда, на его пути оказывается Сирдон. Он спрашивает Колесо: «Отчего ты идешь таким печальным?» А оно ему сказа-

<sup>20</sup> В другом, совсем отличном варианте (В. Ф. Миллер, Осетинские сказки, стр. 117) Сырдон, умирая, просит Сослана похоронить его в таком месте, где он не будет слышать людского шума. Его хоронят под ныхасом! Затем бросают его труп в воду. Но он воскресает и возвращается издеваться над Нартами.

<sup>21</sup> *Фыд Иуаней кызгæ*.

<sup>22</sup> *Уæларвон Марсуги кызгæ*: Марсуг = Барсуг.

<sup>23</sup> Ойнон — вариант от «Иоанна» В. Ф. Миллер, (Осетинские этюды, ч. II, 1882, стр. 285) походя отмечает сказание, по которому Сослан убит «колесом Святого Иоанна Крестителя», Отца Иоанна, фыд Иуане.

ло: «Сослану дало я клятву в том, что через три дня буду на кургане Харама; он меня убьет, вот я и печалюсь. Силы у меня больше нет, острие колеса моего выкрошилось...» Тогда Сирдон говорит: «Когда Курд-Алаугон закалял тебя, я был там и украл кусок от твоего железа; теперь я возвращаю его тебе, заставь снова закалить себя, залатать свои изъяны, и когда Сослан будет спать там, прокатись по его коленям, не то он закален *борамæзом*<sup>24</sup> и тебе его не перерезать».

Так все и происходит. У Сослана перерезаны ноги, но он все же бросается преследовать Колесо на ходулях, которые быстро приделывает к обрубкам своих ног. Он вот-вот мог схватить Колесо, когда Сирдон сказал Колесу: «Катись по пашне!» Здесь и в самом деле ходули Сослана застревают, и он не может продолжать погоню...

Сослан долго остается там, утопая в крови. Он проклинает ворона, лису, соблаздившихся его кровью, и благословляет волка, который добродетельно отказывается. Внезапно перед ним появляется Сирдон, проливая слезы: «Доблестный Нарт Сослан! Тебе не подобало, конечно, умереть столь бесславной смертью!» А Сослан сказал ему: «Оставь свой плач и отправляйся в Нарту с печальной вестью обо мне!» — «Пешим я не скоро поспею, а потому сяду на твоего коня!» — «Я дал слово не давать своего коня у себя на виду, но садись на него в укромном месте и отправляйся!» Сирдон завел коня в чашу, подложил под потник колючку, сел на него и прогнал брыкающимся мимо Сослана. «Какой невыезженный твой конь, Сослан!» — «Да каким бы он ни был, отправляйся скорей и сообщи Госпоже!»<sup>25</sup>

На потном и окровавленном коне Сирдон прибывает в село и застаёт Нартов за столом у Нарта Алага<sup>26</sup>. Когда они узнают эту новость, то устраивают такой склеп, что соблазненный Сослан входит в него живым. До того как войти в него, он завещает меч свой, панцирь, лук Ерахцау, сыну Деденага, с поручением отомстить за его смерть Колесу Ойнана; коня же его через год пусть отдадут Сирдону... Оставшиеся в живых Ахсартагката выполняют это завещание. Ерахцау в конце концов настигает Колесо и изрубает его на куски. Что же касается Сирдона, то однажды, когда он ведет коня на водопой, конь Сослана наносит ему такой удар копытом, от которого Сирдон умирает.

в) В. Б. П ф а ф, Путешествие Созруко в подземный мир

<sup>24</sup> Волшебным составом (*прим. ред.*).

<sup>25</sup> Сатане.

<sup>26</sup> Эпоним Алагата.

(отрывки); его же, Путешествие по ущельям Северной Осетии, VI: содержание и оценка главных сказаний осетин о Нартах,— ССК, I, 1871, стр. 163—175.

В этом очень искаженном варианте Сырдон вмещивается совсем по-иному и играет благородную роль. (...)

### 16. Сырдон в сказаниях соседних с осетинами народов

У соседних народов, которые заимствовали у осетин нартовский эпос, судьба Сырдона оказалась различной. В одном из рассказов татар Пятигорска<sup>27</sup> он фигурирует среди других Нартов (Сосруко, Рачикау<sup>28</sup>, Сибилчи<sup>29</sup>) под именем Ширдан, но без индивидуальных черт. Карачаевцы, по-видимому, даже не знают его имени: они рассказывают эпизоды, которые у осетин связаны с Сырдоном<sup>30</sup>, не упоминая о нем. Черкесам он также незнаком. Как отмечал Л. Лопатинский, некоторые черты характера осетинского Сырдона у кабардинцев перешли к самому Сосруко: у них он скорее хитрец и волшебник, нежели богатырь<sup>31</sup>.

#### 1. Сказания чеченцев и ингушей о Ботоко-Ширтга (Ботоко-Шертуго).

Зато у чеченцев под именем Ботоко-Ширтга, у их братьев ингушей под именем Ботоко-Шертуго Сырдону повезло. Вот что говорил один из первых исследователей их сказаний, Чах Ахриев, три четверти века назад о Ботоко-Ширтга<sup>32</sup>:

«Во всех предприятиях Орхустойцев вожаком и советником их является Ботоко-Ширтга — мифическое лицо, обладающее особенным сверхъестественным свойством — отправ-

<sup>27</sup> С. Урусбиев, Сказания о нартовых богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области,— СМОМПК, вып. I, 1881, разд. II, стр. 7 и сл., прим. 2.

<sup>28</sup> Ерахцау у осетин.

<sup>29</sup> Сыбалц у осетин.

<sup>30</sup> А. Алейников, Карачаевские сказания,— СМОМПК, вып. III, 1883, разд. II, стр. 145—147, № 2, «Эмегены» (...).

<sup>31</sup> Л. Лопатинский, Кабардинские тексты,— СМОМПК, вып. XII, 1891, разд. I, 2, стр. 19, ср. RHR, t. CXXV, 1942, стр. 110.

<sup>32</sup> Ч. Ахриев, Из чеченских сказаний,— ССКГ, вып. IV, 1870, разд. II, стр. 1—2. По Чаху Ахриеву, осетинским Нартам соответствуют Орхустойцы (Архстуйцы); Няргы (Нарты) же выступают их противниками. Главные из Орхустойцев — Орзми, Патараз, сын Хамча, и особенно Соска-Солса, т. е. те же имена главных героев Нартов Осетии: Урызмаг, Батрадз, сын Хамыца, и Созырыко-Сослан. Они проводят жизнь в походах, бражничанье или на *pegata* (инг. *pegat*) — в деревне это общественное место, соответствующее осетинскому *ныхасу*, о чем см. «Légendes sur les Nartes» — стр. 5—6 и стр. 6, прим. I (стр. 22—23, прим. 15 наст. изд. Автор ошибается, у чеченцев — Шертуго, у ингушей — Ширтга (прим. ред.).

ляться на тот свет и возвращаться обратно, когда ему вздумается<sup>33</sup>. Несмотря на то что он не принадлежит ни к Няртам, ни к Орхустойцам, он всегда был на стороне последних и выручал их в случае критического положения; Орхустойцы же как бы в благодарность оскорбляют его остротами, иногда даже смотрят на него с презрением. Особенно этим отличался Соска-Солса<sup>34</sup>, выдающийся из ряда соплеменников Орхустойцев своей необыкновенной богатырской силой и прославленный различными победами».

Таким образом, Ботоко-Ширтга отличается от типа осетинского Сырдона двумя важными чертами.

1. Его сверхъестественные свойства выражены более отчетливо, и его связи с потусторонним миром более регулярны<sup>35</sup>.

2. Почти полностью исчезает все, что есть в Сырдоне злобного или смешного. Его постоянная роль — давать Орхустойцам и самому заносчивому Соска-Солсе искренние и разумные советы: например, он предупреждает его, что великан Колой-Кант ужасно силен, и это вызывает глупые возражения Соска-Солсы; затем он ему советует, как сделать, чтоб эта сила уменьшилась (а именно: следует заставить Колой-Канта две недели подряд спать с женщиной)<sup>36</sup>.

И только после того как Орхустойцы не раз учиняют над ним грубое насилие (например, они ни с того, ни с сего убивают его сына) Ботоко-Ширтга наказывает их; однако он все равно прощает их и вызволяет из опасности<sup>37</sup> как только они его просят об этом. Батоко-Шертуго у ингушей научил людей жертвоприношениям при похоронах<sup>38</sup>; умирая, он выражает сожаление, что не успел пополнить сельскохозяйственные познания людей<sup>39</sup>; когда Патараз, сын Хамча, устав

---

<sup>33</sup> Также и Ботоко-Ширтга у ингушей: «В любой миг он мог отправиться на тот свет и возвратиться обратно». — Ч а х А х р и е в, Ингуши, — ССКГ, вып. VIII, разд. II, 1875, стр. 31. «Он был посредником между тем и этим светом» (стр. 36).

<sup>34</sup> Соска-Солса объединяет в своем двойном имени осетинские имена Сосрыко и Сослан.

<sup>35</sup> Когда Орхустойцы набрасываются на него, чтобы убить, он тут же исчезает под землей. — Ч а х А х р и е в, Из чеченских сказаний, — ССКГ, вып. V, разд. II, стр. 38.

<sup>36</sup> Ч а х А х р и е в, Из чеченских сказаний, — ССКГ, вып. IV, разд. II, стр. 4—7.

<sup>37</sup> У людоедки Горбож — ССКГ, вып. V, 1871, разд. II, стр. 38—39.

<sup>38</sup> Он взял с собой на тот свет свидетеля, который затем удостоверяет, что животные, принесенные в жертву на этом свете, действительно идут по назначению. — Ч а х А х р и е в, Ингуши, — ССКГ, вып. VIII, разд. II, стр. 31—32.

<sup>39</sup> Там же.

от жизни, пожелал умереть, он попросил Ботоко-Шертуко проводить его в страну мертвых<sup>40</sup>; заносчивому Соска-Солсе Ботоко-Шертуко преподает урок достоинства и сдержанности, — урок, в основательности которого последний затем и сам убеждается<sup>41</sup>; он берется за поручения Орхустойцев...<sup>42</sup>.

## II. Черкесские сказания о старой колдунье и убийстве Сосрыко.

Черкесам совершенно не известны ни имя, ни сама личность Сырдона. У них Сосрыко<sup>43</sup> убит колесом, однако при обстоятельствах, отличных от описанных осетинами.

Но здесь следует упомянуть об этих рассказах, потому что за неимением Сырдона в них наблюдается появление коварной советчицы, старухи, которая его явно замещает. Кабардинская версия:

а) Л. Лопатинский, Бештау, — СМОМПК, XII, i, 1891, стр. 45—46.

б) N. Trubetzkoy, Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse, — Caucasicca, XI, 1934, стр. 17, № 1, Die Sage vom Sosruko, (...)

с) А. Хашба, Б. Кукба, Абхазские сказки, Сухум, 1935, стр. 37—48 (Нарт Сасрыква) (...)

д) Şimalî Kafkasya, 16 (август 1935), стр. 5—7 (на турецк. яз.).

е) G. Dumézil, Légendes sur les Nartes, nouveaux textes relatifs au héros Sosryko, — RHR, CXXV (1942—43), стр. 118.

У черкесов (абадзехов и темиргойцев) в Узун-Тарла в Анатолии (вилайет Измид) я записал один отклоняющийся вариант, в котором появляется колдунья, но нет колеса.

(...)

<sup>40</sup> Там же, стр. 36 (...)

<sup>41</sup> Он говорит ему, что ружье Соска-Солсы стоит коровы, а сам Соска-Солса стоит хорошей собаки; тот обижается; но Ботоко-Шертуко объясняет ему, сколь велика ценность коровы, а чуть позднее сам Соска-Солса на опыте узнает, чего стоит хорошая сторожевая собака (там же, стр. 37).

<sup>42</sup> Там же, стр. 38—40.

<sup>43</sup> Sewsəgəq<sup>1</sup>o, Sawsəgəq<sup>1</sup>o.



## ИЗ ГЛАВЫ IV СРАВНЕНИЯ

### Локи и Сырдон

Хотя тон этих кавказских историй неодинаков и детали подчас не совпадают — без чего немислимо подобное фольклорное досье, — в них вырисовывается оригинальный образ персонажа, участвующего в жизни героев, — персонажа, без которого бы их жизнь совершенно изменилась и, возможно, была бы вообще немислима. И в то же время он им постоянно противопоставляется. Если перечитать то, что было сказано выше, и вспомнить все приключения Сырдона, образ оживет в своей гармоничной противоречивости. И вместе с ним его исландский двойник — Локи.

В силу забавного парадокса Сырдон (а еще больше Ширтага, Шертуко, каким он стал у чеченцев и ингушей) в некоторых отношениях более сверхчеловек, более «мифичен» (по Ахриеву), чем Локи. У него больше дарований. Хотя оба они оборотни, всюду поспевают, раскрывают все тайны и прочее... Сырдон, по-видимому, все же более «осведомлен»: он знает не только то, что отдалено расстоянием, но и то, что скрыто в будущем. У него чудесная способность считать. Его связи с подземным миром, его умение появляться и исчезать когда и где вздумается, возможно, тоже более заметны. Но это всего лишь разные оттенки двух натур, совпадающих одна с другой черта в черту.

Мы не станем, разумеется, выискивать доказательства какой-то «хронологической последовательности», какой-то эволюции образа, определять, где Сырдон более «вреден», а где менее, на том основании, что рассказы о его проделках с Нартами якобы более поздние, чем те, где он им оказывает услуги. Все это одного времени и перемешано и в самой своей противоречивости — стройно, и именно эта противоречивость определяет личность Сырдона; по той же самой причине Нарты, пользуясь его услугами, презирают его, но, презирая и ненавидя, терпят. В силу этой противоречивости он и может надолго отсрочить свое высшее преступление, которое нарушает это неустойчивое равновесие и губит Сырдона. Ясно, что эти соображения верны и для Локи. Психологически «правдоподобные» объяснения, которые выдвигаются, чтобы заставить якобы «изначально» доброго Локи «эволюционировать» в сторону зла, «историческая» перспектива, ко-

тую хотят во что бы то ни стало приобщить к его «делу», искусственны. И для Локи также характерны эта противоречивость, эта напряженность и в его собственном поведении, и в отношении к нему других богов.

Предоставляя читателю заботу проверить, существует ли между двумя характерами более тесная аналогия, я буду настаивать на том, что между их поступками существует заметное соответствие. Это разрешает труднейшую часть проблемы Локи. Вывод, из которого я попытаюсь потом извлечь другие, предварительно может формулироваться так: смерть Бальдра и смерть Сослана (Созырыко) — мифически однозначны и носят следы однозначных обрядов. Локи и Сырдон играют в них однозначную роль.

### Смерть Бальдра и смерть Сослана (Созырыко)

В одной из Заметок, приложенных к моей книге «Легенды о Нартах», я указывал на «солнечные» черты в облике Сослана-Созырыко<sup>1</sup> (как и на «грозовые» — в образе Батраза<sup>2</sup>). Эти черты особенно важны в сказании о его смерти<sup>3</sup> (...) <sup>4</sup>.

К тому же и в отношении осетин к Сослану и черкесов — к Сосруко еще недавно наблюдались остатки культа, наводящие на мысль о таком же толковании.

В. Ф. Миллер в своем перечне дзуаров (святилищ) Осе-

<sup>1</sup> Заметка IV, стр. 190—199; (стр. 68—76 наст. изд., *прим. пер.*): рождение камнем (ср.: Митра, рождающийся из камня, на котором оставил свое семя Диорфос: псевдо-Плутарх, *De flux. et mont. popin.*, 23); брак с дочерью Солнца; победы, приуроченные «к полудню»; победа, одержанная в полдень после обнажения на груди талисмана, «сверкающего, как солнце»; в пору жестокой зимней стужи завоевание огня, вокруг которого свернулся кольцом великан, сомкнув голову с ногами.

<sup>2</sup> Об этих натуралистических элементах в сложных образах и мифах — см. стр. 267 и сл., стр. 286 и сл.

<sup>3</sup> «Légendes sur les Nartes», стр. 196—198; стр. 74—76 наст. изд. (*прим. пер.*).

<sup>4</sup> На опущенных нами стр. 227—230 автор цитирует сказанное им относительно символики Колеса в книге «Легенды о Нартах». К стр. 230 даны следующие примечания:

1) Осетинский вариант, приведенный у В. Б. Пфафа (Путешествие по ущельям Северной Осетии; Путешествие Созруко в подземный мир, отрывки, стр. 173), представляет собой промежуточную версию между осетинским и черкесским типом сказания.

2) В Европе известны и другие случаи, когда Колесо св. Иоанна обрело «мифический» смысл; в средние века, например, в Ирландии знали, что конец света ознаменуется прибытием к берегам острова в иванов день чудовищного корабля под названием «Колесо с веслами» (*прим. пер.*).

тии<sup>5</sup> отмечал так называемую могилу Сослана — сооружение из камня в форме дольмена, воздвигнутое близ селения Нар в междуречье, в местности под названием Мацута. «В этом здании, — говорит он, — на шиферной доске лежит хорошо сохранившийся остов человека громадного роста, который предание называет остовом богатыря Сослана, хорошо известно в нартских сказаниях. О смерти его сообщает та же легенда, что о смерти Батраза<sup>6</sup>. Близ могилы в июне дигорцы режут баранов и молятся Сослану о хорошей погоде. Б. Гатиев сообщает нам, что в этом месте был найден крест желтой меди с изображением распятия, так что, быть может, здесь некогда была какая-нибудь «христианская святыня»<sup>7</sup>.

Чуть ниже, в календаре праздников<sup>8</sup>, допустив небольшое расхождение в дате («в июле» вместо «в июне»), В. Ф. Миллер подчеркивает важность этого праздника.

«Из местных праздников можно упомянуть еще кувд (пир, жертвоприношение) в честь Сослана, совершаемый в июле местными жителями близ приписываемой ему могилы у селения Нар в Дигории. Сослану режут баранов и просят его о хорошей погоде, о дожде. Между былинными рассказами о Сослане и кувдом нет никакой связи. Легенда о его смерти через Колесо Фыд Иуане (Иоанна Крестителя), которое рассекло Сослана пополам, не согласуется с видом сосланова остова, который вполне цел. Может быть, какие-нибудь вновь записанные предания разъяснят мотивы кувда. Но мы можем сообщить только, что спутница дождя, радуга, называется у дигорцев сослановым луком (Сослани андурæ)».

В. Ф. Миллер тревожился из-за малости. Ясно, что «скелет Сослана» — не свидетельство первых времен язычества. Костяк положили в святилище только потому, что он огромен, а значит мог принадлежать только Нарту, причем виднейшему из Нартов или тому, кого особенно почитали в округе, — Сослану. Ну, а как расценить то, что скелет цел — ведь это противоречит обычному нартскому сюжету? Тем более. Не будем требовать от слушателей нартских сказаний и посетителей осетинских святилищ большего, чем от наших средневековых торговцев реликвиями. Важно только следующее: 1) факт ежегодного жертвоприношения; 2) его назначение (вымолить дождь, ведро), подразумеваемое им могущество, которое приписывают Сослану; 3) дата жертвоприношения (июнь или, вернее, июль). Мы имеем здесь, без-

<sup>5</sup> Осетинские этюды, ч. II, 1882, гл. VII: Религиозные верования осетин, стр. 261. Осетинское слово *dziar* произошло от грузинского *džvari* «крест», но означает также и языческие «святые места».

<sup>6</sup> Утверждение ошибочно.

<sup>7</sup> Осетия подвергалась поверхностной христианизации под византийским и грузинским влиянием в несколько приемов.

<sup>8</sup> Осетинские этюды, ч. II, стр. 285.

условно, нечто архаическое, помимо нартовского эпоса восходящее к дохристианской мифологии осетин, так как само имя Сослан (а значит, и вернувшееся к осетинам от черкесов — Созырыко, *Seuwsəraq<sup>9</sup>o*) связано с осетинским названием жаркого времени года диг. *sos-æŋ* (ирон. *susæŋ*), сочетается с названием месяца, соответствующего июлю (*sosæni mæjæ*, ирон. *susæny mæj*). Вспомним здесь, кроме того, что когда сам Сослан, обманутый Сырдоном, дает погибнуть на кургане своему юному соратнику и затем принимает траур (странный траур: входит в брюхо зарезанного и выпотрошенного быка), то это происходит по традиции «*тæгкæ амистолæй сосæни астæу*», т. е. «как раз между июнем и июлем»<sup>10</sup>.

Эти показания, почерпнутые у осетин, подкрепляются тем, что известно о некоторых языческих культах древних черкесов (...) <sup>11</sup>.

Так же как осетины Сослану, черкесы приписывали Сосруко, кроме всего прочего, и метеорологическое могущество: «Он хитрый, он может вызвать мороз, снег... когда он сражался, то напускал повсюду туман», — рассказывали мне черкесы из Узун-Тарла в Анатолии <sup>12</sup>.

Мы видим, следовательно, каким мог быть тип божества, память о котором хранят сказания о Сослане и Сосруко, осетинские и черкесские обряды. Это, несомненно, отчасти «дух растительности», герой праздников различных времен года (...) <sup>13</sup>. Понятны также жертвы, приносимые осетинами на «могиле Сослана» в июне или в июле, имя героя, родственное слову *sosæŋ* («зной», «июль»), и то, что в эпосе неизменно описывается «спуск в ад». Если вернуться к нашему исходному положению, понятна роль, которую приписывают Колесу «Отца Иоанна» <sup>14</sup> в смерти героя. И тут мы находим объяс-

<sup>9</sup> *q<sup>uo</sup>*, «сын» — обычный патронимический суффикс в черкесском. Отношение *Soslan* к *Sosruko* напоминает отношение *Syrdon* к ингушскому *Šertuko*.

<sup>10</sup> «Памятники», II, № 15, стр. 49—50 (см. выше, № 14-а); ср. прим. I к стр. 208. (Прим. 16 к стр. 102 наст. изд. — прим. пер.).

<sup>11</sup> Опушены стр. 233—237 (прим. пер.).

<sup>12</sup> См. RHR, t. CXXV, 1942—43, стр. 110—111; ср. с тем, что Тэтбу де Мариньи (Taitbout de Marigny) говорит о Séozères (см. Jan Potocki, Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase édité par Klaproth, Paris, 1829, II, стр. 309. Это свидетельство было почти буквально воспроизведено без указания источника в кн. Du Bois de Montperreux, Voyage autour du Caucase, 1839, I, стр. 137): ветры и воды были ему подвластны.

<sup>13</sup> Опушены стр. 238—241.

<sup>14</sup> Черкесское имя *Džan* (или *Žan*) *Šarəx*, где *šarəx* — обычное название колеса (взятое из иранского: осет. *calx* и т. д.: ср. санскр. *cakra* «колесо»), а *Džan*, *Žan* в черкесском ничего не означает, возможно, является деформированным «Колесом Иоанна» (осет. *Ioanne*, *Iuane*; *Ojnon*...); я нигде не слышал его в форме, приводимой Трубецким (Caucasica, XI, стр. 17),

нение факту, так удивлявшему В. Ф. Миллера<sup>15</sup>: между Ивановым Колесом и тем, что «кувд Сослана» устраивается летним днем, существует глубокая связь. (...)

Следовательно, по своей глубинной сути, по религиозному смыслу кавказское сказание о смерти Сослана-Созырыко и скандинавское — о смерти Бальдра аналогичны: оба они продолжают древние мифы, связанные с праздниками различных времен года, прежде всего, конечно, с днем летнего солнцестояния (...)

### Локи и Бальдр, Сырдон и Сослан

Установив для себя эту отправную точку, легко убедиться, что Локи и Сырдон играют в этих двух мрачных историях одинаковые роли: и тот и другой преследуют своей ненавистью молодого и привлекательного героя. Оба они убивают не сами, а через чье-то посредничество, и, стало быть, они не исполнители, а «убийцы советом». Для этой цели тот и другой пользуются своим даром перевоплощения: Локи превращается в женщину, чтобы узнать, что единственным средством задуманного преступления может быть омела, и затем уже без новой метаморфозы советует слепому Хёду ударить Бальдра омелой и указывает куда. Сырдон вначале превращается в разные предметы (старая шапка, золотые вещи...), чтобы узнать тайну уязвимого места на теле Сослана-Созырыко (бедро или колено). Затем — в осетинских вариантах — он то в собственном облики, то под видом молодой женщины, то в облике старухи, старика дает советы Колесу и открывает ему, как сразить Сослана. Что же касается черкесских вариантов, то и в том, как узнается тайна, и в том, как подается пагубный совет, они столь прочно «зафиксировали» превращение Сырдона в старуху, что сам Сырдон вообще исчезает и остается только старуха. И наконец, подобно Локи, Сырдон в своем преступлении и последующей холодной ненависти в высшей степени неосторожен. Так же как Локи был схвачен и растерзан асами, мы видим, как Сырдон предаёт смерти и позорному погребению либо сам Сослан перед кончиной, либо его конь, либо Нарты.

И только одно в поведении Локи по отношению к Бальдру не совпадает с поведением Сырдона по отношению к Со-

---

*čiyanku-šarx*, которое он переводит как «Режущее Колесо»; должно быть, это имя видоизменено, чтобы придать смысл загадочному *Džan-šarəx*. Что касается осетинского имени Барсаг (*Barsag, Balsag, Marsag...*), то оно остается необъясненным.

<sup>15</sup> См. выше, стр. 231 (стр. 113 наст. изд.— прим. пер.).

слану-Созырько: Локи под видом старой колдуньи приводит Бальдра к вторичной, необратимой гибели, увековечивает ее, так как нарушает всеобщий траур, который только и мог бы привести к воскресению Бальдра. Ничего подобного не происходит после смерти Сослана-Созырько; жестокие поступки Сырдона — в другом роде. Однако и в кавказском эпосе видим похожую сцену, только она связана со смертью не самого Сослана, а его друга и союзника — мальчика, которого Сослан хочет спасти от смертельной раны, чтобы успешно завершить свое дело. И он действительно почти спасает его: мальчик может исцелиться от губительной раны (или воскреснет, потому что рана уже, кажется, сделала свое дело), если только Сослан пронесет его, не опуская на землю, через семь рек. Дважды (под видом старика после третьей реки, потом старухи — после шестой) Сырдон сообщает Сослану ложную весть, чтобы заставить его положить мальчика на землю и повернуть обратно. Первый раз Сослан не желает его слушать, во второй раз он кладет тело на бурку и оставляет на кургане, а когда возвращается, убедившись в обмане, уже поздно — смерть наступила окончательно, и Сырдон успел бросить на труп землю<sup>16</sup>. Мы видим, что смысл эпизода, смысл проявления злобы в случаях с Локи и с Сырдоном — один и тот же. Вспомним, какая временная и обрядовая примета завершает осетинское сказание: траур Сослана по этому поводу приурочивается именно к той поре года, когда осетины приносят жертвы самому Сослану (между июнем и июлем). И хотя драматически этот эпизод не связан со смертью Сослана, он должен быть продолжением мифа, который во времена язычества относился к тому же обрядовому моменту и к тем же обрядовым обстоятельствам.

Таким образом, в смерти и «невоскресении» Бальдра Локи играет ту же роль, что Сырдон в смерти Сослана (и соответственно в «невоскресении» юного союзника Сослана): истории согласуются одна с другой и по мотивировке, и по фабуле, и по последствиям. И поскольку сами по себе эти две смерти однотипны и основаны на аналогичных религиозных представлениях, мы уже не вправе рассматривать порознь случаи Локи — Бальдр и Сырдон — Сослан. И тогда сразу же будет устранено несколько различных толкований и, по существу, останется только одно. Неправдоподобно, что Локи и Сырдон «изначально» якобы были доброжелательны и добродетельны и только в результате «исторического развития»

<sup>16</sup> См. выше, вариант № 14-а; в варианте 14-в не Сослан, а Урызмаг переносит тело, но и здесь главный герой тем не менее — Сослан: за него мальчик совершил свой подвиг и был поражен смертельным ударом.

изменились (случайно) в одном направлении и пришли к одному итогу. Непохоже также, чтобы они оба озлобились под влиянием христианского или маздеистского дьявола и в конце концов совершили два больших, одинаковых по сути и значению, преступления, причем их роли были совершенно аналогичны.

Но не менее невероятно и предположение, что только один из двух, Локи или Сырдон, искони был таким сложным, каким он является нам в своем «досье», — включая и участие в великом последнем злодеянии, — другой же, напротив, стал сложным в итоге «исторического развития». Все наводит на мысль о том, что роль Сырдона в смерти Сослана не менялась с самого начала и что двойную игру Сырдона всегда венчало неискупаемое преступление, которое, однако, можно было бы вовремя предвидеть. И ясно, что в этой истории Сослан ничем не обязан мученику Христу, точно так же как Сырдон ничем не обязан дьяволу или Иуде. И хотя некоторые выражения Снорри по поводу Бальдра свидетельствуют о том, что между Бальдром и Христом, вероятно, ощущалась какая-то аналогия, и хотя считается возможным, что дьявол оказал влияние на Локи, мы тем не менее полагаем, что роли противников в драме смерти Бальдра были распределены еще до вмешательства христианства и, следовательно, сложность и противоречивость образа Локи (услужливый и вредный, лукавый шутник в «малой мифологии» и закоснелый злодей — в «большой») — качества первородные. Короче, одним из результатов нашего сравнительного исследования будет сокращение до минимума при изучении Локи проблемы религиозной эволюции и замена ее проблемой определения структуры образа. Параллелизм Локи — Сырдон — гарантия гармонического единства, присущего характеру и всем поступкам Локи.

Наконец, размышляя над вариантами смерти Сослана-Созырько, германисты смогут лучше понять, оценить по справедливости и осознать ничтожное значение различий и даже противоречий, обнаруживаемых ими в историях о смерти Бальдра. Потому что в соответствующих пунктах германский эпос вовсе не должен быть более стройным и согласованным, чем кавказский (...).

### **Займствованиа?**

В так называемых гуманитарных, как, впрочем, и в других науках, нельзя разрешить или устранить какую-либо проблему, чтобы вместо нее сразу же не возникла другая. Не из-

бежали этой участи и мы. Самый успех проведенного сопоставления обязывает нас объяснить близкое родство Локи и Сырдона, т. е. выбрать между четверкой гипотез, которые всегда являются в подобных случаях. Были ли Локи и Сырдон унаследованы, сохранены осетинами и скандинавами от одного и того же прототипа, восходящего либо ко времени индоевропейского единства, либо к более позднему времени частичной общности, где будущие осетины и будущие скандинавы, возможно, еще составляли ассоциацию? Был ли Локи прямо скопирован скандинавами или их предками с Сырдона, или же Сырдон скопирован осетинами или их предками либо путем заимствования одного общества у другого, либо благодаря слиянию обществ, кочевых племен, как это должно было произойти в степях Восточной Европы? А может быть, Локи и Сырдон были взяты из ныне исчезнувших или сохранившихся фольклора или мифологии какого-то третьего народа? То, что между осетинами (или скифами) и скандинавами (или германцами) существовала схожесть общественного устройства, материальной и духовной цивилизации, дает ли основание предположить независимое друг от друга становление этих двух однотипных персонажей и сказаний, в которых они участвуют? Заявим со всей ясностью: мы не можем сделать правдоподобного заключения.

Первое предположение, разумеется, следует сразу же отвергнуть, и не будем на нем задерживаться: если бы все объяснялось индоевропейской общностью, Индия, Иран, Рим неизбежно доставили бы нам тому доказательства, как это было в стольких других случаях. На сей же раз полагаю, что мы бы напрасно стали обращаться к ним за справкой. Не было никакого частичного объединения, в которое бы временно могли входить, после отделения других ветвей, будущие германцы и будущие индо-иранцы, а вернее, будущие осетины, — «европейские иранцы» и в которое бы не входили другие иранцы и индийцы. Вторая и третья гипотезы столь же неудовлетворительны.

Вторая могла заключаться в повторении темы «Ragnarök»<sup>17</sup> Акселя Ольрика, но с иной ориентацией. Этот автор, как известно, предположил, что скандинавские легенды о конце света в «Völuspá»<sup>18</sup> и у Снорри пришли с Востока, с европейского Юго-Востока, а именно с Кавказа. В частности, что закованный в цепи и оборвавший их Локи — это северная

<sup>17</sup> A. Olrik, Ragnarokforestillingernes Udspring, — «Danske Studier», København, 1913; его же, Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang, deutsch übersetzt von Ranisch, København, 1922.

<sup>18</sup> «Проицание вельвы» — знаменитая песнь «Эдды» (прим. пер.).



копия Артаваздов, Амирани, Рокапи, Абрскилов и т. д., сих прометеев, живущих в кавказских пещерах<sup>19</sup>. Странно, что этот большой эрудит ничего не заметил в осетинском эпосе, прошел мимо Сырдона и Сослана, не увидев их, вероятно, потому, что внимание его было сосредоточено на теме конца света, и, разумеется, нартовские сказания, сказания о людском, а не о космическом, в этом отношении ничего не могли ему дать для сравнения<sup>20</sup>. Но должны ли мы принять *mutatis mutandis* такое объяснение? Конечно нет, прежде всего по той же причине, по которой Ольрик не нашел всеобщей поддержки: скандинавы довольно далеки от Кавказа, а так как прямые контакты явно исключены, непонятно, кто бы мог быть посредником. Ольрик предложил готов<sup>21</sup>, восточных готов. Они и в самом деле кочевали на побережье Черного моря (где оставили небольшое поселение «крымских готов», еще в XVIII в. говоривших на своем языке) и сумели проложить всякого рода «пути» к северным германцам (...) <sup>22</sup>.

Разумеется, возможность встречи остроготов во время их кочевий и с предками черкесов, и с предками осетин или по крайней мере с племенами, родственными и обладавшими аналогичным фольклором, не исключается. Но мы видели, сколь цельно и завершено каждое из больших «досье», Сырдона и Локи, включая эпизоды смерти Сослана-Созырько и смерти Бальдра, и сколь органично вообще присутствие Локи в скандинавских мифах и соответственно Сырдона в нартовском эпосе. И, стало быть, потребовалось бы предположить, прежде всего, что готы заимствовали у этих народов Южной России очень большую и детализированную часть мифологии, потом, что они передавали ее постепенно до самой Западной Скандинавии и, наконец, что она опрокинула,

---

<sup>19</sup> См. общую библиографию в RHR, t. CXVII, 1938, мое примечание на стр. 50, прим. 2 (предпоследняя строка, читать: V. Chalatianz, ZVfVK, XII, стр. 269 и сл., 400 и сл.).

<sup>20</sup> В этом не то что слабое место (ибо оно легко объяснимо разницей в уровне между скандинавской мифологией и осетинским эпосом), а единственный пробел в параллелизме Локи — Сырдон. Конечно, нетрудно предположить, что и в том случае, если у скандинавов всегда была эсхатология (что возможно), и в том случае, если она у них возникла потом, лукавый Локи играл в ней роль, как и другие боги, и, в частности, после своих мук и рядом со своими чудовищами-детьми, — роль, которая отводится ему в «Völuspá» и у Снорри.

<sup>21</sup> Которым было также поручено Неккелем (Neckel), но от Дуная, из Фракии, донести до Севера мифы об Аттисе и Иштар, т. е. материал, послуживший сырьем для мифа о Бальдре: Die Ueberlieferungen vom Gotte Balder, стр. 220 и сл.

<sup>22</sup> Опущены стр. 249—250 (прим. пер.).

обновила всю мифологию норвежцев. Но чтобы вступить на этот путь, мне требуется нечто большее, чем просто теоретическая возможность контактов между остроготами и кавказскими народами.

А все же — и тут мы подходим к самому деликатному пункту нашего исследования, — почему мы считаем, что «досье» Сырдона и «досье» Локи неразделимы? Потому что в них наблюдается полное соответствие двух типов, несмотря на их сложность, иначе говоря, сходство натур, способностей, социального положения, поведения, противоречивости нравов и т. д. ...потому что жизненные пути Локи и Сырдона одинаковы и в обоих случаях приводят по одной и той же причине к одинаковому краху; в частности, еще потому, что между рассказом о смерти Бальдра и рассказами о смерти Сослана-Созырыко и соответственно между тем, какое участие в них принимают Локи и Сырдон, существует множество отмеченных выше совпадений по форме и по содержанию. Этого достаточно, чтобы исключить возможность случайного совпадения и поставить проблему, которая нас занимает. В то же время, если сопоставлять слово за словом все, особенно явно гомологичные части двух «досье», в них никогда не обнаружатся те неоспоримые напластования, которые объясняются заимствованием. Например, в сюжетах о смерти Бальдра и о смерти Сосруко существует то заметное сходство, что эти два привлекательных, почти неуязвимых героя погибают во время игры, которой предаются добровольно, не опасаясь смертельного удара. Но хотя обе игры и состоят в том, что в героев бросают снаряды, обычно опасные, а здесь безвредные, эти игры не одинаковы: Колесо, столь неотъемлемая часть кавказских историй, в скандинавских сагах не участвует. В целом же некоторые сюжетные черты и того и другого эпоса заставляют вспомнить о европейских обрядах иванова дня, но на Кавказе — в связи с Колесом Отца Иоанна (Ойнона, Барсага), в Скандинавии — в связи с костром Бальдра. Неуязвимость героя при единственной оговорке имеет одинаковое значение в случае с Бальдром и в случае с Сосланом-Созырыко, но формы ее различны: здесь — неуязвимость всего тела, кроме бедра (колена), там — безвредность всех снарядов, кроме омы. Локи под видом колдуньи делает необратимой смерть Бальдра, как Сырдон под видом старика и старухи делает необратимой смерть юного союзника Сослана; и такое проявление злобы — редкая тема, не отмеченная больше ни в одном европейском фольклоре. Однако детали в этих двух случаях различны, у осетин речь идет не о Сослане, а о дорогом ему товарище, и жестокость

Сырдона на сей раз направлена на то, чтобы опечалить Сослана и навредить ему, но не убить. Можно продолжить примеры. Когда читался курс лекций, положенных в основу этой книги, я предложил одному студенту выявить в двух «досье» все значительные совпадения деталей. Вот все, что он нашел.

1. «Купание» на самой середине реки, которому подвергается привязанный к хвосту лошади Сослана Сырдон; это напоминает вынужденное «купание», которое терпит Локи, привязанный к поясу Тора<sup>23</sup> при переходе через реку.

2. Пока Колесо Барсага ковалось Небесным кузнецом, Сырдон украл куски железа, из-за чего оно и получилось слабее, — а Локи подпортил молот Тора, пока молот ковался карликом<sup>24</sup>. И все. Но даже и в этих параллелях видны грубые несоответствия, и мотивы эти встречаются в двух эпосах в местах совершенно различных и непохожих.

Опрометчивые критики, конечно же, воспользуются этим признанием, чтобы с минимумом средств разрушить выводы, сделанные из сравнения Локи — Сырдон; скажут, что оно ограничивается «общими» чертами и потому ничего не доказывает. Они будут неправы. Прежде чем уничтожить эту книгу, попробуйте в старых и новых произведениях народного творчества найти других персонажей, которые бы походили на Локи и Сырдона так же, как Локи и Сырдон походят друг на друга, за одним исключением, — мы его приведем<sup>25</sup>, — и оно, в сущности, только подтверждает, что третьего подобного им плута не существует. Отмеченные соответствия вовсе не «общие», а очень точные. В основном же оба этих «досье» построены по одной схеме, и она, несмотря на возможную игру слов, вовсе не схематична и не банальна, но оригинальна и сложна, и другой такой нет — схема характеров Локи и Сырдона, схема смерти Бальдра и Сослана-Созырько. Однако в построении фабулы (и тут я покидаю будущих критиков и возвращаюсь к своей посылке) все эти совпадения дают полнейший простор, и я не вижу способа ни вывести Локи из Сырдона (или наоборот), ни найти им общий прототип. И это самое серьезное возражение на всякое объяснение прямым или косвенным заимствованиям Скандинавии у Кавказа или Кавказа у Скандинавии. Это серьезное возражение

<sup>23</sup> «Сырдон», № 3b; «Локи», № 3, а и b [ :a = Skáldskaparmál, гл. 27, стр. 105—107 (=17—19); b. Thörsdrápa (=Skáldskaparmál, гл. 27, стр. 107—110 (=19) (прим. пер.)].

<sup>24</sup> «Сырдон», № 15, с; «Локи», № 6 [ («Локи и сокровища богов» — этот рассказ есть только в прозаической «Эдде» — Skáldskaparmál, гл. 44, стр. 122—125=37) (прим. пер.)].

<sup>25</sup> См. стр. 257 и сл.; стр. 124 и далее наст. изд. — (прим. пер.).

также и на третью гипотезу, а именно на то, что и Кавказ и Скандинавия заимствовали независимо друг от друга у третьего народа <sup>26</sup>.

### Состояние общества и мифология

Значит ли это, что годится четвертая гипотеза? Ее недостаток — туманность, она обращается лишь к причинным связям между социальным, экономическим и культурным состоянием народа и плодами его творческого воображения. Эти связи существуют, эта причинность играет роль. Но при условиях и в пределах, которые нельзя установить. К тому же, когда речь не идет о простом и очевидном перенесении опыта, такое толкование произвольно.

Я сам не раз <sup>27</sup> отмечал очевидное тематическое сходство между преданиями кельтов, германцев и осетин (или скифов) и подчеркивал, что это сходство объясняется большей частью аналогичными условиями бытия: бурная коллективная жизнь, бражничанье (кельтские кубки, чаша Нартамонга), вся казуистика старшинства мужчин и женщин, соперничество, поединки, состязания; речи, словопрения, игры на скандинавском тинге, на осетинском ныхасе, на площади «к северовостоку от Эмайн-Махи» <sup>28</sup>; существование военных дружин с посвящением в воины (Батраз и Кухулин, погруженные в чаны холодной воды); охота и набеги, власть магии (талисманы скифов, талисманы *Tuatha Dé Danann* в сагах)... Все это очевидно, и нет ничего удивительного в том, что сказания, воспроизводящие родственные образы жизни, имеют черты семейного сходства. Мог ли «тип» Локи и Сырдона возникнуть у скандинавов и осетин независимо, в силу одного лишь фактического опыта и сходства социальной жизни?

И да и нет. Легко веришь тому, что в этих обществах, где столь развита коллективная, общинная жизнь, где как раз красноречие, коварство, умение советовать и составляли насущную и ежедневную необходимость, а явное и скрытое соперничество давало интриганам богатейшие возможности развернуться, подобный Локи и Сырдону социальный тип встре-

<sup>26</sup> Я не говорю о попытках в манере Шредера (F. R. Schröder, *Germanentum und Hellenismus* (1924) и Юнгман (W. Liungmann, *Traditionsverwandlungen*, Bd I—II, Helsinki, 1937 (FFS, 118—119 и сл.); подобные попытки имеют то достоинство, что благодаря им приводится в движение много материала и создается ощущение типологического родства; но когда при этом надо установить заимствование или проследить происхождение, они не достигают цели.

<sup>27</sup> См., в частности, «Horace et les Curiaces», 1942, стр. 53 и сл.

<sup>28</sup> Например, в «*Táin bó Cuailnge*», изд. Windisch, стр. 131, стк. 1070.

чался часто, стилизуясь здесь под Локи, там под Сырдона<sup>29</sup>. Саги об исландцах содержат множество более или менее романизированных, но очень правдоподобных эпизодов, в которых участвуют коварные советчики, беспричинно творящие зло, интриганы и смутьяны — это обычно изгои или вообще люди, низшие по социальному положению, — люди изобретательные, но недалёковидные; одержимые ненавистью или словно подстрекаемые сидящим в них бесом, они совершают один опрометчивый поступок за другим, что и приводит их к краху. Придерживаясь крупных текстов, назову Скамкалу из «Саги о Ньяле» (47—53), Бьёрна из «Саги о Греттире» (21—22). Они несколько напоминают Локи, но менее сложны. Имей мы саги, жизнеописания осетинских и черкесских вождей, очень возможно, что в силу логики вещей в них бы действовали Сырдоны, те, которых так и хочется назвать производным колесом общества, ибо этот тип в подобной социальной обстановке кажется почти неизбежным. Но мы тут же приходим к выводу, что такое объяснение узко и ограничено. В этих персонажах мы не находим той двойственности (и услужливости, и коварства), которая делает столь интересными Локи и Сырдона; они целиком отрицательны, кроме, пожалуй, того, что несколько преданы своим хозяевам. Как бы изощренно злы ни были Бьёрн и Скамкаль, по уму они заурядны и не отличаются от остальных членов общества. Мы далеки от того Локи, от того Сырдона, к которым враждебное и угрожающее общество вынуждено идти «за умом». Кроме того, дар Локи и Сырдона перевоплощаться и их сверхъестественные способности, их связи с потусторонним миром, их свойство появляться и исчезать где угодно не могут быть производными от социального опыта, даже если допустить стилизацию. И наконец, что особенно важно, существует последний эпизод: роли Локи и Сырдона в сказаниях о смерти Бальдра и Сослана-Созырыко тождественны, а это не могло быть порождено бытовыми буднями и должно быть объяснено исходя из мифического, религиозного (а в древности, возможно, даже и ритуального) целого, частью которого они являются. И по этой существенной причине ясно, что объяснять тематические аналогии между кавказскими и скан-

<sup>29</sup> Ср. попытку A. Brook-Utne на материале совсем другой формы общества истолковать библейский тип Сатаны, исходя из практики палестинских дворов, взаимоотношений между великими властителями и скромными подданными (напр., ангел «обвинитель» в начале книги Иова), тип Сатаны — *diabolos*, клеветника (Сатана: ср. *sitnäh*. (*accusatio, libellus accusatorius*): «Der Feind» die alttestamentliche Satansgestalt im Lichte der sozialen Verhältnisse des nahen Orients — «Klio», Bd XXVIII, 1935, стр. 219—227.

динавскими легендами сходством социального устройства — совершенно бесплодная затея. Совпадение и его причины окутаны тайной.

И все же факт, примечательный и с географической и с этнографической точек зрения, на который мы походя напомним выше<sup>30</sup>, остается. Во всех мифологиях, во всех известных фольклорах более всего напоминают типы Локи и Сырдона не Гермес, не Прометей, не Гефест, не Тифон, не Люцифер и, конечно же, не Луг, не Вилэнд<sup>31</sup>, не «культурный герой» и не «трикстер» североамериканских индейцев<sup>32</sup>, а персонаж из ирландского эпического цикла об уладах — *Bricriu* (или *Bricne*) *Nemthenga* (или *Nemthengtha*) «Брикрен<sup>33</sup> — ядовитый язык». Верно, и здесь германский мир соприкоснулся с кельтским и со скифским не случайно: должны были сыграть какую-то роль в этом совпадении аналогичные условия материальной и духовной жизни.

Брикрен у уладов часто служит гонцом и обычно приносит им пользу, потому что умен; это человек, умеющий «планировать», а в более поздних текстах его охотно представляют как *ollam* — ученого. При описании двора короля Конхобара Брикрена называют «человеком важных обязанностей»<sup>34</sup>.

Но он нагл, бранчив, алчен, он лгун без стыда и совести, ему приятно сеять раздоры между вождями, кланами, женщинами. Он любопытен, доискивается до всех секретов<sup>35</sup>, и, чуя беды, которых другие еще не остереглись, или предвидя грядущие несчастья, он со злорадством раскрывает или предрекает их<sup>36</sup>. Он труслив и старается не участвовать в бит-

<sup>30</sup> Стр. 253 (стр. 124 наст. изд.).

<sup>31</sup> A. Haggerty Кгарре, *The science of Folklore*, 1930, стр. 333 и сл.; ср. J. de Vries, *The Problem of Loki*, стр. 272 и сл.

<sup>32</sup> F. von der Leyen, *Die Götter und Göttersagen der Germanen*, 1909 (*Deutsches Sagenbuch*, I), стр. 222 и сл.; Axel Olrik, *Myterne om Loke — Festskrift Feilberg*, 1911, стр. 573 и сл.; J. de Vries, *The Problem of Loki*, ch. XII. Того, что Локи якобы изобрел сеть, право, недостаточно, чтобы делать из него «культурного героя»; а больше ничего нет.

<sup>33</sup> Имя приводится в транскрипции, принятой в переводах ирландских саг на русский язык (*прим. пер.*).

<sup>34</sup> «fer irithalma more»: *Scéla Conchobair mac Nessa*, ed. Stockes, Eriu, IV, стр. 30. И тут же в тексте добавляется (стр. 32): «Брикриу был человек ехидный, со злым языком. В нем было довольно яда. Если он хранил тайну в своих мыслях, на лбу у него выступал багровый прыщ, широкий, как человеческий кулак» (пер. с франц. — *Прим. пер.*).

<sup>35</sup> Напр., в *Compert Conculaind*, три версии, изд. Windisch, *Irische Texte*, т. I, 1880, стр. 134—145 (стр. 137), пер. в раб. d'Arbois de Jubainville, *L'épopée celtique en Irlande*, 1892, стр. 22—38 (стр. 27—28).

<sup>36</sup> Напр., *Mesca Ulad*, изд. Hennessy, 1884, стр. 18—20, 44—46; *Tochmarc Ferbe*, изд. Windisch, *Irische Texte*, Bd III, 1897, стр. 466.

вах. В большой войне его сородичей из-за *Táin*<sup>37</sup> он держит нейтралитет. Улады терпят его скрепя сердце и используют, презирая его и не доверяя ему. По роковому стечению обстоятельств он часто оказывается в смешном положении: падает с балкона в навоз (во время своего пресловутого пира)<sup>38</sup>, нехотя плетется, когда Фергус грозит потащить его за волосы; попадает в огонь, куда пинком ноги его толкает Ceinnliath и откуда спасают слуги<sup>39</sup>. Известна сага под названием «Fled Bricrend» («Пир Брикрена»)<sup>40</sup>, в ней ярко проявляются черты коварства в его характере.

Когда он пригласил уладов, их первое побуждение было отказать:

— Мы не пойдем,— сказали они.— Если бы мы пошли на угощение, на которое мы приглашены, Брикриу бы нас перессорил и между нами мертвых было бы больше, чем живых.

— То, что я вам сделаю, будет хуже,— сказал Брикриу,— если вы не придете ко мне.

— Что же ты сделаешь? — спросил Конхобар...

— Что я сделаю? Я вызову ссоры между королями, вождами, славными воинами, молодыми господами; они перебьют друг друга, если не придут ко мне пить пиво на моем пиру.

— Мы не станем убивать друг друга из-за тебя,— ответил Конхобар. Брикриу продолжал:

— Я внесу смуту между сыновьями и отцами, они перебьют друг друга; если мне не удастся повести вас к себе, я вызову распрю между дочерьми и матерями; если мне не удастся повести вас к себе, я вызову раздор между сосками каждой женщины, их соски раздавят друг друга, они сгниют, они пропадут.— Право,— сказал Фергус сын Роega,— лучше пойти (§ 5—6)<sup>41</sup> (...)

Смерть Брикрена подстать его жизни. Он не участвовал в *Táin* (по крайней мере согласно одному из вариантов), потому что как раз перед этим Фергус, к которому он пришел просить подарки и с которым сел играть в шахматы, в ответ на оскорбительное слово стукнул его по голове кулаком с зажатыми в нем пятью шахматными фигурами<sup>42</sup>. Целый год, пока длился *Táin*, он провалялся в постели и явился лишь в последний день, когда оба быка, из-за которых все и приключилось, должны были драться друг с другом. По одной из

<sup>37</sup> Бой быков.

<sup>38</sup> «Fled Bricrend», (см. ниже, прим. 40), § 25.

<sup>39</sup> Эти две сцены взяты из продолжения, данного Oided mac n-Uisnig, стр. 341 в изложении Thurneysen, *Die irische Helden- und Königsage*, 1921.

<sup>40</sup> E. Windisch, *Irische Texte*, Bd I, стр. 254—303; приводимый мною французский текст см. d'Arbois de Jubainville, *L'épopée celtique en Irlande*, стр. 81—146.

<sup>41</sup> Перевод с французского (*прим. пер.*).

<sup>42</sup> Echtra Nerai, ch. 18, éd. K. Meyer,—«Revue Celtique», X, 1889,

версий, Брикрен пришел на бой быков сам по себе, как зритель, вместе с другими оставшимися в живых героями<sup>43</sup>; по другой версии, ирландцы (в наказание за возмутительное участие в войне) назначают Брикрена официальным свидетелем боя<sup>44</sup>. Как бы то ни было, но два быка, бросившись друг на друга и сцепившись рогами, вскакивают на то место, где находится Брикрен, сшибают его и затапывают в землю на глубину целого локтя<sup>45</sup>.

Несмотря на то что оттенки здесь другие — а это легко объяснить особенностями более развитого, более феодального по сравнению со скифским и германским обществами королевства, — мы различаем в этом образе основные черты Локи и Сырдона. Но заметно проступают и другие качества: корысть, алчность Брикрена, по-видимому, вполне соответствует некоторому упадку не только воображения, но и пристрастий ирландского и вообще кельтского общества. И, что важнее всего, тут не хватает главной черты: презренная смерть подлого и смешного Брикрена не является карой за злодеяние, подобное тем, которые совершили Локи и Сырдон. Хотя тема *Táin* и содержит мотив периодических игрищ, мифологических празднеств, особенно — заключительный бой быков, ничто здесь не напоминает ни игрищ Нартов, катящих на Созырыко Колесо, ни игрищ асов, которые мечут в Бальдра разные снаряды. Брикрен же во всем этом деле отличается лишь своим трусливым отсутствием.

К тому же тип Брикрена мыслится ирландцами неотрывно от такого строя, какого не было ни в Скандинавии<sup>46</sup>, ни в Осетии. Он прежде всего, если можно так выразиться, — половина налаженного механизма; он подстрекатель ссор и войны, в отличие от поборника мира и согласия Сенхи Мора, «усмирителя войск Ульстера»<sup>47</sup>, способного от восхода до захода солнца успокоить всех людей на свете всего «тремя хорошими словами», *da thri findfoclaib*. В «*Aided Guill meic Carbáda*» Сенха, размахивая ветвью мира, успокаивает Конхобара, которого Брикрен настропалил против Кухулина<sup>48</sup>. В «Пире Брикрена» именно Сенха успокаивает троих претен-

стр. 336; ср. *Táin Bo Cuailnge*, изд. Strachan, стр. 122 (3653); изд. Windisch, стр. 893—894 (строки 6132—6141).

<sup>43</sup> Изд. Strachan, стр. 122, строки 3651 и сл. (...)

<sup>44</sup> Изд. Windisch, стр. 893, строки 6130—3 и стр. 895, строки 6141—3.

<sup>45</sup> Изд. Strachan, стр. 122, строки 3655 и сл.

<sup>46</sup> В скандинавском пантеоне «примиритель» — Форсети, сын Бальдра; но ни в одном тексте он не выступает в паре с Локи.

<sup>47</sup> «*fer sidaighthi sluaig Ulad*», *Mesca Ulad*, изд. Hennessy, стр. 38.

<sup>48</sup> Изд. Stokes, «*Revue Celtique*», 1893, стр. 426.



дентов на «кусок героя», которых Брикрен подло восстановил друг против друга<sup>49</sup>. (...) <sup>50</sup>.

Аналогию Брикрен — Локи — Сырдон нельзя отрицать, она есть, хотя и не достигает той степени точности, какую являют нам совпадения в образах скандинавского бога и персонажа осетин. Но обсуждаемый нами вопрос при этом остается нетронутым: сходством социальной организации древних скандинавов, осетин, ирландцев, возможно, и объясняется созвучие характеров и поведения Локи, Сырдона, Брикрена, но этим сходством нельзя объяснить идентичность ролей, которую сказания приписывают Локи и Сырдоу (но не Брикрену)<sup>51</sup> в убийстве положительного героя, Бальдра или Сослана. Фабула здесь такова, что любые структурно-социологические соображения оказываются бессильны.

В конце концов, не имея никакой возможности полностью объяснить параллелизм образов Локи — Сырдона, мы довольствуемся негативными констатациями: хотя два «досье» нераздельны, они, видимо, не восходят к общему прототипу, как и не происходят одно от другого, и однако для объяснения этого видимого родства недостаточно простых соображений о схожести социального устройства. Проблеме надо дать созреть, подождать, например, пока такого же рода логический тупик не возникнет в отношении другого германского или кельтского бога или героя и другого нартовского героя, которые будут признаны гомологичными. Как бы то ни было, новые элементы решения могут появиться только в результате нового, возможно, даже более широкого применения того же сравнительного метода, который здесь был использован.

## VI. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ ТИПА ЛОКИ — СЫРДОН

Отложив пока вопросы о происхождении и влияниях, можно несколько продвинуться в объяснении самого типа Локи — Сырдона (...) <sup>52</sup>.

<sup>49</sup> § 16. Ср. с другими случаями умиротворяющего и осторожного вмешательства Сенхи Мора в той же саге, § 7, 21 (он сводит ссору женщин к перебранке), 26, 29, 75.—Ср. разницу в поведении Брикрена и Сенхи в *Combert Conchulainn*.

<sup>50</sup> На опущенных стр. 263—265 автор проводит параллель между Локи — Сырдоном — Брикреном и персонажем из валлийских «романов» из «Мабиниогон», *Evnissyen'om*, в котором усматривает некоторые черты сходства с названными образами (J. Loth, *Les Mabinogion*, 2e éd., I, 1913, стр. 121 и сл.) — (прим. пер.).

<sup>51</sup> И, возможно, далекую аналогию между этими ролями и ролью *Evnissyen'a* (но здесь не *rádhbani*, а *handbani*) в убийстве прекрасного ребенка?

<sup>52</sup> Опущены стр. 267—268 (прим. пер.).

1. Импульсивный ум. В связи с той общественной «ситуацией», которую должны были представлять Локи и Сырдон, скандинавы и осетины довольно широко разработали тему одной из самых таинственных сил природы — умственной деятельности человека. Потому что именно этим качеством Локи и Сырдон возвышаются над всеми — или почти всеми, — кто их окружает. Они более умны, их ум имеет определенные формы и границы, но он неоспорим. Причем разработка темы тут двусторонняя и охватывает то, что мы назвали бы социологией и психологией разума.

Локи и Сырдон — существа, стоящие «особняком», низшие по рождению, к ним и относятся как к низшим, общество не принимает их целиком, и сами они сторонятся его. Но ведь это было распространено во всех странах и во все времена! Литераторы всегда вдохновлялись темой человеческого разума, который реет там, где пожелает, и не признает социальных преград: жажда знаний, способность к познанию бурно проявляются в лакее, в незаконнорожденном, в уроде или в отщепенце. А разве человек «благородного рождения» часто не выходит из отведенных ему рамок, не деклассируется, потому что он, как говорится, «слишком умен»? По этим и другим причинам существующий строй реагирует на всеокрушающую силу беспокойной мысли самозащитой, враждебностью, что и вынуждает разум направлять часть — и нередко бóльшую часть — своих способностей на то, чтобы хитрить, обманывать, интриговать, а также, когда этому сопутствует уязвимость природы, глумиться, отрицать, ненавидеть? (...)

Но мифы о Локи и сказания о Сырдоне тем не менее выявляют результаты аналитической деятельности, осмелюсь сказать, глубокого самопроникновения одной из ярчайших форм ума.

Не будем терять времени, напоминая о том, что в любую минуту деятельность человеческого мозга двустороння и самые прямые и серьезные соображения окидываются лукавым, насмешливым взором. Но эта двусторонность радикальна и глубока: ум разрушает столько же, сколько сберегает и даже более. Прошло всего несколько веков с тех пор, как Запад научился чтить методу сомнения и критики, наблюдение и опыт. О том, что разум настоящего ученого не знает ни метафизической предвзятости, ни религиозных, моральных или социальных запретов, ныне пишут и в элементарных учебниках философии. Но пришли к этому не так давно, и многие мудрецы все еще взирают на это положение с опаской, хотя оно и утратило что-то от своей силы, с тех пор

как стало совершенно сознательным и провозглашается в торжественных формулировках. Но это положение существовало еще до того, как было признано, оно существовало во все времена. Живые умы всех времен знавали искушение осуждать и отвергать многие вещи, великие и малые, и испытывать другие. Как это Локи и Сырдон не заботятся о «приличиях», ставят себя в «смешное» положение? Локи бранит Тора, который, чтобы вернуть себе молот, не решается надеть женское платье, опасаясь того, «что об этом подумают»? Но подобная забота о приличиях, боязнь смешного не есть ли одна из тех социальных пут, которым в девяти случаях из десяти нельзя найти разумное оправдание? (...)

Посмотрите на Сырдона и Локи. Их связи с потусторонним миром, их чудесные средства передвижения при молниеносных перемещениях — треногая лошадь, летящая, как ветер, соколиное оперенье и волшебные сапоги, — их дар перевоплощаться, внезапно появляться и исчезать, их дар предвидеть в будущем и на расстоянии — все эти свойства относятся к тем, которые в наше средневековье охотно приписывались колдунам и колдуньям: ими жаждали обладать и в одиночку их искали тысячи и тысячи людей (да и придумали бы наши инженеры подводную лодку и самолет, если бы столько беспомощных поколений не мечтали о человеке-рыбе и человеке-птице?). Этот подземный дом-лабиринт, эта странная берлога, куда осетины поселяют Сырдона, четырехугольный наблюдательный пункт среди скал, — убежище Локи, где он изобретает еще неведомую богам и людям сеть, которой суждено стать орудием его гибели, — не напоминают ли они нам те уголки, где, укрываясь от глаз подозрительного общества, столько алхимиков и чернокнижников тщетно бились над разрешением великих проблем? (...) <sup>53</sup>.

Непоседы, снедаемые чрезмерным любопытством, которое приносит им и пользу и вред, всецело поддающиеся мимолетной радости от какой-либо проделки, зрелища или открытия, они никогда не попадают в безвыходное положение, но предвидеть последствия своих поступков почти не способны или почти об этом не заботятся. Локи и в какой-то мере Сырдон воплощают определенные свойства некоторых умов — неуговорность, большую склонность к эффективности и действию, чем к размышлению, насмешливость и поспешность, — умов блестящих, судя по непосредственным результатам, и пагубных — в далекой перспективе, короче, ту равновидность ума, к услугам которой приводные колеса общества, призванные

<sup>53</sup> Опущена стр. 270 (прим. пер.).

поддерживать его устои,— Власть имущие, Сильные, Богатые вынуждены прибегать всякий раз, как сталкиваются с непредвиденными обстоятельствами, и капризов, коварства которой они страшатся постоянно. (...)

Даже если отбросить вопрос о какой-либо безнравственности, этот вид интеллекта — неперемный спутник лжи: и потому, что он склонен к выдумке и розыгрышу, и потому, что он быстр и поспешен, и потому, что он, не колеблясь, готов исправить содеянное, ибо для него понятие «истины» не столь важно и неизменно, каким его считают серьезные люди. И еще потому, что лгать для него — это простейший способ проверить, а подчас и использовать свое превосходство над посредственностью — будь то великан или бог, недруг или друг. Ложь ребяческая, «для забавы», ложь из спортивного интереса, чтобы «поглядеть»; ложь уклончивая, поэтическая; ложь тактическая и, в конце концов, ложь по привычке, просто так, ложь вралей по призванию, *lokalygi*<sup>54</sup>. (...) <sup>55</sup>.

2. Ум импульсивный и ум сосредоточенный. (...) К счастью, существует другая форма мышления, во многих отношениях противоположная данной, более надежная, хотя и у нее есть свои недостатки,— я бы назвал ее медлительной, если бы это слово не приобрело отрицательного смысла. Ум сосредоточенный, сдержанный, более склонный к размышлению, нежели к действию, более озабоченный тем, чтобы обеспечить продвижение к цели, чем тем, чтобы быстро подойти к ней, и, однако, ум нравственный и добрый, т. е. учитывающий силовые линии общества, в котором живет. Скандинавы персонафицировали и эту форму мышления, так же как и первую, и в такой ситуации, когда она составляет диптих с формой мышления Локи. (...) <sup>56</sup>. Это — Хеннир.

У Сырдона нет никого вроде Хеннира, кто бы ему был антиподом. И все же существует один пример того же толка, имеющий здесь символическое значение. Сырдон находит учителя или, вернее, учительницу. Осетины говорят, что у Нартов есть некто похитрее Сырдона<sup>57</sup> — это Сатана, сестра и жена Урызмага, образец осетинской женщины. А почему? Потому что она предусмотрительна, потому что она размышляет и умеет загад составить план, в котором Сырдон в определенный час необдуманно является сыграть уготованную ему втихомолку роль. Нартам понадобилось узнать

<sup>54</sup> Настоящая, грубая ложь называется «враньем, советом Локи», *lokalygi*, *Loka rādh*.

<sup>55</sup> Стр. 273—274.

<sup>56</sup> Опущены стр. 275—279 (прим. пер.).

<sup>57</sup> См. в «Источниках», № 2, начало.

точную численность волшебного войска, которое только при этом условии будет предоставлено в их распоряжение. Сатана не обладает чудесной способностью Сырдона быстро считать, но она знает, как развязать язык Сырду. Пока ночью Сырдон бродит, забавы ради подсчитывая таинственных воинов, она успевает сшить штаны о трех штанинах, а на заре вывешивает свое изделие на видном месте. Сырдон тут же появляется и начинает ее высмеивать: «Что же это ты, Госпожа-Хозяйка Сатана! Для чего тебе штаны о трех штанинах? В войске Ахсартагката тысяча и тысяча тысяч человек и еще сверх того сто, но ни одного треногого среди них нет!» Это как раз то, чего ждала Сатана: легкомысленный Сырдон из удовольствия позубоскалить и, конечно, из бахвальства выболтал нужную<sup>58</sup> ей цифру. А вот поведение Сырдона и поведение Сатаны во время постигшего Нартов голода<sup>59</sup>. Сырдон, конечно, тут же нашел для себя выход — он крадет единственную оставшуюся в общественном пользовании корову и, не заботясь о завтрашнем дне, оскорбляет несчастных Нартов, глумится над ними, а они слишком обессилели, чтобы отвечать. В отличие от него Сатана, предупрежденная Урызмагом, открывает свои закрома: запасливая хозяйка, она припрятывала и собирала снедь, пока всего было вдоволь; теперь она в состоянии накормить Нартов, и кормит их. Здесь не только противопоставление ущербного эгоизма здоровой доброте, но и противопоставление двух типов ума — близорукого и дальновидного. Просто, в силу примечательной связи, первый — «плохой» и действует во вред обществу, второй же, естественно, — «хороший» и потому закономерно служит общему делу. Итак, в совсем иной фавеле осетины противопоставляют Сырду, как скандинавы Локи, другой образ, воплощающий форму мышления, в корне отличную от его собственной. И преимущество отдается явно не Сырду.

---

<sup>58</sup> № 2 (1).

<sup>59</sup> № 7-а; ср. также в № 10: поведение Сырдона противопоставляется поведению Сатаны (см. об этом подробнее в кн.: «Три рода», стр. 171—172 наст. изд. — *прим. пер.*).

## СКИФСКИЕ «ЭНАРЕИ» И БЕРЕМЕННОСТЬ НАРТА ХАМЫЦА

*Les «énarées» scythiques et la grossesse du Narte Hamyc, — «Latomus», revue d'études latines, t. 5, стр. 249—255, Bruxelles. 1946*

Мудрой и плодотворной была мысль, вдохновившая Вс. Миллера в 1882 г. на его памятную записку, озаглавленную «Черты старины в сказаниях и быте осетин»<sup>1</sup>: менее чем двадцатью страницами он для Юго-Востока Европы положил блестящее начало новому порядку исследований, сравнимому с тем, который в ту же эпоху ученые применили для Северо-Запада, для кельтского мира. Так же как в богатых собраниях кельтского эпоса, мы находим черты, соответствующие более древним, но отрывочным сведениям классических авторов о континентальных кельтах. Вс. Миллер, установив, что язык нынешних осетин — современная форма того языка, на котором говорили «европейские иранцы» — скифы, сарматы и др., стал искать общие черты между многочисленными и оригинальными эпическими сказаниями осетин и теми сведениями, которые, например, Геродот или Аммиан Марцеллин передали нам о скифах, сарматах и др.

Первые результаты сравнения были уже примечательны: я пересказал их и несколько дополнил в 1930 г. в одной из заметок, приложенных к моим «Сказаниям о Нартах». Там речь идет не только о примечательных чертах быта и нравов (отношение к старости; плащи, сшитые из человеческих кож; отсечение у убитого врага правой руки; обычай клясться очагом; своеобразные способы гадания; сложные обряды похорон; обряд братания...), но и об эпических темах (грудь женщины, выжигаемая металлической плиткой; конь, набитый соломой, как средство передвижения в загробном мире; чаша, «выявляющая героя»), проводятся и другие сопоставления, которые также очень важны, ибо освещают какие-то

---

<sup>1</sup> ЖМНП, август 1882, стр. 191—207.

стороны древней религии скифов. Например, Геродот (IV, 62) описывает своеобразную форму жертвенника, который скифы возводили в каждом околотке в честь своего бога Ареса...

После 1930 г. я предложил несколько новых сопоставлений, в частности одно, касающееся записанной Геродотом легенды о «сыновьях слепых» (IV, 164)<sup>2</sup>.

Здесь хотелось бы провести еще одну параллель.

В главе 105-й своей первой книги Геродот говорил, что скифы в своем победном шествии по Малой Азии взяли сирийский город Аскалон и покинули его, не причинив ущерба, кроме того, что несколько отставших отрядов ограбили храм Небесной Афродиты. Геродот добавляет, что, по его сведениям, то был древнейший из храмов богини, послуживший образцом для храмов на Кипре и на Кифере. И историк заключает: «Грабителей святилища в Аскалоне и всех их потомков богиня наказала, поразив их навеки „женским“ недугом. И не только сами скифы утверждают такое происхождение их болезни, но и все посещающие Скифию могут видеть страдающих так называемых энареев».

Геродот еще раз возвращается к энареям (IV, 67), которых на сей раз зовет *αὐδρόφυνοι*, дабы сказать, что искусство гадания, составляющее их специальность, даровано им Афродитой. Из сугубо рационалистического разъяснения врача Гиппократы («О воздухе, воде и местности») следует, что эта болезнь, которую он рассматривает как форму импотенции, по традиции объяснялась небесной карой и поражала прежде всего «богатых». Наконец, в «Никомаховой этике» Аристотеля (VII, 7) говорится о *μαλξία* болезни, тут же уточненной выражением *τὸ θῆλυ* «женский пол», вероятно, наследственной у скифских *βασιλεῖς* (царских). Эта небольшая подборка свидетельств обсуждалась тысячу раз и толковалась на всякие лады. Приемлемы же из этих толкований только два — к сожалению, взаимоисключающие, — одно принадлежит Вандриесу, другое — Холлидэю. Вандриес предполагал здесь плохо понятый обычай кувады<sup>3</sup>; Холлидэй напоминал, что на северо-востоке Сибири, а именно у чукчей, шаманы имеют обыкновение изображать постепенное превращение в женщину и в конце концов действительно начинают вести себя по-женски<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> «Les légendes de „Fils d'aveugles“ au Caucase et autour du Caucase», — RHR, t. CXVII, 1938, стр. 58 и сл.

<sup>3</sup> J. Vendryes, La Couvade chez les Scythes, — «Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions», Paris, 1934, стр. 329 и сл.

<sup>4</sup> «Annual of British School at Athens», vol. XVII, 1910—1911, стр. 95 и сл.

Можно также добавить, что в рассказах о Северной Америке<sup>5</sup> молодой «transformer», культурный герой-колдун, начинающий свою деятельность в ритуальном облачении, получает при инициации следующий дар, который, конечно, ни им самим, ни зрителями не воспринимается как зло: «Have monthly periods like women!»<sup>6</sup>.

Но как бы ни объяснялся искони этот факт жизни скифов, здесь я хочу лишь отметить любопытный отголосок его в современном сказании осетин. Сюжет этот знаменит и имеет множество вариантов — речь идет о рождении богатыря Нарта Батраза.

Вот один из типичных вариантов<sup>7</sup>. Во время охоты герой сказания Хамыц попадает к морскому владыке Донбеттыру, и тот обещает отдать ему в жены свою дочь. Хамыц должен явиться за невестой по истечении месяца. В самом деле, через месяц он приезжает в сопровождении самых именитых Нартов. Их принимают с пышностью, всячески развлекают. Донбеттыр доволен и даже сам отводит Хамыца в комнату своей дочери. Она была так ослепительна, говорится в тексте, как «солнца и луны». Могла ли она не понравиться Хамыцу? Он обрадовался своему счастью и благодарил бога за такой дар. Но Донбеттыр предупредил, что на земле, где слишком тепло, его дочь может жить только под панцирем черепахи: она будет снимать эту «рубашку» лишь на ночь перед сном. Хамыц согласен.

Но был среди Нартов «хитрый пройдоха Сырдон, Гатага сын; он жил праздно, в свое удовольствие», любил порой кому-нибудь напакастить. Стал он доискиваться, что это за невеста, носящая черепашью «рубашку». Пришел срок, и невесту посадили в коляску-самокат (*хæдтулгæ уæрдон*), чтобы везти в дом Хамыца. Сырдон садится с нею.

Пока Нарты беззаботно веселятся, Сырдон не знает покоя, все думает, почему дочь Донбеттыра каждый раз показывается на людях в черепашьем панцире. День и ночь он ломает голову над тем, как бы увидеть невесту во всей ее красе... Как-то он прокрадывается в спальню жены Хамыца и прячется у нее под кроватью. Когда она снимает с себя «рубашку», от красы ее и белизны тела весь дом наполняется светом, словно от блеска драгоценных камней. Она засыпает. Сырдон, только того и ждавший, швыряет панцирь в огонь.

<sup>5</sup> «Легенда о Каосити»,— J. R. Swanton, Myths and Tales of the South-eastern Indians,— «Bureau of Amer. Ethnol. Bull.», vol. 88, Washington, 1929, стр. 178 и сл.

<sup>6</sup> «Да будут у тебя месячные, как у женщины!» (англ.).

<sup>7</sup> Г. Шанаев, Из осетинских сказаний о нартах, стр. 1 и сл.



Когда утром Хамыц и его молодая жена начинают одеваться, женщина не находит своего панциря. «Я не могу жить на земле без своей „рубашки“, — говорит она мужу, — здесь жарко, и мы должны с тобой навсегда расстаться». Но она была на сносях. Едва успев переправить зародыш в спину Хамыцу, она в тот же миг исчезает. На спине у Хамыца образуется нарост. С каждым днем он становится больше, «и наконец Хамыцу стало дурно». Сатана «узнает о болезни его».

...Следует хорошо известная история: Сатана отсчитывает положенные девять месяцев и, когда наступает срок, вскрывает опухоль, оттуда выскакивает раскаленный маленький человек — Батраз.

В других вариантах уточняются или меняются детали. Обычно, чтобы перенести зародыш, женщина плюет мужу в спину, между лопаток; иногда же она просто дует. На спине отца образуется опухоль или нарыв (*сынкѣ*). Нарты либо смеются над жалким состоянием Хамыца, а он не обращает на это внимание, либо, напротив, сочувствуют ему (*тэригъад кодтой Нарт*). Молодая женщина часто носит не панцирь, а живет под видом лягушки; или же она просто маленького роста; в двух вариантах Хамыц постоянно носит ее с собой в кармане. Сопутствующий браку «запрет Мелюзины» иногда заключается в том, что никто не должен увидеть или оскорбить молодую женщину: ухищрения Сырдона тогда направлены на то, чтобы увидеть ее, оскорбить или высмеять перед Нартами; в исключительных случаях «мотив Мелюзины» может и отсутствовать, но итог тот же: о секрете узнает Сырдон, и Хамыц, испугавшись насмешек, расстается с женой.

Во всех вариантах есть две основные ситуации: Хамыц самым очевидным образом поражен недугом, который вполне достоин называться *θῆλεα νόσος* «женской болезнью», ибо нарыв или опухоль скрывают беременность, которая кончается «разрешением». Более того, эта временная хворь, эта беременность навязана Хамыцу его молодой женой, если не в наказание за его собственную провинность, то в наказание за проступок (кража одежды Мелюзины, нескромность, оскорбление) злого родича, к которому Хамыц роковым образом причастен.

Вспомним, что Хамыц вместе со своим братом Урызмагом и сестрой-чародейкой Сатаной главенствуют среди Нартов, а также то, что в сказаниях молодая женщина — существо сверхъестественное, настоящая богиня, дочь Донбеттыра, и мы почувствуем, насколько эта эпическая традиция близка к рассказу греков о том, что «женская болезнь», поразившая *«βασίλεις»*, «ниспослана им в наказание» за грабеж, от кото-

рого пострадала Афродита Небесная. В наше время осетины — мусульмане они или христиане — не помнят такого явления социальной жизни, когда бы вожди или женоподобные колдуны симулировали женственность, месячные, беременность и пр.; между тем именно такая практика была отмечена Геродотом и греческими путешественниками. Но древняя легенда, которой скифы еще тогда объясняли этот факт, близка к объяснению, которое сказители нашего времени дают беременности Хамыца.

Ибо ясно, что Геродот в главе 105-й своей первой книги смешивает две вещи: подлинно скифское предание и свои собственные домыслы. В оправдание  $\theta\acute{\iota}\lambda\epsilon\alpha\ \nu\epsilon\upsilon\beta\omicron\varsigma$  причерноморские скифы, уж верно, не ссылались на грабеж сирийского храма Афродиты. Они могли говорить о святотатстве, затронувшем сугубо скифскую богиню, имя которой (Argim-pasa или Artimpasa) Геродот переводит в другом месте (IV, 59) как  $\text{Ὀβρανίη Ἀφροδίτη}$ . И поскольку честный, но слишком ученый Геродот знал также Афродиту Небесную у сирийцев Авкалона, то он и сочинил — на сей раз по ближневосточным, а не по скифским преданиям — рассказ о походе скифов в Египет, после чего, должно быть, скомпоновал те и другие данные.

Что же касается дочери Донбеттыра — а ей в осетинском фольклоре принадлежит та же роль оскорбленной, которая в скифском предании отводится Афродите, — то речь идет действительно о божественном существе, которое на Кавказе сохраняло свое значение вплоть до недавнего времени и не только как украшение фольклора. Вот примечание к тексту Г. Шанаева<sup>8</sup>: [Донбеттыр] — «Бог морей, Нептун, — властитель водного царства, китов, рыб и т. п. Кроме того, осетины, по преданию, полагают, что под водой есть царство, где такие же люди, как на земле. В честь дочерей Донбеттыра осетины дают празднество в субботу следующей после св. пасхи недели. Девушки собираются на берегу реки, приносят разного рода кушанья и бузу (брага), приготовленные в честь дочерей Нептуна. Они продолжают свои моления: „О дочери вод, помогите нашему дому в его нуждах и предприятиях!“, после чего начинают бросать в воду яйца, разбивая их камнями, и сыпать в воду отруби... Кушанья приносятся: каша с маслом из пшена, лепешки (пирог) из пшеничного теста. По окончании танцев девушки своими посудинами достают воду, освященную дочерьми вод, и цветы, именно — дикий цикорий, приносят их домой и бросают в конюшни, где по-

<sup>8</sup> Там же, стр. 6, прим. 1.

мещаются животные. Это делается для того, чтобы дочери Нептуна покровительствовали домашней жизни осетин. После начинают мазать в домах маслом двери, ставни и окна».

Надо полагать, что в истории, рассказанной Геродотом, под помпезным именем Афродиты как раз и скрывается древний прообраз главной из этих «дочерей».

## ИЗ СТАТЬИ «ПО ПОВОДУ НЕКОТОРЫХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ОСЕТИН»

*A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes,—«Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde», Bd VII, 1960, Heft 4/6 (Festgabe für Herman Lommel)*

Изучение осетинского языка и фольклора быстро продвигается вперед. После моего эссе «Индоиранские мифологические имена в фольклоре осетин» те же проблемы были затронуты в двух значительных публикациях: в нескольких рубриках первого тома «Историко-этимологического словаря осетинского языка» В. И. Абаева (М., 1958; далее — ИЭСОЯ) и на стр. 127—143 в «Этюдах по осетинскому языку» Э. Бенвениста (E. Benveniste, *Études sur la langue ossète*,—Collection de la Société de Linguistique de Paris, 1959; далее — ЭОЯ). (...)

### \* *daiva* в осетинском

Примеры, собранные в ИЭСОЯ на стр. 199, не оставляют сомнения: ирон.<sup>1</sup> *ævdii*, диг. *ævdeu* означает «злокозненное существо»; 1) иронское слово толкуется как (*dælimon*) «демон» самим издателем текста, из которого взята цитата: «семь демонов из семи ущелий стали дуть в кузнечные меха, и страна была объята огнем»; 2) в одном дигорском тексте говорится: «И вы сами *ævdeu*, и ваши лампы — шайтаны (*sajtæntæ*)»; 3) в третьем дигорском примере приводится прямая речь: «К дужке (колыбели) я привязываю мой крест (снятый) с моей груди — он во время сна в колыбели предохранит тебя от *ævdeu*»; при этом может представляться не только демон, но и колдун (или колдунья) ср. «Атхарва-веда», 1, 28, 3); 4) и явно уже колдуна или колдунью имеет

---

<sup>1</sup> В осетинском языке два диалекта: иронский (ирон.) и дигорский (диг.).

в виду дигорская поговорка: «Лучше ученая *xvdeu*, чем неученая»<sup>2</sup>.

Абаев и Бенвенист<sup>3</sup> вполне обоснованно отказываются от старого объяснения В. Ф. Миллера, толковавшего это слово как *\*āp-daiva* «водяной»: нет никакой видимой связи между *xvdiu* и «водой». При всем том 1) слово — определено сложное; 2) второй элемент его — несомненно *\*daiva*. Даже если первый элемент остается необъясненным, само слово служит гарантией того, что в осетинском фольклоре сохранились пережитки индоиранского *\*daiva*, и скептицизм ЭОЯ на стр. 131 чрезмерен. К тому же наиболее естественное фонетическое восстановление *xv-deu* в *apa-daiva* приводит к приемлемому значению: «Авеста» (Yt. 13, 127) называет страну *Apa-xšira*, что, по словам Бартоломэ, может означать только «milchlos»; «Ригведа» отрицательно определяет *ā-deva* «gottlos» «демонов и плохих людей» и, судя по тому, что *āpa-vrata* и *a-vrata*<sup>4</sup> существуют в одной и той же семантической зоне, «Ригведа» могла бы с таким же успехом и почти синонимически определить их как *\*āpa-deva*. Стало быть, именно *xv-diu* «злой колдун с демонической властью» заслуживает такого определения. Но если *\*apa-daiva*, *xv-deu* означает «без-божный», то отсюда следует заключить, что слово *\*daiva* бытовало в древнеосетинском в своем первоначальном общеарийском значении «бог» без того смыслового поворота, который оно получило в зороастризме («злой дух», «демон»). Что же касается ирон. *Av-diu-ag*, то в двух примерах, приводимых ИЭСОЯ на стр. 84 и взятых из одного эпического сказания, читаем: «Мой сын отправился на небо сватать единственную сестру Авдиуага» и чуть далее: «Выбегает к ним навстречу сестра Авдиуага». Таким образом, отнесется ли он к мужскому или к женскому полу, Авдиуаг — персонаж небесный, который интересен прежде всего тем, что имеет прямое от-

<sup>2</sup> Но остроумное объяснение: *xv-* сокращенное от *avd*, «семь» (*xv-diu* «семь богов») меня не убеждает.

<sup>3</sup> ЭОЯ, стр. 130—131. Второе соображение, основанное на том, что мысль древних скифов, или осетин, не способна была породить сложное слово типа *āp-daiva* «дух воды», можно бы оспаривать: образы из народного пантеона осетин большей частью носят имена как раз этого типа и возникли они, бесспорно, не вчера: *fændajy zæd* «дух-покровитель дороги», *qæuy zæd* «дух-покровитель села» и т. д., не говоря уже о духах (*dzuar'ax*, *zæd'ax*) барана, головы, спины, живота, которых в явно архаических молитвах просят о различных услугах, не говоря о духе брачных уз (см. Б. Г а т и е в, Суеверия и предрассудки у осетин, — ССКГ, вып. IX, 1876, разд. 3, стр. 21).

<sup>4</sup> Каково бы ни было точное значение *vrata*; ср. L. R e p o u, *Études védiques et paninéennes*, t. 4, Paris, 1958, стр. 122.

ношение к некоему женскому существу. Вспомнив о чисто небесном местонахождении ведических Вод, на чем еще недавно настаивал наш юбиляр<sup>5</sup>, возможно, надо признать, что *Au-diu* (*ö-ag*) представляет в одном лице<sup>6</sup> наследника (-цу) того, кого «Ригведа» называет постоянным выражением *āro devīh* «воды-богини» или «божественные воды» (двенадцать примеров).

### Иронское *dauæg* — дигорское *idauæg*

Этимологий этого слова становится все больше. В статье «Индоиранские мифологические имена в фольклоре осетин» на стр. 355—362 я показал, что этимология И. Гершевича неправдоподобна (авест. *ašā-van* по значению явно не подходит), и предположил несколько других, которые тоже неудовлетворительны (производное от *yātu* или от *Vadu*, производное от инд.-ир. *vi-dhā* ЭОЯ на стр. 132—133 выдвигает *vi-dāva-ka*, ИЭСОЯ, на стр. 349 — *vi-tāva-ka*). Я не стану устраивать аукциона, но, видимо, можно определить понятие *dauæg* более точно. На полезные размышления наводит, в частности, сборник нартовских сказаний «Нарты кадджытæ» (1946). Рассматриваемое понятие, конечно, трудно отличить от другого, (*i*) *zæd*<sup>7</sup>, с которым оно так часто сочетается для обозначения в целом «духов», «гениев». Но лишь *dauæg* входит в состав сложного слова с примечательным значением: *barduag*; *bar-zæd* не существует. У слова *bar* (для которого ИЭСОЯ на стр. 235 и ЭОЯ на стр. 139, прим. 2, предлагают разные этимологии) много значений: «воля», «мощь», «право», но здесь оно, безусловно, означает то же, что латинское *ius* в выражениях типа *ius consulis*. Лексическое приложение к «Нарты кадджытæ» на стр. 378 объясняет *barduag* так: «по старинному поверью, *dauæg* с определенными полномочиями». Приводятся примеры: *Abony barduag* «сегодняшний бардуаг», *Ryny barduag* «бардуаг болезни», *Vynaty barduag*<sup>8</sup> «бардуаг

<sup>5</sup> H. L o m m e l. Anāhita — Sarasvati, — «Asiatica», Festschrift Fr. Weller, Leipzig, 1954, стр. 405—413.

<sup>6</sup> В форме *Fælværa* осетины соединили в лице покровителя мелкого скота Фалвары пару святых — Флора и Лавра.

<sup>7</sup> Вопреки Хюбшманну и ЭОЯ, стр. 132, я продолжаю считать, что (*i*) *zæd* прямо восходит к общеиранскому и индоиранскому \**yazata* (вед. *yajatā*, ав. *yazata*). Если бы имя было взято из персидского, это произошло бы в мусульманский период, и возможно ли, чтобы имя исламского бога было присвоено множеству духов? Наличие *z*, *ε* в формах *Ιαζαδαγος* *Ιεζδαγος*, *Ιεζδραδος* из надписей в Ольвии — не возражение, поскольку при том состоянии языка, к которому относятся надписи, не было сокращения *yā-* в *i-*.

места» (в связи с первым из этих выражений приходит на ум римское *Fortuna huius diei\**). Но, возможно, что прибавлением этого *bar* определяется важность «специалиста», уже выраженного частью *dauæg*, ибо в указанном лексическом приложении на стр. 379 простое слово определяется почти так же, как и сложное: «в осетинской мифологии „божок“ которому были даны какие-то определенные полномочия». Таким образом, наряду с *zædtæ*, которые встречаются чаще<sup>9</sup>, *daujytæ* в прямом смысле слова должны были быть связаны каждый с какой-то одной обязанностью, с одной областью, определенным элементом природы. Более широко, во множественном числе и без спецификаций *daujytæ*, как и *zædtæ*, обозначает в целом духов в противовес людям. И когда совсем юный Сослан говорит своей признанной матери Сатане («Нарты кадджытæ», стр. 64, 1, 8—11), что он не сможет стать таким, каким бы должен, если она не поручит небесному кузнецу Курдалагону закалить его в волчьем молоке, Сатана не видит в том затруднений: она посылает за Курдалагоном, который тут же и является на зов, потому что «Нарт æмхæрд, æмнозт уыдысты дауджытимæ» «Нарты были сотрапезники и собразники духов».

Несколько далее сборник «Нарты кадджытæ» (стр. 67—69) содержит сказание, интересное для нашей проблемы тем, что в нем ясно разграничиваются понятия *dauæg*, *bar* и *barduag*. Небожитель Сафа, покровитель цепи домашнего очага, хочет дать пир *daujytæn* «дугам»; он приглашает Уастырджи, покровителя мужчин (*lægty dzuar*), громовержца Уацилла, слепого Афсати<sup>10</sup>, владыку зверей (*syrnty xicau*) Фалвару, покровителя мелкого скота (*fysvosy barduag*) небесного кузнеца Курдалагона, а также Галагона (духа ветров) (*dymgæty barduag*) и, наконец, из моря — Донбеттыра, владыку вод (*dætty xicau*). Пока маленький Сослан обслуживает пирующих, он то сам, то покровительствующий ему Сафа просят и получают от разных *dauæg* соответствующие их специализации дары; вот, например, как Сослан обращается к Афсати:

<sup>9</sup> Этот *Vynaty barduag* несомненно тот же самый, которого Б. Гатиев (Суеврия и предрассудки осетин... , прим. II) называет *Vynaty Xicau*, сравнивая его с русским домовым и определяя как покровителя дома и домашних животных.

<sup>9</sup> Подобные дефиниции могут быть только статистическими. Б. Гатиев (там же, прим. II) называет несколько «специалистов», именуемых *zæd* (*qæuy zæd*) и т. д.

<sup>10</sup> Обычно кривым от удара Тутыра, покровителя волков, оказывается Фалвара, покровитель мелкого скота (Б. Гатиев, там же, стр. 40, прим. I).

«Æфсати, дæ бар сты сырдатæ иуылдæр хохæй быдыргæй»  
«Афсати, все звери гор и долин в твоей власти».

*Ryny barduag* — дух, властвующий над болезнями. Он может и ниспослать их и излечить от них: «От тебя зависят наши болезни и наше здоровье», — молятся этому духу во время эпидемий<sup>11</sup>. Значит этим конкретным примером нельзя подкрепить этимологию *dauæg* из \**vi-dāva-ka* «тот, кто отвращает, отстраняет»: сему дауагу явно не присущи апотропеические обязанности, а другим *daujytæ* — еще менее того.

Пока что лучшая этимология, по-моему, принадлежит Абаеву: \**vi-tāva-ka* восходит к индоиранскому корню \**tav-* «мочь, обладать могуществом».

### Множественное *Uacillatæ, Uastyrjytæ*

Употребление множественного числа от Уацилла и Уастырджи (Уаскерги, Уасгерги), т. е. «Святой Илья» и «Святой Георгий», в качестве родового имени, ставит проблему, ясно сформулированную на стр. 133—134 ЭОЯ: «Что странно в *Uacilla* и *Uasgergi* — так это то, что они являются личными именами Святого Ильи и Святого Георгия и в то же время — родовым именем категорий духов. Во множественном числе говорится о «святых ильях» и «святых георгиях» (*uacillatæ, uastyrjytæ*)». Таково в самом деле своеобразие этих имен, с той оговоркой, что Уацилла и Уастырджи — сами суть нечто иное, чем святые в христианском смысле слова: один из них — гневливый громовержец, а другой — зачастую довольно легкомысленный покровитель мужского пола. Но и тут следует сделать оговорку: лишь в нескольких сказаниях о Уастырджита и Уациллата говорится как о множестве, в большинстве же указывается лишь на нескольких, в частности ставших жертвами Нарта Батраза.

При внимательном чтении фольклорных текстов можно понять это множественное число от личных имен «богов».

Осетины представляли жизнь духов по образу и подобию собственной. У духа должен быть где-то дом — скорее среди окружающей природы, чем в невидимом пространстве, — дом этот должен походить на дома людей; у духа должен быть род, большой осетинский род со всеми категориями представленных в нем существ — от законных сыновей до толпы прислужников. Вокруг, например, покровителя цепи домашнего очага, Сафы, должны быть наподобие римских «*gens*»,

<sup>11</sup> Там же, стр. 56—57.



*Safatæ*, так же как родичи и потомки героев — Бора, Алага, Аца и т. д. — зовутся Бората, Алагата, Ацата. Б. Гатиев цитирует молитву, при помощи которой якобы в прошлом жители селения Ход добились, что башня *arvǰæġd* — обиталище Духа деревни (*qæuŋ zæd*), также называемого *Arvǰæġd*, поверженная некогда молнией Святого Ильи, чудесным образом восстала<sup>12</sup>; замешанные тут сверхъестественные существа заклинаются то в единственном числе, то во множественном: «О Арвиагд!.. О кау зэд! Сердца наши говорят нам, что ты — друг Элиа!» и потом: «О Элиата, о Арвиагта, благословите это собрание...».

Характерное сказание находим в «Нарты кадджытæ», стр. 241—242, где Батраз избивает *Narty dzuar* — Духа деревни Нартов<sup>13</sup>, оскорбившего его жену. Нарубив в лесу дубовых палок, Батраз берет их под мышку и появляется у порога Духа Нартов, и тот беззаботно выходит к нему, полагая, что имеет дело с просителем. Тут же начинается избивание, и под градом ударов несчастный Дух удирает во все лопатки: «У Дзуара Нартов душа к горлу подкатилась, когда он заскочил к Уациллата.

— К вам забрела моя гулящая корова, — крикнул Батраз, — выставьте ее вон, а то и самим не поздоровится!

Уациллата испугались и выгнали Дзуара. Побежал он дальше, а Батраз — снова следом, дубиной его колотит. Одна дубина сломается — другую берет. Заскочил Дзуар к Сафата. Вышли Сафата к Батразу и стали упрашивать:

— Прости его Батраз, ради нас и оставь в покое, он уж и так не поправится.

— Простить ради таких черноухих? Гоните его скорей, не то и самих в крови потоплю!

Выгнали и они его — что им оставалось делать?

Бежит Дзуар, а Батраз — следом, толстой дубиной его по хребту охаживает.

С высунутым языком Дзуар забежал к Тутырта. Вышел к Батразу Тутыр<sup>14</sup> и говорит:

— Эй, Нарт Батраз, прости ты его, уважь просьбу!

<sup>12</sup> Там же, стр. 54.

<sup>13</sup> Ср. с упомянутым выше *qæuŋ zæd*.

<sup>14</sup> Существует какая-то внутренняя близость между Батразом и этим сильным и грубым покровителем волков. Когда после смерти героя нужно будет внести его тело в «Софийскую гробницу», понадобятся две упряжки быков, родившихся в праздник Тутыра («Нарты кадджытæ», стр. 263; об исключительных свойствах таких животных см. В. Ф. Миллер, Осетино-русско-немецкий словарь, Л., 1927—1934, слово *tutyrygurd*; заметьте там же употребление множественного числа *Tutyrtæ* для названия праздника Тутыра).

— Не оставил бы я его в покое, да что поделаешь, известно. Как не посчитаться с просьбой просящего? Прощаю его, Тутыр, ради тебя! — сказал Батраз и повернул обратно».

Уациллата в этом сказании подобны Сафата, которые выбегают к Батразу скопом, и Тутырта, из которых выступает сам глава рода, — один от имени всех.

В сказании о смерти Батраза герой также встречается с представителями группы сородичей — с Уациллата (Елиа) и Уастырджыта, но в ограниченном, умеренном числе («Нарты каджытæ», стр. 262).

«На пути своем в небе он встретил семерых Уастырджы и семерых Елиа (*цæуы, æмæ авд Уастырджыйы æмæ авд Елиайы ауыдта*). Он бросился на них и убил троих Уастырджы и троих Елиа! А те, кому удалось спастись, пришли к богу и сказали: „Или мы, или Батраз, Хамыцев сын“».

Если множественное число Уациллата и Уастырджыта мы встречаем чаще, чем Тутырта, Сафата и др., то это просто потому, что Уацилла и Уастырджы намного важнее и популярнее других *dauæg*.

### Уас-

«Этюды по осетинскому языку» Бенвениста на стр. 133—135 блестяще опровергают и формально и по существу гипотезы И. Гершевича<sup>15</sup> относительно *уас-* — первого элемента некоторых сложных слов. На стр. 136—137 предлагается несколько толкований, но без окончательного вывода. На мой взгляд, проблему можно представить следующим образом.

*Уас-* и как самостоятельное слово, и как первый компонент некоторых распространенных в обиходе сложных слов означает только «новость», «весть» и ничего более. Кроме того, *уас-* (*уас-* — перед глухим взрывным звуком) появляется в начале некоторых слов, всегда выражающих религиозные или фольклорные понятия.

1. В сочетании с причастием *amongæ* (от *amonyn* «указывать») оно образует первую часть одного из названий магической чаши, которая служит только для выявления того, действительно ли подвиг, которым хвастается герой-Нарт, был совершен. Чаша называется или просто *Amongæ* («та, что показывает, учит, выявляет»), или *Nart-amongæ* (*Уас-amongæ*), причем последние два слова подвергаются различным деформациям, которые здесь для нас не представляют

<sup>15</sup> I. Gershevitch, Word and Spirit in Ossetic,— BSOAS, vol. 17, 1955, стр. 478—489.

важности<sup>16</sup>. *Nart-amongæ* ясно: «(та), которая выявляет Нарта, т. е. достоин ли тот или иной Нарт быть Нартом». *Uas-amongæ* следует понимать так. Самовосхваление Нарта всегда имеет форму отчета, форму известия («я сделал то...») <sup>17</sup>, и если он говорит правду, чаша поднимается к его устам (либо содержимое ее кипит, переливается через край — сообразно вариантам). Стало быть, *Uas-amongæ* — это «та, что выявляет новость, т. е. выявляет, верна ли новость или ложна». Это совершенно простое объяснение подтверждается существованием и третьего аналогичного сложного слова — *ard-amongæ*, характеризующего дом собраний рода Бората в нартовском эпосе <sup>18</sup> и могущее означать только «[тот], что выявляет клятву»; в обоих случаях имеем дело с судом божьим <sup>19</sup> (там это орудие суда, здесь — место его совершения), который показывает, правдиво или лживо заявление (там это весть о подвиге, здесь — утверждение или свидетельство под присягой).

2. В форме *uas-* — закономерной перед глухим согласным, это слово сочетается с существительным, образуя название соседнего с селом Наргов холма, куда Нарты поднимаются для молитвы <sup>20</sup>: *uas-k'upp'* в словарном приложении к «Нар-

<sup>16</sup> О видоизменениях этого имени см. у И. Гершевича там же, стр. 487.

<sup>17</sup> См., напр., «Нарты кадджытæ», стр. 229—230 о трехкратной похвалбе Батраза. Первый раз. «Когда все кончили говорить, Батраз встал и постучал кнутовищем по Уацамонга: „Был я на охоте, шел вдоль горного склона и вечером убил семерых дуагов. Если я говорю правду, поднимись на колено к отцу моему Хамыцу!“ Уацамонга поднялась с полу и опустилась на колено Хамыца. Постучал Батраз второй раз кнутовищем по Уацамонга: „Шел я вдоль другого горного склона и из утренних дуагов убил семерых. Если я говорю правду — поднимись до пояса Хамыца“. Уацамонга поднялась с колена Хамыца до его пояса... „Шел я вдоль третьего горного склона и убил семерых Елиа и семерых Мыкалгабырта. Убил я и сына Хлебного алдара, Бурхора-Али“. После третьего заявления чаша поднимается к устам Хамыца».

<sup>18</sup> «Нарты кадджытæ», стр. 204—205.

<sup>19</sup> То, что происходило в доме Бората — *ardamongæ xædzar*, было, вероятно, чем-то вроде «разоблачительного» представления, описанного Б. Гатиевым (Суеврия и предрассудки у осетин, ... стр. 76—77), когда родственник подозреваемого соглашается или отказывается присягнуть в его невиновности.

<sup>20</sup> Этот холм упоминается в «Нарты кадджытæ» на стр. 258 по случаю, не относящемуся к молитве: на этот холм Нарты поднимаются, чтобы сжечь шелка своих жен и дочерей и принести пепел Батразу, потребовавшему этого во искупление крови своего отца. Другое название холма — *kivæp-k'upp'*, сюда Сатана восходит помолиться богу («Нарты кадджытæ», стр. 206, 207). В комментариях к сборнику «Нарты. Эпос осетинского народа», М., 1957, на стр. 391 *Uas-k'upp'* переводится на русский язык как «священный холм», и в этом смысле мог привести к тому употреблению, которое рассматривается нами в пункте 3.

ты кадджытæ», на стр. 385 толкуется не как «священный холм», а как «холм для молитвы» — *kiwæp k'urr*. И в словарном приложении к русскому адаптированному изданию («Осетинские нартские сказания», Дзауджикау, 1948) написание простое — *Уаскунн*, что на стр. 499 определяется как «возвышенность, холм для молитвословия». Стало быть, здесь, в застывшем выражении *Uas-*, вероятно, обозначает другую разновидность торжественного высказывания: наряду с известным — молитву. Это не удивительно, если, что вполне вероятно, осетинское *uac* родственно слову, которое в ведическом языке представлено в форме *vac* и имеет широкий веер значений — «голос, слово, магическое слово (например, в *vācūs-tena*, «Ригведа», 10, 87, 15), гимн».

3. Видимо, нет нужды предполагать существование другого слова-омофона, чтобы объяснить случаи, когда *Uac-* выступает как определительная приставка к именам нескольких персонажей, взятых из христианства, главным образом Святого Ильи и Святого Георгия, *Uac-illa* (рядом с *Jelia*), *Uastyrji*, затем, по аналогии, спорадически и не всегда, также и к некоторым другим (*Uac-tutyр* — редкость; почти всегда читается: *Totur, Tutyр* — Теодор)<sup>21</sup>. Употребление *uac-* в связи с религией в предыдущем случае (*uac-k'urr*, «холм для молитвы») позволяет понять, что с введением христианства виднейшие святые могли называться «*ogandus, venegandus, святой*»<sup>22</sup>. Эта эволюция в приставке, возможно, произошла еще во времена язычества, судя по понятию, употребляемому в эпосе как женское имя, например, в [«Нарты кадджытæ», на стр. 116—135 имя Дочери Солнца — *Xury čyзg Acyruхs; uac-ruхs*<sup>23</sup> «сверхъестественный свет» (т. е. «молитвенный?»)], если только это выражение не появилось позднее и не аналогично именам святых, воспринятых язычеством, типа Уациллата и т. п. Можно было бы допустить также, но это менее ве-

<sup>21</sup> *Uac-Nikkola* встречается еще реже; что касается *Uac-Æfsati*, которое Гершевич записал от своего преподавателя дигорского диалекта («Word and Spirit in Ossetic», стр. 478), то это, видимо, личная находка последнего: *Æfsati* тысячу раз упоминается в печатной литературе и всегда без прибавления *uac-*.

<sup>22</sup> Постоянное определение «святого» *syđdæg* букв. «чистый», и, стало быть, это калька с грузинского *c'minda*, которое само является калькой с армянского *surb-* «чистый», «святой». (Ср. у Гершевича в «Word and Spirit in Ossetic», стр. 478).

<sup>23</sup> Там же, стр. 487, см. о вариантах и изменениях этого слова; см. также ЭОЯ, стр. 135. *Ruхs* употребляется в смысле «счастливый, святой». У Б. Гатиева («Суеверия и предрассудки у осетин...», стр. 45) молитва, обращенная к св. Георгию, называется *ruхsy Uastyrji*, о покойнике же говорят: *ruхsag* и «будь светел, блажен».

роятно, что во всех примерах следует исходить из профанированного смысла прилагательного; тогда вместо значения существительного *uac*- «новость»: *uac-ruxs*, *Uac-illa* и др. были бы «*fanda* (= *famosa*) свет», «*fandus* (= *famosus*) Илья<sup>24</sup>».

Все эти значения — существительного и прилагательного — объясняются из старинного \**vāc-ya*, которое может толковаться двояко:

а) как производное нарицательное, поскольку относится к древнему *vāc* (вед. *vāc* и т. д.), так же как слово того же корня в ведическом *ukth-yā* относится к существительному с более узким значением *uktha* «хвала», «гимн» (типа *paśavyā* «*rescuarius*» от *paśū* «*recus*»); *ukthyā* означает либо активно «то, что несет в себе гимн, прославление» (определяя при этом *māntra* «магическое слово», *vācas* «священное слово» и т. п.), либо пассивно — «достойный восхваления, гимна» (и тогда употребляется применительно к богам: Агни, Индре, Соме, Ашвинам); таким же образом *vāc-ya* > *uac* воспринималось бы или как существительное в смысле «вещь, несущая \**vāc*, т. е. слово (служащее для известия или молитвы)», либо как прилагательное в смысле «то, что достойно \**vāc*, *orandus*, *celebrandus*» или «*fandus*» (Илья, проч.)<sup>25</sup>;

б) как отглагольное прилагательное с корневым долгим «а» (кор. \**vac* «говорить», «излагать», «упоминать с похвалой» и т. д.), тождественное вед. *vāc-ya* (засвидетельствовано только с глагольными приставками *prā* и *ūra-* в тех же двух значениях: «то, что подлежит изложению» (молитва, известие), и «то, что подлежит названию (с прославлением или молитвой)»; вед. *pravāc-ya* значит «(вещь), подлежащая обнародованию, объявлению» («Ригведа», 4, 5, 8; *pravāc-yaṃ*

<sup>24</sup> Дигорское прилагательное *uacaxæssæn* (I. Gershevitch, *Word and Spirit in Ossetic*, стр. 487—488), видимо, требует иного подхода. Это слово встречается в тексте «Памятников народного творчества осетин», II, 1927 на стр. 49. Чтобы поймать падающего с обрыва раненого, Сослан подставляет бурку æ diuæ uacaxæssæn songebæl «своими двумя могучими руками». Гершевич объясняет «могучие» так: *having the grasp of a supernatural being*, а отсюда и *supernatural grasp*, но, прежде всего, *axæssyn* — глагол с активным залогом, будь то «ловить» (ирон. *axsyn*) или «унести» (ирон. *a-xæssyn*) что-либо; поскольку второй элемент сложного слова отглагольный, он должен «управлять» первым элементом *uac*, как в *Uac-atongæ*. Разве здесь нельзя принять *uac-* в обычном значении «новость», поскольку прилагательное буквально означает: «то, что должно разноситься как новость», *famosus*. Ср. во французском для выражения того, что вещь великолепна, говорят: «*Vous m'en direz des nouvelles*» и, когда речь идет о мускулах, естественно понимание «крепкий», «могучий».

<sup>25</sup> *Uac* как собственное мужское имя (отца Ацамаза в нартовском эпосе, см.: В. Ф. Миллер, *Осетинско-русско-немецкий словарь*, т. 3) мог быть \**Vāc-ya* в смысле «*famosus*».

*vāčasah kim me?* Geldner: «Was soll mir von diesen Worte verkündet werden?» или «Was soll ich von diesem Worte verkünden?»<sup>26</sup>, а также «достойный быть объявленным, восхваленным» (подвиг Индры, «Ригведа», 3, 33, 7; и т. д.)<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> «Что должно мне быть возвещено этим словом?» или «Что должен я узнать из этого слова?» (нем.).

<sup>27</sup> Я не возвращаюсь к слову *ixjig* «великан»; я его толкую так же, как В. И. Абаев, т. е. возводя к индоиранскому богу *Vāyu*, но с другими аргументами.

## ИЗ СТАТЬИ

### «ИНДОИРАНСКИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИМЕНА В ФОЛЬКЛОРЕ ОСЕТИН»

*Noms mythiques indo-iraniens dans le folklore des Osses, — «Journal Asiatique», t. CCXIV, fasc. 4, 1956, стр. 349—367.*

#### *Осетинское иæjug, иæjug «великан»*

В. И. Абаев опубликовал этимологическое исследование большой важности<sup>1</sup>. В осетинском языке великан — грубый, глупый сказочный великан, постоянно враждующий с героями, а также великан, с коим связаны некоторые народные поверья и местные легенды, называется *иæjug* на дигорском диалекте и *иæjug* или *иæjig* — на иронском. Это слово сразу же толкуется как производное от имени индоиранского бога *Vāyu* «ветер» (вед. *Vāyú*, авест. *Vayu*) — прибавлением известного и распространенного суффикса.

Однако объяснение того, как произошла деградация, превратившая бога в великана, прозвучало у Абаева менее вдохновенно. Он предполагает, что *\*Vāyu-ka* был «высшим божеством» какого-то одного племени и что другие, враждебные племена его принизили, а наступившее христианство добило. Мы теперь уже знаем, что понятие «высшее божество» следует применять к индоиранским богам не без оглядки. Х. С. Нюберг, Г. Виденгрэн, С. Уикандер, сумевшие распознать, сколь важным было понятие Вайу в самых архаических индоиранских религиях, поначалу тоже склонны были считать, что он, в частности, в Иране, был высшим божест-

---

<sup>1</sup> В. И. Абаев, Этимологические заметки, — «Труды Института языкознания АН СССР», VI, М., 1956, стр. 450—457.

вом определенных общественных групп или областей, подобно тому как Митра или Ахура Мазда принадлежали, видимо, другим группам и другим областям. Но открытие «мифологического фонда Махабхараты», сделанное Уикандером, изменило этот взгляд, показав, что действительно важный бог Вайу, значение которого во времена, предшествовавшие появлению первых памятников, было еще больше, занимал строго определенное место в той сложной теологической системе, в которой столь же определенные места отводились и другим «высшим божествам». А именно: в доведийских обществах он властвовал над двумя аспектами второй функции, функции физической силы, как правило, воинствующей. Эти два аспекта — общественный и космический. При этом Вайу, в противовес Индре, олицетворяет разновидность силы, делающую его поразительно близким, исконно близким тому типу сказочного великана, до которого низвел его осетинский фольклор.

На уровне богов, в теологии, представление о различии между двумя аспектами военной силы выглядит запутанным и в «Ригведе» и в «Авесте», зато на уровне героев, в эпосе, оно сохранилось достаточно ясно. Это различие бросается в глаза, например, в «Махабхарате» — между двумя полубратьями, Бхимой и Арджуной, соответственно сыновьями и воплощениями, один — Вайу, другой — Индры. В общем это то же самое различие, какое существует между Гераклом и Ахиллом в Греции, между угрюмым Старкадом и привлекательным Сигурдом у германцев. Бхима — колосс, средства и возможности которого заключены прежде всего в мускульной силе рук, удлиненных дубинкой. Он не очень умен, вспыльчив и способен на всякие насилия, охотно странствует и подвиги свои совершает в одиночку. Арджуна — человек почитаемый, но похожий на других людей; он мастерски владеет всякого рода метательным оружием, общителен, сдержан, нравствен и склонен к назидательным речам; он предводитель в бою и образцовый полководец. В скандинавском сюжете в лице Старкада тип Бхимы достиг своей крайней степени выражения; этот грубый забияка родился многоруким великаном-чудовищем и только после могучего хирургического вмешательства бога Тора был доведен, по словам Саксона Грамматика, до людского модуля, приобрел форму просто огромного человека.

Наблюдая Бхиму в «Махабхарате», ясно видишь, как легко двойственная природа героя типа Вайу может дать крен в отрицательную сторону. Его физическая сила и рост безмерны. Когда четверо братьев и мать Бхимы, ускользнув из



западни в смоляном доме, бегут недостаточно быстро, он сажает мать себе на плечи, близнецов привязывают по одному к каждому бедру, Юдхиштхиру и Арджуну берет на руки и бежит с быстротою ветра; об его грудь ломаются деревья, и под тяжестью шагов проваливается земля.

Его сын, любимец, добавит к этому типу уродство: ведь он, подобно скандинавскому Магни, сыну Тора, рожден от союза героя с демонической великаншей. Духовно Бхима противостоит всем своим братьям — дурными побуждениями, опрометчивостью, вспыльчивостью и злопамятностью. На всем протяжении поэмы то Юдхиштхира, то Арджуна одергивают его, стремятся обуздать, но все напрасно, вскоре выясняется, что он не изменился. (В «Вана Парван» при словесном поединке с Юдхиштхирой он рьяно проповедует идею силы ради силы, а над несчастными духами, охраняющими уголья бога Куберы, учиняет бессмысленно жестокую расправу.)

Двойственность, присущая этому типу бога и героя, раздвоение почти уже духовное, совмещение в нем если не добра со злом, то по меньшей мере полезного и вредного начал объясняют лучше, чем я это сумел сделать в 1948 г., почему бог \**Vayu* мог вылиться в двух антагонистов зороастризма, в двух духов *Mainyu*, изначально ответственных за добро и зло мира: в Спента Майнью, быстро поглощенного Ахура Маздой, и в Ангра Майнью, «Ахримана»...

Но эта двойственность делает понятным и то, каким образом совершилось внутреннее развитие, вследствие которого наследник *Vayu* мог приобрести в осетинском отмеченное выше значение.

Указанный Абаевым пережиток тем более примечателен, что осетинский язык донес до нашего времени два индоиранских названия ветра — *vāyu* и *vāta*. Дигорское *uad*( $\text{æ}$ ), иронское *uad* и сейчас еще означает бурю в некоторых сложных словах — «ветер», «ветряная мельница», «зефир». Это *uad* никогда не обожествляется. В фольклоре известна «Владычица ветров», но именуется она сложным словом: диг. *Uad-æxsinæ*, ирон. *uad-æxsin*, ( $\text{æxsin}$ ( $\text{æ}$ ) букв. «госпожа»). Современное состояние языка, где *uadæ* связывается с природным явлением, тогда как *uæjug* утратил какое-либо отношение к ветру и означает лишь класс мифологических существ, — завершение процесса дифференциации, наметившейся еще в «Ригведе» и «Авесте». Эту мысль хорошо сформулировал А. А. Макдонелл: «Each of the two names of wind, *Vāyu* and *Vāta*, is used to express both the physical phenomenon and its

divine personification. But Vāyu is chiefly the god and Vāta the element»<sup>2</sup>.

Что же касается превращения *uæjug* из собственного имени в нарицательное «великан», то оно совершилось так же, как превращение с именами Святого Ильи и Святого Георгия, когда помимо своего обычного употребления они стали названиями двух разновидностей духов, часто упоминаемых в сказаниях о Нартах, — *uac-illatæ* и *uas-turdjy-tæ*.

---

<sup>2</sup> «Каждое из двух имен ветра, *Vāyu* и *Vāta*, употребляется для обозначения как явления природы, так и его божественного олицетворения. Но *Vāyu* — преимущественно бог, а *Vāta* — явление природы» (A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Oxford, 1897, стр. 81).

## ТРИ РОДА

*«Trois familles. Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens». vol. I, Paris, 1968.*

### ИЗ ГЛАВЫ I. НАРТЫ<sup>1</sup>

#### Социальное устройство у осетин и у скифов

Хотя скифское происхождение осетин несомненно, хотя из грузинских летописей можно узнать о некоторых событиях, установить некоторые даты из истории их более близких предков, алан, тем не менее положение исследователя-этнографа или лингвиста весьма невыгодно: будучи довольно хорошо осведомлен греческими и латинскими авторами о нравах и верованиях скифов в V в. до н. э. и в последующие столетия, он затем, — вплоть до середины XIX в., оказывается лишен какой бы то ни было документации. Все, что скольконибудь точно известно об этих «европейских иранцах», относится к двум крайним точкам исторического пути длиной в два с половиной тысячелетия. И чудо, что в таких условиях все еще можно распознать столько «пережитков». Но это чудо неоспоримо: по языку и фольклору осетины оказались одним из самых бережно относящихся к традициям индоевропейских народов.

Вплоть до присоединения к России их социальный строй, как и их соседей, не особенно отличался от того строя, который можно разглядеть у скифов Лукиана и даже Геродота (...). У осетин-дигорцев ниже верхушки — *badeliatæ* (князей) иерархия выглядела так: *uæzdan*, *wæzdon* (знатный), затем *færssaglæg* («свободный») с двумя низшими разновидностями

<sup>1</sup> Глава I начинается с опущенного нами раздела «Le Caucase du Nord», в котором автор знакомит французских читателей с географией Северного Кавказа и с населяющими его народами. Аналогичные описания края см. у Ж. Дюмезиля в предисловиях к «Книге о героях» и к «Сказаниям о Нартах», стр. 8—10, 19 настоящего издания (*прим. ред.*).

ми — *kævdæsard* («сын свободного и рабыни») и *qumajag* («крепостной») и, наконец, *čagar* («раб») <sup>2</sup> (...). Такое же положение вещей, по-видимому, существовало и у алан, которые, по словам В. И. Абаева, знали только одно деление: на князей — *ældar*’ов и массу, или войско — *æfsad*, не считая *wacajrag* «рабов» <sup>3</sup>, но, возможно, люди массы не все были равны (...). Лукиан, хорошо осведомленный о скифах своего времени, представляет Токсарида в начале *Σκύθης ἤ πρόδρονος* I, говоря, что он не принадлежит к царскому роду (*τοῦ βασιλείου γένους*), что он не происходит также от *πιλοφοροίκοι*, но происходит от рядовых скифов *Σκυθῶν τῶν πολλῶν καὶ δῆμοσικῶν*, которых называют «людьми на восьми ногах» *οἱ ὀκτάποδες*, имея в виду, что у них нет ничего, кроме пары волов и повозки; разумеется, к этому следует прибавить рабов, — в них у скифов не было недостатка <sup>4</sup>. Непохоже, чтобы у скифов было «жреческое сословие». Геродот отмечает лишь одну специальность — вещунов-ворожеев (IV, 67), а вообще, если не считать предсказаний, религиозные обряды отправлялись главным лицом — начиная от царей и кончая отцами семейств <sup>5</sup>. Этим скифы явно отличались от своих родичей из Ирана и вообще от индо-иранцев и примыкали к индоевропейцам Востока и Севера Европы: таково было положение у славянских народов до их обращения в христианство, а также у германцев, не имевших ничего похожего на кельтских друидов <sup>6</sup>.

<sup>2</sup> М. Kowalewsky, *Coutume contemporaine et loi ancienne, droit coutumier ossétien éclairé par l'histoire comparée*, Paris, 1893, стр. 16—25.

<sup>3</sup> В. И. Абаев, *Осетинский язык и фольклор*, ч. I, М.—Л., 1949, стр. 63—65.

<sup>4</sup> Б. М. Граков, *Скифы*, Київ, 1947, стр. 87: «Особых жрецов, кроме ворожеев, у скифов не было. Как видно, в важных случаях роль жрецов выполняли царь или номархи»; В. И. Абаев, *Осетинский язык и фольклор*, ч. I, стр. 65, прим. I: «Нет никаких признаков, чтобы у осетин жречество, если оно вообще существовало как обособленная группа, играло сколько-нибудь значительную роль в прошлом. Нет также указаний на обособление военного сословия: каждый, способный носить оружие, был воином»; Д. П. Каллистов, *Северное Причерноморье в античную эпоху*, М., 1952, стр. 27: «Храмов и особой касты жрецов скифы не знали. Упоминаются только гадатели, узнававшие волю богов при помощи особой раскладки прутьев».

<sup>5</sup> G. Dumézil, *La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?* — *«Indo-Iranian Journal»*, № 1, 1962, стр. 194—198.

<sup>6</sup> О положении у славян см.: L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, II, 1926, стр. 146, 160, 161; у скандинавов — см.: G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, 1939, стр. 3, 5—6; «La Rigsthula et la structure sociale indo-européenne», — *RHR*, t. CLIV, 1958, стр. 1—9 (в частности, стр. 3, 4—5).

## Легенда о происхождении скифов, функциональные священные предметы

Достоино всяческого внимания то, что как в легендах древних скифов, так и в эпических сказаниях современных осетин, можно обнаружить четко выраженные пережитки троичной идеологии. Вот как скифы рассказывают о происхождении своего «самого молодого в мире народа» (Геродот, IV, 5—7).

5. «Первым жителем этой еще необитаемой тогда страны был человек по имени Таргитая. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфена [нынешний Днепр.— Ж. Д.] (я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения)... у него было трое сыновей: Липоксаис [варианты Нипоксаис, Нитоксаис], Арпоксаис и самый младший — Колаксаис (Λιπόξαιῖς, Ἀρποξαιῖς, Κολάξαιῖς; оконч. род. п. —ξαιῖς). В их царствование на Скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошел, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но когда подошел третий, младший, брат, пламя погасло, и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему.

6. Так вот, от Липоксаиса, как говорят, произошло скифское племя авхатов (Ἀὐχάται), от среднего брата — племя катиаров (Κατίαιοι) и траспиев (Τράσπιοις), а от младшего из братьев — царя — племя паралатов (Παραλάται). Все племена вместе называются сколотами (Σκόλοτοι т. е. царскими. Эллы же зовут их скифами (Σκυθῆαι).

7. Так рассказывают скифы о происхождении своего народа. Они думают, впрочем, что со времен первого царя Таргитая до вторжения в их землю Дария прошло как раз только 1000 лет».

Легенда — всего лишь легенда, но она подкреплялась существованием священных предметов и обряда, который Геродот представляет — и нет причины не верить ему — как еще бытовавший в его время (там же, 7):

«Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали их, принося ежегодно богатые жертвы. Если кто-нибудь на празднике заснет под открытым небом с этим священным золотом, то, по мнению скифов, не проживет и года. Поэтому скифы дают ему столько земли, сколько он может за день объехать на коне».

Но не сказал еще своего последнего слова Колаксаис.

«Так как земли у них было много, то Колаксаис разделил ее, по рассказам скифов, на три царства между своими тремя сыновьями. Самым большим он сделал то царство, где хранилось золото».

<sup>7</sup> Σκόλοτοι не имеет вариантов; можно полагать, что -τοι здесь — вместо -ται, суффикса множественного числа (...).

Из этих традиций выступают две проблемы, одна из которых уже решена, вторая же остается открытой.

Значение предметов, упавших с неба, смысл их сочетания был объяснен Артуром Кристенсеном<sup>8</sup> и затем мною<sup>9</sup>. Я, в частности, приводил для сравнения параллельный текст Квинта Курция (VII, 8, 18—19), явно не зависимый от Геродота, поскольку в нем есть важное отличие. Когда скифы пытаются отговорить Александра от похода на них, они заявляют:

«Знай, что мы получили дары (*dona nobis data sunt*): упряжку быков, плуг (*iugum boum, aratrum*), копье, стрелу (*hasta, sagitta*), чашу (*patera*). Мы пользуемся ими вместе со своими друзьями и против врагов. Своим друзьям мы даем плоды, добытые трудом быков (*fruges amicis damus boum labore quaesitas*), с ними же вместе мы пользуемся чашей, возливая вино богам (*patera cum iisdem uinum diis libamus*); врагов мы поражаем издали стрелой, вблизи — копьем (*inimicos sagitta eminus, hasta comminus petimus*).

Вполне очевидно, что эти предметы символизируют три функции индо-иранцев: кубок имеет культовое назначение, оружие (у Геродота — топор, у Квинта Курция — копье и лук) предназначено для войны, ярмо и плуг — для земледелия. Некоторую помеху создавало то, что и у Геродота и у Квинта Курция последних предметов два. Это затруднение было изящно преодолено Э. Бенвенистом: в самом деле, ярмо неотделимо от плуга, составляет его принадлежность. И грек и римлянин употребили выражения, которые делят на два то, что по-скифски, наверняка, было параллельной формой выражения, встречаемого в Авесте, как раз в том месте, где перечисляются вещи, характеризующие земледельца в отличие от жреца и воина (*Videvdāt*, XIX, 10); *aēša yugō.sāmī* (...) «плуг и ярмо с кольями»<sup>10</sup>.

Стало быть, мы имеем дело с набором неразделяемых предметов, и то, что они хранились у царя, а по праздникам выставлялись на обозрение, из года в год обеспечивало общество гармоническое сочетание трех функций. Такие «наборы» встречаются и у других индоевропейских народов. Ирландская легенда приписывает *Túatha Dé Danann* — древним

<sup>8</sup> A. Christensen, Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, t. I, Stockholm 1918, стр. 137—138.

<sup>9</sup> G. Dumézil, La préhistoire indo-iranienne des castes, — JA, t. CCXVI, 1930, стр. 114—124.

<sup>10</sup> E. Benveniste, Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales, — JA, t. CCXXX, 1938, стр. 532—534; в Индии śamyāñ — это два деревянных колышка, которые вбиваются по обе стороны ярма, чтобы упряжка не шаталась. — См.: W. Caland, V. Henry, L'Agništoma, t. I, Paris, 1906, стр. 49 и прим. 2.

богам, владевшим островом до нынешнего племени, четыре частично сходные<sup>11</sup> сокровища: неисчерпаемый котел Дагды (великого бога друидов), меч Нуада и копье Луга — то и другое непобедимые в бою — и «камень Фаль», видимо, символизировавший ирландскую землю, которая сама зовется «долиной Фаль» (*Mag Fhál*). Его свойство заключалось в том, что он издавал гул, когда тот, кто поднимался на него, действительно был предназначен царствовать.

Что же касается талисманов, упавших свыше на землю, то кроме *ancile* Нумы<sup>12</sup>, хранимого, как и одиннадцать ложных *ancilia*, жрецами, коим покровительствуют Юпитер, Марс, Квирин<sup>13</sup>, можно назвать несколько случаев, когда функциональное значение предметов несомненно. Прежде всего это три камня, почитаемые в Орхомоне под названием *Charites* (Павсаний, IX, 38, 1), про которые схолиаст четырнадцатых Олимпийских игр говорит, что они соответствуют мудрости, красоте и отваге (*ἡ σοφία, τὸ κάλλος, ἡ ἀνδρεία*)<sup>14</sup>.

Итак, мы уверились, что, подобно своим братьям в Иране и двоюродным братьям в Индии, скифы исповедовали социальную философию, в которой важное значение придавалось трем функциям, их слаженному взаимодействию под наблюдением царя.

Далее сохраненное Геродотом предание представляет большие трудности. Налицо два поколения братьев: 1) три сына Таргитая: Колаксаис, царь, от которого происходят *Παραλάτται*, Арпоксаис, от которого происходят *Κατίαροι* *Τρά(σ)πίες*, Липоксаис, от которого происходят (*ἑτερονέται*), именуемые племенем (*γένος*) *Αὐλάτται*; 2) три сына Колаксаиса, между которыми отец делит Скифию на три царства — одно, крупнейшее, где хранилось золото, и два других, по-

<sup>11</sup> V. Hull, *The four Jewels of the Túatha Dé Danann*, — «Zeitschrift für celtische Philologie», Bd XVIII, Halle, 1930, стр. 73—89 (ср.: G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, t. I, Paris, 1941, стр. 225—231; см. также: G. Dumézil, *Targéia*, Paris, 1947, о божественных предметах, изготовленных Rbhu<sup>1</sup> на стр. 207—210; о божественных предметах, изготовленных Черными эльфами, на стр. 210).

<sup>12</sup> Щит, по преданию, упавший с неба в царствование Нумы Помпилия и хранившийся в Риме как святыня (*прим. пер.*).

<sup>13</sup> G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1966, стр. 159—163.

<sup>14</sup> Fr. Vian, *La triade des rois d'Orchomène*, — Collection «Latomus», t. XLV (Hommage à G. Dumézil), Bruxelles, 1960, стр. 218—219. К этому следует добавить, что в Индии существуют символические орудия двух высших классов (брахманов, кшатриев). Орудия, образованные из упавшей молнии (см.: G. Dumézil, *Les trois trésors des ancêtres dans l'épopée narthe*, RHR, CLVII, 1960, стр. 149—154).

меньше. Во втором случае прямо говорится, что дележ производился по территориальному признаку. Но какое различие следует усматривать между ἑτέροι — потомками Колаксайса и его братьев в первом случае?

### Значение ἑτέροι в легенде о происхождении скифов

До Артура Кристенсена считалось, что ἑτέροι — этнографическое понятие; каждый ἑτέροι — народ, живущий на определенной территории. Увлечшись параллелизмом между четырьмя предметами, которые упали с неба, символизируя три функции, и между четырьмя ἑτέροι — потомками трех сыновей Таргитая, датский ученый предложил усматривать в этом рассказе сочетание того, что он называет «социальной легендой» (т. е. оправдание деления общества на сословия), с «широко распространенной — (особенно у индоевропейцев) — этнической легендой о происхождении народов от трех братьев». Будучи в своих первых попытках решительнее Кристенсена, я упразднил сочетание, упразднил этническую легенду. Я предположил: подобно тому как Иран сделал из сыновей Зороастра<sup>15</sup> первого жреца, первого воина и первого скотовода-земледельца, не имеет ли в виду скифская легенда, что три сына Таргитая «породили» если не жрецов, облеченных царской властью, то, по меньшей мере, царей, исполняющих священные обязанности, воинов и две разновидности скотоводов-земледельцев?<sup>16</sup> (...).

Бенвенист, любезно пожелавший улучшить мою статью 1930 г., выразил мне свое несогласие. В 1938 г. в «Journal Asiatique» он привел аргументы, которые, в отличие от моих, склоняют его к этническому толкованию. Вот их краткое изложение<sup>17</sup>.

1. Г-н Дюмезиль полагает также, что ἑτέροι — «сословия» и что так назывались маги, воины и земледельцы. Но мы не можем уже установить точное соответствие между четырьмя ἑτέροι и символическими предметами, число которых сокращается до трех (ибо ярмо и плуг составляют одно целое). Сравнение не только бы хромало, но в принципе было бы ложным: потому что, хотя мы легко допускаем, что одно орудие

<sup>15</sup> Bundahišn, 32,5. Три сына Зороастра — это по старшинству: глава жрецов; скотовод и глава подземного огороженного участка Ямы; воин и глава войска *Pəšōtanu*.

<sup>16</sup> Опущена длинная выдержка из статьи Ж. Дюмезиля «La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?» с изложением положений, от которых автор отказался. — См. ниже стр. 159 (прим. ред.).

<sup>17</sup> E. Benveniste, Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales, стр. 534—537.



может быть представлено двумя частями, гораздо менее убедительно, что один γένος в смысле общественного сословия мог одновременно обозначаться двумя именами<sup>18</sup>.

2. К тому же нет оснований полагать, что скифы паралаты (царские) были жрецами или магами. Магией занимались только энареи<sup>19</sup>.

3. В книге IV, 26, Геродот говорит, что царские скифы, которые занимали одну из частей Скифии его времени,—самые многочисленные и сильные и на других скифов смотрят как на своих рабов; это обязывает нас рассматривать как одно целое «царских скифов» и «царей», которые зовутся паралаты<sup>20</sup>—потомков Колаксаиса; и, стало быть, по смыслу γένος не «сословие», а «племя», вследствие чего авхаты, катиары и траспии тоже должны быть племенами.

4. В самом деле, рассмотрев в 17—20-й главах все крупные области, на которые делилась территория Скифии того времени, Геродот называет из них четыре, так же как в главе 6 он говорил о четырех γένη: скифы-пахари (ἀροτῆρες, 17), скифы-земледельцы (γεωργοί, 18), скифы-ковчовники (νομάδες, 19), царские скифы (βασιλῆοι, 20).

«То, что порядок перечисления в двух списках совпадает, конечно, не случайно: оба они кончаются одинаково — упоминанием царских скифов под их самоназванием (Παράλαται) или в греческом переводе (βασιλῆοι)».

В 1941 г. в книге «Юпитер, Марс, Квирин», ч. 1, на стр. 150—154 я стоял на своих прежних позициях. Впоследствии я не раз колебался между этими двумя способами толкования и в 1958 г. в книге «Троичная идеология индоевропейцев»<sup>21</sup> на стр. 9 примкнул к Бенвенисту. Но я не до конца разубежден. Может быть, следует иметь в виду третий путь решения, намеченный мною в 1962 г.

<sup>18</sup> Ответ на это соображение см. ниже.

<sup>19</sup> Но энареи и суть члены царских семей (Геродот, IV, 67); ср. статью «Скифские энареи и беременность Нарта Хамыца» (см. стр. 132 наст. изд.).

<sup>20</sup> Трудность в том, что скифы (βασιλῆοι — «Самые многочисленные» — Геродот, IV, 20), видимо, считают себя потомками одного из трех сыновей Колаксаиса, чье царство было «самое большое» и где хранились функциональные талисманы (Геродот, IV, 7), тогда как Παράλαται происходят от самого Колаксаиса: тут нет совпадения. К тому же вовсе не бесспорно, что Παράλαται — это скифский эквивалент βασιλῆοι Paradāta в «Авесте» не означает «царь». Это слово недавно было отождествлено с мужским именем в эламской транскрипции персидских имен (Paradada Pardadda). — E. Benveniste, Titres et noms propres en iranien ancien, Paris, 1966, стр. 90.

<sup>21</sup> Работы Ж. Дюмезиля: Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, 1941; L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Paris, 1952 (прим. пер.).

Как мы видим, нет никаких указаний на то, что скифское общество было действительно разделено на три сословия: жрецов, воинов и скотоводов-земледельцев. Но у скифов, так же как у индийцев-ведийцев и иранцев, такое деление, безусловно, существовало в идеале, было образцовым, — это подтверждается легендой и ритуальным использованием символических предметов. Поскольку из названий паралаты, авхаты, траспии и катиары два не обнаруживаются более ни в каком другом тексте никакой другой эпохи, а два прочих появляются лишь в некоторых не внушающих доверия текстах Плиния — не суть ли они традиционные названия «идеальных типов» людей, соответствовавших трем функциям?

Два из этих имен могут быть истолкованы с вероятностью в следующем смысле:

1. Παρλάται (может быть, следует читать не Λ, а Δ, т. е. \*Παρδάται, но не обязательно) покрывает авестийское *Paradāta* «установленный (или созданный) вперед (или первым)». В древности это был эпитет, применявшийся к одному лишь персонажу — к сказочному царю Хаошьянхе и затем ставший именем основанной им династии. Как показал Стиг Уикандер<sup>22</sup>, то была первая из трех следовавших одна за другой и имевших функциональные характеристики династий. Парадата («Пешдадиды») характеризуются как борцы с демонами, колдунами и проч.; (...) к тому же из трех царей Парадата больше всего черт, характеризующих «первую функцию», именно у Хаошьянхи, у этого Парадата в собственном смысле слова.

Следовательно, Παρλάται (от \**Paradā-tai* со скифским суффиксом *-tai* во множественном числе) могло означать и у скифов тот тип священного царя, который они, по видимому, действительно сохранили.

2. Τράσπιες — это, возможно, \**Drovāspya* — «имеющий богатство в лошадях, в табунах крепких лошадей» и примыкает к авестийскому теониму *Drovāspā*. Стало быть, *Drovāspā* «[богиня] с крепкими лошадьми» тесно сопряжена с другой сущностью, в названии которой содержится слово «бык», *Gauš Urvan* «душа быка», так же как среди четырех γένη γолько Τράσπιες спарены с другим, с Κατιάροι, катиарами, на-

<sup>22</sup> «Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde», — «La nouvelle Clío», t. I, 7, 1950, стр. 310—329. Стр. 321: «В целом эпоха царей „Пешдадидов“ соответствует первой функции, а эпоха „Кайанидов“ (*kavi's*) — второй. Но в этих двух частях легендарной истории все сложнее, чем при последних четырех властителях (третья функция)».

звание которых, к сожалению, неясно, как и название *Аууауаи*<sup>23</sup>.

Я вынужден допустить, что названия четырех *γένη* остаются чисто умозрительными и не находят никакого соответствия в социальной и географической действительности ни времен Геродота, ни времен Лукиана. Но как бы то ни было, главное — в том, что символика золотых предметов и концепция выражаемых ею социальных функций определены окончательно.

### Нартовский эпос

Та же концепция социальных функций жива еще сегодня у осетин — не в реальной жизни, а в кругу народно-эпических преданий, которые называют для краткости «сказаниями о Нартах» или «нартовскими сказаниями».

Этот народный эпос ныне распространился далеко за пределами Осетии в сильно различающихся по букве и по духу вариантах. Однако по множеству недвусмысленных примет можно сделать следующие три предположения<sup>24</sup>.

1. Именно у осетин и, конечно, отчасти уже у их далеких предков сформировалось ядро нартовского эпоса и наметились его главные герои. Знаю, что, вынося это суждение, я огорчу своих черкесских и абхазских друзей<sup>25</sup>, но *magis amica veritas*<sup>26</sup>: в основе своей нартовский эпос — осетинский.

2. Он был воспринят несколькими соседними народами, видоизменялся на разные лады, терял и обогащался, приобрел прежде всего различную нравственную окраску. Наибольшее распространение он получил у чеченцев и ингушей, черкесов — восточных и западных — и абхазцев. В этих трех областях, благодаря тому что на Кавказе начиная с 1940 г. официально и систематически проводятся исследования народного творчества, было выявлено огромное количество ва-

<sup>23</sup> ka/o — наводит на мысль об осетинском ирон. qu-g, диг. γo-g «корова» (от \*gau-ka-); см. попытку этимологического объяснения в статье «La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?», I,—III, 1962, стр. 201—202.

<sup>24</sup> Я воспроизвожу здесь — со значительными изменениями — свою статью «L'Épopée narthe» («La Table Ronde», Paris, 1958, стр. 45—47).

<sup>25</sup> Недавно я получил за это строгий выговор от А. И. Гадагатля: см. «Героический эпос „Нарты“ и его генезис», Краснодар, 1967, стр. 253—254. (...) Увы, доводы моего увлекающегося друга Гадагатля не заставили меня переменить мнение.

<sup>26</sup> Истина дороже дружбы (лат.).

риантов. Нартовский эпос привился также, хоть и не дал столь обильного роста, у балкарцев и карачаевцев.

3. На западе — убыхи, на востоке кумыки и дагестанцы оказались менее радушны: племенное имя Нартов им знакомо, но это только синоним «великана» и обозначает тех злых и глупых исполинов, с которыми быстро расправляются местные Давиды. В деревнях Анатолии, где некоторые старики еще говорят по-убыхски, мне случалось записывать варианты знаменитых эпизодов, но то были черкесские или абхазские варианты, рассказанные по-убыхски, поскольку все убыхи сейчас двуязычны, а то и трехязычны, и переняли традиции родственных народов.

Прошло немногим более столетия с тех пор, как собирателями были записаны первые сказания. В Осетии, благодаря Всеволоду Миллеру, основателю осетинской филологии, работа давно была поставлена на научную основу; филология других народов, к сожалению, не старше Октябрьской революции. Научная документация начала расти с 1880 г., благодаря тифлисским этнографическим публикациям. Сейчас она стала исчерпывающей в итоге большой исследовательской работы, которая велась почти во всех областях даже во время второй мировой войны и в последующие годы и результаты которой были опубликованы в нескольких толстых книгах: по-осетински (1946, 1961) и по-русски (1948) — североосетинское собрание; по-русски (1957) — юго-осетинское собрание, отличающееся от северного; по-русски — кабардинское собрание (1951); по-абхазски (1962) и по-русски (1962) — абхазское; по-чеченски и по-ингушски (1964) — собрание нартовских сказаний этих народов<sup>27</sup>.

К сожалению, эти последние издания не все таковы, как

<sup>27</sup> Вот названия этих больших сборников: 1. Северо-Осетинские: «Нарты кадджытæ» («Нартские сказания»), Дзауджикау, 1946; переведены на русский язык в прозе — «Осетинские нартские сказания», М., 1948, и в стихах — «Нартские сказания, осетинский народный эпос», М., 1949; перевод на французский язык большей части «Нарты кадджытæ» в моей книге «Livres des héros, légendes sur les Nartes»; научная публикация многих нартовских сказаний (101) была осуществлена В. И. Абаевым и З. М. Салагаевой в книге «Ирон адæмы сфæлдыстад. Сарæзта йæ Салæгаты Зоя», т. I, II, («Осетинское народное творчество в двух томах». Составила З. М. Салагаева), Орджоникидзе, 1961; 2. Юго-Осетинские: «Нарты, эпос осетинского народа». Издание подготовили В. И. Абаев, Н. Г. Джусоев, Р. А. Ивнев и Б. А. Калоев, М., 1957 (автор русского поэтического изложения — Р. А. Ивнев — *прим. пер.*); 3. Восточно-Черкесские (кабардинские): «Нарты. Кабардинский эпос», М., 1951 (на русском языке, адаптация в прозе и в стихах); 4. Западно-Черкесские на всех диалектах: А. М. Гадагатль, Героический эпос «Нарты» и его генезис, Краснодар, 1967; автор — убежденный поборник адыгского происхождения нартовско-

хотелось бы: в некоторых каждый эпизод дается только в приложенной форме, представляющей сплав нескольких вариантов. И стало быть, нужно каждый раз обращаться к более ранним изданиям, менее значительным, но подающим тексты в том виде, в каком они были рассказаны<sup>28</sup>; или же, пользуясь любезностью кавказских фольклористов, прибегать к рукописным фондам (...).

Очень долго у различных народов существовали профессионалы памяти — черкесы их называют «гегуако», т. е. «играющие». Им-то и принадлежит заслуга сохранения этих драгоценных преданий. В Осетии эти сказания были записаны преимущественно в прозаической форме. У черкесов некоторые из них стали длинными традиционными поэтическими плачами, довольно устойчивыми по тексту, несмотря на разницу в диалектах. При нынешнем состоянии черкесской эмиграции в Анатолии эти поэмы позабыты, и мне никогда не доводилось слышать их материала ни в какой другой форме, кроме довольно тусклой прозаической. Зато в Иордании, Сирии черкесскому фольклористу удалось услышать аэдов, ни в чем не уступающих тем, которые поют на земле своих отцов.

Что такое Нарты — на их исконной родине, т. е. у осетин, и у их самых последовательных восприемников? Легендарные герои, бойцы, жившие в глубокой древности; анализ их образов выявляет не одну мифическую черту. Их племенное имя, хотя произвести его лингвистически от «скифского» и несколько затруднительно, означает не что иное, как «герои», *uiri* и примыкает к санскритскому и иранскому — *nar* «муж-

---

го эпоса в целом; 5. Абхазские: «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос» (на абхазском языке), Сухуми, 1962; «Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев», М., 1962; 6. Чечено-Ингушские: «Нохчийн фольклор. Нарт-эрстхойх лацна дийцарш туйранаш». Геоттийнар — Сераджи Эльмурзаев, т. III («Чеченский фольклор. Сказания о нарт-орстхойцах», т. III, Составил С. Эльмурзаев), Грозный, 1964.

Уже состоялись два «нартологических» совещания — одно в Осетии, в Орджоникидзе, в октябре 1956 г., второе — в Абхазии, в Сухуми, в 1963 г.; в них участвовали представители народов Северного Кавказа, знакомых с Нартами, а также фольклористы из Москвы, историки литературы, социологи. Основные доклады первого совещания были опубликованы в 1957 г. в сборнике «Нартский эпос».

Относительно осетинских сказаний мы обратимся к книге В. И. Абаева «Нартовский эпос», — «Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института», Дзауджикау, 1945.

<sup>28</sup> Почти все, что появилось до 1930 г., было мною проанализировано в книге «Légendes sur les Nartes», Paris, 1930. Список публикаций см. на стр. 16—18 (258—259 наст. изд. прим. ред.).

чина», «воин» (греч. *ἄνθρωπος* и т. д.)<sup>29</sup>. По словам осетин и их соседей, Нарты жили во времена великанов, люто с ними враждовали и победили их. Хотя есть немало семей, считающих, что в их жилах течет нартовская кровь, однако в то же время и осетины и чеченцы рассказывают, что Нарты были в конце концов поголовно истреблены при обстоятельствах, которые освещаются по-разному. Обычно говорится, что своим безбожием и дерзостью они навлекли на себя кару господню, кару бога мусульманского или христианского — сообразно вариантам, потому что осетины частично христиане, частично мусульмане, предки же их все были христианами, как и предки черкесов до их позднейшего обращения в ислам. Однако некоторые, причем самые знаменитые, Нарты погибают порознь, драматически — до того, как исчезает все племя<sup>30</sup>. До своего величественного конца все эти герои жили, действовали, и их подвиги и страдания составили ткань эпоса. У них была своя «социальная организация», которая заслуживает рассмотрения.

---

<sup>29</sup> Об этимологии этого слова много спорят; В. И. Абаев видит в *-nart-* монгольское название солнца. См. также об этом на стр. 66 наст. изд. (*прим. ред.*)

<sup>30</sup> Подробнее см. в предисловиях к моим «Легендам о Нартах» и «Книге о героях», (стр. 31 наст. изд. *прим. пер.*).

## ГЛАВА II. ТРИ НАРТОВСКИХ РОДА

### Три функциональных рода у северных осетин

В то время как в других национальных циклах герои происходят из разных родов, здесь различаются три основных рода, которые, по правде говоря, оставляют на долю других мало героев.

Эти три рода — Алагата, Ахсартагката и Бората. Они составляют то, что в сказаниях часто называется *ærtæ Narty* «три группы Нартов», по существу, все общество в целом<sup>1</sup>. Все они живут на одном горном склоне — Ахсартагката сверху, Алагата посередине, Бората внизу, составляя три квартала или три села, постоянно связанные друг с другом, — «Верхние Нарты», «Средние Нарты», «Нижние Нарты» (*Uællag Nart, Astæukkgag Nart, Dællag Nart*)<sup>2</sup>. Остальные живут в другом месте, в отдалении: например, чтобы попасть от Ахсартагката во «Внешнюю деревню», где живут Ацата, нужен проводник<sup>3</sup>.

Эти три рода созданы по образу и подобию осетинских: та же главенствующая роль принадлежит старикам, то же место отводится женщинам, младшим, детям от наложниц (*kævdæssard*), рабам. Осетины не представляют себе иначе и небожителей, которые при едином исламском или христианском боге продолжают жить как древние божества<sup>4</sup>. Таким образом, существует род Уациллата, «святые ильи» (Уацилла — дух грозы), род Тутырта «Теодоры» (Тутыр, один из многих святых, именуемых «Теодором», повелитель волков). Как мы видим, все эти роды носят во множественном числе имя своего постоянного главы. Нартовские же роды, которые считают себя всего лишь человеческими, носят имя своего основателя, вне зависимости от того, жив он или нет.

Правда, об Алаге ничего не известно, зато Ахсартагката происходят от Ахсартага, героя патетического приключения, а Бората — от Бора.

У каждого из трех родов есть свое преимущество, которое его и отличает. Теоретически оно определяется так, как запи-

---

<sup>1</sup> В частности, таково нартовское общество во всех сказаниях сборника «Нарты кадджытæ» (см. выше, прим. 22 к гл. I). *Nart* — собирательное (род. п. *Narty*), единственное число — *Nærtton*.

<sup>2</sup> Так в «Нарты кадджытæ», стр. 221—224.

<sup>3</sup> В «Нарты кадджытæ», стр. 197 — *Fæss Nart*.

<sup>4</sup> G. Dumézil, A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes (см. стр. 138—148 наст. изд.).

сал фольклорист М. С. Туганов<sup>5</sup>: «*Бориатæ адтæнцæ фондæй гъæздуг, Алæгатæ адтæнцæ зундæй тухгин, Ахсæртæгкатæ адтæнцæ бæгъатæр æмæ хъаруæгин лæгтæй*. Бората (Бориата) были богаты скотом (*fons*), Алагата были сильны умом (*zund*), Ахсартагката отличались храбростью (*bæhatyr*) и были сильны людьми (*læg*)».

Относительно Бората и Ахсартагката эти определения тут же могут быть проверены.

## Бората

Фамилия не поддается ясному толкованию, но отличительное свойство Бората, их жизненный принцип — богатство. И только глава рода проявляет как-то свою личность. Имя его — *Buræfærnyg* или *Boræfærnyg*; первый элемент этого имени, может быть, является родовым (Абаев), а возможно, представляет собой видоизменение *beuræ* (ирон. *biræ*), т. е. «много» (Шифнер, Миллер), второй — *farn* — авестийское *χ<sup>v</sup>arənah* элемент *φαρν-,φερν* — столько персидских имен, транскрибированных греками (*Φαρνάβραζος, Τιςσηφέρνυς...*), который у осетин означает довольство, богатство и также счастье<sup>6</sup>. Бурафарныг действительно тип спесивого богача, почти карикатурный. Прежде всего, у него отсутствует даже не храбрость, — элементарное чувство чести. Вместо того чтобы сражаться, он действует как заговорщик и подстрекает других. И вот он и его сыновья оказываются неизбежной жертвой героя Батраза<sup>7</sup> из рода храбрецов. Он знаменит своей роскошью<sup>8</sup>:

«В Нижних Нартах жил Нарт Бурафарныг. Было у него семеро сыновей. Очень баловал Бурафарныг своих семерых сыновей: были у них шапки из одной хорасанской мерлушки, рубашки из одного сукна, ноговицы и чувяки — из одной кожи» (*Уыдис сын уу æлдзармæй хорасан худтæ, уу фæсмынæй куырæттæ, уу сæракæй зæнгæйттæ æмæ дзабырæ*).

<sup>5</sup> «Кто такие нарты?» — ИОНИИК, I, 1925, стр. 373. Формы дигорского диалекта, соответствующие иронским *fos, zond; Boriatæ* — довольно распространенный вариант.

<sup>6</sup> H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1943, стр. 63. Мы имеем сейчас много персидских собственных имен в эламской транскрипции, образованных от этого слова (см.: E. Veneniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, Paris, 1966, стр. 78, 79, 81—84, 86, 90, 93). (...)

<sup>7</sup> Я употребляю везде имя Батраз, которое кажется предпочтительнее, хотя чаще встречается Батрадз; см.: В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, I, М.—Л., 1958, стр. 240—241.

<sup>8</sup> «Нарты кадджытæ», стр. 193—194.



Ну, а когда Бурафарныг хочет задать пир...<sup>9</sup>.

«Из одного ущелья велел пригнать вереницу быков, из другого ущелья — стадо мелкого скота. Забили их. Собрались, конечно, все Нарты,— сидят, пируют на нартовском кувде,— а то как же!»

Не отстает от него и весь род. Чтобы почтить достойной тризной своих предков, Бората за семь лет до срока начинают копить плоды своих трудов, за три года приглашают гостей, обещая, что получит награду не только победитель, как это обычно бывает<sup>10</sup>, но и каждый, кто примет участие в игрищах.

Сыновья Бурафарныга, юноши из Нижней деревни, считают себя хорошими стрелками. Но достаточно появиться малолетнему Батразу из Верхних Нартов, чтобы поставить их на место: их прекрасные стрелы превращены в мишень и разлетаются на мелкие части<sup>11</sup>.

Вся Нижняя деревня пиновала у Бурафарныга<sup>12</sup>:

«Когда поели, попили вдосталь, Сырдон и говорит молодым, чтобы потешились с луком да стрелами. Молодежь из Нижних Нартов вся как есть отправилась на игры.

Игра у них была в самом разгаре, когда вдруг из Верхних Нартов выбрался Батраз, весь в золе. Нижненартовская сытая молодежь и говорит ему для забавы:

— Стрельни и ты разок, мальчик!

Он пустил стрелу, но она до мишени и не долетела. Ну, молодые Нарты, конечно, засмеялись. А Батраз им и говорит:

— Я в такую мишень не бью, а хотите, чтоб я выстрелил,— поставьте мишенью свои стрелы.

Поставили они свои стрелы. Батраз прицелился, и стрелы молодежи из Нижних Нартов взлетели вверх и, словно снег, мелкими кусочками на землю посыпались.

Помертвела нижненартовская спесивая молодежь. А Батраз повернулся, сел на землю, оперся подбородком на руки и стал насвистывать.

Один юноша пошел к пирующим и говорит:

— Стрелы нашей молодежи разнес на кусочки чумазый мальчишка Ахсартагката!..

Тогда Бурафарныг говорит ему [Батразу]: „Если ты такой лучник и стрелок, вон на берегу моря наши избранные молодцы всемером целятся в яйцо, поди, потягайся с ними“.

Повернулся Батраз и, ничего не сказав, отправился на берег моря. Подошел он к семерым юношам, поздоровался и говорит:

— Я пришел к вам — слышал, будто целитесь в яйцо с одного берега моря на другой.

В ответ один из них дал ему лук и стрелы. Батраз пустил стрелу, и она упала на самую середину моря.

— Ну, посмеялись и они над ним, конечно.

<sup>9</sup> Там же, стр. 195.

<sup>10</sup> Там же, стр. 346.

<sup>11</sup> Там же, стр. 194.

<sup>12</sup> Там же, стр. 195—196.

— Я в такую мишень не бью,— снова говорит Батраз,— воткните в яйцо иглу и пусть попадает в нее тот, кто считает себя мужчиной.

Воткнули в яйцо иглу. Стреляет нижненартовская избранная молодежь, да куда там. Батраз пустил стрелу, и прошла она сквозь игольное ушко.

Батраз не стал ахать и охать, а связал всех семерых и принес их на нихас в Нижние Нарты. Свалил их там, а сам повернулся, руки за спину, снова засвистел песню и направился домой».

## Ахсартагката

Ab upo disce omnes: в юном Батразе лишь проявились в крайней степени фамильные черты Ахсартагката. Этот род включает два поколения самых прославленных героев: Урызмаг и Хамыц — «старшие», Сослан (Созырыко) и Батраз — «младшие». Большая часть эпоса посвящена их подвигам. Имя родоначальника показательно: *Axsærtæg* произошло от *Ax-sar(t)*, имени его брата-близнеца, которое означает «силу», «храбрость», «героизм»: это закономерное в осетинском фонетическое развитие индоиранского слова, которое на санскрите — *kṣatra* означает «мощь» и «принцип военной функции», несомой кастой кшатриев, а в авестийском — *xšōra*, при зороастрийской реформе дало имя архангелу второй функции, заменившему Индру. Когда Ахсартагката после набегов возвращаются с добычей, они тут же проедают ее, раздают и без предусмотрительной Сатаны, хозяйки их дома, часто оставались бы ни с чем. Об их богатстве, как таковом, нигде ничего не говорится, зато их воинские доблести превозносятся торжественно и многократно. Когда пятеро из них пришли сватать разборчивую Уадзафтау, мать девушки польщена<sup>13</sup>:

«Я согласна, но спросите самое мою дочь. Ахсартаговых ни в чем не упрекнешь. Даже небо не смеет греметь от страха перед этими братьями, такой силой славятся они среди Нартов».

Когда духи (зэды и дуаги), собравшиеся у Сафы — покровителя домашнего очага, видят юного Сослана, они восхищены: «О Ахсартагката — большой и сильный род, ничего он не страшится, синим огнем пылает в жажде боя»<sup>14</sup>.

Они и сами знают, на что равняться: когда Батраз срубает одним махом шесть из семи голов некоего чудовища, — жертва молит поскорее с нею покончить. «Нарты Ахсартагката, — отвечает герой, — так же как Илья, не повторяют удара»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> «Памятники», II, стр. 49.

<sup>14</sup> «Нарты кадджытæ», стр. 67.

<sup>15</sup> Там же, стр. 239.

Уже в силу данных им характеристик эти два рода обречены на столкновение — ниже мы рассмотрим рассказ о нем<sup>16</sup>. Оговоримся пока только, что противоречия между Бората и Батразом продлятся далеко за пределы детства героя. В мрачном заговоре, который завершается убийством отца Батраза, Хамыца, Бурафарныг выступает не исполнителем, а подстрекателем. Правда, у него веские основания жаловаться на этого блестящего вояку<sup>17</sup>.

«Нарт Хамыц был среди Нартов именитым человеком. В походы ходил, в битвах бился и много добра сделал Нартам. Но Бурафарныг Бората давно на него злобу таил. А вышло это так. Во рту у Хамыца был зуб Аркыза. Он имел такое свойство: стоило Хамыцу показать этот зуб — и во всем женском роду-племени не нашлось бы такой, которая бы устояла перед его волей. Много обид навлек на себя Хамыц через это. Когда не стало жены его Биценон, случилось ему согрешить и с женой Бурафарныга Бората. Бурафарныг затаил в душе злобу, но не знал, как отомстить — не решался пойти против Хамыца».

Бурафарныг обращается к союзнику Сайнаг-алдару и втягивает в заговор «отребье Ахсартагката» (предатели есть всюду). Затем Бората предусмотрительно ограничивают свое участие тем, что указывают убийце дорогу, по которой обычно следует намеченная жертва: Хамыца убивают врасплох. Мечь Батраза страшна. Одного за другим карает он Сайнаг-алдара, Бурафарныга, его сыновей и становится гонителем не только Нартов, но и небесных духов, так что сам бог вынужден вмешаться и предать его смерти. Обращение Батраза с Бурафарныгом и его родными жестоко до крайности<sup>18</sup>.

«Едет он, едет, и дорога привела его к дому Бурафарныга Бората. Направил коня во двор, спешился и крикнул в сторону дома: „Бурафарныг! Выйди-ка, гость к тебе пожаловал“. Бурафарныг вышел и, увидев, что это Батраз, схватился за меч, но не успел вытащить, Батраз ударил его, и голова Бурафарныга скатилась на землю».

Вскочил Батраз на коня и сделал вид, будто удирает, чтобы выманить в погону семерых сыновей Бурафарныга. Семеро сыновей Бурафарныга стали гнаться за ним по пятам, а когда растянулись по всему пути, Батраз обернулся и по одному стал убивать. Перебил всех семерых, снял с них головы, сложил в переметную суму, вернулся во двор Бурафарныга и прокричал:

— Выгляньте наружу, ваши семеро мужей прислали вам яблоч!

Выглянули жена Бурафарныга и его семеро снох. Батраз бросил перед ними срубленные головы.

Заголосили жена Бурафарныга и его семеро снох и стали клясть Батраза последними словами. Батраз разгневался и погнал их перед собой всех восьмерых, мол, хлеб молотить с вами стану, и пригнал их на берег Черного моря. Накосил там терновника, сложил, как для молотья, поста-

<sup>16</sup> В гл. IV, стр. 504—549, (198 наст. изд. *прим. ред.*).

<sup>17</sup> «Нарты кадджытæ», стр. 249.

<sup>18</sup> Там же, стр. 256.

вил мать посередине, а снох по краям, запряг<sup>19</sup>, как скотину на току, и целый день гонял босыми по колючкам. Когда ноги их стали сплошной раной, отпустил домой».

## Алагата

Рядом с этими двумя родами — «богачей» и «воинов» — род «умных», как его определяют, играет частную, очень ограниченную роль, которая не имеет отношения к уму, но затрагивает другую, не менее важную сторону «первой функции». Именно у них собираются все три рода на коллективное бражничанье.

Вспомним, как Квинт Курций толкует значение чаши-талисмана древних скифов: «*patera cum iisdem [т. е. amicis] uinum diis libatus*». Для него, или, вернее, для тех, кто рассказал ему эту историю, в этом-то и заключалась «первая функция» в противовес сельскохозяйственному изобилию или войне. Это и у осетин высшее священнодействие, так как пиры такого рода — важнейший религиозный культовый акт общественной и частной жизни. Слово, означающее у них «пир» — *kuvd*, производное от глагола *kuvyn* «молиться». Собрание начинается всегда с молитвы и жертвоприношения духу или святому, праздник которого отмечают, — то и другое совершает старейший из присутствующих; и только после того как первый рог хмельного и первый кусок (называемые словом того же корня — «*куваггаг*») переданы самым старшим за столом самому младшему, у сотрапезников начинается пантагрюэлевское веселье. Великое бражничанье ирландских эпических героев во время сезонных праздников свидетельствует если не о таких же верованиях, то о таком же ритуале.

Алагата не участвуют ни в каких столкновениях и никогда не упоминаются среди участников походов. Из сказаний в их нынешнем виде нельзя понять, откуда они берут яства для пиров<sup>20</sup>. Во всяком случае, пиры они задают не частным образом, а выполняя свои общественные обязанности<sup>21</sup>. Потому что речь идет именно об этом, а не просто о тех более или менее многолюдных трапезах, которые бывают в каждом доме. Все нартовское общество собирается у них, собирается по

<sup>19</sup> Это *tribulum* и *tribulatio*.

<sup>20</sup> Иногда сами сказители задаются этим вопросом и отвечают на него простейшим образом: «Поскольку Алагата были богатым родом, Нарты собирались у них — *гъæдуг хæдзарæ адтæй Алæгатæ, зæгъгæ, ма Нарт уонæмæ æмбурд адтæнцæ*», «Ирон адæмы сфæлдыстад», I.

<sup>21</sup> Дж. Ш а н а е в, Осетинские народные сказания, стр. 5.

праву и не всегда по их инициативе: бывает, что в чрезвычайных обстоятельствах, например когда Нарты встревожены вестью о прибытии неизвестного богатыря, Сатана, хозяйка дома Ахсартагката, говорит им<sup>22</sup>:

«Ступайте быстро на пир в большой дом Алагата, сядьте семью рядами. Сослана поставьте виночерпием».

Пиршествами, устройством которых ведают Алагата, они не руководят. Обычно Нарты рассаживаются за тремя-четырьмя длинными столами, во главе каждого из которых сидит старший из числа собравшихся героев<sup>23</sup>, а обслуживает другой герой, также не принадлежащий к роду Алагата.

Но Алагата берут на себя руководство, когда появляется хранимая ими волшебная чаша<sup>24</sup> Нартамонга или Уацамонга — «указующая Нарта»<sup>25</sup> (...).

Таким образом, Алагата играют ту же роль, что у Геродота *ῥητόροις*, а также маги, потому что ведь чаша — волшебная. Они хранят у себя Нартамонга и торжественно приносят на кувд. Возможно, она используется ими и для других целей, и тогда Алагата сами ставят условия. Например, во время кувда, когда соперничающие друг с другом Сослан и Челахсартаг плясали и на полу и на столах, а один из них — даже на концах поднятых кверху нартовских мечей. «Алагата вынесли Уацамонга, четырехугольную чашу Нартов, полную ронга, и сказали:

— Кто спляшет с чашей на голове, не пролив ни капли, тот и есть лучший плясун»<sup>26</sup>.

Пиршества у Алагата предоставляют случай для другой, менее приятной церемонии, которую нартовские сказания осуждают и охотно прерывают вторжением юного героя-мстителя, — она соответствует другому старинному скифскому обычаю — умерщвлению стариков. По свидетельству Плиния («Естественная история», IV, 26) и Помпония Мела (III, 5), по обычаю *satietas vitae* требовалось от стариков покончить

<sup>22</sup> В «Нарты кадджытæ», стр. 341: «Ступайте быстро на кувд к Алагата и садитесь семью рядами...».

<sup>23</sup> В тексте, цитируемом в предыдущем примечании, — «семь рядов»; в «Нарты кадджытæ», стр. 98—99 — «три ряда» (старшие над столами: Урызмаг, Хамыц, Сырдон); в публикации Дж. Шанаева (Осетинские народные сказания, стр. 5—9) — «четыре ряда» (столы возглавляют Урызмаг, Хамыц, Созырыко, Чилахсартон).

<sup>24</sup> Подробнее об этом см. на стр. 100—101 наст. изд. (*прим. ред.*).

<sup>25</sup> См. статью «По поводу некоторых фольклорных представлений осетин» (G. Du mézil, A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes), стр. 44—46, прим. 4, (стр. 145, прим. 17 наст. изд. — *прим. ред.*); см. также «Памятники», I, стр. 75, прим. I.

<sup>26</sup> «Нарты кадджытæ», стр. 99.

с собой, бросившись в море с некоей скалы. В нартовском эпосе описан подобный случай<sup>27</sup>.

«Урызмаг под старость превратился в посмешище Нартов, молодежь стала плевать на него и вытирать о платье его свои грязные стрелы. Напрасно Сатана пытается успокоить мужа: „Ведь есть же поговорка: и камень стареет, и дерево стареет“, — все мудрые увещевания напрасны: Урызмаг решил умереть.

Он приказал заколоть своего коня, сделать из шкуры бурдюк, зашить себя в него и бросить в море».

Однако чаще всего старика устраняли насильственно и иным путем. Его приглашают к Алагата<sup>28</sup>, чтобы за столом либо отравить, либо усыпить, во всяком случае, с ним произошло бы одно из двух, если б не появился Батраз и не пресек ход событий мечом<sup>29</sup>.

«Батраз жил на небе. А на земле его дядя Урызмаг в это время одряхлел и перестал бывать на пирах и увеселениях. Он с трудом приходил только на нихас. Молодые Нарты собрались в доме Алагата на пир и решили предать Урызмага постыдной смерти».

При пособничестве коварного Сырдона они добиваются того, что Урызмаг принимает приглашение. Но Сатана дает ему волшебный платок: если будет грозить опасность, он только должен бросить платок на пол, — и она тут же узнает обо всем и выручит мужа из беды. И в самом деле, видя, что его спаивают, Урызмаг бросает на пол платок. Чудом предупрежденная Сатана обращается к богу с просьбой отпустить с неба на землю юного Батраза. Тот слускается и узнает от нее обо всем.

«Опясался Батраз своим мечом, пришел к дому Алагата и стал на пороге. Умар Алагата пропел такую песню: „О Нарты! Послушайте! Наши дворняги загнали в щель старого черного кабана, не выйти ему оттуда, и мы его там уморим“. Урызмаг, заметив на пороге Батраза, в ответ пропел: „Нарты! А я ведь поставил против дворняг самую лихую борзую, которая им не уступит!“. После чего Батраз бросился на Нартов и всех перебил».

В древности такие сцены не были из ряда вон выходящим преступлением, кознями против того или иного старика, это было общее правило, которому подчинялись все. Пир в доме Алагата — естественная обстановка, в которой совершались эти насилия, освященные одновременно и религией и правом.

<sup>27</sup> «Памятники», I, стр. 38.

<sup>28</sup> Когда дело представлено как злобная выходка одного рода против старика из другого рода: пир-ловушка, на который приглашают в гости, состоится, конечно, у этого второго рода, например у Бората в «Нарты кадджытæ», стр. 204, «Ирон адæмы сфалдыстад», I, стр. 239.

<sup>29</sup> «Памятники», I, стр. 72—74; ср. «Нарты кадджытæ», стр. 204—207.

Таким образом, Алагата действительно несут первую функцию, и это иллюстрируется характерными чертами: бражничанье на многолюдных собраниях, чудесные свойства волшебной чаши, физическое уничтожение стариков. Определение этой функции, записанное Тугановым, выявляет другую ее сторону — ум.

Функциональное значение рода Алагата на первый взгляд проявляется не столь четко, как у двух других, поскольку понятия «богатство» и «воинственность» представляются при определенных военных и экономических условиях более простыми и неизменными, чем религия, глубоко нарушенная обращением в ислам или в христианство. Как подразумевает их родовое имя, в старину они рассматривались: также как самые высокопоставленные из Нартов. *Alæg* фонетически закономерно восходит к *\*āryaka* при помощи словообразовательного суффикса, который широко использовался еще в скифском и особенно в осетинском языке,— это производное от древнего индоиранского слова *arya* «ариец»<sup>30</sup>.

Примечательно это настойчивое распределение «æртæ Нарты» — трех нартовских родов по трифункциональной структуре не только в теории, но и в самом материале сказаний. Выявляется та же «модель» идеального общества, которая рисовалась две тысячи четыреста лет назад в легенде Геродота о талисманах, упавших с неба, и, конечно, о ῥῆνῆ, происшедших от трех сыновей Таргитая. И это несмотря на то, что после скифских времен общество имело весьма отличную социальную организацию. Следовательно, преемственность фольклорных традиций осетин выдержала такое испытание временем, равного которому я не знаю.

<sup>30</sup> Фонетически эта этимология вполне удовлетворительна: *\*ārya-ka* и не могло привести ни к чему другому. Между тем В. И. Абаев отвергает ее, предположив черкесское происхождение; это à priori мало правдоподобно: имена всех трех родов должны быть все одного происхождения, а *Æxsærtægkatæ* — бесспорно осетинское. Небесный Кузнец — *Kurd-alæggon*, должно быть когда-то принадлежал к этому роду: кузнец (*kurd*) — колдун (другая этимология В. И. Абаева в кн. «Осетинский язык и фольклор», I, стр. 592—594 исходит из неопределенного варианта *Kurd-alæuærgon*, где последний элемент должен соответствовать лат. *Volcanus*); существует вариант *Kurd-Alæugon*, который появляется (без *kurd*), в заимствованиях балкарцев в виде *Alaugan* — старший сын «золотого кузнеца» (С. Урусбиев. Сказания о нартских богатырях, стр. 7—26). В «Нарты кадджытæ» на стр. 326—335 патетический образ противника Сослана-Созырыко Тот(ы)радза связывается с родом Алагата; насколько мне известно, этого нет ни в одном из других многочисленных вариантов: в книге под редакцией В. И. Абаева «Ирон адæмы сфæлдыстад», т. I, Тотрадз из рода Албегата (отец его Алыбег, Албег), в другом варианте — из рода Алита.

## Структура Нартов у южных осетин

Интересно проследить, как проявилась эта похвальная живучесть фольклорных традиций в Южной Осетии, а также у различных народов, заимствовавших у осетин ядро нартовского эпоса. Он повсюду подвергся изменениям, но по-разному.

Судя по сборнику, вышедшему в 1957 г. в Южной Осетии<sup>31</sup>, положение таково.

Структура исчезла<sup>32</sup>. Алагата почти уже не упоминаются, а два другие рода слились: дедом близнецов Ахсара и Ахсартага назван Бора, и потомство его чаще именуется Бората, чем Ахсартагката. Общая родословная такова: самым далеким предком Нартов был Суасса, имевший трех сыновей, ни один из которых не наделен отличительными чертами: Бора «Стальнорожденный», Дзылау и Болатбарзай «Стальношейный». Все они одинаково доблестные воины, пережившие разнообразные приключения. Выживает из них один Бора. Его сыновья — Уархаг и Уархтанаг. Второй исчезает, а от первого рождаются близнецы Ахсар и Ахсартаг — и здесь Ахсар, а не Ахсартаг является отцом двух близнецов Хамыца и Урызмага, которые, естественно, уступают место следующему поколению — Батразу и Сослану. Все они, таким образом, относятся к роду Бората.

В результате противник Батраза Бурафарныг принадлежит уже не к Бората, а к неопределенному роду, — и он и его сыновья не менее воинственны, чем Батраз. В истории о соре Батраза с сыновьями Бурафарныга, которая соответствует цитированной североосетинской, все это выглядит так<sup>33</sup>:

Когда однажды Батраз возвращается из похода «с отарами для дряхлых стариков и для сирот, и для несчастных вдов» ему встречается старший сын Бурафарныга с дружиной и требует часть добычи. Батраз отказывается и убивает противника. Он кладет тело на носилки и отдает его друзьям убитого; разделив добычу между «стариками, вдовами и сиротами», он идет домой, снимает ратные доспехи, надевает старый тулуп и арчиты<sup>34</sup> и отправляется на сеновал спать. Бурафарныг собирается пировать,

<sup>31</sup> «Нарты, эпос осетинского народа», — ЮОНИИ, М., 1957. (Это очень удачное стихотворное переложение на русский язык, но...)

<sup>32</sup> Предположение автора о том, что между северным и южным вариантами осетинского эпоса о Нартах существуют значительные различия, не подтверждается другими публикациями. В Южной Осетии кроме известного Ж. Дюмезилю сборника записано и частично опубликовано много других текстов, которые дают те же сюжетные схемы, что и эпические собрания Севера [см., напр., «Памятники югоосетинского народного творчества, I: Нартские сказания», Цхинвали, 1929 (на осет. яз.); «Югоосетинский фольклор», Сталинир, 1936 (на осет. яз.) и др.] (прим. ред.).

<sup>33</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 185—188.

<sup>34</sup> Обувь из сырмятной кожи (прим. пер.).



когда прибывает посланец с горестной вестью, а за ним — носилки. Отец убитого и его друзья устраивают поминки. По совету Сайнаг-алдара, Бурафарныг не собирается мстить мечом и решает Батраза отравить. Бурафарныг задает пир «друзьям и врагам». Сперва Батраз не хочет идти, но Бурафарныг посылает за ним женщину, а по обычаю в этом случае нельзя отказываться. Батраз отправляется на пир, на котором Бурафарныг с ласковыми словами протягивает ему чашу, в которой плавают змеи. Концами своих стальных усов Батраз распугивает змей, они прячутся на дне чаши. Батраз подносит ее, в свою очередь, Бурафарныгу с язвительными словами. Потом Батраз уходит.

Только в этом тексте, представляющем сочетание различных рассказов, и появляется Бурафарныг. Его семеро сыновей упоминаются в числе Нартов, участвующих в массовом танце симде, но без индивидуальных характеристик<sup>35</sup>. Сам же он не появляется ни в эпизоде смерти Хамыца, ни в связи с последовавшей за этим кровавой мстью. Здесь мы уже не видим того значения слова «богатый», которое с Бурафарныгом связывается на Севере. И соответственно старший сын его, нападающий на Батраза, ничего общего не имеет с «избалованными детьми», которых приписывают Бурафарныгу сказания, собранные на Севере.

Как я уже говорил, едва дают о себе знать Алагата. О том, что Нарты собираются, пьют<sup>36</sup> именно у них, ничего здесь не говорится. Не представлены они и в роли хранителей чаши Нартацамонга<sup>37</sup>. Но единственный случай, когда на сцене появляется некто из рода Алагата, интересен: это третейский суд, посредничество.

В одном сказании, распространенном и в Северной Осетии и у соседей осетин<sup>38</sup>, говорится о трех Нартах — здесь это Урызмаг, Сахуг и Хамыц, — которые оспаривают друг у друга шкуру черной лисицы, подстреленной ими одновременно. Не умея сговориться, они по совету Сырдона обращаются к «самым честным судьям». Каким же?

И выбрали они тут Алагаты,  
 Диго и Дыченага Биценаты,  
 Трех<sup>39</sup> древних и почетных стариков,  
 Чтоб спор решили без обиняков.  
 Им так сказали: «Нам не сговориться,  
 Кому должна принадлежать лисица,  
 В нее пустили стрелы мы все трое.  
 Решение ваше примем, как святое.

<sup>35</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 120. <sup>36</sup> Там же, стр. 243.

<sup>37</sup> См. там же, стр. 247—248.

<sup>38</sup> См., напр., В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. I, стр. 52—58; Памятники, I, стр. 17—21; Памятники, II, стр. 32—38; Памятники, I, стр. 65—69; Ингушский вариант: см.: Ч. А х р и е в, Ингуши, их предания, верования и поверья, стр. 5—6.

<sup>39</sup> «Нарты. Эпос осетинского народа», стр. 101—119; как я выяснил в В. И. Абаева, эти «трое» — ляпсус: речь идет о двух стариках.

Судьи постановляют: каждый из спорящих расскажет о каком-нибудь своем приключении, и шкура достанется тому, чье приключение окажется самым удивительным. Следуют три рассказа обычного типа, т. е. сплошные небылицы и хвастовство. Не без иронии судьи заявляют, что не в состоянии сделать выбор между такими чудесами, и в конце концов предмет спора отдают лукавому Сырдону. С тех пор Сырдон и носит лисью шапку. Потому и говорят:

И даже суд не может дать совет,  
Когда у судей веры в правду нет.

Род Бицента известен и на Севере. Это дружественный Нартам род карликов (из него происходит жена Хамыца, мать Батраза). Их считают существами порядочными и мудрыми. Сотоварищем Дыченага Бицента в третейском суде выступает один из Алагата, и упоминание представителя этого рода в связи с правовыми делами заслуживает тем большего внимания, что оно единственное. Быть может, тут мы имеем последнюю примету «первой функции», характеризующей этот род.

Превращение рода Ахсартагката в Бората встречается и в некоторых выпадающих из общего правила вариантах, записанных на Севере. И превращение совершается точно таким же образом, т. е. Бора становится дедом Ахсара и его близнеца Ахсартага. Вот, например, начало текста, опубликованного в 1889 г. «по рассказам туземных жителей» А. Кайтмазовым, учителем Осетинской Георгиевской школы, Кубанской области, Баталпашинского уезда<sup>40</sup>:

Нарты были очень сильным народом. «Они проводили все свое время в набегах, войне или охоте. Между ними было много силачей и великанов; если же кто не обладал физической силой, тот в большинстве случаев отличался замечательным умом, хитростью, сметливостью и с помощью этих качеств побеждал чуть ли не целые племена. Особенным геройством и удастью отличались потомки одного из Нартов — Бара и сына его Уархага. Сами Бара и Уархаг жили спокойно, набегов никаких не делали, но гордились тем, что между Нартами, этими благородными людьми (*uæzdan*), они были самые благородные. Работать они не любили, потому жили бедно. Особенно бедно жил Уархаг, который едва мог прокормить свою семью.

Он имел двух сыновей-близнецов, Ахснарта и Ахснартага. Братья считали для себя унизительным работать и вместе с тем хотели во что бы то ни стало разбогатеть легким способом. Но так как удобного случая к тому не представлялось, то им часто приходилось голодать. Раз во время покоса, когда весь аул был в поле, Ахснарт и Ахснартаг вздумали тоже косить; купили хорошие косы и усердно принялись за работу, поражая всех своей силой и неутомимостью. Косили они до обеда, пока все кругом не бросили работы и не стали обедать. Тогда бросили свои косы и братья и

<sup>40</sup> «Сказания о Нартах», стр. 3—4. Отметим довольно часто встречающееся превращение *Æxsart* в *Æxsart* по аналогии с *Nart*.

огляделись кругом: последний бедняк и тет имел хоть какой-нибудь обед, только они одни сидели без куска хлеба.

— Э-эй! Это не жизнь,— сказал Ахснарт младшему брату,— бросим лучше такую жизнь и пойдем по свету искать счастья!

— Давай возьмемся стеречь сад Бурон-богача! — предложил младший брат в свою очередь; пошли они к Бурон-богачу».

Это начало их недолгой жизни, которое приведет одного из братьев, согласно обычной версии, на морское дно; там он женится на дочери повелителя вод, которая родит Урызмага и Хамыца, до появления Сослана и Батраза — самых блестящих героев.

Несмотря на смешение, здесь все же сохранилось больше следов древнего функционального значения двух родов, нежели в рассматриваемых сказаниях Юга: происходит настоящий сдвиг в образе жизни поколения Бара и Уархага, с одной стороны (они не участвуют в походах и живут мирно), и поколения Ахснарта и Ахснартага — с другой (не удовлетвовавшись мирным трудом земледельца, они устремляются навстречу приключениям). Здесь и Бара и Уархаг представлены бедняками, тогда как обычно характер второго совершенно противоположен.

«Половина всех богатств и людей, которыми владели Нарты, принадлежала Уархагу», — говорится в одном тексте<sup>41</sup>, и в самом деле имя эта, по-видимому, происходит от *uæræx* «широкий» (диг. *urux*, авест. *u<sup>u</sup>ru*, санскр. *uri*, греч. εὐρύς и т. д.)<sup>42</sup>. Можно также заметить, что когда в лице «Бæрæ» Бората были отождествлены с Ахсартагката, «Бурон», т. е. Бурафарныг, ясно характеризующийся как «богач», отделился от них. Он перестает быть виднейшим представителем Бората и дал свое имя ранее безымянному<sup>43</sup> владельцу сада, откуда каждый год таинственно исчезает золотое яблоко, что и приводит к первому подвигу Ахсара и Ахсартага.

Чтобы не возвращаться более к отклонениям от обычной структуры в осетинских сказаниях, отметим только — изучать их мы будем позже, на множестве примеров<sup>44</sup> — те редкие варианты, в которых два рода — Бората и Ахсартагката существуют и враждуют, но поменялись своими функциональными ролями и общественным положением своих членов. Урыз-

<sup>41</sup> «Памятники», II, стр. 70: «*Narti æmbes xaj mulkæj dær æta adætmæj dær adtænæ Uærxægi*».

<sup>42</sup> В. И. Абаев предпочитает толкование *\*warka* «волк» (Осетинский язык и фольклор, ч. I, стр. 187).

<sup>43</sup> «Нарты кадджытæ», стр. 5—7.

<sup>44</sup> См. ниже гл. IV «Война между Ахсартагката и Бората», стр. 198—234 наст. изд. (прим. ред.).

маг, Хамыц, Батраз и др., сохраняя свой воинственный характер, выступают там как представители Бората, враждебные Ахсартагката; последние же наделяются обычными чертами Бората. Ошибка сказителей здесь очевидна и комментарию излишни. Таким же образом, описывая битву Горациев и Куриациев, авторы некоторых римских хроник ошибались и превращали Куриациев в героев Рима, а Горациев — в героев Альбы.

### Структура Нартов у черкесов

У черкесов, как восточных, так и западных, трехродовая структура полностью исчезла. Все Нарты одинаково воинственны, и из какого они рода, не имеет значения. Имя Ахсартагката даже не было заимствовано: Уазырмес (-медж), Хымыш, Пэтэрэз, Саусырыко (осетинские Урызмаг, Хамыц, Батраз, Сослан), сохраняя между собой родственные связи, не имеют «родового имени».

Имя Бората, или по крайней мере Бора, от которого они ведут начало, существует, но старый черкесский *Bore-ž* «старый Боре» уже не Нарт, хотя трогательное сказание о нем происходит из осетинского цикла об Урызмаге<sup>45</sup>. Во время пира Урызмаг случайно стал причиной смерти маленького мальчишка, который был его неведомым сыном. Узнав о своем несчастье, Урызмаг в отчаянии удалился в степь. Но тут он встречает человека, который рассказывает о своем, несравненно большем горе (семерых его сыновей съел великан). Этот человек убеждает Урызмага: «Не отчаивайся, у тебя родится другой сын»... и Урызмаг возвращается к Нартам.

Герой черкесской истории и черкесского плача (а все это в стихах и поется) — «старый Боре»<sup>46</sup>.

Вызванный на поединок незнакомцем, он советуется со своими двумя женами, старой и молодой, или в других вариантах — «благородной» и «неблагородной». Старая (или благородная) советует ему не идти на поединок, молодая (неблагородная), наоборот, требует, чтобы он пошел. Он идет и убивает незнакомца — своего сына. Бореж так горюет, что, в некоторых вариантах, запирается в доме, не ест, ждет смерти. К двери дома подходит старуха и рассказывает ему о своих злоключениях: гибель мужа, невольный инцест с уцелевшим сыном. «...И все же,— заключает она,— я

<sup>45</sup> «Памятники», I, стр. 21—26; «Нарты кадджытæ», стр. 34—36.

<sup>46</sup> См.: *K'əbè S'eban, Adəže weredəžer* (Старинные адыгские песни, Дамаск, 1954, стр. 21—22). См. также черкесский вариант на убыхском языке в моих «Убыхских этюдах» (*Études oubukh*, 1959), стр. 60—64 — анализ текста собирателя и черкесского варианта, записанного в 1930 г. на турецком языке; черк.— ž, убых.— z°, «старый».

живу, ты же отказываешься жить лишь из-за одного несчастного случая». Бореж, разубежденный, возвращается к нормальной жизни <sup>47</sup>.

Черкесское сказание явно произошло от осетинского, но непонятно, почему Урызмаг, которому обычно соответствует черкесский герой Уазырмес (или Уерземедж), лишь в этом эпизоде скрывается под именем «старого Боре» (иногда *Bore-q<sup>0</sup>e*, т. е. «сын Боре», «член рода Боре». Самое важное то, что от функциональной роли Бората ничего не осталось: Бореж — не «богач» (...).

И только род Алагата сохранил у черкесов ту же функцию, какую он несет у Нартов Осетии, и даже в более архаической и полной форме. Прежде всего, коллективные пиршества Нартов всегда состоятся в доме *Aleg'xer* (у западных черкесов *xer* — суффикс множественного числа), *Al(l)ag'har* (у восточных черкесов — *ha* — суффикс множественного числа). Они держат для этого большой дом, который описывается всегда одинаково. «Как узнаю я дом Аледжев?» — спрашивает персонаж. И получает ответ (темиргойская песнь) <sup>48</sup>:

«Старый дом, на множество столбов он опирается.  
Столбы, на которые он опирается, восемь волов  
с трудом тащили (...) <sup>49</sup>»

Там едят, танцуют. Герою *Še-Batəpəq<sup>0</sup>e* (в кабардинской песне) этот дом расхваливает служанка <sup>50</sup>:

«Это Аледжев дом,— сказала,  
Вино белое там в кадушках,  
Быки откормленные в нем,  
Корм ночной для гостей —  
Волох жирный зарезан,  
С канскими девушками красивыми  
Тебе дадут поиграть;  
Девушек красивых у них  
Много есть тут; жалуй сюда,  
Добрый юноша»,— сказала.

Правда, нигде не говорится о том, что именно у рода Аледж хранится эквивалент осетинской Нартамонга, чудесная чаша, полная белого вина. Вино переливается через край, когда рядом говорят об истинных подвигах, и высыхает, когда хвастаются ложными. Однако примечательно, что в песне о Пэтэрэзе (который соответствует осетинскому Батразу) пер-

<sup>47</sup> Перевод с французского (*прим. пер.*).

<sup>48</sup> Там же, стр. 10; ср. с «домом Сатаны» — «Нарты каджытæ». стр. 286.

<sup>49</sup> Перевод с французского (*прим. пер.*).

<sup>50</sup> Л. Лопатинский, Кабардинские тексты, стр. 25.

вым среди Нартов лжецом назван «князь Аледж» (другие — это князь Уерземедж, князь Асрен и даже Саусырыко)<sup>51</sup>.

«Старые [доблестные] Нарты — говорят за чашей  
белого вина,  
князь Аледж рассказывает там тысячу небылиц...»<sup>52</sup>

Но черкесы, особенно западные, знают, кроме того, о роде Аледж или о его эпониме и такие вещи, которые прекрасно соответствуют «функции» осетинских Алагата, но у осетин потускнели или вовсе исчезли.

Прежде всего, по части знатности и происхождения Аледж — самый выдающийся из Нартов, о чем свидетельствует рассказ, записанный собирателем<sup>53</sup>:

«*Theyeleg*, Покровитель жатвы, когда состарился, то собрал Нартов и сказал им: „Я уже стар. Передаю вам теперь семена проса. Храните их как хотите“. Они стали ссориться: в каком месте поставить медное хранилище, в котором будут держать семена? Одни говорили: „У Аледжа!“ Другие: „У *G'əlxsten'a!*“ Сторонники Аледжа говорили: „Откуда вышел *G'əlxsten*? Он вышел из горной пещеры!“ Сторонники *G'əlxsten'a* отвечали: „Ладно! А князь Аледж, о котором вы говорите, откуда он произошел? Как говорят, он произошел от *Awš'eg'a!*“ — „Как же сравнить *G'əlxsten'a* с князем, происходящим от *Awš'eg'a?*“ — возражали другие. „*Awš'eg* — кан [т. е. приемный сын общины — термин, выражающий преданность и уважение] для всех!“<sup>54</sup>.

Кто такой *Awš'eg*? Полтора столетия тому назад Шора Ногмов учил, что это пророк Иса, Иисус, но, как говорит собиратель, *Awš'eg* — намного древнее, настолько древен, что оставил в память о себе одно лишь почитаемое имя. Следовательно, в отношении древности родословной у Аледжа нет соперников. Он действительно *pš'ə*, князь Нартов.

К тому же Нарты обычно собираются не только для бражничанья по праздникам, но и для решения общественных вопросов именно у Аледжа. Свидетельство тому — традиция, связанная с поминальными церемониями, также описанная собирателем. Помимо регулярных *hade'°əs* («глоток за труп»), которые проводились каждую зиму и не вызывали особых проблем, иногда черкесы устраивали то же самое в необычной форме.

«Когда Нарты намеревались созвать *hede'°əs-qesey*, то прежде у Аледжа устраивалось собрание (*χase*) и решало, подобает или нет делать *hede'°əs-qesey*? Как его устраивать, какое мясо должно быть и т. д.».

<sup>51</sup> Старинные адыгские песни, стр. 16.

<sup>52</sup> Перевод с французского (*прим. пер.*).

<sup>53</sup> Собиратель передал мне этот текст, равно как и другие, в рукописном виде. Он собрал их в одной из трех черкесских деревень Иордании. На западночеркесском — *Awš'eg* или *Awš'eg'eg*; на кабардинском *Awš'əg'e*.

<sup>54</sup> Перевод с французского (*прим. пер.*).

Этот *χase* — верховное собрание: одновременно и парламент и трибунал (...).

В таком контексте точнее вырисовывается роль Алагата в процедуре ликвидации стариков, — роль, которая в осетинских сказаниях лишь угадывается. Черкесы превратили ее к тому же в регулярную обязанность Аледжа. В нескольких песнях передается тоска стариков перед ожидающей их смертью<sup>55</sup>.

«У Нартов был такой обычай: того, кто становился очень старым, они привязывали к люльке, как младенца, и, чтобы усыпить, пели ему колыбельную:

Невестка — свекру:

Спи, спи, отец мой, князь,  
Спи, спи, мой маленький батюшка.  
Нарты отправились в поход.  
Когда они вернутся, я покормлю тебя [привезенным].  
Но если ты не будешь спать, мой маленький батюшка,  
Я заставлю их отнести тебя к Аледжевым...

Невестка — свекрови:

Спи, спи, моя княгиня,  
Спи, спи, матушка княгиня,  
Нарты отправились в поход.  
Если они что-нибудь привезут,  
я тебя этим покормлю.  
Но если ты не станешь спать, моя старая матушка,  
Я заставлю их унести тебя к Аледжевым!

Старуха:

Не заставляй их нести меня к Аледжевым!  
О, моя золотая княжна!  
Увы! Когда я была молодой снохой,  
Добрым хлебом и добрыми высушенными зернами  
Я пичкала свою княгиню-мать!»

В другой песне передается диалог *Сəγү'əž'a* и его старой жены:

Старуха:

«Дурная сноха, причиняющая горе! Ах, мой Сəγү'əž!  
Лишь бы тебя не понесли к Аледжевым!  
Того, кого они уносят к Аледжевым,  
Они бросают с высоты горы в Долину  
Yəp]ə] [т. е. Зеленчукскую]».

Старик:

«Закрой же ты рот! Если они и не помышляют меня уносить,  
Ты сделаешь так, что они меня унесут!  
„То, что часто повторяют, — случается“, — говорят.  
Ах, если бы я мог избавиться от тебя однажды!  
(Людям, которые как раз явились за ним):  
„Пáсти диких зверей дайте меня изглодать!“»

<sup>55</sup> И эти тексты мне были переданы собирателем, записавшим их в Иордании от черкеса (шепсуга), говорившего, что ему 99 лет.

Решение принято у Аледжевых на особом заседании собрания, называемого «собранием убиения стариков» (*žəwək'χase*).

В другом рассказе о чете *Сəγү°əž* описывается их последняя ссора:

«Главный на собрании убийц стариков спросил:

— Кто из вас двоих старше?

— Конечно, старуха,— сказал сквозь зубы *Сəγү°əž*.

Тогда старушка не сдержалась и разразилась словами, стараясь поврать ремни колыбели:

— Ах, порази меня бог! Можно ли говорить так, как ты? Когда время быть убитым, он говорит, что я старше, но, когда время для другого (т. е. для подарков), он говорит, что старше он... Если вы мне не верите, посмотрите наши зубы: мои зубы еще не ушли, его зубы ушли давным-давно.

...Когда собрание посмотрело их зубы, то решило, что *Сəγү°əž* старше. Его унесли ворчащего. Ему дали выпить *tətžəye* [род пива] и бросили в долину *Үəп'əј'!*<sup>56</sup>

Вспомним, что нынешними осетинами эти умерщвления стариков в доме Алагата понимаются как следствие коварных заговоров, а не как соблюдение древнего обычая, и юный герой, спасающий старика, приветствуется. Один из рассказов из Майкопского собрания рукописей (№ 74), записанный у очеркешенных армян на Кубани и безусловно черкесский по происхождению, по-видимому, передает легенду в ее более архаической форме. Убийство здесь еще предписывается обычаем и должно совершаться в Аледжевом доме, но, по причинам, связанным с обстоятельствами и личностью жертвы, оно тем не менее считается злодейством и, как таковое, карается, обычай же упраздняется.

В целом эти предания об Аледже и его роде, видимо, были заимствованы черкесами у осетин в те времена, когда обязанности «первой функции» Алагата иллюстрировались богаче и выражались отчетливее, чем сегодня<sup>57</sup>.

## Структура Нартов у татар<sup>58</sup>

Пятигорские татары, нартовские сказания которых опубликовал в первом выпуске знаменитого «Сборника материалов

<sup>56</sup> Перевод с французского (*прим. пер.*).

<sup>57</sup> В одном абадзехском (западночеркесском) сказании, изложенном по-русски А. Н. Дьячковым-Тарасовым (см.: «Абадзехи», стр. 28—32) роль Аладжука включает другие элементы, заимствованные у осетинского Челахсартонна.

<sup>58</sup> Балкарцев (*прим. ред.*).



для описания местностей и племен Кавказа» в 1881 г.<sup>59</sup> С. Урусбиев, по-видимому, как и черкесы, потеряли род Бората. Зато они сохранили Ахсартатката под именем *Sxurtuklar* (-lar, -ler — суффиксы множественного числа) и Алагата под именем *Aligler*<sup>60</sup>. Род Схуртуklar представлен почти одним Урызмеком, и то, что говорится о нем в начале первого сказания, весьма любопытно:

«Урызмок принадлежал к простому сословию из фамилии Схуртуковых и был сыном Схуртука».

Но, поскольку он вырос среди храбрых Нартов, он рано проявил свою удаль в играх и в бою, прославился своими подвигами и стал первым среди них. У него был страшный меч *sygrup*, «который никогда не извлекался из ножен зря» (стр. 6, 41). Во втором поколении другой великий герой, Сосруко, усыновленный женой Урызмека, Сатаной, также становился одним из Схуртуков (стр. 37), как у осетин.

Специализация рода Алиглер хорошо сохранилась. Великие пиршества Нартов происходят всегда у них (стр. 38), у них же совершаются чудеса с бочонком под названием *agin*: его наполняли наполовину, и если подвиг, которым герой похвалялся, был правдой, напиток трижды переливался через край (стр. 33). Наконец, в их дом был завлечен старый Урызмок в целях «уничтожения старика» (стр. 39).

Хотя два рода сохраняют присущую каждому особенность, однако после устранения Бората они уже не составляют структуры, так же как и черкесы, балкарцы и карачаевцы не сохранили в памяти этой традиции, от которой восприняли лишь разрозненные части.

## Структура Нартов у абхазцев

Что касается абхазского эпоса, то в нем эта структура полностью забыта. Все Нарты в нем, все сто Нартов — Сасрыква и его девяносто девять братьев — сыновья одной матери, Сатаней, и, кроме Сасрыквы, — одного отца<sup>61</sup>.

Все они — воины. А поскольку надо на что-то существовать, они помимо того распределили между собой обязанности стеречь табуны лошадей, стада быков, мелкого скота; но эти второстепенные занятия не создают между ними дейст-

<sup>59</sup> С. Урусбиев, Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области, стр. 1—42.

<sup>60</sup> Согласно требованиям благозвучия, следовало ожидать *Alyglar*; я оставил транскрипцию Урусбиева.

<sup>61</sup> См. «Приключения», М., 1962, стр. 15. Кроме того, фундаментальные труды Ш. Д. Инал-Ипы, посвященные абхазскому эпосу о Нартах, в частности: «Об абхазских нартских сказаниях», — «Труды АБНИИ», вып. 23, Сухуми, 1949, стр. 86—108 и «Героический нартский эпос», — в кн.: «Абхазы. Историко-этнографические очерки», Сухуми, 1965, стр. 596—604; См. также: Ш. Х. С а л а к а я, Абхазский народный героический эпос, Тбилиси, 1966, стр. 37—108.

вительных различий<sup>62</sup>. Эквивалент чаши Нартамонга существует и даже входит в целый набор волшебных сосудов, которыми пользуются на пирах и в ордалиях для выявления храбрейшего; но все это общая собственность Нартов<sup>63</sup>.

### Структура Нартов у чеченцев и ингушей

Самую примечательную эволюцию Нартов мы констатируем в центре Кавказа, у чеченцев и их братьев ингушей. Уже на заре «нартологии» перед исследователями встала в связи с этим небольшая проблема.

В 1930 г., подытоживая обзор ингуша Ч. Ахриева<sup>64</sup>, данный им в 1870 г., я писал: «...часто создается впечатление, что чеченцы, позаимствовав на севере имена и темы, перераспределили одни и перегруппировали другие по собственной системе, где Нартам, как таковым, уже не принадлежит лучшая часть». Однако я отмечал<sup>65</sup>, что, судя по сборнику сказаний, опубликованных позже, противопоставление двух эпических групп героев принято не повсеместно, что главные герои иной раз зовутся двойным именем — «Нярты-Архстойцы», а в единственном числе встречается даже «Нярт Эрхуст Али».

Объясняется это очень просто, хотя, насколько мне известно, никто никогда такого объяснения не давал. Формы *Orxustoy*, *Ärxstuyay* (вариантов много)<sup>66</sup>, в которых *-y* конечное — признак множественного числа, результат видоизменения осетинской фамилии Ахсартагката. Таким образом, эти герои одновременно и Нарты (и тогда двойное название Нярт-Архстой оправданно), и только часть Нартов, выделяющаяся из целого (и тогда противопоставление Орхустойцев Нартам обоснованно). Но для нашего исследования интересно вот что: на место трюичной структуры пришла двоичная. Орхустойцам противостоят уже только Нарты вообще. К тому же типические особенности этих двух групп доведены до крайности. Нарты в массе своей сочетают признаки первой функции с признаками третьей — добродетель с богатством, набожность с трудолюбием и миролюбием, тогда как Орхустойцы,

<sup>62</sup> «Приключения» стр. 52.

<sup>63</sup> Там же, стр. 187—188.

<sup>64</sup> См.: Ч. А х р и е в, Из чеченских сказаний, стр. 1—3.

<sup>65</sup> «Légendes sur les Nartes», стр. 5—6 (см. выше, стр. 23—25).

<sup>66</sup> *-y*- суффикс множественного числа, в «четвертом склонении» по действующей грамматике. Чеченско-русский словарь 1961 г. дает в единственном числе *närtxo*, *närt-erstxo*. В сб. «Чеченский фольклор. Сказание о нарт-орстхойцах», т. III, стр. 4 даны чеченские варианты *ästxo*, *ärstxo*, *ärtxo*, *ertxo*, *erštxo*, *erstxo*, *orxustoy*; ингушский — *orstxo*.

совершив эволюцию, превратились из грозных, но благородных воинов, игравших в обществе грубую, но необходимую роль, просто в беззастенчивых разбойников. Уже в некоторых осетинских сказаниях в образах некоторых Ахсартагката, в частности Батраза, когда он издевается «над Нартами», затем преследует небесных духов, вменяя им в вину убийство своего отца, виден зародыш этой будущей деградации: бог вынужден покарать, уничтожить преступившего все рамки героя. Но зато идеализируются Нярты (т. е. те Нарты, которые не были Ахсартагката), и эта идеализация, сочетание в них моральных и хозяйственных достоинств ничего общего не имеет ни с характеристикой осетинами Алагата (просто — организаторы празднеств), ни с определением Бората (подлые богачи). Это новшество принадлежит чеченцам и ингушам и придает новой структуре их эпического персонала дуалистическую «манихейскую» окраску: «добрые» борются со «злыми».

В таком ключе и следует толковать в целом написанное о Няртах Ч. Ахриевым<sup>67</sup>:

«Во всех ингушских сказках и песнях героями являются Нярты (Нарты) и Орхустойцы с противоположными характерами. Первых изображают как людей в высшей степени добрых и нравственных, а потому не удивительно, что слово нярт сделалось между ингушами нарицательным именем. Ингуши, желая выразить посильнее похвалу кому-либо, говорят так „...он молодец, как Нярт, он добр, как Нярт“.

Предание гласит, что в былое время, когда жили Нярты, земля была до того благодатна, что если сжать ее в кулак, то из нее вытекала капля масла, если сварить одно ребро быка, то можно было накормить целое войско; одним словом, во всем проявлялась благодать божия.

В памяти народа Нярты являются рыцарями, защитниками слабых, и вот почему они ведут непрерывную борьбу с Орхустойцами, являющимися в народных сказаниях как люди злые, коварные, завистливые. Орхустойцы необыкновенно сильны и всегда в сказках являются жаждущими борьбы с кем бы то ни было, без всякого повода со стороны вынужденного к борьбе соперника...

...Нярты верили в бога и поклонялись ему; Орхустойцы хотя верили в него, но всегда вели борьбу с ним. В наказание за это бог постоянно противодействовал их желаниям и предприятиям.

Если, бывало, „Орхустойцы посеют хлеб, то на пашне их вырастала одна чистая трава; если Орхустойцы варили себе мясо дичи (они старались питаться одним мясом после неудач при посеве хлеба), то оно в самом котле превращалось в вонючий труп“. Тогда, видя, что борьба их неравнo-сильна, решились на отчаянную смерть: они расплавили красную медь и выпили ее. Так отравились Орхустойцы, из которых последним испустил дух Соска-Солса<sup>68</sup>».

<sup>67</sup> См.: Ч. А х р и е в, Из чеченских сказаний, стр. 1—3.

<sup>68</sup> Ср. рассказ о гибели Нартов в «Нарты кадджытæ», стр. 371—373.

...Что касается Няртов, то они после гибели Орхустойцев долго существовали, и многие ингуши производят свои фамилии от них. Один старик уверял меня, что род его происходит от Няртов и насчитал 20 колен» (...) <sup>69</sup>.

Таков у чеченцев и ингушей конец эволюции, которая, начав с осетинской троичной системы, привела нартовское общество к раздвоению, в основном в отношении морали. И все же чеченский фольклор сохранил, причем в образе грозного Батраза, следы более ранних фаз этой трансформации или даже зачатки совсем иного развития, сцены, в которых именно Орхустойцы, по крайней мере Орхустоец Патараз, представлены более нравственными. Свидетельство тому — любопытное ингушское сказание, где яростный, бушующий, непримиримый Батраз-осетин уступает место возвышенному герою, который не может смириться с тем, что по природе своей невольно причиняет зло. Главные черты Батраза, некоторые эпизоды из его цикла — тело из закаленной стали, костер, ссора с Покровителем хлеба — остались, но им придается обратный смысл: у Патараза одни только добрые намерения <sup>70</sup> (...).

Как мы видим, в отличие от черкесов, сохранивших из всей структуры только род Алагата, чеченцы и ингуши удержали у себя эпически более важный род Ахсартатката, и в силу воинственности и мощи этого рода произошла своеобразная перестройка нартовского общества. Но и здесь, как и в других случаях, троичное деление было утрачено (...).

Что касается кумыков и народов Северного Дагестана, то они на востоке были столь же радикальны, как абхазцы на западе <sup>71</sup>. Нарты у них, более или менее похожие на злых великанов сказок, составляют однообразную массу, коллективную общность без какого-либо разделения <sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Здесь и далее опущены тексты на стр. 481—482, 483 переводимого издания (*прим. пер.*).

<sup>70</sup> Ч а х А х р и е в, Ингуши, стр. 35—36.

<sup>71</sup> Надо было бы показать различия в нюансах сообразно областям распространения, но это было бы бесполезно для нашей темы: см. в кн.: «Нартский эпос», Орджоникидзе, 1957, материалы первого совещания по нартологии (см. выше, прим. 22 к гл. I, см. доклад У. Б. Долгат о нартовских сказаниях Дагестана, в том числе кумыков), стр. 155—174.

<sup>72</sup> В 1966 и 1967 гг. в Стамбуле мой друг Жорж Шарашидзе стал записывать от старого кавказского эмигранта, аварца, рассказы, в которых нескольким Нартам под новыми именами (*Napir u Buday: Imac'*) приписываются приключения, известные у осетин и черкесов (поединок Саусырыко и Тотреша; месть маленького Ашамеза). Шарашидзе пытается выяснить их происхождение, которое должно быть кабардинским.

### ГЛАВА III. ТРИ СОКРОВИЩА ПРЕДКОВ<sup>1</sup>

#### Отправной текст («Нарты кадджытæ»)

Единственное известное нам у скифов проявление трифункциональной структуры — это легенда о предметах-талисманах и связанный с нею ритуал. Легенда важная, поскольку касается основателей или, как говорит Геродот, происхождения народа: ритуал важный, ибо цель его может заключаться только в том, чтобы ежегодно подтверждать незыблемость социальных устоев, здоровье данного народа.

Поскольку осетины стойко сохранили названную структуру при распределении нартовских героев по трем родам, естественно было поинтересоваться, не осталась ли у них в памяти и легенда о функциональных предметах. Мы с друзьями не преминули это сделать, но в многочисленных собраниях текстов, опубликованных со времени присоединения к России вплоть до второй мировой войны, ничего подобного не сохранилось.

И только в 1959 г. я обнаружил предание, которое мы искали. В сборнике «Нарты кадджытæ» («Нартские сказания») на стр. 243—248 был дан первый вариант под названием «Нарты æмбырд» («Собрание Нартов») или «Нарт чи хуыздæрыл куд дзырдтой» («Как нарты спорили (обсуждали), кто из них лучший»). Конечно же, было известно несколько вариантов этих сказаний, в которых несколько нартовских героев соревновались в хвастовстве, чтобы заполучить какой-либо ценный предмет; победителем обычно выходит Батраз. Но в новый текст включены новые, очень важные данные. Прежде всего, в нем участвует не единственный ценный предмет спора, но несколько «сокровищ предков», а именно три, происхождение которых, к сожалению, не указано. Кроме того, хотя внешне это три одинаковых, не отличающихся друг от друга предмета, которые не имеют прямого символического значения, условия присвоения каждого из них ясно соотносятся с одной из трех функций.

Наконец, разные признаки дают основание полагать, что этот четкий функциональный смысл основных частей сказания был присущ в более древней редакции и второстепенным частям, например вступлению, так что мы имеем согласное

---

<sup>1</sup> Я использовал в этой главе несколько отрывков из своей статьи «Les trois Trésors des Ancêtres dans l'épopée narte». — RHR, t. CLVII, 1960, стр. 141—154. См. там же примечания, которые здесь не было возможности воспроизвести.

целое, в котором трифункциональная структура выражается на разные лады. Вот анализ текста.

Сидя в своих деревянных креслах, украшенных резьбой, старейшины Нартов держат совет о состоянии народа. Трое из них поочередно сетуют на его упадок, порчу нравов. Зная продолжение повествования, можно ретроспективно думать, что эти сетования должны касаться: одно — недостатка храбрости, второе — излишеств на праздниках, третье — отсутствия всякой дисциплины в отношениях полов. И действительно, каждая из этих трех характеристик времени упоминается соответственно в каждой из трех небольших речей и в том же порядке. Но они потерялись там среди других положений, которые затушевывают структуру. Ниже следует само сказание.

«И вынесли старейшины Нартов три куска ткани (*æртæ тыны*) — славные и драгоценные сокровища предков (*фыдæлты кадджын æмæ зынарæгъ хæзнатæ*).

Урызмаг взял один кусок и сказал:

— Этим сокровищем старейшины Нартов наградят того из нашей молодежи, кто покажет себя самым умным, самым храбрым, самым благонаправленным (*æд-зонд хъæбатырдæр æмæ хæрзæгъдаудæр чи разына*). У кого из вас хватит духу добиваться этого сокровища?

Приподнялся с места Нарт Хамыц и говорит:

— Я беру эту ткань.

— Как же так? Да ты своей тени издавна боишься (*ды рагæй дæр дæ аууонæй куы тæрсыс*), до старости дожил — людям в глаза глядеть не смел<sup>2</sup>, — говорят Нарты Хамыцу.

— Верно вы говорите, лучшие из Нартов! Мне перед вами хвалиться нечем. Но мой сын Батраз — не при старших будь сказано [нескромное слово]! — более храброго, более отважного не найдется у Нартов (*умæй хъæбатырдæр, умæй ныфсджындæр нæ разындæн Нарты*). Худо же он и сам делать не станет и другим при себе не позволит.

Взял Урызмаг вторую ткань и сказал:

— Этим сокровищем старейшины Нартов наградят того, кто всех лучше умеет совладать со своей утробой (*хуыздæр чи разына йæ гуыбыныл*), кто с чином-честью пронесет до конца свою человеческую ношу, как бы она ни была тяжка.

И снова сказал Хамыц

— Эта ткань полагается тоже мне.

— Непригожи дела твои, Хамыц: ведь нет среди Нартов такого, кто бы не знал о твоём обжорстве, сыти же твоей (*де'фсис*) сроду никто не видал. Сидишь за столом целую неделю, а слова „бæркад!“<sup>3</sup> уста твои не проронят!

— Эту ткань я тоже беру для сына своего Батраза — и с утробой своей никто не может совладать лучше, чем он [букв. окажется лучше по утробе].

<sup>2</sup> Однако ни в одной из сцен нартовского эпоса Хамыц не представлен ни трусом, ни (см. следующий эпизод) обжорой. В связи с этим см. ниже, «Изменение сказания у абхазцев» — (стр. 247 наст. изд.).

<sup>3</sup> Последний тост, которым гость благодарит за угощение. Что-то вроде: «Да не иссякнет обилие в этом доме!» (*прим. пер.*).

— Третьей тканью старейшины Нартов наградят того из нашей молодежи, кто покажет себя самым обходительным с женщиной (*сылгоймаджы тыххэй агъдауджындæр чи разына*), кто больше всех сможет простить своей жене (*фылдæр чи ныбпара йæ сылгоймагæн*), — снова сказал Урыз-маг.

— Я и эту ткань никому не отдам, — молвил опять Хамыц.

— Да ведь о твоём шербатом зубе (*дæ ктæх-дæндаг*) люди пословицы сложили<sup>4</sup>, ты же к чужим женам сквозь щели в заборах лазил, а свою жену — Биценовых дочь — в кармане таскал<sup>5</sup>, так к лицу ли тебе говорить это! — сказали снова Нарты.

— Попреки ваши уместны, Нарты, только знайте, что и по обхождению с женщиной вы ни в ком не найдете больше стати, чем в сыне моем Батразе (*сылгоймаджы тыххэй дæр нукуы ссардыстыт маг фырт Батрадзæй уагджындæр*).

И решили Нарты испытать доблести Хамыцева сына Батраза».

Испытание проводится в три тура: проверяется «умная храбрость», достойное поведение на праздничных пиршествах, нравственные принципы в сфере отношений полов.

«...И когда Батраз возвращался из похода, старейшины Нартов послали ему навстречу сто верховых (*Арвистой йæ размæ фондзыссæдз барæджы*).

Батраз понял, что они его поджидают, и погнал коня, будто испугался. Всадники пустились вдогонку, растянулись по дороге вереницей. Тогда он к ним обернулся — и да случится так же с тем, кто тебя клянёт! — со всей сотней расправился, словно с одним. Многие не вернулись домой, а те, кто вернулся, кровью истекали.

...Нарты сидели на пирю целую неделю (*куывды бадтысты Нарт иннабонæй иннабонмæ*). Сидел там и Батраз. Столы стояли так, что ни до одного из них Батраз не мог достать. Целую неделю он куска ко рту не поднес (*комдзаг не'схаста йæ дзымæ*), а все же и пел веселее других, и пляска его была краше (*фæлæ уæддæр иннæтæй хъæлдзæгдæрæй зарыд, аивдæр уыди йæ кафт*).

...И снова Батраза не было дома, когда Нарты подослали к его жене пастуха. Застал он пастуха в своей постели: рука мужчины лежала под головой женщины. Батраз вытащил руку пастуха из-под головы своей жены, а руку жены положил под голову пастуха (*хъомгæсы цонг раласта йæ усы сæры бынæй гæмæ усы цонг бакодта хъомгæсы сæры бын*), сам же вернулся во двор, постелил себе войлок, седло под голову подложил — с тем и улегся и до зари даже ногой не шевельнул<sup>6</sup>.

И уверились судьи в доблестях Батраза, наградили его сокровищем предков (*Тæрхоны лæгтæн сбæлвырд'сты гæнмæнгæй Батрадзы лæгдзи-нæдтæ; аккаг ын 'скодтой фыдæлтæ хæзнатæ*).

Но история продолжается. Судьи-старейшины спрашивают у Батраза, какими образцами, соображениями он руковод-

<sup>4</sup> См. выше, гл. II, «Ахсартагката».

<sup>5</sup> Намек на женитьбу Хамыца и рождение Батраза.

<sup>6</sup> В другом нартовском сказании (см.: Г. Шанаев, Из осетинских сказаний, стр. 22—24; «Нарт Урызмаг и Уарп-алдар») этот жест объяснен: герой застаёт свою жену и соперника в постели в такой же позе, но тоже их не будит, а перемещает положение рук и голов, потому что «мужчина старше, и значит женщине подобает обнимать его», а не наоборот.

ствовался, когда трижды вел себя столь похвально. И Батраз рассказывает три случая:

«Быть может, вы подивитесь, почтенные Нарты,— начал Батраз,— но храбрости я выучился у своего охотничьего пса (*райстон жез мез цуанон куйдзай*).

— Как так? — спросили Нарты.

— Возвращался я раз с охоты,— сказал Батраз,— шел через одно селенье, и на пса моего напало много собак. „Загрызут его“,— подумал я. Между тем гляжу — а пес, не мешкая, ринулся вперед. Когда же другие, погнавшись за ним, растянулись по дороге,— он обернулся и поодиночке всех их поборол. Вот тогда и запало мне в сердце: хочешь победить врага — норови разъединить его, расщепить силу, а потом уж нетрудно его и одолеть.

— А что ты нам скажешь об утробе?

Батраз сказал:

— На охоте мы подстрелили зверя. Решили сделать привал. Разожгли огонь, зажарили на вертелех подбитую дичину (*физонджытэ*) — „Добудьте воды“, — сказали нам старшие. Пошли искать воду. По дороге один из нас споткнулся обо что-то вроде сумы (*хызынгонд*). Прихватили мы ее. Между тем глядим — со скалы бежит чистый ручей. Подставили под струю эту вроде бы суму. Держим ее, держим, а до краев никак не наполним — сума все раздается, да раздается (*хызынгонд ивэзы жмаэ ивэзы*). Принесли мы воды, уголили люди жажду. Спрашиваем их: „Что за вещь эта сума, отчего она так раздается?“ Судили-рядили те, кто много прожил и многое разумел (*бирэ чи фэцард, бирэ чи мбарста*), и прямо сказали: „Это может быть только человеческим желудком! (*уый лэджы уэцъэфы йедтэжэ ницы уйдзэн*). Его не наполнишь, и никому на свете еще не удавалось его насытить“. С тех пор я никогда не набиваю утробу: лишняя еда — лишняя хворь. Стал я делить свой хлеб на четыре части, съедал из них три, но сила моя не убавлялась и работал я, как прежде. Потом стал я утолять голод половиной хлеба, так же как раньше утолял его целым хлебом.

— А правила, каких ты держишься с женщинами,— что ты о них думаешь?

И снова рассказал Батраз:

— Мы, молодые Нарты, отправились в поход. Было нас всего тридцать девять всадников. Попали мы в голую степь. Кругом — ни дерева, ни воды. Так ничего и не достали. Был сильный зной; кони, люди истомились без питья и пищи. Как свечерело, видим — откуда-то идет свет. Добрались мы до него. Оказалось — селенье. Вышли к нам из одного дома женщина с девицей. Мужчин же — и видом не видать.

— Пожалуйте! Примем вас, как добрые хозяева: гость — божий гость! (*уазэж — хуыцауы уазэж у*) — говорят нам мать и дочь.

Переглянулись мы: пристойно ли заночевать в доме, где нет мужчин? Все же слезли с коней, поручили их младшим.

Добрый ужин приготовили нам хозяева. После ужина постелили спать в двух палатах: в одной — двадцати, в другой — девятнадцати. И вдруг слышу: мать с дочерью стоят рядом и разговаривают на языке хати (*хатиагау*), а по-хатийски из всей дружины понимал только я: „Вот что, देвка, мне не сегодня-завтра умирать. Не суждены мне больше сердечные дела да утехи (*зэрдэжи*). Ты же только жизнь свою наладь, а там и сказать нельзя, сколько всего этого увидишь. Давай так: я окажу честь двадцати, а девятнадцать приласкаешь ты!“. — „Ох, матушка, смерть не разбирает, кто старше, кто моложе, и старому коню не раз доводилось есть ячмень



из жеребьячьей шкуры (*зæронд бæх байрагдзармы хор бирæ хатт бахæры*). Увижу я или нет — сказать надвое можно. Ты много повидала на своем веку... Я должна войти к двадцати гостям с приветом!"

В тот раз я понял, что женщина несчастна (*мæгуыр у*), что бывают у нее тяжелые часы (*тыхст сахат*), и дал я себе слово: женщину, которая войдет в дом моего отца моим именем, я никогда не обману, а сама ошибется — упрекать не стану.

Старейшины Нартов поздравили Хамыца с сыном его Батразом, поздравили и Батраза. Поднялись со своих кресел и разошлись с собрания».

### Толкование и осетинские варианты

Из сожалений о добром старом времени, в которые ораторское красноречие внесло изрядную путаницу, почти ничего нельзя почерпнуть, зато ясна отличительная особенность каждого из трех сокровищ. Она выявляется из: 1) условий их присвоения<sup>7</sup>, 2) заявок Хамыца в пользу Батраза, 3) упреков, которыми Нарты осыпают Хамыца, 4) трех испытаний Батраза и трех его побед, 5) трех случаев, о которых он рассказывает в обоснование своих поступков. В 1960 г. я изложил выводы из этого сказания:

«Функциональное значение каждого испытания вместе со всем, что было до и после него, легко поддается определению. Первое не нуждается в комментариях: засады, удаль, битвы — все, вплоть до хитрости юного Горация<sup>8</sup> выявляет здесь приметы „второй функции“. Следующее испытание имеет касательство к тому, что продолжает, как мы уже напомним, обычай древних религиозных церемоний, — к этим пирам-возлияниям, еще носящим название *kuvd* „молитва“. Третье в отличие от плуга, полученного Колаксансом, касается не земледелия и не производства, но другой стороны „третьей функции“ — чувственных удовольствий, отношений полов, женщины<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Сюда также внесена некоторая путаница, хотя и меньшая, чем в три жалобы, с которых начинается сказание: например, при объявлении первого условия определение *хæрзæгъдаудæр*, т. е. «самый скромный, благонравный», без всякой нужды присовокупляется к *хæбатырдæр* («храбрый»), хотя именно храбрости касается и ответ Хамыца и последующее испытание Батраза. Точно так же в изложении второго условия содержится ненужная ссылка на «человеческую ношу» (*лæджи уаргъ*), — ношу, которую следует до конца нести «с чином-честью» (*кад гæмæ радгъ*).

<sup>8</sup> Эта хитрость встречается в другом эпизоде приключений Батраза, рассказанном выше, а также во многих черкесских сюжетах, не относящихся к нартовскому циклу, которые мне прислали из Майкопа.

<sup>9</sup> Довольно многочисленны трифункциональные сюжеты двух типов: одни варианты выявляют аспект «любовь — наслаждение, и пр.», другие — «богатство, изобилие, жадность, и пр.», присущие третьей функции. См., напр.: G. Dumézil: *Tarpeia*, Paris, 1947, стр. 279—287 и *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956, стр. 98—99. Батраз — самый типичный представитель рода Ахсартагата; относительно равнодушия к любовным похождениям в некоторых воензированных обществах и классах см. основательные соображения Робера Фласельера:

Итак, этот рассказ, по-видимому, является продолжением елли и не самого предания, приведенного Геродотом, то, во всяком случае, очень близкого ему варианта, который тоже объясняет, как славный герой стал обладателем трех „сокровищ“, каждое из которых связывается с одной из трех индоиранских функций.

Надо добавить, что обоснование поведения, связанного с первой функцией (умеренности на праздничных пирах), существенно отличается по структуре от двух других (испытания умной храбрости, снисходительности к женщинам). Во втором и третьем случаях, когда молодой человек оказывается перед любопытным зрелищем (собака, норовящая разрознить своих преследователей, разговор матери с дочерью), он сам обдумывает его и извлекает для себя урок, которым отныне станет руководствоваться. Напротив, в первом случае, столкнувшись с ненасытной сумой, он размышляет, но не может понять и должен обратиться за разъяснением к старикам, к тем, кто „много видел и многое разумел“. Кроме же того в двух последних случаях наблюдаемые им зрелища хоть и любопытны, но вполне согласуются с законами природы: собака ведет себя как умное животное, но как животное и не более; мать и дочь ведут себя как „гостеприимные“ женщины, но как женщины. В отличие от них сума — предмет чудесный; она ведет себя не как обычная сума, а выполняет свою нравоучительную миссию вопреки человеческому опыту и, стало быть, могла оказаться здесь только по велению свыше. Эти две черты, свойственные „первой функции“ (урок, преподанный мудрецами, и урок, почерпнутый из чуда), действительно применимы только к этой функции.

Меня беспокоила скудость источников — всего единственное свидетельство! Я справился у деятельного осетинского фольклориста К. Е. Гаккаева относительно рукописных вариантов, хранящихся в архивах народного творчества г. Орджоникидзе. Вот что он мне написал по этому поводу (письмо от 20 февраля 1962 года):

«В двух вариантах, которыми мы располагаем, достойным трех сокровищ (*хазна*) признается тот, кто выкажет: 1) героизм; 2) умеренность на пирах; 3) благородное отношение к женщинам. Сокровища в данном случае — три стопы, *nuazæn*. Вот отрывок из одного варианта: „...И тогда [т. е. после жалобы третьего *laudator temporis acti*] нартовские женщины принесли старейшинам три золотые стопы, драгоценные сокровища славных предков. Нарт Урызмаг взял одну стопу, показал собранию и сказал: „Старейшины Нартов решили пожаловать этой стопой того из нашей молодежи, кто покажет, что он самый храбрый — с умом храбрый, самый дерзкий — с умом дерзкий, самый благовоспитанный“ (продолжение такое же, как в напечатанном варианте: стопу требует Хамыц, — конечно, не для себя, а для Батраза)... Нарт Урызмаг берет вторую стопу и говорит: „Этим сокровищем старейшины Нартов пожалуют человека, который покажет себя самым умеренным в еде и питье“. Хамыц с булатными усами снова берет слово: „Честью вашей клянусь, что и эта стопа полагается мне“.

И т. д.

Наконец, Урызмаг предъявляет третье сокровище со словами: „Старейшины Нартов почтят этой стопой того из молодых, кто покажет себя самым благородным с женщинами“. — „Я и это сокровище никому не отдам“, — снова сказал Хамыц с булатными усами. Во втором варианте,

когда Нарты предлагают три сокровища тому, кто считает себя достойным по всем трем статьям, их берет сам Батраз. В этом варианте, где нет речи о Хамыше, Батраз говорит, что забирает сокровища „от имени своего отца Урызмага“, ушедшего в поход».

Вероятно, не будет опрометчивым считать, что куски ткани, фигурирующие в напечатанном тексте — менее древний элемент, чем стопы в рукописных текстах<sup>10</sup>.

### *Zond* и *zond* в обществе

Однако структура сказания должна быть рассмотрена ближе, чем я это сделал в 1960 г. Хотя материал поочередно разработанных тем — праздничные пиры-бражничанья, битвы, женщины — и распределяется в полном соответствии с тремя функциями, первенство Батраза в каждом случае достигается благодаря мудрому, разумному отношению к предмету: Батраз управляет своими поступками, что от него и требуется по условиям задачи. Он не только должен быть храбрым перед лицом ста противников, но по-умному храбрым, *æd-zond*; на пирах — уметь совладать с чревоугодием; по отношению к женщине, которая ему изменяет, — подавить в себе реакцию оскорбленного мужчины. Во всех трех случаях в конечном счете требуется и вознаграждается именно разум, дающий самообладание, *zond*, — и не только в воинском, но и во всех трех испытаниях.

Здесь мы находим первое свидетельство того, что *zond* (это основное качество вождя, бывшее по характеристике, видимо, когда-то отличительной чертой Алагата) переместился в актив рода Ахсартагката, один из самых уважаемых представителей которого Батраз. По той же причине «вождем» Нартов выступает, как правило, Урызмаг, другой представитель Ахсартагката, а никогда не Алаг и никто другой из Алагата. По-видимому, функция главенства, которую нес этот род и которая еще ощутима у черкесского Алага, исчезла, перейдя к роду воинов, и что соответственно слово *zond* — ум, сохранившись в теории как характерное свойство Алагата, на деле тоже стало достоянием Ахсартагката, по крайней мере некоторых из них<sup>11</sup>. И стало быть, тем, что

<sup>10</sup> В книге «Из осетинского эпоса», М., 1939, стр. 28—36 опубликован вариант, в котором три золотых кубка присуждаются тем домам, где имеются: 1) доблестный муж (вторая функция), 2) хорошая хозяйка (третья функция), 3) безотказные хлеб-соль для гостей (первая функция). Распределителем сокровищ выступает здесь Созырыко, а достаются они Уалхагу, его сыну и снохе (*прим. ред.*)

<sup>11</sup> Ср. ниже, стр. 218—220, 244 наст. изд. (*прим. пер.*).

три сокровища сосредоточиваются в руках Батраза, он признается если и не вождем типа скифского Колаксайса, то по меньшей мере «лучшим», и этого он добился опять-таки благодаря уму, хладнокровию, умеренности, которые проявляет в трех сферах поведения.

Политическая психология, которую мы открываем за этим сказанием, хотя и иная, но походит на ту, что Платон изложил в начале четвертой книги своей «Республики» — и, безусловно, исходя из очень древних трифункциональных воззрений. Развернув в конце третьей книги концепцию трех сословий — τὸ φιλαυτικόν, или βουλευτικόν, τὸ ἐπιχορηγικόν, τὸ χρηματιστικόν, т. е. философов, которые управляют, воинов, которые сражаются, и вместе землепашцев и ремесленников, которые создают богатство, автор переходит затем к тому, какими добродетелями должно обладать общество и соответственно каждое сословие (427e — 434d)<sup>12</sup>:

«...Думаю, что это государство, раз оно правильно устроено, будет у нас вполне совершенным.

— Непременно.

— Ясно, что оно мудро (σοφία), мужественно (ἀνδρεία), рассудительно (σώφρων) и справедливо (δικαίη).

— Ясно».

Сократ отсюда устанавливает, что, поскольку государственная мудрость (σοφία) состоит в том, чтобы правильно рассудить и правильно решить (εὐβουλίη) — в отличие от плотничьего искусства, кузнечного мастерства и пр., — она свойственна первому общественному сословию, и он заключает по этому поводу:

«Значит, государство, основанное согласно природе, всецело было бы мудрым, благодаря совсем небольшой части населения, которая стоит во главе и управляет, и ее знанию. И, по-видимому, от природы очень в малом числе встречаются люди, подходящие, чтобы обладать этим знанием, которое одно лишь из всех остальных видов знания заслуживает имя мудрости».

Вслед за тем для Сократа не составляет особого труда показать, что государство становится «мужественным», благодаря своим защитникам, а именно «той части его граждан, которые воюют и сражаются за него». Это те, кому внутренне воспитанием (διὰ τῆς παιδείας) мнение о том, чего действительно следует опасаться:

<sup>12</sup> Перевод на русский язык дается по: Платон, Сочинения в трех томах, т. I, М., 1971 (прим. пер.).

«В этой своей части он обладает силой, постоянно сохраняющей то мнение об опасностях — а именно, что они заключаются в том-то и в том-то, — которое внушил ей законодатель путем воспитания. Разве это называешь ты мужеством?»

Когда очередь доходит до рассудительности, Сократ преподносит нам сюрприз. Конечно, эта добродетель — своего рода порядок и власть над удовольствиями (*κόσμος, ἐγκράτεια*) — подходит третьей части общества, но не ей одной:

«— Ну, вот видишь, мы, значит, верно предсказывали не так давно, что рассудительность подобна некоей гармонии.

— И что же?

— Это не так, как с мужеством или с мудростью; те, присутствуя в какой-либо одной части государства, делают все государство соответственно либо мужественным, либо мудрым; рассудительность же не так проявляется в государстве: она настраивает на свой лад решительно все целиком; пользуясь всеми своими струнами, она заставляет и те, что слабо натянуты, и те, что сильно, и средние звучать согласно между собою, если угодно, с помощью разума, а то и силой или, наконец, числом и богатством и всем тому подобным, так что мы с полным правом могли бы сказать, что эта согласованность и есть рассудительность, иначе говоря, естественное созвучие худшего и лучшего в вопросе о том, чему надлежит править и в государстве, и в каждом отдельном человеке».

Остается определить справедливость (*δικαιοσύνη*), добродетель другого рода, нежели три предыдущие (433b), — она определяется как постоянство в выполнении каждым своих обязанностей, без вмешательства в чужие — и перейти к подобному же анализу человеческой души. Анализ покажет, что душа состоит из трех начал — разума (*τὸ λογιστικόν*) страсти (*τὸ θυμοειδές*), вожделеющего начала (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) между которыми справедливость поддерживает естественную гармонию.

В конце третьей книги Платон описал «отбор правителей и стражей» в изложении, которое заставляет вспомнить об испытаниях Батраза; при отборе имеется в виду оградить их характер от того, что Платон передает любопытным выражением из трех слов: «кража, обольщение, насилие» (413b)<sup>13</sup>.

Воспитание этих стражей должно приучить их стойко противиться забвению добрых принципов, соблазнам, влиянию тягот и горя. Каждой из этих целей соответствует определенная подготовка, которая заключается в испытаниях, выявляющих самых пригодных, «лучших», как говорится в нартовском сказании. И вот вывод (413d):

<sup>13</sup> См.: G. Dumézil, *Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens*, — Collection «Latomus», t. XIV, Bruxelles, 1955, стр. 183—185.

«Надо, стало быть, устроить для них испытание и третьего вида, т. е. проверку при помощи обольщения, и при этом надо их наблюдать. Подобно тому, как жеребят гоняют под шум и крик, чтобы подметить, пугливы ли они, так и юношей надо подвергать сначала чему-либо страшному, а затем, для перемены, приятному, испытывая их гораздо сильнее, чем золото в огне; так выяснится, поддается ли юноша обольщению, во всем ли он благопристоен, хороший ли он страж, как самого себя, так и мужского искусства, которому надо обучался, покажет ли он себя при всех обстоятельствах умеренным и гармоничным, способным принести как можно больше пользы и себе и государству.

Кто прошел это испытание и во всех возрастах — детском, юношеском и зрелом — выказал себя человеком цельным, того и надо ставить правителем и стражем государства, ему воздавать почести и при жизни, и после смерти, удостоить его почетных похорон и особо увековечить о нем память. А кто не таков, тех надо отвергнуть. Вот каков должен быть отбор правителей и стражей и их назначение; правда, это сказано сейчас лишь в главных чертах, без подробностей».

И сразу же следует определение трех человеческих условий и миф о металлах: в тех, кто призван руководить (*ἰχνοὶ ἀρχεῖν*) —, бог-творец вложил золото, в защитников государства (*ἐπίκουροι*) — серебро, в пахарей и ремесленников *ἐν τοῖς γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις ἑργαστοῖς*) — железо и бронзу.

Мечта Платона покоится на тех же воззрениях, что продолжают жить в осетинском фольклоре в теме выбора достойнейшего.

Начиная с Пифагора и, наверное, еще до него, греческие философы широко использовали понятие «социальная троичность», концепция которого у них, видимо, оставалась от прошлого индоевропейских народов даже тогда, когда из общественной практики она уже исчезла. Но афинянин Платон находил и у себя на родине некоторые ее пережитки, а именно: кроме легенды о сыновьях Иона, потомство которого составляют четыре сословия, различные по образу жизни (*βίαι*), существовала стариннейшая организация трех главных архонтов<sup>14</sup>; собственно архонт, занятый всем, что имеет отношение к денежным делам, архонт-царь, занимающийся определенными священными предметами, архонт-полемарх, название которого достаточно точно указывает на

<sup>14</sup> Многие ученые исследуют следы функциональной тринности в Греции: Люсьен Гершель, я в своем *Jupiter, Mars, Quirinus*, t. IV, 1948, стр. 176; L. R. Palmer, *Achaean and Indo-European*, Oxford, 1954; Fr. Vian, *La guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952, стр. 257—258; он же, *La triade des rois d'Orchomène*,— Collection «Latotomus», t. XIV (=Hommage à G. Dumézil), Bruxelles, 1960, стр. 215—224; M. Lejeune, *Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens*,— там же, стр. 129—139; Atsuhiko Yoshida, *Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce*,— RHR, 1964, t. CLXVI, стр. 21—38.

старинную обязанность «военного вождя», даже если он был вытеснен стратегами и его юрисдикция ограничилась делами чужеземцев, оставшихся в стране<sup>15</sup>.

### Черкесские варианты

Что случилось с этим сказанием у народов, воспринявших у осетин нартовский эпос? Оно могло бы выжить повсюду и в том случае, когда исчезла традиция разделения на три рода: ведь каждое из трех испытаний составило маленькую живописную притчу, и они могли сохраниться вместе или порознь, даже утратив свое функциональное значение. И однако до последнего времени удалось отметить варианты его только у западных черкесов и у убыхов, эмигрировавших в Анатолию: ни абхазцы, ни восточные черкесы, ни чеченцы-ингуши, по видимому, не удержали этого *δοκιμασία*<sup>16</sup>. А там, где было сохранено, оно подверглось любопытным модификациям<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Аристотель, Конституция Афин, 56 (архонт), 57 (царь), 58 (полемарх); там же, 3, 1—3, легендарная хронология (до Дракона) создания трех архонтов.

<sup>16</sup> Испытания (греч.)

<sup>17</sup> Далее опущены шесть стр. (стр. 497—503 переводимого издания), на которых приводятся и комментируются с точки зрения их близости к осетинскому сказанию о трех сокровищах три адыгских текста. Автор ссылается на следующие источники: 1) G. Dumézil, Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase, vol. III, Paris, 1965, стр. 84—94. 2) «вариант, который значится под № 44 в сборнике ста сказаний западных черкесов, с машинописной копией которого мне дали ознакомиться» год названием: «Как Саусырыко присудил три рога». 3) А. М. Гадатль, Героический эпос «Нарты» и его генезис, 278—281 (текст), 282—284 (перевод на русский язык) (*прим. ред.*).

## ИЗ ГЛАВЫ IV.

### ВОЙНА МЕЖДУ АХСАРТАГКАТА И БОРАТА

#### Отправной текст («Памятники», II)

У самого типичного представителя «младших» Ахсартагката булатного Батраза свои счеты с родом Бората, прежде всего с самым типичным, самым богатым из них Бурафарныгом, своя расправа над ним. Мы проследили за этими стычками, начиная с опасных детских игр Батраза и кончая страшной кровной мстью, стоившей жизни Бурафарныгу и его сыновьям. Но вражда здесь не ограничивается личностями, она существует между двумя родами. Война Ахсартагката и Бората — предмет большого сказания, опубликованного на сегодня в пяти вариантах<sup>1</sup>.

В архивах г. Орджоникидзе хранятся рукописи еще двух, с которыми я ознакомился, благодаря любезности К. М. Гаккаева.

Расхождения значительны. Более того, вопреки традиции, в двух напечатанных и одном рукописном вариантах великие Нарты — Сослан, Урызмаг, Хамыц и др. превращены в Бората, а отсюда два рода поменялись ролями и свойствами. Однако с учетом данного отклонения все эти варианты можно использовать. Отправным текстом послужит публикация в «Памятниках», II. Хотя она и относится к 1927 г., но записан текст был еще в 1903 г. от одного из лучших сказителей Осетии.

Вот этот текст в переводе:

«Два рода — Ахсартагката и Бората искони враждовали. Бог обратил их друг против друга, и они жили, смывая кровью кровь. *(И дууæ мугкагей Хуцау кæрæдземæ фæггегæ кæнун кодта ма тогæй тог æхснæнгæ цу-*

---

<sup>1</sup> Напечатаны следующие версии (в хронологическом порядке): а) В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, I, № 14 («Сослан æмæ Уырызмаг»), стр. 70—76 (осет. текст), стр. 71—77 (пер. на русск.), стр. 127—128 (примечания 111—120). Фамилии: Бойриата и Ахсартагката; б) «Памятники», I — (только по-русски), № 15 («О борьбе нартовских фамилий Ахсартагката и Бората», «Æхсæртæгкатæ æмæ Борæтæ»), стр. 81—86 (текст), стр. 86—87 (примечания); в) «Памятники», II, № 13 («Бориатæ æмæ Æхсæртæгкатæ»), разд. 1, стр. 42—46 (осет.), разд. 2, стр. 38—42 (пер. на русск. Г. Дзагурова); г) «Нарты кадджытæ» («Æхсæртæгкатæ æмæ Борæты хæст»), стр. 298—303; д) «Ирон адæмы сфæлдыстад», т. I («Бориатæ æмæ Æхсæртæгкатæ»), стр. 307—311. Я повсюду применяю единообразную форму фамилий: Ахсартагката и Бората.



дэццэ). Бывало, они и мирились, детьми обменивались для воспитания, рождались. А потом сызнова начинали пожирать друг друга, не давали друг другу расти.

Людей у Бората было больше; зато Ахсартагката, хоть и меньшие по числу, превосходили их отвагой и сбрекали на лихие деньки. (*Бориатэ адэмэй фулдэр адтэццэ, Ахсартэгкатаэ ба, кэд сэрэй уой бэрицэбэл ивулд на адтэццэ, уэддэр ахсарэй ба уайгэдэр, ма син фуд бэндтэ уинун кодтонцэ*).

Один из младших Бората, Курдалагон<sup>2</sup>, воспитывал<sup>3</sup> сына Урызмага Айсану. Когда мальчик немного подрос, стал он всячески вредить Бората (*Бориатээн эзнакадэ кэунун райдэдта*), и порешили они его убить — только времени улучшить не могли: Курдалагон его не выдавал. Тогда Бората пустили в ход свой змеинный язык и провели Курдалагона (*уэд Бориатэ Курд-Алэугонмэ сэ калмон эвзаг исластонцэ ма'й басайдтонцэ*). Айсана же так любил своего воспитателя, что, бывало, встав поутру, не мог не забежать в кузницу к Курдалагону и не помочь ему закалять железо.

Бората знали это за ним, и в кузнице, там, где он садился после работы, вырыли яму в пять сажен длиной и двенадцать локтей шириной и сделали ложноекрытие. И вот однажды утром Айсана вошел в кузницу с приветом и сел на свое обычное место. Место же его нарочно сверху было прикрыто, он обманулся и провалился в яму. Ну, Бората и завалили его сверху всяким дерьмом, так что он задохнулся.

Пошла молва, что воспитанник Курдалагона Айсана пропал. Стали Ахсартагката его искать.

Урызмаг, Хамыц и Сослан исходили весь свет до самых краев неба, но так и не услышали ни от кого верной вести; наконец пошли они к ворожее, и та им сказала: „Привяжите веревку к шее Сырдоновой суки и сумеите проследить за ней; она найдет вам его“.

Привязали веревку к шее сырдоновой суки и пошли следом. Голодная сука рыскала то там, то сям, наконец забралась в кузницу Курдалагона и стала скрести в том месте, где сиживал Айсана.

Хоть и не верилось Ахсартагката, да все же начали они копать там, где скребла сука, и нашли труп Айсаны.

Нечего делать, похоронили они труп и грозилась отомстить Бората. Народ встал меж ними; уговаривали Ахсартагката помириться.

Крепче же всех просила сестра их Удахеца, жена одного из Бората. Когда узнали Ахсартагката, что у людей на сердце (когда поняли), что не оставят их без примирения, направились они к Канты сар Хуандону и проехали мимо (дома) Бората, сильно нахлестывая коней. Узнав об этом, Удахеца прокляла их:

— О боже, боже мой! Пусть всюду, куда бы ни ступил человек из рода Ахсартагката, его почитают не больше, чем пса! Пусть речи их никто не слушает (*сэ дзурди кадэ куд нэ уа*); мечи их острые пусть не секут (*сэ кэрдэгэ кард куд нэ бал кэрдэ*); ружья их меткие — не стреляют (*се'хсагаэ топ куд нэ бал йеса*); скакуны их резвые пусть не скачут (*сэ уайгаэ бэх куд нэ бал уайа*) — направь их по такому счастливому пути!

<sup>2</sup> Здесь: *Kurd Alæugon* (ср. с татарской формой, приводимой выше в примечании к Алагата: гл. II, прим. 23). Насколько мне известно, это единственный текст, причисляющий Курдалагона к роду Бората.

<sup>3</sup> Обычай отдавать детей на воспитание в чужую, даже враждебную семью (тюрк. *ata-lyk* отцовство). Воспитанный таким образом ребенок называется: осет. *qan* (слово татарское), кабард. *qan*, адыгск. *qan*, приемный отец именуется: осет. *æтсек*, (*j*)*enceg* (слово татарское).

Ахсартагката прибыли к Қанты сар Хуандон-алдару, а он им и лица своего не показал. Стали они жить в доме для гостей и ждать, когда он им покажется, и так прошло около года.

А за это время были, конечно, в стране Қантов и поминки, и ристания, и скачки — и всегда начинали Ахсартагката, потому что они были гости. Пытались они, конечно, и говорить, и лошадей на скачках пускать, в шест стрелять, а также и мечи пробовать. Только нигде и ни в чем не было им удачи.

Когда истек год, они пустили на скачках богатырского коня Урызмага. Урызмаг наказал седоку выехать через день после начала скачек, и он выехал так, как наказывал Урызмаг; конь пустился вдогонку за остальными и, когда настигал их, отрывал у кого ухо, у кого хвост, у кого гриву, прибил же он за день до конца скачек. Люди диву давались:

„Конь этот до сих пор и доли-то<sup>4</sup> никогда не заслуживал, ныне же опередил всех — не напустил ли его седок какой порчи на других коней?“

А он им сказал:

— Я выехал через день после начала скачек; спросите сами, когда придут все ваши кони [коли не верите].

И они поверили, когда кони стали прибывать какой без уха, какой без хвоста.

На тех поминках кололи быка; один человек взмахнул мечом Хамыца — и отсек себе ноги.

Дела Ахсартагката пошли на лад. Однажды Сослан в доме для гостей точил свой меч и приговаривал:

„Завтра с утра я пойду к Қанты сар Хуандону и, если на сей раз он не спросит меня, кто мы такие, я попробую тебя на его шее, а не порубишь ее — доставайся на забаву детям Қанты сара. И обреки меня бог ходить бестыжим среди Нартов, если я так не сделаю!“

Кто-то услышал эти слова и донес их Қанты сар Хуандону. Бог поселил страх в его душе, и утром он послал за Ахсартагката. А когда они пришли, спросил, кто они и откуда и что им нужно. Они ответили:

— Нас оскорбили Бората и нужна нам рать.

Қанты сар Хуандон сказал им:

— Ступайте к железным воротам Черной скалы и заговорите с ними на языке хати (*цотә әма Сау Айнәги әфсән дуармә хатиагау исдзретә*). Они откроются и, покуда вы не оглянетесь назад, из них будет идти рать (*ба-уин-игон уодзәнәй ма цалинмә фәстәмә ракәсайтә уалинмә йибәл цаудзәнәй әфсәдтә*). Только скажите мне число ратников, чтоб мне знать, кто будет убит, а кто останется в живых.

Отправились Ахсартагката — и отворились перед ними железные ворота Черной скалы. Они двинулись в путь, а следом двигалась рать. Бог знает, сколько они прошли, только Сослан не утерпел и оглянулся. И в тот миг, как он оглянулся, железные ворота сами собой затворились. Но рати и так уже не было счету.

— Если Сатана не поможет, — сказал Урызмаг, — самим нам тут не справиться, — и пошел к ней в край Нартов. Поведал ей про дела.

И Госпожа ему сказала:

— Ложись ночью спать, а утром — как бог пожелает.

За ночь она сшила белые штаны о трех штанинах. Когда рассвело, выстирала их, а взошло солнце, повесила на плетень на видном месте. Тотчас же откуда ни возьмись появился Сырдон и увидел штаны.

— Что же это ты, Госпожа-Хозяйка Сатана! В войске Ахсартагката

<sup>4</sup> Т. е. не получал даже того, что полагается на поминках каждому участнику скачек, так как оставался далеко позади всех (*прим. пер.*).

тысяча и тысяча тысяч и сверх того еще сто воинов, но среди них нет ни одного треногого! А ты сшила штаны о трех штанинах!

Сатана только того и допытывалась. Рассказала она все Урызмагу, а Урызмаг с готовым ответом поехал к Канты сар Хуандону.

Двинулось войско, осадило Бората. Впереди всех, настегивая коня, проехал мимо [дома] Бората Сослан. От свиста его плети сажа посыпалась [с потолка] в доме Бората, и Удахеца выбежала во двор, говоря:

— Это свист хлыстов Ахсартагката! Откуда они взялись?

Увидала она войско и стала упрашивать самых почтенных Нартов и упросила их успокоить Ахсартагката.

Бората и Ахсартагката помирились с уговором: из-за пролитой крови быть между ними свадьбе, чтоб Ахсартагката дали девицу, а Бората принимали гостей. Войско воротилось. В урочный день Ахсартагката побили Урызмага и послали [в девичьей одежде] к Бората. Ночью молодой лег в постель, а оружие свое положил рядом. Урызмаг притворился, будто прибирает в комнате вместе с бораевской девицей, — той, что дали ему в подружки. Как это вышло, неизвестно, но молодой муж уснул. Тогда Урызмаг достал меч и отрубил ему голову. Он велел девице молчать и надругался над ней. Потом взял труп, бросил его вниз головой в отхожее место и вышел. Когда он ушел, девица сказала Бората:

— Чтоб вам не видать лучшей невесты! Смотрите: она убила вашего человека, а меня опозорила!

После этого Ахсартагката послали к Бората сказать:

— За смерть нашего человека мы убили одного из ваших; девица же — это вам в придачу.

А теперь — как знаете! (букв. „ваши доблести и вы сами“).

Итак, судя по рассказу, эти два рода постоянно враждовали, и мы не знаем ни истоков, ни исхода этой вражды. Важные события, о которых идет речь — всего лишь эпизод, примечательный образец череды стычек и взаимных козней, из которых состоят их отношения. Эти отношения не приводят ни к уничтожению одной из сторон, ни к многочисленным жертвам: такой беды не произошло, и в итоге за человеческую жизнь заплачено человеческой жизнью, плюс ущерб, причиненный девице. В других вариантах, напротив, побежденный род истребляется поголовно, по крайней мере все лица мужского пола, что противоречит в целом нарттовскому эпосу, в котором Бората присутствуют все время, в частности, повторяю, в лице главного из них, Бурафарныга, и когда они строят козни, приводящие к смерти отца Батраза, и при страшной расправе, учиненной над заговорщиками. Но в этом огромном и фрагментарном эпосе есть и другие противоречия.

## Варианты

Вот чем определяются другие варианты в отличие от основных эпизодов и связующих звеньев в тексте «Памятников», II.

1. Истоки конфликта. В тех вариантах, в которых

история завершается катастрофой, но все же сохранен эпизод с женовестой, он помещен в начале как лишний повод для ссоры: например, в «Памятниках» I в одном из текстов, где два рода поменялись ролями и где самые выдающиеся из Ахсартагката превращены в членов рода Бората.

Однако предшествует ли оно, нет ли описанному инциденту, истинной причиной остается все же убийство мальчика.

«Нарты кадджытæ» (стр. 298)

«Ахсартагката и Бората были... соседи. Каждый из родов задолжал другому по семь кровей (*кæрæдзийæ дардтой фæйнæ авд туджы*). Однажды мальчишки Ахсартагката играли в мяч. Мяч закатился в бораевскую кузницу, за ним забегал мальчик. А кузнец из рода Бората был в кузнице; схватил он мальчика, прибил и бросил в яму — так, чтоб сверху не было заметно. Стали Ахсартагката искать мальчика. Урызмаг, Хамыц и Сослан перевернули весь свет до самых краев неба...»

В. Ф. Миллер (стр. 72)

«Асана озорничал и не давал Бората житья: был ли у кого из них жирный бык — он его закалывал, был ли тучный конь — он на него садился.

А он у Курдалагона на небе учеником был, и Бората посулили Курдалагону много добра: „Дескать, убей ты нам только его!“ — „Его не убьешь!“ — сказал Курдалагон, но велел им около кузницы вырыть семисаженную яму; яму накрыли белым войлоком — туда и провалился Асана, когда занимался кузнечным делом. Бората накрепко в яме его засыпали». «Памятники», I (где два рода поменялись ролями)

«Сын Урызмага был воспитанник Сафа и жил у него на небе. Однажды Ахсартагката навьючили на лошадей три вьюка золота и привезли их на небо для подкупа Сафа, чтоб он им позволил отомстить за кровь и убить своего питомца, сына Урызмага Крым-Султана. Когда Ахсартагката сказали о своем намерении Сафа, то он сильно на них разгневался и прогнал их. Они вернулись назад и встретили на дороге сына Сафа — Закусса. Он спросил Ахсартагката, где они были. Те ему ответили, что были у Сафа, привели ему трех навьюченных золотом мулов и просили, чтобы он позволил им убить своего питомца — сына Урызмага. Но Сафа, разгневавшись, прогнал их. Тогда Закусса сказал Ахсартагката: „Дайте мне ваши три вьюка золота, и я вам дам убить сына Урызмага“. Затем следует яма-ловушка.

Первый рукописный вариант (где два рода также поменялись местами).

Здесь избавиться от неугодного помогает за хорошую мзду Сырдон:

«Дайте мне семью семь недавно объезженных жеребцов, и я вас научу, как избавиться от него».

А способ заключается в следующем: Ахсартагката (!) подкупят Курдалагона, чтоб он позволил им вырыть яму и т. д.

Что же касается того, каким образом Ахсартагката обнаруживают труп, то в нескольких вариантах действует сам Сырдон, а не его сука.

У Вс. Миллера вскоре же после убийства Бората приглашают Ахсартагката на пир:

«Сырдон же, брат Ахсартагката, сидел на ныхасе и сказал: „Ну и диво! Убили лучшего из них, а они пришли в их (Бората) дом и угощают!“ ...Владычица ветров была возлюбленной Сослана, и она шепнула ему на ухо слова Сырдона. Тогда Сослан встал и сказал: „Пора расходиться по домам“. Ушли они и решили уехать».

Согласно тексту «Памятников», I, Сырдона забывают пригласить, и когда после пира хозяева идут мимо него и просят прощения за небрежность, он отвечает: «Конечно, Ахсартагката (т. е. Бората) устроили стол в возмещение за кровь (*туджы фынг*), а не обыкновенное угощение». Созырыко (т. е. Сослан), удивленный услышанным, допрашивает и донимает Сырдона, пока не добивается от него признания.

Чтобы мотивировать гнев Сырдона, «Нарты кадджытæ» и второй рукописный вариант включают сюда эпизод, обычно составляющий отдельное сказание. Решив проучить Сырдона, украсившего их корову, молодые Ахсартагката убили егс семерых сыновей, порубили их на куски и бросили в большой чугун, где варилось коровье мясо. Узнав о своем несчастье, Сырдон начинает кричать:

«Эй вы, псы Ахсартагката! Против меня-то вам пойти ничего не стоит, но почему же вы с Бората не расправитесь, когда труп вашего мальчика гниет у них в кузнице!» (*фæлæ уæ лæппуы мард дæлæ Борæты куырдады куы æмбийы*)».

В первом рукописном варианте Сырдон, продавшись сперва роду, совершившему убийство, затем продается потерпевшим — за семью семь недавно объезженных жеребцов он обнаруживает, куда запрятали труп.

«Нарты кадджытæ» к смерти Асаны добавляют жестокость, внушенную Сырдоном: пользуясь тем, что великие Нарты — Урызмаг, Хамыц, Сослан — ушли далеко на поиски пропавшего, Бората устраивают состязания в стрельбе из лука и ставят мишенью череп Асаны, называя его «песьим черепом».

Урызмаг возвращается первым, и они приглашают его попытать удачи, но, чуя недоброе, Урызмаг взывает к богу: «Боже, если это череп нашего мальчика, пусть он бросится мне в руки прежде, чем я пущу стрелу!» И тотчас же череп срывается с места и бросается к нему в объятия.

2. Проклятие, тяготеющее над тремя героями Ахсартагката, почти везде одинаково. В «Нарты кадджытæ», как и в «Памятниках», II, оно мотивировано: к Урызмагу, только что поймавшему в руки череп-мишень, присоединяются Хамыц и Сослан.

«Как же им было не тужить, когда они узнали, в чем дело.

Народ стал меж двумя родами, просил Ахсартагката пойти на мировую; их уговаривала и дочь их рода, только они не соглашались. Но и биться они тоже не решались, потому что числом сильно уступали Бората.

Когда поняли Ахсартагката, что у народа на сердце, поняли — не оставят их без мировой, — сели на коней и, шелкая хлыстами, двинулись мимо дома Бората — просить рати у Кафты сар Хуандон-алдара. А когда направились к Кафты сар Хуандон-алдару, дочь рода произнесла проклятие:

„Единый, несравненный бог да явит свою волю, чтобы семь долгих лет уста ваши красноречивые речи бы держать не умели, мечи б ваши секущие — не секли, стрелы б ваши меткие — в цель не попадали, скакуны ваши ретивые — не скакали, коли вы не идете на мировую! (*авд азы дæргъы уæ аргæст дзураг дзых дзурæг куыд нæ уал кæна, уæ кæрдаг кард — кæрд-гæ, уæ мбæлаг фат — æмбæлгæ, уæ уайаг бæх — уйгæ, кæд нæ фидаут, уæд*)“»

Такая же связка и во втором рукописном варианте, где Сырдон со своим вечным двурушничеством сперва подстрекает Ахсартагката к мести, а затем, прибегнув к волшебству, лишает их возможности ее свершить; когда Ахсартагката решились отправиться к Владыке рыб Хуандону, Сырдон посылает им вслед такое проклятие:

«Боже, сотвори, чтобы Ахсартагката не знали больше красных речей, чтобы скакуны их потеряли резвость, чтоб они не умели справиться с ружьями!»

В «Памятниках», I все гораздо неопределеннее. Сразу же после того, как Сырдон сообщает о преступлении, Созырыко и его спутники «выказывают враждебность» к роду, совершившему убийство. Тогда дочь Урызмага и Сатаны — Масты Алгыст, которая замужем за Скал-Бесоном из другого рода, первая навлекает на своих родичей известные проклятия:

«Да пропадут ваши мужество и слава среди Нартов! Впадите в такую немощь, чтобы семь лет не могли поддерживать свое мужество, были бы бессильны мстить! Познайте за семь лет такие беды, какие никто из Нартов не знал никогда!»

В сборнике «Ирон адæмы сфæлдыстад», когда Сослан понимает, что было совершено преступление, он клянется испытать свою силу на Бората и привлекает Урызмага, Хамыца и Сыбалца. Их «сестра» Сатана догадывается об этих замыслах и заклинает родичей не прибавлять к несчастью другой беды из-за убийства одного человека. Трое других Ахсартагката готовы отказаться от задуманного, но их увлекает за собой Сослан. Тогда Сатана обрекает их на такой жребий: пусть целый год их мечи не рубят, кони не скачут, а речи их никто не разумеет.

Разъярившись Сослан в ответ сулит: целый год ее будет преследовать бораевский осел («*Бориаты нэл хэрэгг*»)! Четверо Нартов отправляются в путь и приезжают к «Канты Хуандагу».

У Вс. Миллера, когда Ахсартагката по знаку, поданному Сосланом, вышли из дома, где были «на пиру возмещения за кровь», то:

«Ушли они, задумали уехать. Сестра их Агунда была замужем за одним из Бората. Она сказала им: „Не уезжайте, кровь смывается водою: заплатим мы вам за кровь!“ Тогда они сказали своей сестре: „Чтоб на тебя вскочил бораевский осел!<sup>5</sup> когда ты нас не удержишь!“ (*Бориаты хэрэгг дыл'слиуырэд, куы нэ нэ бауромай, уэд!*). Шла она на верх башни — и осел следом. Тогда она обернулась и тоже прокляла их: „Пусть семь долгих лет ваш острый меч не сечет, ваш резвый скакун не скачет, пусть встретит вас враждою всякий, к кому бы вы ни пришли, и пусть семь лет Канцы сар Хуандон не скажет вам ни единого слова!“ А они как раз ехали к Канцы сар Хуандон-алдару».

Последняя фраза Агунды доказывает, что великие Ахсартагката с самого начала предполагали просить у алдара подкрепления и что «сестра их» либо знала, либо догадывалась об этом. Обречь на неудачу их предприятие, благодаря которому противники Бората могли одержать победу, было хорошо рассчитанной целью проклятия. Не приписывая этому проклятию иного действия, сказитель дал ему иное объяснение: Агунда прокликает тех, кто первым проклял ее, обратил против нее этого странного осла Бората.

3. Унижение троих Ахсартагката. На этот счет расхождения незначительны. Имя алдара, к которому трое великих Ахсартагката отправляются за подмогой, дается поразному, но эти различия касаются всегда только имени Кафты сар Хуандон-алдара, и речь идет постоянно об одном и том же персонаже, наделенном одной и той же властью. Число неудач, затем побед трех просителей неодинаково. Самую полную картину дают «Нарты кадджытæ»:

«Прибыли Ахсартагката к Кафты сар Хуандон-алдару. Послали известить алдара, и он к ним вышел. Заговорили они с ним, а о чем говорят, алдар не понимает: речь их стала бессвязной.

Алдар сказал:

— Отведите их пока в курятник, да накормите.

Раз на селе разбиралась тяжба кровников. Решив: „Вот бы нам когонибудь из гостей для совета“, послали за Урызмагом, привели его и говорят:

— Скажи что-нибудь, гость.

---

<sup>5</sup> Похотливое животное, вполне подходящее роду, несущему третью функцию (ср.: G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, 1966, стр. 277—278) (...).

Стал Урызмаг держать речь, только судьи из речи его ничего не поняли и оставили Урызмага в покое.

В другом месте были скачки, и к Ахсартагката послали сказать: пустите, мол, одного из своих коней.

Пустили Ахсартагката пегого коня Урызмага. Помчались скаковые кони, Урызмагов же пегий так отстал от других, что и на поминки не поспел.

После скачек была стрельба в мишень. Послали за ними: „Приходите стрелять в мишень“.

Несколько стрел пустили Хамыц и Сослан, но и близко к мишени не попали.

Быка резали — попросили меч у Сослана, только меч этот с бычьей шей даже волоска не срезал.

Кафты сар Хуандон-алдара на Ахсартагката даже смотреть перестал, совсем уж ни во что их не ставил.

Когда истекли семь лет, вышел раз Сослан и в сердцах стал меч свой точить, вместо воды слезами точило поливая. „Эх, уж лучше бы погубил нас бог!.. Но Хуандон-алдара оставить без наказания никак нельзя за то, что нами гнушается“. Обмыл Сослан свой меч слезами, ударил им в сердцах по камню — и меч разрубил камень надвое и в землю вонзился. Столько посыпалось искр, что арыкские мхи загорелись. Обрадовался Сослан.

И снова на селе разбиралась тяжба кровников, снова пригласили туда Урызмага:

— Скажи что-нибудь, старик.

И Урызмаг заговорил. Когда он кончил речь, никто ни прибавлять, ни убавлять ничего не стал, такой складной показалась она людям.

И опять там были скачки. И опять дали им право пустить одного коня. Снова пустили они пегого коня Урызмага. Другие кони были еще на полдороге, а Урызмагов легий уже пришел. По пути же, настигая других скакунов, у кого хвост отрывал, у кого — ухо.

На поминках у Сослана попросили меч — быка резать. Едва приложили его к быку, как меч во мгновение ока рассек бычью шею, а с маху — и ноги по колено тому, кто резал.

Молва о них разнеслась по всему свету:

„Такие уж это люди: их самих не переговорить, коней их — не перегнуть. Таковы они и по уменью владеть оружием“.

Единственный отклоняющийся текст — тот, что напечатан в «Памятниках», I: испытания там заменены сценой, заимствованной из другого сказания цикла об Урызмаге<sup>6</sup>. В этом варианте, как мы видели, проклятие, поражающее трех героев, обрекает их лишь на крайнюю нищету. Из-за этой-то нужды Урызмаг и нанимается табунщиком к Кафты сар Хуандон-алдару. По утрам и вечерам он приходит приветствовать своего хозяина, но тот, сидя в кресле, нога на ногу, даже не удостоивает его внимания. Это длится целых семь лет. В последний день Урызмаг вынимает меч из ножен и говорит:

<sup>6</sup> См., напр., «Нарты кадджытæ», стр. 53—58. Кроме того, во втором рукописном тексте нет испытания красноречия, хотя проклятие, кажется, его предвещает.



«„Целых семь лет я пас стада Кафты сар Хуандон-алдара. Каждый день утром и вечером я приходил к нему пожелать доброго утра и доброго вечера, как это положено. Но он, сидя в кресле, нога на ногу, не обращал на меня внимания“. Выхватив меч, Урызмаг разрубил наковальню. „За семь лет,— сказал он,— Кафты сар Хуандон-алдар не понял, что я Нарт Урызмаг, и не взглянул на меня — так пусть же на том свете моя мать и мой отец едят осла и собаку, если я не сниму с него головы одним ударом меча!“».

Сын алдара, присутствовавший при сей внушительной демонстрации, бежит предупредить отца.

4. Волшебное войско. Во всех вариантах алдар, поняв, каких героев он не признал и унижал, просит прощения и спрашивает, зачем они приехали. В «Нарты кадджытæ»:

«Вышел к ним алдар и сказал:

— Простите меня, гости, не знал я, что вы за люди. Теперь же спрашиваю: „Кто вы, зачем пришли?“

Они сказали:

— Пришли мы к тебе просить рати. Но по пути настигло нас проклятье (*уад нæ ралгъыстауид*), оттого и протомились семь лет.

Алдар сказал:

— Рать мою нельзя отдавать тому, кто не знает ее числа; а воюют мои воины так: как завидят врага — пускают вперед верховых. Кто первым всадит меч в ворота [врага], тому вы должны отдать жену своего вождя, тому, кто ударит ворота вторым,— его коня.

Потушили в душе Ахсартагката и решили: „Пойдем спросим у Сатаны — если уж она не найдет выхода, сами мы ничего не сделаем!“

И Урызмаг отправился домой. Приехал злой и присел на лавку.

Сатана подошла к нему и спрашивает:

— Что с тобой, старик?

— Чего же еще... Рать-то мы нашли, но тому из них, кто первым ударит бораевские ворота, я должен отдать тебя, а тому, кто прибудет за ним — своего коня; о коне-то я не думаю, а ...пробовали мы в пути, так тронх из них мой конь и вовсе догнать не может. Что же мне делать?

— Этого ты не бойся, старик, этому я пособлю,— говорит ему Сатана.

— Еще такое дело: Кафты сар Хуандон-алдар говорит: „Тому, кто не узнает числа моей рати, нельзя ее отдавать“.

Сатана ему говорит:

— И этого ты не бойся: отдохни пока — поутру узнаешь.

Сатана села шить. Скроила штаны о трех штанинах и сшила их. Стало рассветать, она повесила их на стенку башни.

Разве не сущим бесом был Нарт Сырдон? Шел он мимо башни, взглянул на штаны и говорит:

— Вот чудеса! У Бората сто сотен ратников, у Ахсартагката вдвое против того, есть меж ними и хромые, и кривые, и увечные, но треногого я не видал ни одного. На что бы это понадобились Сатане штаны о трех штанинах?

Сатана выслушала слова Сырдона, передала их Урызмагу. Урызмаг же пошел к своим и поведал им обо всем.

Хуандон-алдар сказал:

— Теперь на коней и мчитесь вперед без оглядки. Оглянетесь — рать моя за вами не пойдет (*сбадут, уадæ, ныр уж бæхтыл æмæ, æнæ фæстæмæ*

*фәкәсгәйә размаә тәхут; фәстәмә куы ракәсат, уәд ме'фсад уә фәстә нал ацәудзысты).*

Урызмаг, Хамыц и Сослан сели на коней и двинулись в свои края. Много уж они проехали, как Урызмаг оглянулся назад — а что, дескать, если Хуандон-алдар нас обманул? Смотрит — весь дол почернел, столько стало рати.

— Почему ты оглянулся? — спросил его один воин.

А когда Урызмаг оглянулся, двери той башни, откуда рать выходила, закрылись и остальные воины выйти уже не смогли. *(Уырызмаг фәстәмә куы фәкәст, уәд әфсәдтә цы мәсыгәй цыдысты, уый дуар ахгәдта гәмә иннәтән рацәуән нал уыд).*

— Нам и этого хватит, — сказал Урызмаг.

Один из верховых вырвался вперед и хотел уже бросить меч в бораевские ворота, когда Сатана взмолилась: „О боже! Да, чтобы первые три всадника упали, но не погибли, и чтобы Урызмаг их опередил!“

Как сказала Сатана, так все трое и упали. К воротам первым подоспел Урызмаг, ударил их — и они растворились. Воины перебили Бората *(әфсәдтә ныццагьтой Бәраты)*. Из тех, кого на месте застали, ни одного не оставили, кроме детей да женщин».

## У Вс. Миллера алдар велел оповестить народ:

«„Ночью я приглашаю наших гостей к себе, — несите еду, питье, режь-те быков“. И он пригласил Ахсартагката и сказал им:

«Не обесудьте: если за семь лет я не сказал вам ни единого слова, то это потому, что на вас было заклятье, а теперь говорите, что вы у меня просите».

Они сказали:

«Нужно нам столько-то людей».

Он им сказал:

«Пусть тот из вас, кто может положиться на своего коня, сядет верхом и толкнет пятой дверь вон того кургана, что стоит в степи. Дверь отворится. Сам же он пусть скачет назад без оглядки. Тогда люди будут» *...йә бәхыл сбадәд гәмә уәртә быдыры цу обау, гәмә умән йә дуар йә зәвәтәй цәвәд, уәд байгом уыдзән, йәхәдәг лидзәд, фәстәмә ма фәкәсәд уәд уым адәм уыдзән*). Утром Урызмаг сел верхом и толкнул дверь. Стали оттуда ползти люди — наполнилась вся степь.

«...Что нам теперь с ними делать, мы же не узнаем их числа, — сказали Нарты, — они нам не помогут».

Тогда Урызмаг пошел домой и сказал жене:

«Не нахожу, как узнать число рати».

«Я узнаю», — сказала она и сшила штаны о трех штанинах и расстелила их на камне.

Утром пришел Сырдон и стал дивиться:

«Я же с вечера до утра бродил среди войска Ахсартагката — их сто сотен и еще три сотни — и ни одного треногого среди них я не видел».

Так узнали они число своей рати и получили ее.

Урызмаг тогда сказал:

«Первому, кто поднимет знамя над крышей бораевского дома, я и жену свою Сатану отдам».

Пустылись они — один впереди, другой следом, а Урызмаг был третьим.

Узнала Сатана об этом замысле и испугалась, как бы кому-нибудь не

достаться. Глядя на них с крыши, она стала молиться богу: „О боже, боже мой! Пусть первый умрет“.

Первый был ранен и умер. Вышел вперед второй и понесся со знаменем в руках. Сатана снова взмолилась богу, свалился замертво и второй. Третьим был сам Урызмаг. Достиг он бораевского дома и водрзил там свое знамя. И жена его осталась за ним. Перебили они Бората, разгромили их (*бахалиу сә кодтой*). И Нарты снова зажили в своих домах — и сейчас еще живут. Живите и вы счастливо до их пришествия!».

В сборнике «Ирон адамы сфалдыстад» воины появляются почти естественным образом. Когда Канты Хуандон, рассказавшись, спрашивает у четверых Нартов, какого бы подарка они желали при отъезде, они говорят, что нуждаются в войске. Он тотчас же предоставляет это войско, созывает людей и советует Сослану отправиться на равнину и идти по ней долго, не оглядываясь. Четверо Нартов уезжают.

В какой-то миг Сослан, не утерпев, оборачивается: за ними следует масса людей. У села останавливаются подсчитать войско — и не могут. Тогда ворожея (*К'олибадæg уосæ*) изготовляет штаны о трех штанинах; штаны вызывают любопытство Сырдона и становятся поводом к его разоблачительному разговору с самим собой. И сразу Ахсартагката нападают на Бората и истребляют всех, кроме одной беременной женщины, через сына которой род должен будет возобновиться.

Во втором рукописном варианте войско предоставляется вообще уже без всякого волшебства.

Алдар пошел к Нартам и сказал им:

— Простите, что не пришел к вам раньше, но скажите, кто вы и какого роду-племени.

Ахсартагката называют себя и говорят, что пришли просить у него рати.

— Рать моя не может быть отдана никому, кто не знает ее числа в тысячах и сотнях, — отвечает он.

Ахсартагката, подумав, посылают гонцов к Сатане спросить, как им узнать численность войска. Сатана съет штаны о трех штанинах и вешает их на дверях сырдонова дома. Сослан бежит сообщить известие родичам, которые остались у Кафты Хуандона. Когда же тот убеждается, что численность войска известна, он предоставляет его, и Ахсартагката уничтожают Бората.

— Кто бы это и для кого мог шить? У Кафты Хуандона столько-то тысяч и столько-то сотен ратников, и среди них ни одного, кому бы пригодились штаны о трех штанинах! Сослан бежит сообщить известие родичам, которые остались у Кафты Хуандона. Когда же тот убеждается, что численность войска известна, он предоставляет его, и Ахсартагката уничтожают Бората.

Только вариант, данный в «Памятниках», I, отклоняется от рассмотренных, но и в самих своих расхождениях явно неточен. Начинается он с описания «сюрприза», который Урызмаг преподносит своей жене, бесполезного для развития

действия и, видно, происходящего от другого, менее пристойного эпизода из цикла старого героя<sup>7</sup>:

«Урызмаг, к которому присоединились Хамыц и Созырыко (Сослан), сказал Хуандон-алдару, что нуждается в войске. „Когда я отворю ворота своего галуана (замка), из них будет выходить многочисленное войско, и кто из вас считает себя ловчее, тот и должен быть предводителем“, — ответил алдар.

Урызмаг сел на своего пегого коня и поехал вперед. Когда он оглянулся назад — двери закрылись... Хамыц и Сослан остались с войском, а Урызмаг поехал домой. Недалеко от дома он выкрасил свою белоснежную бороду. Жену свою Сатану нашел он в бедности, — она сидела у очага и мерила чашей золу. В доме Урызмага ничего не было, кроме единственного гуся. Сатана Урызмага не узнала, но все же зарезала своего гуся и приготовила ему вкусное блюдо. У Урызмага была привычка, угощая, подавать кусок на кончике ножа. Чтобы узнать, не Урызмаг ли приезжий, Сатана подложила гусиную ножку<sup>8</sup> под другими кусками и поставила фынг<sup>9</sup> перед гостем. Урызмаг достал ножку, насадил на кончик ножа и протянул Сатане. Она догадалась, что приезжий — ее муж Урызмаг, и сказала: „Я узнала тебя по привычке подавать долю. Ты наш старик. Если ты столько лет и столько дней жил в безвестности, а теперь возвратился к Нартам без славы, то да будь навсегда между Нартами бесславным мужем. Если же нет, то пусть даст тебе бог Нартов великую славу“.

Урызмаг ей отвечает, что нашел кое-какое войско. Он ничего больше об этом не говорит, но Сатана понимает, что война между двумя родами неминуема. Дочь Урызмага и Сатаны замужем за одним из Бората по имени Скал-Бесон, который родился в кольчуге и потому неуязвим.

По просьбе матери молодая женщина принесла ей три звена от этой кольчуги вместе со своей мочой. Сатана опустила звенья в мочу и уничтожила тем самым все защитные свойства самой кольчуги.

Урызмаг вернулся к войску, а Сатана сшила штаны о трех штанинах и повесила их на стенку. Увидя это странное изделие, Нарты стали гадать, что бы оно могло значить.

Сырдон ответил им: „Это предвещает то, что Бората (не будем забывать, что в этом варианте фамилии перепутаны) приведут большие силы с трех сторон и разорят все жилища Ахсартагката! Нарты стали обзывать его лжецом. Но он ограничился ответом: „Посмотрим, кто будет прав!“.

Когда приблизилось войско Урызмага, Скал-Бесон вышел из дому, сел над самыми дверьми железной крепости, положив ногу на ногу, так как надеялся на свою кольчугу, и посматривал во все три стороны, с которых подходили войска. Когда во главе своего войска подъехал к крепости Урызмаг и увидел сидевшего над дверьми Скал-Бесона, то пустил в него стрелу, но промахнулся — стрела застряла в верхнем косяке дверей. Пустил Урызмаг вторую стрелу — но и она попала в косяк.

Тогда Сатана, глядевшая с седьмого яруса своей башни, сказала Урызмагу: „О наш старик! Мужество и сила твои пошли на убыль“. Отвечал Урызмаг: „Сердце болит. Тяжко есть свою кость и плоть. Не хотел я губить свою дочь!“ После чего Урызмаг стреляет прямо в грудь Скал-Бесона и поражает его насмерть.

<sup>7</sup> См.: Дж. Шанаев, Осетинские народные сказания: Нартовские сказания, — ССКГ, вып. V, 1871, разд. II, стр. 17—22. (Здесь сама Сатана, переодетая мужчиной, находит Урызмага.)

<sup>8</sup> Старинный застольный обычай: обедающий в знак внимания к кому-либо из гостей или хозяев преподносит ему лакомый кусок, «долю», чаще всего это ножка (*прим. пер.*).

<sup>9</sup> Крутлый столик о трех ножках (*прим. пер.*).

Войска же Урызмага ворвались в село, перебили лучших мужей и ограбили все жилища, не тронув только кузнечный квартал».

### Толкование: Сильные против Богатых

Несколько поколений фольклористов читали это сказание во всех его вариантах, не усматривая в нем ничего, кроме живописных, странных, причудливо поданных и столь же причудливо распределенных между двумя враждующими родами приключений. Даже некоторые из сказителей — те, кто дал, например, материал для «Памятников», I и для первого рукописного варианта, поменяв два рода местами, доказали тем самым уже, что и они не считают тот или иной эпизод сугубо характерным для одного из двух родов. Возможно, что и другие носители материала, сохранившие за каждым из двух родов его традиционные позиции, не сознавали больше логическую связь между функциональной ролью Ахсартагката и Бората и тем, что происходит с ними во время войны.

Я попытаюсь установить, что так было не всегда, что, напротив, первые сочинители этой маленькой эпопеи даже в мелочах исходили из данных персонажам определений и что характеры и поступки персонажей вытекали из этих определений; что созданные ими сцены призваны были выявить в самом этом показательном антагонизме то, что можно назвать (поскольку всякая война есть игра) «kozyрями» каждого из родов. Анализ их был двояким — двояким он будет и у нас, — потому что «kozyри», признаваемые по праву за одной из сторон, за Бората, двух видов. Одни из них раскрываются в преддверии конфликта, другие — в ходе и в заключении самого конфликта. Рассмотрим их последовательно.

Причина драмы, единственная или только ближайшая, в зависимости от варианта — всегда одна и та же: убийство сына Урызмага, совершаемое родом Бората, причем одни версии всю вину возлагают на Бората, другие же несколько оправдывают их в наших глазах и делят вину: мальчишка был невозможен, и до того как лишился жизни, сделал невыносимой жизнь Бората. Каким образом? Просто-напросто тем, что воплотил в себе в крайней степени фамильный тип «юных» Ахсартагката, походя как две капли воды на другого преследователя Бората — Батраза. Мы не забыли то, что сказано в исходном варианте: кузнец Курдалагон — любопытно, что он причислен здесь к роду Бората — воспитывал сына Урызмага Айсану.

«Когда мальчик подрос, он стал всячески вредить Бората, и они порешили убить его».

В варианте В. Ф. Миллера Айсана представлен устрашающим еще до столкновения между тем и другим родом.

«Однажды Сослан и Урызмаг сели на коней и отправились в поход. Прибыли в Азинскую степь. Навстречу им вышли три сына Азна, стали кричать на них, но ветер унес слова. Тогда Урызмаг и Сослан спросили сыновей Азна: „Чего вы на нас кричите? Почему не даете пройти?“ Сыновья Азна сказали: „Это наша сторона!“ — „Мы, нартовские люди, едем по дороге — чего вы нас не пускаете?“ — сказали Нарты. „А мы нартовских-то как раз и ищем: вы почему нашему отцу дани не платите?“».

Испугавшись, Нарты спешно возвращаются домой спросить совета Сатаны. Та им говорит:

„Отдала я Донбеттырам [на воспитание] мальчика, и уж если он не сумеет с ними разделаться, то и никто другой не сможет“. Сатана отправляется к Донбеттырам и забирает от них Асану. Тот идет на сыновей Азна, всех трех убивает, а вещи их забирает с собой. И уже после этого он становится мучителем Бората, отравляет им существование.

Аналогия с маленьким и опасным Батразом — а он не является ни в одном из вариантов занимающего нас рассказа — иногда заходит и дальше. Как и Батраз, который сперва ведет двойной образ жизни: то чумазый и ленивый сидит близ очага, то разгуливает по селу Нартов, устрашая встречных, этот мальчик в первом рукописном варианте тоже зовется *ǰænykguz* «ворошащий золу», «никчемный лежебока». В то же время он, подобно Батразу, был закален в кузнице Курдалагона и, подобно Батразу, во вторую половину своей жизни живет на небе и спускается оттуда только для того, чтобы навредить другому роду, так что из страха перед ним никто не смеет выйти из дому.

Как же Бората реагируют на задиристые выходки и притеснения этого истинного *marya*, из которого безудержно рвется наружу то, что у ребенка проявляется как неугомонность, а у взрослого станет отвагой и мужеством? Так же как и на озорство Батраза, они и не думают здесь отвечать силой. А можно было: даже в то время, когда чумазый Батраз спускается из квартала Ахсартагката в квартал Бората, оскорбляя их и бедокуря на тысячу ладов, достаточно появления его приемной матери Сатаны, чтобы задержать и увести мальчика домой. Но ведь и сама Сатана — одна из Ахсартагката. Бората по своей функциональной роли не одарены ни храбростью, ни силой. Как и в других обстоятельствах, они ведут себя гнусно, устраивают скрытую ловушку, подстраивают и совершают подлое убийство, которое позволяет им надеяться на безнаказанность и которое без хитрого и немного сверхъестественного вмешательства Сырдона или его суки в самом деле осталось бы без последствий; так же именно поступает главный в роду Бората, Бурафарныг, когда собирается убить отца Батраза.

Но для мести их характерно не только отсутствие храбрости; они используют при этом то, что по определению составляет их исконное средство — богатство, деньги. Они подкупают, покупают содействие или совет того, кто может им выдать юного негодника. Тексты расходятся только насчет личности подкупаемого и цены. В «Памятниках», I, Бората (по тексту Ахсартагката) доставляют три вьюка золота и предлагают их Сафа, чтобы тот позволил им убить своего воспитанника; тот прогоняет их, но поддается его сын.

У В. Ф. Миллера Бората подкупают самого приемного отца — Курдалагона, дав ему «бирæ фос» — «много добра». В первом рукописном варианте они вначале подкупают Сырдона. Тот сам назначает мзду, ибо он еще безнравственнее их: «Дайте мне семью семь недавно объезженных жеребцов и я научу вас, как избавиться от *фæныкгуыз'а*». Те согласны, и, по совету Сырдона, подкупают еще и Курдалагона.

Таким образом, в преддверии конфликта, где Сильные представлены своим отчаянным, вредным, неосторожным мальчишкой, — а все эти качества в лучшей дозировке и в лучшем применении и создают образцового воина — Богатые отвечают на свой лад. Они пускают в ход богатство, но делают это постыдным образом, покупая преступную руку или преступный совет: такое поведение естественно для них в свете того кавказского — и осетинского и черкесского — понятия, при котором на добро и на тех, кто его копит, смотрят без всякого уважения и даже без зависти. Конечно, не исключено, что, перелистывая страницу за страницей все архивы нартовского эпоса, можно поймать кого-нибудь из Ахсартагката, кого-нибудь из самых воинственных, в тот момент, когда он собирается давать взятку, но я не знаю такого эпизода. Их хитрости подчас варварские, но не гнусные. Даже в этом сказании — в первом рукописном варианте — Сырдон продает затем и им свои сведения тоже за «семью семь недавно объезженных жеребцов», но выдает он им не рецепт убийства, а тайну того, что они, почитая делом чести, ищут много дней и что имеют моральное право знать, — участь своего исчезнувшего мальчика, место, где скрыт его труп.

### Толкование: Сильные против Многочисленных

По своей идейной сути конфликт, как таковой, не дублирует вступительную часть. Правда, уже здесь военная специализация одних живо противопоставляется неспособности других выдержать столкновение, которого они надеялись избежать: Бората никак не готовятся — они терпеливо выжидают, а в

заключительной фазе даже не пробуют защищаться, попытать счастья в поединке. В единственном варианте, где один из них назван по имени, — Скал-Бесон — показано, как он сидит в своем железном убежище, уповая на кольчугу, в которой родился и которую считает непробиваемой; и противника он встречает бесславно — именно в качестве мишени, а не бойца.

Напротив, Ахсартагката «продумывают» навязанную им войну, составляют план, нападают на врага, разбив войско на три части, сперва же достают это войско, становятся во главе его.

Но интерес двух эпизодов, из которых состоит вся война, заключается главным образом не в этом. В них выявляется еще одно противопоставление мужества и богатства, продолжая и дополняя первое: в роду героев есть люди необыкновенно храбрые и сильные, но их мало; богатые же не очень храбры, но превосходят их и богатством и численностью. В сказании поднимаются следующие интересные для нашей концепции вопросы: какой из этих двух характерных признаков сулит победу? И, если ни один из них не дает перевеса, каков будет итог? Эта проблема прямо поставлена в нескольких вариантах, но присутствует во всех: отъезд троих великих Ахсартагката к алдару, который дает им неиссякаемое войско, не может иметь другого смысла. Между тем эта проблема очень важна для нашего толкования, ибо является словно застывшим свидетельством концепции функциональной троичности в более архаической форме, нежели та, которую представляют три нартовских рода. В самом деле, когда речь идет о том и другом роде, нет никакой нужды приписывать им неодинаковую численность: род воинственных логически имеет такое же право быть плодовитым, как и род богатых, к тому же вне этих сцен вражды его относительная малочисленность нигде не упоминается. Чем же объяснить, что, когда исконное различие двух родов выливается в драматическое столкновение, храбрости сопутствует примета «малочисленности», а богатству — «множества»? Чтобы понять это, следует вернуться далеко назад, к тому времени, когда функциональная троичность выражалась не в делении на три рода, а в делении на социальные группы, сословия — реальные или идеальные. Согласно образцу индоевропейского, индоиранского типа, наименьшим по численности было жреческое сословие, хотя оно и пользовалось наибольшим почетом; после него шло сословие воинов, которое, несмотря на свой престиж, было меньше, гораздо меньше массы скотоводов-земледельцев. Эта естественная закономерность учтена в широко из-



вестных текстах, сформулированных в той среде, которая наиболее сознательно проводила теорию трех функций.

Численная характеристика трех сословий представлялась столь очевидной, что порой достаточно на них было просто намекнуть. Я приведу лишь один пример, опознанный Дж. Дармстетером<sup>10</sup> и уточненный Э. Бенвенистом<sup>11</sup>. Он взят из Авесты.

Когда Ахура Mazda приказывает Яме построить под землей *vava* (огражденное пространство), который спасет образцы доброго творения от ярости наступающей зимы, он добавляет точные указания, не переданные переводчиками:

«В первой части (этого подземного участка) сделай девять переходов (или делений); в средней части — шесть, в последней — три; в разделы первой части внеси семь тысячи мужчин и женщин, в разделы второй — шести сотен; последней — трех сотен».

Так и поступает Яма. В продолжении рассказа не выявляется никакого мотива, видимо связанного с этим приказом, который относится только к людям. Подобная мера не применяется ни к растениям, ни к животным. Да и люди допускаются не иначе как после отбора, устранения тех, кого злой дух отметил пороком или изъяном. Значит, для группировки людей Яме надо будет брать за основу не характер людей, а что-то другое. Вдобавок же деление троично: три части, три, шесть и девять предметов; триста, шестьсот и, возможно, девятьсот (*hazañra* «тысяча» нарушает пропорцию) человек. Наконец, речь идет не о живых существах, а о «семени» живых существ. Цель, стало быть, заключается не в том, чтобы изменить существующий порядок общества, но в том, чтобы вылепить новое человечество, приспособить будущие поколения к рамкам, предначертанным для них божественной мудростью.

Идеальное общество будет распределено на три неодинаковые по размеру группы, которые также будут находиться друг к другу в пропорции один к трем. Относительно всех этих особенностей возможна лишь одна гипотеза — та, что Яма устанавливает в своем подземном царстве, которое есть колыбель живых и одновременно рай праведников — прототип социальных сословий.

Это представление о родстве между «большой численностью» и третьей функцией хотя и вполне естественно, но

---

<sup>10</sup> J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, vol. II, Paris, 1892—1893, стр. 27.

<sup>11</sup> E. Benveniste, *Les classes sociales dans la tradition avestique*, — JA, t. CCXXI, 1932, стр. 119—120.

нуждается в близком рассмотрении. Оно почерпнуто из действительной жизни. Прежде всего, законченный воин, кто бы он ни был, например, один из этих индоиранских *marya*, нашествия которых с начала второго тысячелетия крушили или сотрясали величайшие империи Ближнего Востока, «стоит» нескольких непосредственных производителей, многих производителей, и как личность он своим именем и славой отрывается от массы крестьянства. Это представление о «массе» в противовес более развитым формам аристократии мы найдем и в более развитых обществах: слова греч.  $\kappa\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$  и лат. *plebs* явно отражают «многочисленность».

С другой стороны, «многочисленность» в применении ко всему, включая и людей,—это действительно форма и средство богатства. Человек для индо-иранцев—это либо *nar*, т. е. представитель элиты, главным образом воин, а также иногда и жрец, либо *virá*— тот, кто занят домом, хозяйством, работник и производитель материальных благ; он-то и должен размножаться, елико возможно, чтобы служить и выполнять свое призвание. Когда один ведический поэт молит богов о благополучии своего господина, он с готовностью расчленяет это понятие на *ásvavat*, *gómat*, *virávat*<sup>12</sup>, ставя на одну доску людей—*virá* и два основных вида домашних животных—лошадь и быка.

Наконец, с какой бы точки зрения на нее ни смотреть, третья функция окружена и питается множеством. В то время как первая и вторая функции легко характеризуются—одна духовной властью, другая военной силой,—третья не поддается простой формулировке и лучше всего определяется перечислением близких друг другу, но различных понятий, неотторжимых от изобилия: богатство, плодovitость, здоровье, мир, радости бытия, интерес к подземному царству и т. д. Связанная с обыденной жизнью людей эта функция в мифологии склонна дробиться на бесчисленное множество оттенков и применений: таким образом, небольшому сонму богов, управляющих двумя высшими уровнями, везде противостоит многочисленный отряд, квартирующий в углах и закоулках третьего уровня, и невозможно выделить в нем главу, распознать бога, который был бы важнее других.

Мы видим, например, что в римском пантеоне, где Юпитер олицетворяет первую функцию, а Марс—вторую, представителем третьей выступает то Квирин, то Опс, то Флора.

Стало быть, противопоставление военной доблести численному множеству в нартовских сказаниях—верный при-

<sup>12</sup> Владелец коней, быков, людей (санскр.).

знак того, что в более давние времена аланские, скифские представления о функциях соответствовали ступенчатому устройству общества, иерархической лестнице. В сказаниях, которые мы читаем, три нартовских рода равноправны, самостоятельны и независимы один от другого, но в то же время застывшее противопоставление Бората как массы — Ахсартагката как элите доказывает, что эти три рода пришли на смену сословиям. Великие Ахсартагката выходят невредимыми из опаснейших переплетов. Никто из них, кроме Хамыца, не погибает в бою от руки явного врага. Урызмаг вообще не умирает: он влечит долгую старость, о конце которой ничего не говорится; и вспомним, что пришлось прибегнуть к всевозможному предательству, чтобы убить Сослана, и уже поистине космические силы, вмешательство самого бога потребовались для того, чтобы одолеть Батраза — в тех вариантах, где герой не сам подготавливает свою тяжкую смерть.

Короче говоря, ввиду их особой значительности выдающиеся члены рода Сильных существуют все время и, поскольку они успешно защищают остальных, род не размывается, не утрачивает своей функции.

К тому же Ахсартагката, организованные в род, определяются не только как знатные и воинственные — это определение постоянно применяется лишь к самым выдающимся, — но они как бы отягощены своеобразным плебсом — не знатными и не храбрыми «маленькими Ахсартагката», которые готовы к бунту и предательству, в частности к союзу с Бората — заклятыми врагами рода. Их-то и втягивают в заговор Бората, когда собираются подстроить убийство отца Батраза. Непонятно, почему бы этой низшей части рода Сильных не быть «многочисленной», столь же многочисленной, как другой род, к которому она бессознательно тяготеет. И наконец, существуют «младшие Ахсартагката», о которых упоминается, например, в варианте «Нарты кадджытæ». Столь же непонятно, в силу какого мальтузианского закона их должно быть мало или почему в обрамлении старших героев они не могут составить войско, способное противостоять силам Бората так же успешно, как то, которое Хуандон-алдар чудесным образом предоставляет Урызмагу, Хамыцу и Сослану. Все происходит так, словно только в этом сказании о войне рамки рода оказались тесны и, лопнув, позволили разглядеть прежние рамки, рамки сословий.

На деле число Ахсартагката сводится к трем-четырем настоящим героям. Именно эта группа, связанная не столько узами крови, сколько высокими доблестями, т. е., по существу, обособленная каста, оторвавшаяся от менее одаренной

массы родичей, именно она и чувствует свою «малочисленность» перед лицом бессчетной «массы» богатых Бората.

И последнее замечание в том же смысле. Почти во всех других обстоятельствах этих троих-четверых великих героев рода — Урызмага, Хамыца, Сослана, Батраза хватает для свершения самых невероятных подвигов. Никакие толпы людей, никакой великан не может привести их в замешательство и не представляет для них настоящей угрозы. Каждый из этих героев вызывает на бой и истребляет целые войска, и именно постоянный успех при численном неравенстве придает им истинную значимость. Почему же здесь они устрашили или, во всяком случае, принимают столько предосторожностей? Видимо, следует ответить наивно: поскольку это было необходимо, чтобы выделить и противопоставить друг другу в четко драматической ситуации «kozyрные» свойства, присущие различным функциям.

Эти соображения помогают бегло охарактеризовать развитие двух эпизодов конфликта. В каждом из них одна из сторон старается свести на нет возможности другой.

Сначала в силу проклятия, которое должно оградить от опасности Бората, великие Ахсартагката на семь лет (или на год) лишаются того, что составляет их военное превосходство — своих равно замечательных мечей, луков, коней, а также своего несравненного умения владеть всем этим. Зато, когда проклятие перестает действовать, Ахсартагката, в свою очередь, сводят на нет присущее их противнику численное превосходство, достав войско, которое, если б не оплошность Урызмага, могло быть бесчисленным, но, несмотря на эту оплошность, все же огромно. Сюжетные воплощения этой простой мысли полны интереса.

### **Zond**— разум в войне между двумя родами

Читая исходный текст и просматривая другие, можно было обратить внимание на два примечательных и, конечно, побочных факта. Один из них негативный. В конфликте не участвуют Алагата, он строго ограничен Ахсартагката и Бората. Можно, конечно, предположить, что добровольные посредники, старающиеся уладить дело, после того как был найден труп Асаны, принадлежат к *æртæ Нарты*, к «трем нартовским родам», а следовательно, и к третьему, к тому, который, не участвуя в конфликте, только и может по своему положению воздействовать на обе стороны и который теоретически характеризуется словом *zond*, т. е. разумом. Однако об этом говорится невнятно, и в той самой сцене, где они, казалось

бы, должны сыграть свою роль, исполнитель сей роли оказывается не из их рода; эта *oratrix pacis* «дочь рода Ахсартагката, жена одного из Бората» и, следовательно, заинтересована в примирении не по причинам *zond'a*, а по соображениям собственного удобства, чтобы избежать неприятностей разрыва.

Другой факт — положительный. Этот *zond* и его естественное следствие — чародейство, умение влиять на бога или богов в сказании не забыты, можно даже сказать, доминируют в нем. Но проявляется разум только с одной стороны, со стороны Ахсартагката, даже когда они становятся его жертвой.

Тяготеющее над ними проклятие, которое временно избавляет род Бората от опасности, во всех вариантах, кроме единственного, где оно приписывается Сырдону, исходит от одной из них же, от девушки, выданной замуж во враждебный род.

В том варианте, где она представлена женой Скал-Бесона, она впоследствии раскаивается: по наущению матери приносит ей кусочек непробиваемой кольчуги мужа вместе со своей мочой и позволяет матери колдовством лишить кольчугу ее защитных свойств.

Умный план, позволяющий Ахсартагката компенсировать свою малочисленность, задуман и исполнен ими самими, без совета со стороны: план их заключается в том, чтобы обратиться к иноземному алдару, немного чародею, и присущей ему магической властью получить войско, почти не поддающееся счету.

И естественно, хозяйка дома Ахсартагката, мудрая Сатана, выступает в своей обычной роли. Именно ей, благодаря хитрости, до которой не додумался бы и сам Сырдон, удается узнать число воинов; она же добивается, чтобы бог, вмешавшись, позволил Урызмагу сохранить свою жену и коня.

Напротив, в активе Бората с самой их первоначальной *hybris*<sup>13</sup> и до плачевного конца не обнаруживается ничего, кроме неосторожности, инертности, самообмана. Короче, во всей этой истории Ахсартагката обладают и пользуются плодами не только силы и мужества, собственных им по характеристике, но также и *zond'a* во всех его проявлениях, т. е. «kozyрного» свойства Алагата. За отсутствием союза первых двух родов против третьего именно то, что второй сочетает в себе «доблести», характерные для первых двух, обеспечивает ему победу над третьим. И тот факт, что *zond*, считаю-

<sup>13</sup> Гордыни (греч.)

щийся свойством Алагата, здесь принадлежит Ахсартагката, несомненно объясняется теми же соображениями, которые выше были изложены в связи со сказанием о трех сокровищах: в этих двух и в других случаях род Сильных, ставший главным, забрал себе и мудрость, не оставив за так называемым родом Мудрых почти ничего, кроме устройства общественных ритуалов.

Из двух эпизодов войны (сначала Бората получают передышку, затем Ахсартагката одерживает решительную победу) в первом при всей его яркости и обстоятельности комментировать нечего: с точки зрения функций из него можно почерпнуть лишь четкий показ основных средств победы — конь, лук, меч, — а также для иллюстрации нашего замечания о приобщении *zond'a* к Ахсартагката то, что к этим трем элементам добавляются в проклятии и в испытаниях, — красноречие и правовое чутье. Женщина лишает героев блестящего дара слова, которым они, видимо, обычно обладают в той же степени, как искусством верховой езды, меча и лука; и первое испытание, в котором оказался посрамленным, а по прошествии семи лет блеснул один из трех гостей, Урызмаг, — это третейский суд: когда во втором случае Урызмаг кончает говорить, слушатели так удовлетворены, что никто не находит ничего, что можно было бы добавить или убавить.

### Рождение войска: резервуары Владыки рыб

Второй эпизод — приобретение волшебного войска, напротив, весьма поучителен. Личность дающего туманна — одно научное исследование В. И. Абаева<sup>14</sup> дает основание думать, что этот «Владыка пролива, глава (-вождь) рыб» (таков смысл его имени *Kæfty Sær Xujændon ældar*), возможно, продолжает в фольклорной мифологии воспоминания о могучих и пышных царях Боспора, которые во времена скифов правили по обе стороны Керченского пролива на востоке Крыма. Столицей их был Пантикапей, который Абаев толкует (хотя есть лингвистические затруднения) как «Дорога рыб». В последние два десятилетия раскопками и в самом деле обнаружены в большинстве местных греческих или греко-скифских городов крупные предприятия рыбного промысла, упомянутые к тому же древними авторами. Возможно также, что он — фольклорный преемник морского бога, скифского Посейдона, местное имя которого, приводимое Геродотом, к несчастью, неясно в своей первой части — Тхагимасадад или Тхамимасадад (Θαγι-

<sup>14</sup> «Παυτικηπιον» в сб. «Studia in honorem acad. D. Dečev», София, 1958, стр. 183—189.

Θαρ:μασάδας). Если бы можно было думать, что эта ветвь иранского языка имела помимо *kapa* другое название рыбы (авест. *masya*, ср. санскр. *matsya*), мы пришли бы к объяснению *μασά-δας* как «дающий рыбу», но для нас это теперь не столь важно: природа, функции персонажа ясны. Сей алдар — повелитель рыб, существ подвижных, появляющихся внезапно и часто скопом, бесконечными косяками. По аналогии он вполне в состоянии сотворить такое чудо, какого ждали от него гости: вызвать из неожиданного хранилища наступающую лавину воинов.

Этот способ появления нам и предстоит рассмотреть. Вопреки тому, что можно было бы ожидать, столь желанное чудо не часто встречается в мифологии и в фольклоре других народов. Указатель сказочных мотивов С. Томпсона под номером D-1475 приводит мало примеров — один из индийского эпоса, второй — из своеобразной сказки, и мне известно не много других. Но вот общая для всех этих случаев примета: в сказках нескольких других индоевропейских народов этот мотив используется по тому же поводу, что и в осетинском — по случаю конфликта между представителями двух функций из трех — первой и второй, второй и третьей. В тех сказках, где оно есть, появление войска вызвано одним из трех волшебных предметов, по поводу которых существуют все основания полагать, что они искони распределялись по трифункциональной структуре и должны были иллюстрировать взаимоотношения трех функций. Я вкратце подтверждаю это двойное положение.

### Рождение войска: корова Васиштхи

Известно, с какой строгостью классическая Индия учит, что никто не может преступить свою *varṇa*<sup>15</sup>. Каждый обречен до самой смерти исполнять *dharma*<sup>16</sup> той касты, в которой рожден. Не говоря уже о вайшье, брахман не может стать кшатрием, так же как кшатрий не может стать брахманом. Исключения тем более знамениты, что редки. Более всего известен случай с Вишвамитрой, который, родившись кшатрием и рано прославившись на войне, сумел — ценой беспримерных усилий — пробиться в брахманы. Но мысль о такой перемене пришла к нему не сразу. Это превращение родилось из конфликта, столкнувшего в лице двух антагонистов — отшельника Васиштхи и кшатрия Вишвамитры — сами принципы двух высших сословий.

<sup>15</sup> Касту (санскр.).

<sup>16</sup> Долг (санскр.).

История эта рассказывается в «Махабхарате» многократно, со значительными вариациями. Вот подробный анализ самого понятного из текстов, составляющего 177-й раздел первой песни (6649—6695) <sup>17</sup>.

«Вишвамित्रа был сыном великого царя страны Каниакубха. Став сам царем, он во главе крупных войск громил врагов, досуг же вместе со своими приближенными, конечно, посвящал охоте. Однажды в дремучем лесу, уставший и томимый жаждой, он набрал на хижину одного из самых прославленных в индийских преданиях брахманов Васиштхи. Тот принял его с почестями, оказал знаки гостеприимства, предложив воду для ног, воду для уст. Затем, позвав корову Нандини, чудо-корову, которую он держал в своем отшельничестве и из которой можно было выдоить все, что хочешь, (*kāmadhugdhenu*), он велел ей исполнить желание принца. Корова не заставила себя упрашивать, ее неиссякаемое вымя дало молоко, масло, все, что можно лизать и сосать, овощи и дикие травы, всяческие блюда и напитки, а вскоре и драгоценности, ткани. Принц, его приближенные, его войско пресытились удовольствиями.

Без лишних толков принц предлагает, по его мнению, великодушную сделку: „Отдай мне ее за сто миллионов коров и даже за все мое царство“,— говорит он Васиштхе. Но брахман отвечает, что не может свободно располагать священной коровой Нандини: она была ему дана, чтобы питать богов, гостей и предков (*devatūthipitrartham*) и чтобы поставлять все, потребное для жертвоприношений (*yajyūtham*); он не может ее уступить даже в обмен на царство.

Тон разговора быстро повышается. „Я кшатрий,— говорит несколько велелично принц,— а *bala* «сила»— это свойство, собственный закон *svadharmā* «военной касты», она не присуща брахманам, долг которых состоит в духовных усилиях, в достижении спокойствия и твердости духа“. Вывод: „Поскольку ты не хочешь отдать мне то, чего я желаю, за сто миллионов коров, я не нарушу долга моей касты и уведу твою корову силой“.

Васиштха не противится. Он даже одобряет: пусть кшатрий полагается на свою силу и скорее делает то, чего желает. Вслед за тем — и в тексте неустанно повторяется слово *bala* «сила» — принц считает долгом угнать свою добычу кнутом и палкой. Но, несмотря на удары, корова не выходит из хижины.

«Слышу твое мычание, прекрасная моя корова,— говорит ей отшельник.— Тебя похищают силой. Но что я могу поделать?.. Я брахман, а брахману свойственно терпение».

Корова, которую все более и более хлещут и избивают, подходит к хозяину и, подобно Душе Быка из знаменитой *gāyā* Авесты <sup>18</sup>, жалуется на свою участь: «Разве ты не видишь, как я избита „страшной силой Вишвамитры“, разве не слышишь, как я кричу, словно тот, у кого нет защитника?». Но ни эти крики, ни насилия не трогают отшельника, ему не изменяет спокойствие, самообладание. „Сила (*bala*) брахманов,— назидательно отвечает он бедняжке,— это терпенье (*kṣamā*)».

<sup>17</sup> Судя по авторскому примечанию на стр. 34 первого тома «Mythe et épopée», Ж. Дюмезиль цитирует калькуттское издание 1834—1839 гг. (*прим. пер.*).

<sup>18</sup> «A propos de la Plainte de l'Âme du Bœuf (Yasna, 29),— «Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques», 5-e série, t. LI, 1965, стр. 23—51.



Она умоляет, уверяет, что, если хозяин брахман ее не покинет, никому не удастся ее увести.

Напрасно ли? Это неясно, потому что отшельник, не теряя спокойствия, не отдавая прямого приказа, произносит несколько двусмысленных слов, которые оказываются решающими:

«Нет, я не покидаю тебя!.. Пусть она останется, если это возможно (*na tvāṃ tyajāmi kalayāṇi sthīyatūṃ yadi śakyate*)! Вот на толстом по воду силой уведат твоего телка (*vatsas te hriyate balāt*)!»

Не значит ли это, как говорят в наши дни, «открыть зеленую улицу?» А может быть, корова, долго терпевшая, как и ее хозяин, пока это касалось только ее, рассвирепела, когда тронули ее теленка? Во всяком случае,

«Когда добрая поставщица молока услышала слова Васишхи: „Пусть остается!“ — она подняла голову, вытянула шею и приняла страшный вид. С налитыми кровью глазами, испуская громкое мычание, она ринулась сквозь войско Вишвамитры. Ярость ее удвоилась под ударами палок и кнута. Она пылала гневом, тело ее стало, как солнце в полуденный час, и она изрыгала дождь горящих углей (*aṅgūravarṣam*)».

И вот для коровы и ее хозяина появляются неожиданные защитники — дравиды, скифы, греки-бактрийцы, гунны, все варвары со всего Востока.

Из хвоста она произвела (*asṛjat*) пахлавов, дравидов и шаков — из струи молока (?), яванов — из матки, шабаров в большом числе — из ноза; из мочи — канчей, из боков — шарабхов, паундров, киратов, яванов, синхалов, варваров, чивуков, пулиндов, чинов, хунов с кералами. Из пены [рта] корова произвела, кроме того, толпу всевозможных млеччхов. Этими великими войсками, произведенными ею, этими отрядами различных млеччхов, покрытых различными доспехами, держащими различное оружие, этими разъяренными воинами прямо на глазах у Вишвамитры было рассеяно его войско; каждый воин его был окружен пятью- семью врагами.

Но разве могла первая функция запятнать себя человеческой кровью? Несмотря на то что они пылали гневом, эти чудесные воины никого не убили, и корова, которая их «произвела», удовольствовалась тем, что оттеснила войско принца на три *yojana*, а это, как ни считай, предполагает изрядный пробег.

Тогда-то униженный принц приходит к полезным размышлениям.

Вишвамитра, уничтоженный мыслью о своей природе кшатрия (*kṣatrahāvān nirvaṇṇah*), произносит: «Презренье силе, силе кшатриев! Сила духа брахмана — вот сила, да сила (*dhig balaṃ kṣatriyabalaṃ brahmatejo balaṃ balaṃ*). Поразмыслив о силе и о ее противоположности (*balābalaṃ viniścitiya*), признав, что высшая мера силы — подвижничество (*tapa*

*eva paraṃ balaṃ*), он отверг свое цветущее царство (*nṛpaśriyam*). Презрев наслаждения, он сосредоточил свой дух на подвижничестве. В подвижничестве он добился успеха, и своей духовной силой он укрепил миры. Ценою суровых постов потомок Кушки достиг ранга брахмана (*brāhmaṇatvam avāptavān*) и с тех пор вкушал сому в обществе Индры.

В лице этих двух высокопредставительных персонажей сознательно сталкиваются друг с другом два первых сословия, их принципы, подвластные им сферы. С одной стороны, *tejas* — сила духа, с присущим ей средством, *tapas*, подвижничеством, и ее выражением — терпением — самообладанием. С другой стороны, голая физическая мощь и позволяемое ею насилие, *bala*; которая же из сторон одержит верх в конфликте, навязанном второй?

Это противоречие между духовной мощью и материальной силой дублируется другим противоречием: кажется, что духовная мощь заранее обречена на поражение, ибо принадлежит «малому числу», здесь сокращенному до крайности, почти до единицы — в противовес «большому числу» — Васиштаха и его корова могут противопоставить огромному войску Вишвамитры лишь два своих тела. Но обстоятельства, в которые попадают отшельник и принц, не исключительны: численные позиции их двух *varṇa* всегда и всюду одни и те же, поскольку вооруженные силы всякого принца всегда многочисленнее брахманов в городе или отшельников — в обители. Во всех странах, если не принимать во внимание тибетскую аномалию, священнослужители всегда были малочисленнее знати, а знать — малочисленнее остальной массы. Таким образом, проблема встает та же, что и в случае с Ахсартагката и Бората, но передвинута на деление выше по шкале трифункциональной структуры: численно жрецы относятся к военным так же, как военные относятся к скотоводам-земледельцам. И, чтобы компенсировать неизбежное численное неравенство, в обоих случаях представители высшей функции, в Индии — брахманы, в Осетии — воины, прибегают к чуду: они получают искусственное бесчисленное войско.

Если сравнить способы получения чуда, то различия затушевываются простым выводом: «наименее многочисленные» добиваются чуда, когда доходят до предела своих возможностей, доводят до наивысшей степени то, чем определяется их поведение. В осетинском сказании, когда Хуандон-алдар, не колеблясь, соглашается удовлетворить желание гостей и открывает запруду своего неисчерпаемого водоема людей, он это делает потому, что Ахсартагката только что продемонстрировали исключительное умение обращаться с лошадью, мечом и луком — тремя орудиями воина.

По одним вариантам, он делает это из боязни, по другим, — видимо, потому, что ценит доблесть, но результат один: ввиду своей принадлежности к роду Сильных, Ахсартагката обречены на «малочисленность»; зато они могут вершить такие дела, которые побуждают Хуандон-алдара дать им «количество». То же происходит между одиноким брахманом и войском принца; на вызов, на разнузданность физической силы брахман отвечает тем, что упорно, героически остается в своей *svadharmā*, на своих нравственных, аскетических, мистических позициях, утверждает в терпении. И это внутреннее сверхусилие позволяет ему добиться чуда. Конечно, в варианте, который мы прочитали, брахман постарался переложить инициативу на корову, ограничившись сохранением с ней мистической связи («я тебя не покидаю...»); он не приказывает ей, но в двух фразах своего ответа лишь говорит в третьем лице: «Пусть она останется, если это возможно». Затем, подстрекая корову к мести, он указывает на грубое обращение с ее теленком. Тем самым, даже в решающий миг он не изменяет своему решению о смирении, непротивлении злу. Этого достаточно: умная корова ловит его на слове, воспламеняется и совершает чудо спасения.

Правда, в других вариантах (например, Махабхарата, IX, 41, 2286—2305) таких предосторожностей нет. Подобно стольким другим аскетам, которые весь свой капитал энергии, накопленный долгим затворничеством, без стеснения обращают на потребу своему гневу, Васиштха сам велит корове произвести войско: «Произведи страшных шабара (*śṛjaśva śābarān ghorān*)». И здесь поэт, будучи менее щепетильным, чем тот, кто сочинил первую песнь, показывает, как волшебное войско учиняет великое побоище.

### Рождение войска: мельница Гротти и король Мюсинг <sup>19</sup>

Та же пружина движет и скандинавской историей о мельнице Гротти <sup>20</sup>, хотя эту сагу и не рассматривали никогда с такой точки зрения. Здесь конфликтующие функции те же, что в осетинском сказании: третья, представленная королем и

<sup>19</sup> Переведено с французского, но близко к тексту саги на русском языке в издании: «Старшая Эдда. Древнеисландские саги о богах и героях». Перевод А. И. Корсуна. Ред., вступ. статья и комментарии М. И. Стеблин-Каменского. М.—Л., 1963 — и с соблюдением принятой в этом издании транскрипции имен.

<sup>20</sup> Atsuhiko Yoshida, *Piasos noyé, Cléité pendue et le moulin de Syzique. essai de mythologie comparée.*—RHR. t. CLXVIII. 1965, стр. 155—164.

народом золотого века,— мир, богатство, счастье — и вторая, представленная двумя воительницами-великаншами, жестоко поработенными этим жизнерадостным обществом.

Вот прозаическое введение к соответствующей Песни Эдды:

«Почему золото называется мукой Фроди? Об этом говорится в следующей саге. У Одина был сын по имени Скьёльд, от которого пошли Скьёльдунги. Он жил и царствовал в землях, кои ныне называются Данией, но тогда носили название Готланд. У Скьёльда был сын по имени Фридлейв, который управлял страной после него. Сын Фридлейва звался Фроди. Он принял от отца королевскую власть в те времена, когда император Август установил мир на всей земле. Он родился христианином. Поскольку же Фроди был самым могучим из всех королей северных стран, считают, что он установил мир во всех землях, где говорят по-датски; это называется „миром Фроди“ (*Fródafridr*). Ни один человек не делал другому зла, даже если перед ним был убийца его отца или брата, свободный или связанный. Не было тогда ни одного вора, ни разбойника, так что одно золотое кольцо даже пролежало на большой дороге Ялангрсхейд<sup>21</sup> три зимы. Фроди отправился в Швецию гостить к королю, которого звали Фьельнир. Здесь он купил двух служанок, которых звали Фенья и Менья. Они были большие и сильные (*miklar ok sterkar*). В эти-то времена в Дании были найдены два жернова столь большие, что никто не был так силен, чтобы вертеть их. У этих жерновов было свойство (*náttúra*) промалывать все, что им велели промолоть. Эта мельница называлась Гротти. Некий Хенгикёфт подарил ее королю Фроди. Король велел подвести служанок к жерновам и отдал им приказ молоть золото, мир и счастье для Фроди (*ok það ær mala gull ok frid ok sælu Fróða*)<sup>22</sup>. С тех пор он не давал им отдыха и сна более долгого, чем на то время, пока кукушка молчит или пока может быть пропета песня<sup>23</sup>. Говорится, будто они спели тогда песню, которую называют «Песнь о Гротти».

К концу поэмы они намолотили войско против Фроди (*mólu ær her á hendr Fróða*), так что в ту ночь нагрянул король моря по имени Мюсинг, который убил Фроди и захватил множество пленных. Пришел конец миру Фроди. Мюсинг увез с собой Гротти, а также Фенью и Менью и приказал им молоть соль. Среди ночи они спросили у него, не хватит ли этой соли. Он велел им продолжать молоть.

Они молотли еще немного, пока корабль не затонул. На море поднялся смерч в том месте, где вода прошла сквозь ячеи жерновов. С тех пор море и стало соленым»<sup>24</sup>.

Обычно интерес вызывает лишь заключительная тема, которая нигде больше, кроме этого введения, не встречается, даже в строфах самой Песни. Эта тема и в самом деле дает основание включить весь эпизод в богатое «досье» примеров из фольклора. На вопрос «Почему море соленое?» отвечает

<sup>21</sup> Равнина *Jællinge* в Ютландии.

<sup>22</sup> Вариант: «Золото, серебро и другие вещи».

<sup>23</sup> Текст неясен, и его не проясняют ни соответствующая Песнь «Эдды», ни «Эдда» Снорри Стурлусона.

<sup>24</sup> См. библиографию (F. Liebrecht, R. Köler, *Volte-Politik a*), у С. Томпсона (St. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, 531, 5, 10, 2).

множество сюжетов, лишь часть которых происходит от скандинавской легенды. Но не нужно ни пренебрегать тем, что предшествует такому заключению, ни считать это второстепенным. В школах скальдов не соль была поставлена здесь во главу угла, а золото: «Почему золото называют мукою Фроди?» — Таким вопросом начинается вступление к «Песни о Гротти».

Рассказ легко поддается структурному анализу. Фроди, само имя которого, видимо, напоминает об обилии и плодородии<sup>25</sup>, истинный король золотого века. Это имя — датская форма от Фрейра<sup>26</sup>, канонического бога третьей функции в триаде Упсалы<sup>27</sup> и в других местах; и изображение «мира Фроди» — идеал процветающего богатства, потому что в отличие от осетинского Бурафарныга его скандинавских собратьев не осуждают. Наоборот, по крайней мере в некоторых разделах предания в их лице прославляется мир, отмечается, что при мире мудрый правитель может развивать добродетели; в богатстве же видят прежде всего то, что приносит счастье, а не то, что пробуждает дурные страсти. Тем не менее Фроди совершает насилие, когда требует от двух плененных в Швеции рабынь, чтобы они беспрестанно, не считая издевательски короткой передышки, вертели жернова, производящие «золото, мир, счастье». Почему же этот по всем приметам достойный правитель, в царстве которого царит человечность, жесток только с этими двумя женщинами? Безусловно, из жадности. Все отрицательные черты, сопутствующие богатству, не скроешь. Но я думаю, что, кроме того, из органической, а точнее говоря, функциональной враждебности к ним. Верно, что Фроди — король мира. Только этот *raх danica* устроен не без противодействия, и ему, как всякому процветанию, грозит опасность, причем и противодействие, и опасность исходят от военной функции, о чем свидетельствует конец истории. Ведь до того как их взяли в плен и продали в рабство, две женщины были воительницы, грозные воительницы. Об этом с тоскою неустанно твердит Менья (строфы 8—22) в «Песни о Гротти». Объявив себя великаншей (9), воздав хвалу собственной мощи и мощи своей

<sup>25</sup> Старошведское *froda* (ж), *frod* (сп.) — «изобилие», швед. диал. *froda* «становиться тучным», *frodig* «обильный», *frodlem* «фаллос». Ян де Фрис (Jan de Vries) в своем «*Altnordisches etymologisches Wörterbuch*», 1957—1961, обоснованно предпочитает это объяснение прежнему — от *fródr* «*der Kuge*, Мудрый».

<sup>26</sup> См.: G. Dumézil, *Mythe et épopée*, vol. I, стр. 266.

<sup>27</sup> Имеется в виду триада скандинавских богов: Один, Тор и Фрейр — олицетворение трех функций (*прим. ред.*).

подруги в работе, в переустройстве мира (10—12), Менья прославляет затем их былую силу и мужество в битвах (13—15) и сравнивает блестящее прошлое с печальным настоящим. Когда-то они ходили на битвы, рассекали панцири, крушили щиты, покоряли королей (...).

А теперь...

16. «Мы вертим [жернова, производящие]  
прекращение битвы [мир]:  
грустно жить у Фроди!»

Вражда между подобными женщинами, душа которых всецело принадлежит ратному делу, и обществом, сознательно посвятившим себя мирному благоденствию, естественна. Это общество принимает женщин, но как рабынь; оно использует их силу, но для своего процветания. Описанное положение вещей, если можно так сказать, сложилось назавтра после конфликта между второй и третьей функциями, после победы третьей над второй. Но по природе своей вторая функция такова, что она ставит под угрозу победы двух других. Великанши покоряются не более, чем великие Ахсартагката, когда Бората, доведенные до крайности, подстраивают убийство их несносного мальчишки. Песнь кончается предречением грядущей мести, о которой более ясно говорится во введении. Эту часть можно прямо сопоставить с осетинским сюжетом. Давайте же сопоставим.

Две женщины, хотя они и великанши, при всех своих былых подвигах бессильны в среде эксплуатирующего их общества. Почему же? Потому что их только двое, тогда как Фроди управляет обширным и сплоченным королевством. Как и в случае с Ахсартагката, их сила сводится на нет малочисленностью, и перед ними также стоит задача восполнить этот недостаток. Найденный ими выход явно сродни тому, что найден в осетинском сказании. Хотя вторая песня Меньи в «Песни о Гротти» только намекает на прибытие враждебного Фроди флота (яснее говорит о крахе Фроди), зато прозаическое вступление весьма точно:

«...Рассказывают, что они пели песнь, называемую „Песнь о Гротти“, и до окончания ее намолотили войско против Фроди. Так что ночью нагрянул король моря по имени Мюсинг, который убил Фроди и взял много пленных. Пришел конец миру Фроди».

Автор саги, конечно же, представлял это появление врага наподобие набегов викингов: физически войско является не из мельницы, а с моря. Тем не менее вызвано оно чудом, песней, и несомненно произведено движением мельницы, ибо

в тексте говорится с экспрессией: «ok áðr létti kvæðinu, mólu ðær her á hendr Fróða, svá at...»<sup>28</sup>. По строфам 23—24 «Песни» можно даже думать, что великанши начинают молотить иступленно, изо всех сил — а сил у них много, — так что мельница или ломается, или дает помол нового вида (сообразно вариантам). В последнем случае, как и в осетинском сказании или в индийском эпосе, представители «малого числа» добиваются поддержки бесчисленного, благодаря предельному напряжению своей функциональной природы, здесь — благодаря приложению всех своих сил без остатка.

Следует отметить и другое соответствие. Трое Ахсартагката прибегают к помощи сверхъестественного персонажа: судя по имени, это «глава рыб» — *Kæfty Sær*, и я уже говорил, что, возможно, его власть магически производить скопища воинов мыслится именно по образу и подобию бесчисленных подопечных этого Главы, огромных косяков рыб, которые появляются в море внезапно.

Воображение людей часто поражали и другие виды животных своим внезапным появлением огромными массами: саранча в Африке, крысы — на Ближнем Востоке и во всей Европе. И поразительно поэтому, что *sækonungr*, который приводит из моря войско, намолотое двумя служанками, зовется насмешливым именем *Mýsingr*, которое образовано из названия мыши (*mús*) посредством суффикса, широко известного из ярлыков, носимых великими династиями: *Ynglingar*; *Skjöldungar*, *Mérovingiens*.

### Рождение войска: сказки о трех волшебных предметах

Другого применения этой темы в мифологических сказаниях древнего индоевропейского мира я не знаю. Случаи, которые мы проанализировали, заметно перекликаются. Однако тема всплывает в сказках, имеющих иное направление, но также связанных по концепции с триадой основных функций<sup>29</sup>. Я ограничусь здесь краткими ссылками, поскольку это не имеет прямого касательства к осетинскому сказанию, которое я намереваюсь осветить.

Пружина действия в этих сказках такова: три волшебные предмета достаются — в зависимости от вариантов — то

<sup>28</sup> То же выражение в параллельном месте у Снорри: mólu ðær her at Fróða, svá at a ðeirri nótt kom ðær sá sækonungr, er Mýsingr het.

<sup>29</sup> A. Aarne et St. Thompson, *The Types of Folktale*, — «Folklore fellows Communications», Helsinki, 1961, № 185, types 566, 569; St. Thompson, *Motif-Index...*, D 1475. 1—4 (Magic object furnishes soldiers).

трем братьям, то одному персонажу. Двух первых предметов хозяева лишаются, опрометчиво продемонстрировав кому-либо их свойства, но, благодаря своевременно пущенной в ход силе третьего, герои возвращают себе все свое добро.

Предметы различны, их волшебные свойства — менее. За исключением некоторых, слишком запутанных вариантов, один из талисманов всегда дает своему хозяину либо богатство, либо обильную пищу, второй ставит ему на службу «мирскую власть». Эти два предмета явно соответствуют третьей и второй функциям. Третий талисман бывает более разнообразным и по форме и по действию: то это ковер-самолет или его эквивалент, в мгновение ока переносящий своего владельца куда бы и когда бы тот ни пожелал; то это шапка-невидимка или ее эквивалент; то, наконец, это предмет, который уничтожает или воскрешает тех, на кого его направляют. Различные особенности этого предмета в противовес свойствам двух других являются в целом, можно сказать, сверхволшебными; предмет не только предоставляет орудие действия тут же, на месте, но и раскрепощает своего владельца от оков времени, пространства, направлений: дар мгновенного и неограниченного передвижения касается непосредственно человека, ставя его на уровень величайших волшебников; ну, а власть уничтожать и воскрешать дает ему поистине статус божества. Таким образом, «священные» черты предмета первой функции проглядывают даже сквозь его фольклорную, деградированную форму.

Предмет второй функции бывает двух типов, имеющих множество вариаций. Это может быть палка, сабля и т. п., которые, взявшись за дело, бьют или рубят, пока владелец не соблаговолит остановить их. Это может быть сосуд, вещь, из которой вытряхивается содержимое, звучащий инструмент, созывающий полки вооруженных воинов. Мы найдем множество вариантов в примечаниях Эмманюэля Коскена к его «Contes de Lorraine» № IX (т. I, стр. 121—129), XLII (т. II, стр. 79—87), LXXI (т. II, стр. 283) и в «Anmerkungen» Йоханнеса Больте и Георга Поливки к сказке 54 в собрании братьев Гримм (т. I, стр. 464—475). Нас интересует здесь только второй тип.

Обычно вещь — сума, полная воинов; пристяжная сумка для патронов («когда захочешь, можешь вызвать из нее столько человек, сколько их на всем свете»); ранец, поставляющий шестерых молодцов и старшего над ними (но каких шестерых!); патронташ, который при повороте его в одну сторону пускает в ход солдат пехоты и кавалерии, в другую — музыкантов; шапка, содержащая в себе целый полк... Звуча-



щий инструмент — это труба, рог (который «покрывает море кораблями»), свисток («на его призыв появляются 50 тысяч пеших и 50 тысяч конных воинов»), барабан в «Тысяче и одной ночи», созывающий повелителей духов с их полчищами...

Очень редко армию производило животное, как в легенде о Вишвамитре. Из вариантов, собранных Коскеном, а также Больте и Поливкой, я извлек один единственный случай<sup>30</sup>.

В сказке «Заколдованный трон» (индийская сказка, перевод с персидского Лескалье, Нью-Йорк, 1807, т. II, стр. 91) речь идет о трех чудесных предметах: собачке, палке и кошельке.

«Собачка имела свойство вызывать по желанию своего хозяина столько воинов, слонов и коней, сколько бы он ни потребовал; взяв палку в правую руку и поведя ею в сторону этих людей, можно было всех их оживить, взяв палку в левую руку и обратив ее в сторону этого вооруженного войска, можно было его уничтожить; кошелек же по приказу хозяина производил золото и драгоценности».

Происхождение сказок, которые постепенно наводнили старый мир — вопрос спорный, возможно, неразрешимый (...). Рассмотренная с этой точки зрения мысль, выраженная в сказке о трех предметах, ясна. В ней здравый смысл словно берет реванш у официальных иерархизированных представлений о структуре: духовное могущество, магия с ее «трюками» могут претендовать на главенство и даже главенствовать в обычное время; экономическая функция может гордиться изобилием нужных вещей, которые производит. И тем не менее в критический момент, когда шаман лишен своих возможностей и благоденствие переходит к врагу, именно военная функция с ее носителями, оформлены ли они в отряды или нет, с ее грубыми приемами может восстановить прежнее положение. Таким образом, с точки зрения индоевропейской, рассмотренную сказку следует отнести к тому кругу традиций и обрядов, которые, подчеркивая достоинства второй функции, отдают ей самое почетное место и руководящую роль, ставя выше первой. Я только напомню из легенд древнеримскую — о всаднике Курции, а из ритуалов *saurāmaṇi* в Индии и *suouetaurilia* в Риме и сошлюсь на сделанный мною анализ их структуры<sup>31</sup>.

Закljučая этот фольклорный экскурс, я покончу с магическим производством *multitudo*, поставленным на службу

<sup>30</sup> E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, t. II, 1887, стр. 86, в примечаниях к № 42, «Три брата» («Les trois frères»).

<sup>31</sup> G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, 1966, стр. 196—197 (Curtius). 238—240 (*suouetaurilia*; ср. Tarpeia, 1947, стр. 115—158).

*paucitas*, заметив, что проблема Ахсартагката, двух скандинавских великанш, индийского аскета — та же самая проблема, что встает в римской легенде, основанной на идеологии трех функций, проблема проторимлян, Ромула и кучки его первых соратников, которые в будущем составят первую и вторую функции. Носители этих функций богаты только благоволением богов и своими доблестями по сравнению с пышным и довольно многочисленным окружением, которое в будущем должно составить третью функцию и от которого они хотят принудительно получить женщин, чтобы образовать общество.

Решение, придуманное Ромулом,— создание убежища — менее волшебно, но того же толка, что и все, рассмотренные нами в данном исследовании. Только тема компенсируемого *paucitas* оказалась сплавленной с темой заселения новых городов. Перечитаем Тита Ливия, 1, 8 4<sup>32</sup>.

Рим был основан. «Между тем с присоединением все новых и новых мест укрепления города росли; но они возводились больше в расчете на будущий прирост населения (*magis futurae multitudinis*), чем сообразно с тем, которое было тогда. А затем, чтобы большой город не оставался пустым (*ne uana urbis magnitudo esset*), для увеличения населения открыто было убежище, которое находится за загородкой между двумя рощами... Руководился Ромул при этом старым обычаем основателей городов, которые, привлекая к себе толпу темного и низкого происхождения, сочиняли потом, что народ родился у них из земли (*natam e terra sibi prolem ementiantur*)...»

Продолжение «римской истории» достаточно доказывает, что у основателя было два намерения, или, по меньшей мере, двойная цель: безусловно, заселить слишком просторное огороженное пространство, но также и представлять массу народа, достаточную для того, чтобы внушить — или в случае нужды навязать — соседям законное к себе уважение.

## Лженевеста

В двух вариантах войны между Ахсартагката и Бората используется иная тема — в одном из них в начале, в другом — в заключении, служа либо причиной враждебных действий, либо следствием непрочного мира. Это тема лженевесты, т. е. дюжего молодца, которого в платье новобрачной

<sup>32</sup> Цит. по: Тит Ливий, Римская история от основания города. Перевод с латинского под редакцией П. Адрианова. Изд. 2, М., 1897—1901 (*прим. пер.*).

посылают во враждебный род, где женский наряд лишь благоприятствует его мужским упражнениям в пользу подружек невесты и во вред бедняге жениху. Герой, совершающий сей подвиг, естественно, принадлежит к роду Сильных, среди Сильных он даже один из самых выдающихся, и жертвой его становятся Богатые.

Я некогда слегка бредил этой темой, подарившей скандинавской и индийской мифологиям знаменитые сцены: Тор, возвращающий свой молот, украденный у него великаном Тримром; Вишну, отбирающий у ошалевших от любви демонов амриту, сбитую пахтанием молочного моря.

По-видимому, эта тема легко включалась во всевозможные родовые и племенные конфликты — будь то между асами и великанами или между дэвами и данавами. Наиболее близкую к осетинскому разработку ее находим в Риме, хотя здесь проделка выгодна не второй, а третьей функции<sup>33</sup>.

По этой-то причине «лженевеста» тут — не здоровяк, переодевшийся девицей, а скрытая под свадебным покрывалом деревенская старуха.

Но что делает сравнение правомерным, так это место включения данной легенды в древнеримскую идеологию: (...) она помещена в конце описания первой ссоры между плебеями и патрициями, — плебеями, т. е. в прошлом — массой производителей, которая позднее, в этрусский период, обрстет ремесленниками и иммигрантами, с одной стороны, и чисто военной аристократией, которая к тому же держала в руках пророческие, культовые и высшие государственные органы, — с другой. Анна Перенна всецело на стороне плебса: в богини она попала именно благодаря тому, что накормила плебеев, которые оказались отрезанными на Святой Горе. Жертва же ее проделки, Марс, — покровитель и в данном случае карикатурное олицетворение аристократии, которую он опекал и от которой во время революции, изгнавшей последнего царя, получил в вознаграждение Марсово поле. И стало быть, когда под покрывалом Минервы Анна Перенна высмеивает Марса, когда старая крестьянка в одеждах юной работницы лобится-таки до рубаки, она потешает не только богов, но и свой плебс и поднимает на смех не просто бога, а именно покровителя врагов плебса. Можно думать, что в пьесах для театра, которые игрались в середине марта в *Iucus* (роще) богини, юноши и девушки, молодые и старые не забывали позабавиться по поводу столь славной проделки и что ее политическая направленность ощущалась еще долго.

<sup>33</sup> G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque...*, стр. 239

«*Making of History*»

Итак, мы видели, что многие черты осетинского сказания о войне между двумя нартговскими родами дают основание отнести его к глубокой древности, когда оно имело такую полноту и такое значение, каких оно уже не имеет в репертуаре современных сказителей. Подытоживая, я подчеркну то, на что походя указывал в начале исследования: конфликт не приводит ни к чему конструктивному, новому, вроде, например, создания полноценного общества путем синтеза существовавших уже функциональных элементов. Быть может, некогда так он и завершался, и в этом состоял его смысл, но после того как на смену «сословиям» пришли «роды», этот смысл и завершение сохранить было уже нельзя. В том виде, как ее ныне рассказывают и понимают,— это мрачная история цепной кровной мести. В лучшем случае, когда ни одна из сторон не истреблена, мы предвидим, что вражда будет длиться бесконечно, с переменным успехом: в самых суровых вариантах, а их много, «богатая» сторона уничтожается, «сильная» же остается хозяином на поле боя — это противоречит синтезу, примирению, которое бы подготовило слияние и открыло бы перед двумя сторонами новую, совместную будущность. (...) <sup>34</sup>

Что осталось от этого сказания у кавказских народов, замимствовавших нартговский эпос? Ничего. Единственная область, где мог бы найтись вариант его, — фольклор чеченцев и ингушей, которые, как мы помним, за неимением троичной родовой структуры, исчезнувшей, как и повсюду в других местах, сохранили постоянную вражду между Орхустойцами (Ахсартаката) и другими «Нартами»; но ни в одном из сюжетов, отражающих эту вражду, нет ни той комбинации тем, которую мы разобрали, ни даже в отдельности какой-либо из этих тем.

---

<sup>34</sup> На следующих далее четырех страницах переводимого издания (545—548) автор рассматривает трактовку сказания о войне между двумя родами, предложенную В. Б. Пфафом. Отдавая должное заслугам В. Б. Пфафа, одного из первых энтузиастов, начавших записывать в прошлом веке осетинские «нартговские» сюжеты, Ж. Дюмезиль вместе с тем показывает несостоятельность его «исторического метода», наивность попыток отождествить те или иные мотивы эпоса, в частности анализируемого сказания, с конкретными событиями прошлого (*прим. ред.*).

## ГЛАВА V.

### ТРИ ЖЕНЫ УРЫЗМАГА

#### Сатана у осетин

В нартовский эпос вносит оживление один очень популярный женский образ: это Сатана, «Госпожа Сатана» или просто «Госпожа», как охотно называют ее сказители.

Она наполовину сестра двух старших героев рода Ахсартагката. Урызмаг и Хамыц родились от Ахсартага и дочери Повелителя вод, Дзерассы. До их рождения Ахсартаг в порыве неоправданной ревности убил своего брата-близнеца Ахсара, а потом и себя самого<sup>1</sup>. Позднее в селении Нартов Дзерасса родила близнецов. Много времени спустя, почувствовав, что умирает, она наказала двум своим сыновьям сторожить ее склеп три первые ночи, потому что Уастырджи — Святой Георгий всегда преследовал ее своими домогательствами, был ею обманут и, как она думала, не преминет в отместку надругаться над ее трупом<sup>2</sup>.

Первые две ночи добросовестно бодрствовал Урызмаг. На третью ночь Хамыц, поддавшись чарам доносившегося издалека пения, покинул пост.

«Он направился туда, но едва отошел, как склеп засветился и в нем возник Уастырджи. Хлестнул он Дзерассу войлочной плетью, и стала она в семь раз краше, чем была при жизни. Подошел он к ней. А потом снова хлестнул плетью, и женщина вновь превратилась в то, чем была».

Через год хитрый Сырдон, побочный сын рода Ахсартагката, проходя мимо усыпальницы, услышал плач младенца. Он побежал на ныхас, где собрались все три рода Нартов, и объявил новость. Урызмаг кинулся к усыпальнице, открыл ее и вынес оттуда маленькую девочку, Сатану.

«Сатана выросла такой красивой и умной, что от красоты ее темная ночь превращалась в день, слово же ее было острее меча, прямее стрелы».

Эта юная особа, честь и слава рода Сильных (хотя в жилах ее и не течет кровь Ахсартага), впоследствии выходит замуж — при весьма примечательных обстоятельствах, которые мы рассмотрим, — за своего брата Урызмага. С этих пор она, можно сказать, становится душою рода и всех Нартов в

<sup>1</sup> См., напр.: А. К а й т м а з о в, Сказания о Нартах, — СМОМПК, VII, 1889, стр. 3—36; «Нарты кадджытæ», стр. 5—16 и др.

<sup>2</sup> А. К а й т м а з о в, Сказания о Нартах, стр. 10; «Нарты кадджытæ», стр. 20—21.

целом, когда их интересы совпадают. Прекрасная, умная, предприимчивая, она — образец хозяйки дома, кавказской хозяйки. Она предвидит все и ко всему готова. Однажды, когда голод довел Нартов до крайности, ее муж возвращается домой в отчаянии. Она спрашивает<sup>3</sup>:

«— Отчего ты нахмурил свои брови-дуги, отчего так сердито сел в свое кресло, хозяин моей головы? Что с тобой, кто тебя обидел?»

«Обидеть-то меня никто не обидел, но о чем еще сердцу болеть сильнее,— сказал Урызмаг.— Молодежь наша с голоду пришла в полную немощь: повалились и лежат на нихасе Нартов в лежку, как им не пристало. Ходит по ним негодная сука Сырдона — кого в губы лизнет, у кого подошвы отъест, а у кого ремень пополам перекусит — они же и „прочь поди!“ сказать не в силах. Эх, хозяйка, пусть бы мне недолго жить, да накормить их еще хоть раз досыта! Кровь бы в жилах у них потекла по-прежнему, сердце бы стало крепче».

«О чем же тут печалиться? — сказала Сатана. — Ступай, пригласи их, угощу всех, как одного: кладовые наши ломаются от снеди и напитков».

И позвала Сатана Урызмага в одну свою кладовую — там полно было пирогов; позвала его во вторую кладовую — там полно было напитков; позвала его в третью кладовую — с полу до потолка лежали там рядами окорока и другие части туши.

«Все это мне присылали на угощенье с больших нартовских кувдов», — сказала Сатана.

Посветлел лицом Урызмаг и говорит Сатане:

«Тогда приготовься — здесь снеди больше, чем Нарты смогут съесть за неделю».

Позвал Урызмаг глашатая, накормил его досыта и сказал: „Поди, кричи среди Нартов: те, кто может идти, — идите, тех, кто не может идти, — несите, у кого ребенок в колыбели, — колыбель с собой забирайте — Урызмаг Ахсартагов пир дает и всех зовет к себе!“

Пошел глашатай и стал кричать:

«О Нарты! Те, кто может идти, — идите, тех, кто не может идти, — несите, у кого ребенок в колыбели, — колыбель с собой забирайте — Урызмаг Ахсартагов дает пир и зовет вас!».

Когда Нарты услышали это, кинулись они все от мала до велика в дом Урызмага. Поставлены были столы и пировали Нарты в доме Урызмага целую неделю.

Она умна, и умна так, как это требуется в подобных обществах, т. е. с уклоном в сторону чародейства. Когда кто-либо из ее близких — Урызмаг или приемный сын Сослан (Созырыко) — попадает в затруднение, когда жизни их угрожает опасность, заговор, она узнает об этом чудесным образом и тут же мобилизует надежного спасителя — обычно своего племянника Батраза; он живет на небе, но она с ним таинственным образом общается<sup>4</sup>. Сам бог питает к ней

<sup>3</sup> «Нарты кадджыта», стр. 34—35.

<sup>4</sup> См. ниже, стр. 572 (стр. 255 наст. изд.).

слабость: он столь исправно выполняет ее просьбы, что даже превращает зиму в лето<sup>5</sup>.

Советские ученые довольно единодушно признают в образе и поступках Сатаны эпические следы фазы матриархата, неизбежной для всякого общества. Я не разделяю этого мнения. То, что эпос в целом отводит много места одной героине, еще не дает права говорить о матриархате. Осетинская Сатана при всех своих достоинствах и дарованиях все же не верховодит. Она дает советы отдельным лицам и обществу в целом; ее советов просят, к ним прислушиваются и рожичи, и все Нарты, потому что признают ее чрезвычайную пронизательность. Но в публичных обсуждениях общественных дел она не участвует, без нее принимаются решения о походах, не спрашивают ее мнения и при дележе добычи, «ликвидации стариков», даже пиры, устраиваемые в ее доме и ею самой, даются по воле Урызмага, а не ее. К тому же осетины — индоевропейцы. А индоевропейцы миновали матриархат еще до своего распыления (достаточно тому доказательство — перечень наименований родства) и жили при таких общественных формах (семья и более широкие группировки), в которых господствовали мужчины. Не более показательны также ссылки на некоторые легендарные и исторические примеры, на скифских и параскифских цариц: Мария Терезия и Екатерина Великая, королева Кристина и королева Виктория возглавляли общества, в которых не было ничего матриархального, а длинная череда женщин на голландском троне ровно ничего не говорит нам о структуре голландского общества.

### Сатана вне Осетии

Народы, живущие по соседству с осетинами, не пренебрегли столь привлекательным образом и возможно, что у них он действительно питается воспоминаниями о матриархате. Черкесы и от них абхазцы позаимствовали образ Сатаней-Гуаши, княжны, госпожи Сатаней и со своими, присущими каждому народу оттенками сохранили за ней ее ранг и привилегию всегда служить идеалом любой благородной женщины. Черкесы назвали в ее честь прекраснейший из цветков, и ныне еще некоторые молодые девушки носят это имя. Но родственные связи черкесской Сатаней, как и абхазской Сатаней, уже не те, что в Осетии. По правде говоря, ничего не рассказывается ни о ее рождении, ни о родителях. Для черкесов она

<sup>5</sup> «Нарты кадджытæ», стр. 40.

просто одна из княжон, которую герой Уерземедж завоевывает, иногда с трудом. У абхазцев она появляется на сцене, не совершив известного нам постепенного восхождения, а сразу же как мать девяноста девяти Нартов и их брата *conscriptus* Сасрыквы. Ее муж Хныш (т. е. осетинский Хамыц, а не Урызмаг, исчезнувший у абхазцев), отец Нартов, едва упомянут и, видимо, считается дряхлым стариком.

Но сама мать удивительно хорошо сохранилась, и сказители описывают ее в еще более лестных выражениях, нежели осетины и черкесы. Вот как описывается она в сборнике 1962 г.<sup>6</sup>:

«Сатаней-Гуаша была матерью ста Нартов-богатырей, а их отца звали Хныш. Слава ее была выше мужней. К ее мудрым советам прислушивались не только Нарты, но и весь народ. За ум и красоту Сатаней-Гуашу величали Золотой Владычицей.

Сыновья ни в чем не перечили ей. Мать одна, а их-то сто! Если бы возвысили они свой голос против матери, что она могла бы поделаться с ними? Женщина у апсуа [абхазцев] пользуется особым уважением и по сей день. Разве удивительно, что Сатаней-Гуаша в те далекие времена благодаря своему уму и красоте была окружена великим почетом?

Хотя Сатаней-Гуаша и родила сто детей, тело ее, подобно свежему сыру, было тугим и белым. И любой человек, сдержанный в чувствах и с большим самообладанием, приходил в замешательство, если в глаза ему вдруг бросалась хотя бы частичка ее оголенного тела. Белая кожа Сатаней-Гуаши была такой ослепительно яркой, что отражение блеска ее, падавшее на море и от моря на горы, часто сбивало корабли с верного направления. И не мало мореходов погибло именно по этой причине. Обломки кораблей находят и до сего дня на берегу нашего моря»(...).

У чеченцев и ингушей имя Сатана встречается в форме Сатай, но сам образ, видимо, не удержался. Одна «сестра Нартов», гораздо больше фигурирующая у абхазцев, чем у осетин (прекрасная Гунда, *G<sup>o</sup>nda pšdza*), играет во многих сказаниях действительно важную роль, и еще более важная роль принадлежит ей у кумыков и в Дагестане. Но ни поведение ее, ни даже место среди поколений Нартов не таковы, как у осетинской героини, к которой мы вернемся, чтобы рассмотреть ее принципиальную особенность: она одновременно и сестра и жена Урызмага, и это ненормальное сочетание — одно из обстоятельств, в которых проявляется функциональное значение трех нартовских родов.

### Отправной текст: «Нарты кадджытæ»

Вот это сказание в сборнике «Нарты кадджытæ» (стр. 25—31): из него ясно видно, как Сатана, решив из фамильной гордо-

<sup>6</sup> Приключения Нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев, стр. 15—17.



сти, что в супруги возьмет себе лишь одного из Ахсартагката, причем лучшего из них, своего брата Урызмага, поочередно устраняет одну соперницу из рода Алагата и другую — из рода Бората, доказав тем самым, что превосходит каждую из них в том, что составляет их фамильное преимущество.

### 1. Устранение дочери Алагата

«Когда Урызмаг возмужал, он взял в жены прекрасную Эльду Алагата.

Росла и Сатана: за месяц — как другие за год, а за год — как другие за три. По красе же и статности не было ей равной: волосы — золото, а глаза — жар. Когда пришло ей время идти замуж, стала она думать: „Выйти-то замуж я бы вышла, только не знаю, где мой суженый“. Думала она, но и среди духов не находила никого доблестнее и умнее Урызмага<sup>7</sup> (*Хъуыды кодта ғәмә жәдты хсан дәр Уырызмәгәй хъаруджындәр ғәмә зондджындәр никәй ардта*).

И сказала в душе: „Эх, была не была! Достанется мне Урызмаг — ладно, а нет, так и вовсе замуж не пойду!“

Как же быть Сатане: сама сказать ему о том не смеет, а через кого-то намекнуть не хочет. И она решает: „Наберусь-ка я бесстыдства и заведу речь сама“.

Говорит она Урызмагу:

«Урызмаг, добро свое чужим не отдают. Жалко будет, если я уйду в другой род. Придется тебе стать моим мужем».

Уши загорелись, волосы встали дыбом у Урызмага:

«Чтоб не было о том и помину! — говорит, — перед людьми стыдно! С каким лицом ходить мне тогда среди Нартов!»

Кто знает, сколько прошло времени, но однажды Урызмаг собрался в годичный поход и сказал жене своей Эльде:

«Иду я в годичный поход, а ты к моему возвращению приготовь есть-пить: люди придут ко мне поздороваться».

И отправился в поход. Когда подошел годичный срок, жена к его возвращению заквасила ронг<sup>8</sup>. Сварила-то она его как следует, но когда положила закваску — ронг не стал бродить; это Сатана — хитрость неба, колдовство земли — заморозила его, и не давала бродить (*фыцгә йғ хорз 'скодта, фәлғ йыл ғәнтуан куы ныккодта, уәд нә сынхъысти: умән Сатана — арвы хин, зәххы кәлғән — скодта хин ғәмә йғ әптын ғәнхъизын нә уагъта*). Заметалась Эльда: то к ронгу своему бежит, то к Сатане.

«Дочь этого рода, час моего срама наступил: ронг у меня не бродит. Убьет меня твой брат, если не подготовлюсь к его приезду».

«Мне-то что, — говорит ей Сатана, — не мое это дело».

Но нет покоя невестке: то к ронгу своему побежит, то в горницу к Сатане:

«Что же мне делать, душа моя стала тоньше волоска, пришла моя гибель!»

«Прекрасная Эльда, одолжила бы ты мне свое свадебное платье и платок, а я бы ночью славно поморочила Урызмага, заставила б его прожрать понапрасну; и ронг бы твой у меня забродил».

<sup>7</sup> Отметим попутно это приписывание «зонда», т. е. ума, главному из Ахсартагката.

<sup>8</sup> Вид хмельного меда, богатырский напиток, часто упоминаемый в нартовских сказаниях.

«Ладно»,— сказала невестка.

Пошла Сатана, положила в ронг новую закваску, и он забродил.

Тем временем приехал и Урызмаг. Задали они пир, и Нарты пили ронг. Вечером люди с пира разошлись по домам. Сатана надела свадебный наряд Эльды и ночью вошла в спальню Урызмага. Урызмаг не узнал ее — принял за жену.

«Дочь Алагата, нынче ты лучше, чем в первую ночь»,— говорит ей Урызмаг.

«Это у нас в роду»,— отвечает девушка, чтобы он не догадался.

Ночью Сатана вызвала на потолок образы звезд и луны.

Когда рассвело, Урызмаг говорит:

«Видно, сейчас уже утро, пора вставать».

«Какое там утро, взгляни-ка наверх: луна и звезды еще на небе»,— сказала Сатана.

Эльда стучалась в дверь, ходила взад-вперед, но ей не открывали, и с горя у нее разорвалось сердце — умерла (*Эльда дурдтаг хоста, рауай-бауай кодта, жмæ йын дуар куы нæ кодтой, уæд мæстæй фæзæр-дæдзæф — амард*).

Сатана узнала об этом, свела с потолка образы луны и звезд и говорит мужчине:

«Вставай, наверно, уже день».

Когда Урызмаг увидел ее — глаза вытарашил.

«Да ведь ты Сатана!»

Она ему говорит:

«А с кем же ты провел ночь?»

Что мог поделывать Урызмаг?

Они похоронили покойную.

## 2. Замужество Сатаны

«Осрамила ты меня, Сатана, как нам жить теперь среди Нартов, как на людях показаться?»

«Людской хулы — на два дня, срам невелик,— сказала Сатана,— а как забыть про срам я тебя научу. Поди, сядь на осла задом наперед и трижды прогуляйся на нем посреди Ныхаса. Гляди, как поведут себя люди, потом мне расскажешь (*хæрæгыл сбад фæстæрдæм жмæ йыл æр-тæ здæхты акæн Ныхаы астæу, кæс, жмæ чи кудыд кæна, уый иу мын радзур*)».

Урызмаг сел на осла задом наперед и проехал посреди Ныхаса.

Все Нарты — большие и малые, старые и молодые — так и повалились со смеху и столько смеялись, что уж и встать были не в силах. Когда он проехал второй раз — кто засмеялся, а кто — нет; иные на него даже не взглянули, а многие стали сокрушаться: с ума, дескать, сошел наш мудрый советчик Урызмаг. Проехал он еще раз — и над ним уже никто не смеялся. „Не зря он уселся на осла задом наперед, видно, что-то хитрое замыслил“, — сказали люди.

Вернулся Урызмаг домой, и Сатана его спрашивает:

«Ну, что делал народ?»

«Когда я проехал впервые,— сказал Урызмаг,— люди повалились со смеху и столько смеялись, что уж и встать не могли. Когда я проехал во второй раз — кто засмеялся, кто — нет, а многие даже сокрушались: с ума, мол, сошел наш советчик Урызмаг. Когда я в третий раз проехал — никто больше не смеялся и люди говорили: „Он не сошел с ума и не зря сел на осла задом наперед, а, верно, опять какую-то хитрость замыслил“».

Сатана ему сказала:

«Ну и наше дело таково: сперва посмеются, а потом никто уж о нас и не вспомнит. Когда люди узнали, что Урызмаг женился на своей сестре Сатане, то сперва над ними стали смеяться, а потом и вправду никто уж о них не вспоминал».

Так и стали жить Урызмаг и Сатана как муж с женой.

### 3. Устранение дочери Бората

(Я ограничусь изложением этого очень галльского текста.)

Сатана прикинулась старухой и стала твердить мужу, чтобы привел себе другую жену. После некоторого сопротивления он сдается и женится на девице из рода Бората. Но в вечер свадьбы, когда гости разошлись по домам, Сатана возвращает себе свой юный и соблазнительный облик, и Урызмаг уже не может глядеть на новобрачную. Нарты прослышали об этом, и на Ныхасе пошли пересуды. Один молодой человек, посмелее других, берется выяснить все наверняка и как-то вечером заявляется в дом Урызмага.

Его ласково принимают, угощают, а когда на ночь Урызмаг с Сатаной уединяются в своей перламутровой спальне,— укладывают его спать в общей комнате, в другом углу которой находится постель отвергнутой супруги. За ночь эта супруга трижды предлагает молодому человеку свои услуги. И он отказывается от них лишь первые два раза...

Когда утром, встав, умывшись, все собираются за столом, лукавая Сатана предлагает, чтобы каждый рассказал свой сон. Урызмаг заявляет, что спал, как пень, но трое других выдумывают сны, в которых в более или менее деликатной форме иносказательно намекают на ночное происшествие или даже описывают его. Причем дочь Бората находчива не менее других: как бы проводя параллель между трагическим устранением Эльды, дочери Алагата, и гораздо менее трагическим устранением ее самой, она рассказывает: во сне ей сперва никак не удавалось заквасить ронг (*ронджы гæртæ*), но потом она сменила закваску—и сусло забродило (*æнхъзын байдыдтой*). Понятно, что речь идет не о такой закваске и не о таком ронге, какие были в эпизоде с Эльдой.

Утром юноша уходит. На Ныхасе молодые Нарты допытываются:

«Ну, как там дела у Урызмага?»

«Точно так, как говорят. Сатана снова помолодела, и Урызмаг близко не подходит к дочери Бораевых...»

История умалчивает о том, что случилось впоследствии с этой дочерью Бората, но нам нечего тревожиться: отослали ее восвояси или нет, она владеет искусством не терять ночей даром.

### Осетинские варианты

До публикации «Нарты кадджытæ» известны были лишь фрагментарные варианты. История с ослом, которая особенно популярна, присутствовала во всех, но о несчастье Эльды говорилось только в одном, и ни в каком не упоминалось о сумасшедшей ночи дочери Бората. Поэтому я попросил нашего любезного коллегу К. Е. Гаккаева сообщить мне, каковы варианты сюжета, хранящиеся в архивах рукописей

Орджоникидзе, и также проверить принадлежность двух устаревших соперниц соответственно к роду Алагата и к роду Бората. Вот что он мне ответил 4 апреля 1962 г.:

«В просмотренных мною вариантах Эльда действительно происходит из рода Алагата, а другая жена Урызмага — безнравственное создание — из рода Бората. Только порой вместо „дочь Алагата“ Эльду называют вообще „дочь Нартов“, и иногда имя ее — Элон».

Таким образом, в большей части рукописных вариантов действие развивается так же, как и в «Нарты кадджытæ» (а другие, в которых употребляется менее точное выражение, этому не противоречат), и, следовательно, в лице Сатаны и ее двух соперниц на сцену выводятся все три рода.

Насколько я могу судить, в каждом своем эпизоде варианты очень близки друг другу. Вот, например, анализ текста об устранении Эльды, который был опубликован в 1961 г. под редакцией В. И. Абаева в первом томе сборника «Ирон адамы сфалдыстад» («Осетинское народное творчество»), стр. 28—29.

Когда Сатана говорит Урызмагу, что хочет замуж за него, тот противится. Следует эпизод с ослом. Урызмаг начинает сдаваться: как быть — ведь он женат, — не иметь же ему двух жен?

«Я этому пособлю, — сказала Сатана. Задумай дать пир на тысячу человек и заставь свою супругу приготовить побольше напитков».

Урызмаг сказал своей жене Эльде:

«Хочу задать пир на тысячу гостей, а ты приготовь побольше напитков».

Эльда приготовила напитки. Сатана их заколдовала и не дает бродить.

Жена Урызмага Эльда встревожилась:

«Если все труды пропадут понапрасну, муж убьет меня».

Подошла к ней Сатана и сказала:

«Не тужи, дай мне своего мужа на одну ночь, они у меня забродят».

«Да бери его хоть на год, только избавь меня от беды», — ответила Эльда.

Сатана пошла, положила другую закваску, и сусло забродило.

Урызмаг в то время был в походе.

Сатана сказала Эльде:

«Когда твой муж возвращается домой, он любит испить кумала<sup>9</sup>».

Ну, та и приготовила крепкий кумал.

Приехал Урызмаг, зашел в свою спальню. Когда он лег, Сатана сказала Эльде:

«Что же наш уговор? Не обманешь? Этой ночью твой муж будет со мной».

Сатана пошла к Урызмагу. Взяла с собой ведро кумала и поставила перед дверью спальни. Урызмаг и Сатана затворили двери и улеглись вместе.

Сатана знала колдовские хитрости и явила на потолке звезды и месяц.

Когда Урызмаг выпался, то говорит:

«Отворяй дверь, пора вставать».

<sup>9</sup> Род кваса (прим. пер.).

«Муже, ты ведь все время в походах, глянь-ка, звезды пока вон где!»  
Ну, Урызмаг снова и улегся. Эльда подойдет к дверям, постоит, выпьет со зла пару кумала. А Сатана так изловчилась, что продержала Урызмага целую неделю. Эльда злилась и с каждым подходом по две чашки кумала выпивала — и лопнула.

Сатана узнала, что женщина умерла, и открыла дверь.

## Толкование

Структура и смысл истории ясны. С точки зрения образа Урызмага они сводятся к следующему: герой женится поочередно на девушках из всех трех родов. И одна только дочь Ахсартагката, т. е. собственная сестра, устраивает его по всем статьям и моногамно им завладевает.

С точки зрения образа Сатаны дело сложнее. Девушка из рода Ахсартагката убеждена в той — к тому же всеми признаваемой — истине, что род ее среди Нартов превыше всего, и, следовательно, она не хочет покидать его после брака. Было бы нормально, если б ее брат взял жену из другого рода, и уж совершенно ненормально, чтоб он женился на своей сестре; помимо же всего прочего, он не нуждается в жене, ибо уже является постоянным обладателем дочери Алагата.

Итак, Сатана действует в три приема. Она устраняет эту, уже существующую соперницу, затем почти насильно женит на себе своего брата и, наконец, предупреждает возможную угрозу со стороны третьего рода: сама женит Урызмага на девице Бората, которую тут же и устраняет. Каким же путем избавляется она от одной и от другой? Превзойдя каждую в той области, которая составляет их специализацию.

Специальность Алагата в нартовском обществе — устройство общественных пиров-бражничаний. Женившись на девушке из этого рода, Урызмаг обеспечил себе то, что домашние пиршества, которые он станет устраивать, будут проходить блестяще. Своим чародейством Сатана сводит на нет мастерство своей соперницы и в определенный момент, уже заключив сделку, которая ей была нужна, сама заставляет бродить напиток для пиршества, добиваясь успеха там, где потерпела неудачу Эльда.

При нынешнем состоянии нартовских сказаний характерная черта Бората — только богатство, вместе с роскошью, которую оно дает, и сомнительной моралью, которой благоприятствует. Однако «третья функция», мы уже много раз имели случай это констатировать, у индо-иранцев, как и у других индоевропейцев, представляла собой нечто иное, нежели только богатство. К ней относилась также вместе со

скотоводческим и земледельческим избытком людская плодовитость в сочетании со всем, что ее обычно обуславливает: физической красотой, искусством наслаждений и всем, что побуждает к сношению полов<sup>10</sup>. На этом-то поле битвы, если можно так выразиться, Сатана по своему выбору и одерживает вторую победу. Благодаря познаниям в колдовстве, Сатана делается старой лишь на то время, когда приводит на свое место молодую и чувственную соперницу. Но сразу же после этого она не менее колдовским образом вновь обретает свое очарование: Урызмаг видит, сравнивает и избирает.

Реакция двух устранных женщин не менее показательна. В панике согласившись на временную мену, навязанную Сатаной, дочь рода Алагата, видя, что муж ускользает от нее, глубоко уязвлена: может быть — в своей любви, во всяком случае — в чувстве собственного достоинства и своих правах. С горя и гнева она тут же умирает (или же, потеряв всякую осторожность, попадает на последнюю, роковую уловку, каковой является чрезмерно крепко настоянный по совету соперницы квас). Напротив, дочь рода Бората, когда ее покарывают, не печалится; если она и испытывает какие-то страдания, так только от того, что ее лишили удовольствия, поскольку при первом удобном случае она вознаграждает себя с другим молодым человеком и, судя по ее образному рассказу, не недовольна. Таким образом, две женщины, поставленные в одно и то же тягостное положение, ведут себя по-разному: одна — благородно, слишком благородно и от этого погибает; другая — беззастенчиво и легко утешается.

Сатана же поочередно доказывает, что, принадлежа к Ахсартагката, она лучше устраивает пиршества-бражничанья, чем женщины Алагата, и что она более соблазнительна, чем женщины Бората. Это двойное доказательство она являет благодаря тому, что обладает *zond'*ом в наивысшей степени. Этот ум и познания в колдовстве в теории все еще характеризуют Алагата и, должно быть, были их достоянием в более древнем состоянии эпоса, но при нынешнем состоянии специальность Алагата сводится к устройству общественных празднеств, и эти свойства перешли к новому главенствующему роду — Ахсартагката. Именно благодаря *zond'*у Сатана демонстрирует более высокий класс, чем женщины, происходящие из двух других групп, даже в собственных этим группам функциональных областях. Что же касается группы Сильных и Мужественных, к которой она принадлежит, то

<sup>10</sup> См.: «Mythe et épopée», vol. I, стр. 491, прим. 2 (стр. 191, прим. 9 к гл. III наст. изд.).

хотя сама она, как таковая, и не воинственна, ибо осетинское общество, общество Нартов, не открывает перед женщинами этого вида деятельности, но все же относится к роду Сильных по рождению и страстно ему предана: она отождествляет себя с ним душой и телом. Короче, в этом сказании, исходя из своего исконного функционального уровня и чтобы утвердиться на нем, Сатана приобщает к себе и два других: так же как индийская Сарасвати, как Анахита в «Авесте», она «тривалентна». Если признать это, рассказ обретает неожиданный поворот.

Вспомним очень старую теологему, которой Стик Уикандер осветил скандальный полиандрический брак Драупади<sup>11</sup>: боги-мужчины, из которых каждый в каноническом перечне представляет лишь одну функцию, сталкиваются с богиней, представляющей в своем лице синтез трех функций. В «Махабхарате» Драупади, произведенная из такой богини, становится общей женой пяти братьев, сыновей канонических богов. Нартовское сказание не транспонирует в точности ни эту, ни, видимо, какую-либо другую теологему. Однако, изображая не меньшую супружескую аномалию, оно приводит к такому же заключению: «глава Нартов», самый выдающийся в этом поколении член главенствующего рода в конце концов не может иметь женой никого, кроме собственной сестры, ибо она тривалентна: она Ахсартатката, но в то же время преуспевает и в том, что характеризует два других рода. Скандал здесь заключается уже не в промисковитете, как у индийцев, а в кровосмешении, однако корни его и объяснение такие же. В Индии героиня, чтобы удовлетворить все свои три свойства, выходит сразу за всех мужчин, которые им соответствуют. В Осетии героиня, будучи носителем всех трех свойств, навязывается в супруги главе рода — своему брату и в этом качестве его полностью удовлетворяет.

Как мы уже напоминали, в теологеме и ее эпических преобразованиях тривалентная богиня или героиня тем не менее по существу своему, происхождению и предназначению относится к одной из функций, на которую прежде всего и опирается<sup>12</sup>: Сарасвати, Анахита, Армаити несут преимущественно третью функцию, плодородия; Драупади — воплощение Индраны — принадлежит второй, о чем, конечно, свидетельствует предпочтение, отданное ею Арджуне — сыну Индры, воплощенной части его, точно так же, как в Лациуме Юона,

<sup>11</sup> См.: «Mythe et épopée», vol. I, стр. 103—108.

<sup>12</sup> См. там же, стр. 120—123.

ее королевское величество богиня Лавиниума, тривалентна, но более всего воспринимается как воительница. Не иначе обстоит дело и с Сатаной: она родилась в роду Ахсартагката, и — парадоксально — как раз чтобы не уходить из этого рода, остаться единственной женой лучшего представителя его, она с блеском показывает своему брату, что в наивысшей степени обладает качествами, которые он мог бы попытаться искать в женщинах из других родов.

Этим объясняется инцест Урызмага и Сатаны. Я очень долго подавался искушению объяснить его в свете обычаев, бытовавших в известные времена в некоторых областях Ирана. Эти обычаи иллюстрируются зороастрийскими текстами, восхваляющими брак между ближайшими родственниками — отцом и дочерью, братом и сестрой. Однако этот внешне простой вывод встречает два затруднения. Брак Сатаны с ее братом везде показан как аномалия; это могло быть, конечно, следствием эволюции нравов: уничтоженное в практике больших родов, но сохраненное в сказании кровосмешение могло выглядеть в нем только ненормальным; но ни один памятник ни одной эпохи, будь то о скифах, о сарматах или об их потомках — «варварах» роксоланах или аланах, не дает повода думать, что какая-либо часть общества у них когда-либо предпочитала подобные браки. И в самом Иране обычай существовал не везде; по-видимому, он связан с ухищрениями зороастризма и должен быть не древнее их; во всяком случае, ведическая Индия в знаменитом трагическом диалоге Ями и ее брата Ямы (Ригведа, X, 10) относится явно враждебно к союзу такого типа. Или предположить, что скифский мир заимствовал у зороастрийского только это сказание?

Но В. И. Абаев показал, что влияние зороастризма и вообще маздеизма на Северном Кавказе было почти равно нулю<sup>13</sup>. Думаю, что, следовательно, не стоит дальше держаться за это иллюзорное сравнение.

### Изменение сказания у абхазцев<sup>14</sup>

Нет ничего удивительного в том, что, несмотря на популярность Сатаны, это архаическое сказание не было воспринято соседями осетин: с исчезновением концепции трех родов оно утрачивало прежнюю структуру и смысл.

<sup>13</sup> В. И. Абаев, Скифский быт и реформа Зороастра, — АО, XXIV, 1956, стр. 23—56.

<sup>14</sup> Пер. В. И. Абаева.



Что же касается кровосмесительного брака Сатаны и Урызмага — а эпизод этот легко отделить от других, и сами осетинские сказители нередко его отделяли,— то он слишком противоречил взыскательному идеалу женщины черкесов и абхазцев, чтобы с легкостью быть воспринятым. Насколько мне известно, это сделали только абхазцы, но совершенно его переосмыслив.

Две характерные особенности нартского общества, которые сразу же бросаются в глаза, заключаются в следующем. Во-первых, все Нарты, сто Нартов, выступают как братья, и, стало быть, нет деления на роды, хотя и связанные между собой, но независимые, типа осетинских Алагата, Ахсартагката, Бората. С другой стороны, абхазские Нарты не делятся и на несколько поколений, или, вернее, первое поколение сводится к одной, исключительно масштабной и колоритной личности, Сатаней-Гуаша, матери ста Нартов. Рядом с ней лишь бледной мимолетной тенью появляется ее муж Хныш, отец первых девяноста девяти, о котором мы узнаем только то, что он не ахти какой герой: когда девяносто девять братьев видят первые подвиги сотога (Сасрыквы), они с подозрением обращаются к матери («Приключения», стр. 46):

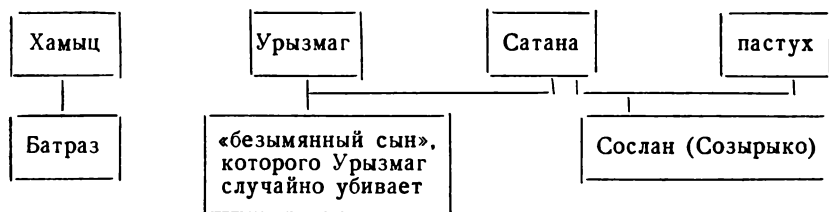
«...Кто пред нами? Скажи, мы не можем понять.  
— Нет ошибки — и в этом легко убедиться —  
Нечто нартское в нем, и твоя в нем частица.  
Наш отец — дряхлый, слабый, незрячий старик, —  
Целый век возле печи он греться привык.  
Знаем — с матерью так говорить не годится,  
Но стыда пусть не ведает нартвов семья.  
Ты прости, но скажи: кто он? Родом откуда?  
Чей же сын этот мальчик, не мальчик, а чудо?!»

Эта не слишком почтительная характеристика, быть может, является отзвуком нелестной оценки, которая несколько раз дается на нартском собрании осетинскому Хамыцу в противопоставление как раз его героическому сыну Батразу, причем сам Хамыц в сказании о трех сокровищах<sup>15</sup> не оспаривает справедливости такой оценки. Хамыц, однако, фигура более рельефная и в других случаях не лишенная подлинного достоинства.

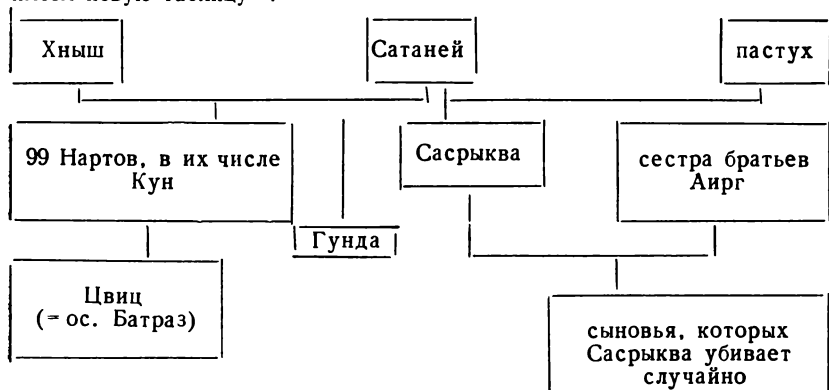
Что особенно существенно,— в абхазских сказаниях исчез персонаж первой величины: брат Хамыца и Сатаны, Урызмаг, которому в осетинском эпосе посвящен значительный цикл.

<sup>15</sup> См.: «Mythe et épopée», стр. 487, прим. 1 (стр. 188, прим. 2 к гл. III наст. изд.— прим. пер.).

Короче, вместо родословной таблицы:



имеем новую таблицу <sup>16</sup>:



Сопоставление этих таблиц наглядно показывает, как распределось в Абхазии наследие исчезнувшего осетинского Урызмага. В качестве мужа Сатаны он уступил место Хнышу (или Хмышу, т. е. Хамыцу, который, кстати, в некоторых отклоняющихся осетинских вариантах играет эту роль). В качестве же отца он передал связанный с ним драматический сюжет (Урызмаг убивает нечаянно своего сына, которого он не знает, «безымянного сына» <sup>17</sup>) тому, кто стал центральной фигурой всего эпоса, Сасрыкве. Тема сыноубийства с небольшими изменениями, а именно с умножением трагического эпизода (Сасрыква убивает последовательно трех сыновей при аналогичных обстоятельствах) повторяется в абхазском эпосе («Приключения», стр. 238—242).

Но это не единственная черта, которую Сасрыква унаследовал от Урызмага. Хотя кровосмесительный брак и исчез,

<sup>16</sup> По крайней мере судя по «Приключениям». Возможно, что другие варианты представляют все иначе.

<sup>17</sup> «Памятники», I, стр. 21—26; «Памятники», II, стр. 8—12; «Нарты кадджытæ», стр. 34—39.

однако в отношениях между Сасрыквой и его «законной сестрой» — прекрасной Гундой — что-то от него все же осталось.

Из-за своих братьев Сасрыква при драматических обстоятельствах только что потерял жену, «сестру братьев Аирг». Его жена считает Сасрыкву погибшим, и оттого, что несчастье случилось по ее вине, бросается в Кубань и разбивается о скалы (стр. 256). Между тем Сасрыкве удастся спастись от гибели. В то время как он после целой ночи усилий продолжает биться в водоворотах разъяренной реки, его сестра, пришедшая к реке для утреннего купания, находит брата и спасает его. Тогда Сасрыква говорит (стр. 262):

...Где Бзоу, мой друг? Больше нет скакуна!  
В Кубани моя утонула жена.  
Где дети мои? Умертвил я детей.  
Не слышу я больше отрадных вестей!  
Лишен я удачи, лишен я семьи,  
А Нарты, а старшие братья мои  
Готовят мне гибель и ночью и днем.  
Лишь ты — утешенье мне в доме родном,  
Единственная, дорогая сестра,  
Мила, задушевна, сердечна, добра,  
Всех ближе мне, всех ты милее на свете!  
Одна у меня ты, одна у меня!  
Сестра моя, знай же, что с этого дня  
Лишь я за тебя перед всеми в ответе,  
Что жить у меня ты отныне должна.  
С тобой поделюсь я одеждой и хлебом.  
Сестра, у меня ты одна, ты одна,  
Одна у меня меж землею и небом!

Прекрасная Гунда отвечает (стр. 263):

О, младший мой брат, я согласье даю,  
Отныне вступаю под кровлю твою,  
Но братьям об этом поведай сперва,  
Не то их осудит людская молва:  
Мол, Нарты кормить отказались сестру,  
И Гунда бежала из дома родного...  
О братья, с отрадой за вас я умру,  
Боюсь только, в спор не вступили бы снова:  
Не надо вам ссориться из-за сестры...  
Пойдем же, рожденный для славы и чести!  
Сказала и с братом отправилась вместе  
В селенье, где пахарей были двory.

Мы видим и то, что удержалось от сюжета, и то, что изменилось. Инцест, который осуждается современной моралью, исчез: что может быть более чистого, более мотивированного, чем этот диалог брата и сестры, в котором обе стороны проявляют столько нежности и взаимного расположения! Вместе с тем в новой ситуации есть и нечто необычное: отныне Са-

срыква и Гунда будут жить в тесном союзе, противопоставив себя остальным девяноста девяти и нарушая обычаи Нартов; Гунда «перемещается под кровлю» Сасрыквы, и это тем более знаменательно, что стоит в противоречии с эпосом в целом, согласно которому все Нарты, включая Сасрыкву, живут вместе в одном большом доме (великолепно описанном, например, на стр. 49—50). Создается впечатление, что перед нами пережиточно сохранившаяся окаменелая деталь, удержавшаяся в новом инвентаре эпоса вопреки противоречию, которое она порождает.

Целомудренный союз этих брата и сестры, как и менее целомудренный союз Урызмага и Сатаны, совершается в тот момент, когда мужской участник теряет жену. Но тогда как Эльда, первая жена Урызмага, доведена до отчаяния и самоубийства благодаря коварной проделке Сатаны на ложе Урызмага, Гунда никак не причастна к отчаянию и самоубийству жены своего брата; она просто занимает место, которое та оставила вакантным, но не как супруга, а как хозяйка дома.

Все же и тут наличен элемент «скандального», но в ином смысле. Если в Осетии злые языки судачат о союзе Урызмага и Сатаны, то это потому, что их связь является сожительством, инцестом. В абхазской версии Гунда также предвидит активность злых языков, но совсем в другом смысле и меньше направленную против нее, чем против ее девяноста девяти братьев, которым поставят в упрек, что от них сбежала сестра. Гунда предчувствует трагический конфликт Сасрыквы с братьями, если не удастся смягчить их обиду.

В той перестройке эпического материала, которую дает абхазская версия, интимный союз между братом и сестрой, эволюционировав в указанном выше направлении, имеет к тому же продолжение, о котором нет речи в осетинской и черкесской версиях. Именно этот союз послужит в конечном счете причиной гибели Сасрыквы (в условиях «Игр», как в черкесской, но не осетинской версии), гибели, подстроенной его братьями: сестра Гунда, которая перешла к нему и ответственность за которую он взял на себя, похищена в его отсутствие чужеземцем. Для Гунды эпизод кончается трагически, она обращена в камень (стр. 264—271). Но на этом драма не кончается. Хотя насилие произошло «у Нартов», среди них, и притом в отсутствие Сасрыквы, однако (и тут новое противоречие) Нарты возлагают всю ответственность на Сасрыкву и, прикрывая свою ревность и ненависть маской правосудия, безжалостно вовлекают его в «Игру», которая будет стоять ему жизни (стр. 272—285).

**Один армянский отголосок**<sup>18</sup>

Пользуясь случаем, я хотел бы привлечь внимание нартологов к следующему: в 1950 г. один армянский рассказ из восточной Анатолии, без сомнения, курдского происхождения, сближался с осетинским сказанием о браке между братом и сестрой, но при обстоятельствах, которые не благоприятствовали распространению этого открытия. Дискуссии между армянскими учеными Запада, как известно, имеют место нередко в ежедневных газетах. Так, мой почтенный друг Гайк Берберян поместил в газете «Апакай» в Париже, в № 262 (19 августа 1950 г., стр. 2, стлб. 1—2) статью о Сатане с изложением одного сохранившегося в его памяти армянского рассказа из района Вана, о котором фольклорист Б. Д. Читунци говорил несколько лет назад в одном докладе. Откликнувшись на это, последний в бостонской газете «Пайкар» в № 217, 219, 220 (16, 19 и 20 сентября 1950 г., все три раза на стр. 3, столбцы — 1—2) опубликовал текст этого рассказа на одном из армянских диалектов, записанного им в апреле 1909 г. в Спаркерте из уст крестьянина по имени Манук, который его передавал как истинное происшествие.

Вот этот рассказ в переводе:

«Один молодой человек из Спаркерта полюбил свою сестру. „Я женюсь на ней“, — сказал он. Все сельчане накинулись на него: „Эй, армянин, таких вещей нельзя делать; в нашем роду такого не было“. Он не уступал. „Я женюсь на ней“, — говорил он. Все селение (тогда) сказало ему: „Твой грех — на твоей шее!“

Тогда собрались старухи колдуньи. Была зима, снегу навалило в высоту тополя. Старухи сказали: „Возьми своих быков, запреги их и паши снег“. Он запрег своих быков и стал пахать снег. Первый день все селение сбежалось посмотреть на него, на второй день старухи сказали: „Сегодня ты опять паши и завтра также“. В этот день он вновь пахал (снег), но лишь немногие сельчане пришли посмотреть на него. На следующий день он опять пахал, и никто уже не пришел.

Старухи ему сказали: „Ты хочешь жениться на своей сестре? Женись на ней. Три дня будут судачить. Через три дня никто уже не будет об этом говорить“.

Вот почему по-курдски говорят: „Сестра вышла замуж за брата, [и] сенсации [хватило] на три дня“.

У меня нет возможности уточнить, какое отношение имеет анекдот к осетинскому сказанию, но мне кажется, их нельзя разделять.

<sup>18</sup> Пер. В. И. Абаева.

## ИЗ ГЛАВЫ VI.

### ВЫВОДЫ И ВОПРОСЫ

#### Живучесть схемы

Я уже не раз подчеркивал, что интерес этого эпического собрания заключается прежде всего в удивительно верной передаче осетинами структуры мышления, которая очень давно — наверно, уже более двух тысячелетий — не отвечает их социальному строю.

Ясно и уверенно разрабатываются темы: три сокровища, противоположные преимущества двух воюющих родов, три типа женщины — а их можно понять, лишь основываясь на упомянутой структуре.

Причины такой сохранности и способы ее нам неизвестны. У скифов, в отличие от индийцев и иранцев, кельтов и древних римлян, не было того жреческого сословия, которому, по всей вероятности, мы могли бы вменить в заслугу живучесть стольких архаических черт в названных четырех случаях.

В XIX в., когда стали записывать осетинские сказания, они сохранялись уже лишь в памяти много знающих, но не профессиональных сказителей. Дело обстояло примерно так же, как с русскими былинами. Но материал древнейших русских былин — с тех пор, как они стали складываться во времена скоморохов и до того, как были записаны в прошлом веке — просуществовал менее шести столетий, и русский народ не знал того отрыва от родной почвы и потрясений, в результате которых из одной скифской ветви, прикрепленной к южнорусской степи, произошли запертые в сердце Кавказа осетины.

Таинственное, но очевидное это явление весьма поучительно.

Оно помогает понять, как даже в Риме, где традиция имела более официальных хранителей, могли продержаться вплоть до IV и начала III в. до н. э. в виде окаменелой «истории о происхождении» индоевропейские схемы, те, на которых основаны истории первых четырех царствований, сабинской войны, четы Коклеса и Сцеволы.

И также очень примечательно, что ни один из соседних народов, которые заимствовали у осетин нартовский эпос, не сохранил организацию героев в три функциональных рода и что, переняв некоторые темы, основанные на трифункциональной структуре, они их изменили (кроме единственного

черкесского варианта о сокровищах), упразднив как раз эту структуру. (...).

Как бы ни было трудно допустить существование подобных наследственных «морщин» — такова очевидность.

### **Пережитки скифской мифологии у осетин Батраз и Арес**

Изучение этого эпического собрания выводит нас к более широкой проблеме. Не могли ли осетины, с такой верностью сберегшие применительно к нартовским героям основную черту древнейших воззрений скифов, сохранить также в лице некоторых героев какие-то образы из мифологии предков?

Еще в 1930 г. в двух приложениях к своей книге «Сказания о Нартах» (III. «Грозовые мифы», стр. 179—189 и «Солнечные мифы», стр. 190—199) я изложил все доводы, позволяющие думать, что, в самом деле, Батраз и Сослан-Созырыко в немалой степени обязаны своими образами: один — древнему богу грозы, другой — древнему богу или герою солнца. Относительно Батраза это толкование было довольно единодушно принято как советскими нартологами, так и на Западе, новые же опубликованные с тех пор тексты его только подтвердили. Относительно Сослана-Созырыко было высказано множество возражений, в частности, в Москве, и я не считаю, что все они обоснованны. Однако главное — не в этом. С 1930 г. мы узнали героя гораздо шире, в частности, благодаря публикациям произведений черкесского и абхазского народного творчества, и мне еще предстоит развить свое старое предположение и придать ему иную направленность<sup>1</sup>. Но эта работа рассчитана на длинное дыхание; здесь я не смогу дать о ней даже беглого представления.

Ограничусь кратким напоминанием того, что я некогда говорил о Батразе, отсылая читателя за подробностями к первому своему исследованию<sup>2</sup>.

Рождение Батраза чудесное. Варианты начинаются различно, но под конец совпадают, и это главное. Однажды во время охоты Хамыц забрел далеко и после множества приключений попал к водяным, где и влюбился в одну молодую

<sup>1</sup> См. III часть «Локи», стр. 227—246 (немецкое издание — Darmstadt, 1959, стр. 184—200); см. также *Les Dieux des Germains*, Paris, 1959, стр. 102—104.

<sup>2</sup> Я воспроизвожу здесь абзац из своей статьи («L'épopée narte»), напечатанной в журнале «La Table Ronde» за декабрь 1958 г. (номер 132, посвященный «живому эпосу»).

девушку. Он сватается к ней. Отец согласен, но объясняет: дочь его подвержена тому, что фольклористы называют запретом Мелюзины,— при ней или против нее не следует говорить или делать определенных вещей, иначе она исчезнет или вернется к родителям. Поскольку девушка родилась под водой, обычно запрет имеет такую форму: она носит плащ-панцирь, который вынуждена надевать каждый раз, когда выходит на солнце. В других текстах она не должна подвергаться насмешкам или оскорблениям. Итак, вместе с мужем дочь водяного отправляется в страну Нартов. Иной раз уточняется, что она крошечного роста, что-то вроде лягушки; Хамыц кладет ее в карман, чтобы никогда с ней не расставаться и в то же время держать в тайне свой странный брак. Какое-то время все обходится благополучно. Но среди Нартов есть некий хитрец — подмога своему племени в час больших бед и его бич в повседневной жизни — Сырдон. Он без особого труда узнает тайну Хамыца и не долго дожидается случая нарушить запрет: он либо высмеивает маленькую женщину-лягушку, либо, проникнув в супружескую спальню, сжигает кожу, после чего женщина должна уйти. Перед уходом она объявляет мужу, что беременна и плюет ему в спину между лопаток, где и образуется опухоль. Сметливая Сатана понимает намерение беглянки перенести зародыш в тело отца. Опухоль растет, Сатана считает месяцы и по истечении естественного срока ведет роженца на верх семярусной башни. Внизу приготовлены семь чанов с водой. Надрез — и раскаленный стальной младенец комом вылетает из опухоли; упав вниз, он попадает поочередно во все чаны, пока не остывает только в седьмом. Это Батраз.

В то время как «беременность отца» напоминает о «женской болезни», которую Геродот<sup>3</sup> связывал с царскими семьями скифов, рассказ о рождении вдохновлен известными верованиями и профилактическими обычаями. «Во время грозы,— говорит, например, Г. Бунатов,— по словам армян Эчмиадзина, с неба падает сталь и глубоко врывается в землю; поэтому перед молнией нужно семь войлочных ковров промочить водою и постлать где-нибудь. Если молния ударит прямо в ковры, то выпавшая сталь пробьет ковры и потеряет свою силу»<sup>4</sup>.

Выйдя из детского возраста, Батраз живет не на земле,

<sup>3</sup> «Les énarées scythiques et la grossesse de Narte Хæмыс», стр. 132—137 наст. изд. (прим. пер.)

<sup>4</sup> Г. Бунатов, Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда, — СМОМПК, вып. XVII, 1893, разд. II, стр. 179.



а на небе. Он появляется среди своих только для подвигов, и каждый спуск стального героя — это зримый образ молнии.

Однажды Мукара, сын Силы, потребовал у Нартов да ни — девушек<sup>5</sup>. При всеобщем смятении Сатана посылает ястреба известить Батраза.

«В ту пору Батраз сидел на небе. Ястреб полетел и добрался до него. Когда Батраз все узнал, он бросился вниз, упал на холме Нартов, по бедру увяз в земле, подтянулся, выскочил, пришел к Сатане».

В следующем эпизоде упоминается его громовой голос — отнюдь не слабейшее орудие Батраза; от одного этого голоса союзники Мукары<sup>6</sup> попадали без чувств.

В другой раз сын Кривого Великана два дня подряд вмешивается в круг танцующих Нартов и всячески их оскорбляет<sup>7</sup>.

«В ту пору Хамышев сын Батраз сидел на вершине горы, на леднике, охлаждал свой булат. Глядел он оттуда и видел все, что творится в Зилахаре. Когда Алаф в другой раз пришел в Зилахар, Батраз подумал: „Уж не впервой сын Кривого Великана измывается над гордой нартовской молодежью. Видно, придется мне потягаться с ним силой“. Оторвал он полледника, положил себе на голову, чтобы не разогреться, и горным орлом ринулся на Зилахар. Прибыл. На голове у него таял ледник и с двух сторон стекали ручьи. Глянул сын Кривого Великана — и сердце его похолодело».

Сам Кривой Великан Афсарон собирался было прикончить Урызмага и Хамыца, пропев им злорадную песню (те неосторожно согласились принять его приглашение)<sup>8</sup>, но:

«В ту пору Батраз был на горе; услышал он песню Афсарона, прыгнул с вышины и упал во дворе Кривого Великана. Урызмаг сразу же узнал его по звону булата. Как было старику не обрадоваться? И он зашел...»

И так при всех обстоятельствах.

Не удивительно, что самый воинственный из молодых героев рода Ахсартагката связан с «грозовыми мифами»: индиец Индра, бог шкстриев, в то же время и самый грозный боец, и властелин молний. Должно быть, так же обстояло дело со скифским богом, которого Геродот называл Аресом и

<sup>5</sup> «Нарты кадджытæ», стр. 208—209.

<sup>6</sup> «Нарты кадджытæ», стр. 212: «йæ хъæрæй фæсуртæ сты Кадзитæ».

<sup>7</sup> Там же, стр. 215.

<sup>8</sup> «Нарты кадджытæ», стр. 218. В другом сказании Нарты, попав в опасность теперь уже у других великанов, запели изо всех сил, и их пение донеслось до Батраза. Он бросился и, когда упал на гору, «ушелья, леса, долины отозвались на звон его булата» (*йе'ндоны зæллангæй камттæ, хъæдтæ æмæ быдыртæ ныййазылыдысты*, — «Нарты кадджытæ», стр. 220),

от которого Батраз унаследовал некоторые характерные черты.

Прежде всего, подобно тому как Арес изображался в виде простой сабли, меч Батраза неразрывно связан со своим хозяином (...). Обстоятельства, при которых он был брошен в море, побуждают нас пойти дальше и думать, что наделенное душой оружие равнозначно самому герою: по воле неба Батраз и в самом деле мог умереть только тогда, когда меч его потонет в волнах<sup>9</sup>.

Более того. Некоторые варианты рассказа о добровольной смерти Батраза заставляют вспомнить своеобразное устройство жертвенника и ежегодный праздник этого бога (Геродот, IV, 62) (...)<sup>10</sup>.

В сказании, известном во многих вариантах, описывается одновременно и ярость и смерть Батраза<sup>11</sup>.

Хамыц убит при темных обстоятельствах, и, видимо, Нарты несут за это коллективную ответственность. Батраз мстит за него. Объятый неугасимым гневом, он обрушивается на Нартов, на свое племя — мужчин, детей, женщин, не разбирая правого и виноватого.

Он наводит ужас, истребляет людей, приказывает, чтобы вдовы шили ему шубу из скальпов его жертв. Когда Нарты молят его о примирении, предлагают искупить кровь его отца, он, сделав вид, что соглашается, ставит перед ними невыполнимые задачи, как-то: выстрогать доски для дверей из побегов кустарника. Или же одним махом уничтожает плоды стольких трудов, потребовав, чтобы Нарты наполнили сапоги его отца пеплом от сожженных дорогих тканей своих жен; когда жертва принесена и ему доставляют полные пепла сапоги, он дует на них, и от дуновения его, подобного урагану, пепел развеивается. Тогда он снова принимается за поголовное избиение несчастных, пока не устает и не решает умереть. Но он хочет, чтобы эта смерть стала достойным венцом его жизни. И он велит Нартам приготовить сто возов угля из сожженных деревьев, сложить из них исполинский костер и по четырем углам его поставить по шесть пар кузнечных мехов. Когда костер поджигают, он восходит на него и раскаляет себя добела.

<sup>9</sup> Г. Шанаев, «Из осетинских сказаний о Нартах», стр. 21.

<sup>10</sup> Подробно об этом см. выше: «Сказания о Нартах», Заметка III, «Грозные мифы», стр. 65 (прим. пер.).

<sup>11</sup> См. там же, стр. 20—22 [А. Ш и ф н е р], Осетинские тексты, — ЗИАН, XIV, 1868, стр. 49—50; В. П ф а ф, Путешествие по ущельям Северной Осетии, стр. 163—175; В. Ф. М и л л е р, Осетинские этюды, ч. I, стр. 24—26; и немного иначе в «Нарты кадджытæ», стр. 259.

В причудливой пляске, вращая своим мечом, он отсекает головы и запястья у бедняг, раздувавших меха. Под конец Батраз разглашает свою тайну: смерть постигнет его только тогда, когда его могучий меч будет брошен в воды Черного моря. Батраз кладет меч на краю костра. Нарты прицепляют к мечу двадцать, сто пар быков и с трудом, оставляя за собой длинную борозду, которая видна по сию пору, тащат меч к воде и бросают в волны. Поднимается буря, и богатырь умирает. Поньше во время грозы видно, как из Западного моря взмывает ввысь грозный меч — молния.

Это нагромождение ста возов обгорелых деревьев — его по приказу сооружают Нарты, на нем булатный богатырь устраивается со своим мечом, вокруг него находятся люди, поголовно перебитые Батразом — не что иное, как сохранившееся в фольклоре образное воспоминание о ежегодном нагромождении ста пятидесяти возов хвороста, которое некогда сооружали скифы одного околотка; оно служило пьедесталом богу-сабле и вокруг него во множестве приносились в жертву люди и животные. К тому же скифский бог был, видимо, как и Батраз, «придирой», потому что Геродот в следующей главе (61) счел нужным уточнить, что в Скифии «совсем не было леса» и что нехватка его вынуждала скифов прибегать при жертвоприношении к удивительным приемам (для возжигания огня использовались кости жертв). И значит, для того чтобы собрать сто пятьдесят возов хвороста, требовалось немало трудов, с которыми можно сравнить чрезмерно тяжелые, можно сказать, невыполнимые задачи, которые Батраз возлагает на несчастных Нартов.

Все эти совпадения тем более показательны, что облеченные в художественную форму мифологические черты, которыми наделен осетинский Батраз, исчезли у соседних народов, заимствовавших этот образ: ни Пэтэрэз у черкесов, ни Патараз у ингушей, ни Цвиц, замещающий его у абхазцев (в «Приключениях...»), не сохранили ни одной из них.

Пример Батраза доказывает, что в сюжетной канве и темах некоторых осетинских сказаний о Нартах сохранилась не только структура трифункционального мышления, но и даже конкретные мифологические сцены и образы. Разумеется, на этом основании еще нельзя утверждать, что, подобно тому и другому в «Махабхарате», эта сюжетная канва и трифункциональные темы принадлежат героизированной мифологии; более правдоподобно, что они всегда относились к героическим родам.

## ИСТОЧНИКИ

### *Осетинские*

- «Осетинские тексты», собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым. Издал академик А. Шифнер,— Приложение к ЗИАН, т. XIV, кн. I—II, СПб., 1868, стр. 43—91 (текст осетинский и русский перевод). В. П ф а ф, Путешествие по ущельям Северной Осетии,— ССК, вып. I, 1871.
- Дж. Ш а н а е в, Осетинские народные сказания,— ССКГ, вып. V, 1871, разд. II, стр. 1—37.
- Дж. Ш а н а е в, Из осетинских народных сказаний. Нартовские сказания,— ССКГ, вып. VII, 1873, разд. II, стр. 1—21.
- Г. Ш а н а е в, Из осетинских сказаний о Нартах,— ССКГ, вып. IX, 1876, разд. II, стр. 1—64.
- В. Ф. М и л л е р, Осетинские этюды, ч. I («Осетинские тексты», М., 1881).
- В. Ф. М и л л е р, Осетинские этюды, ч. I, разд. 3: предания и сказки (только в русском переводе), стр. 135—158, прим., стр. 159—162.
- В. Ф. М и л л е р, Осетинские сказки,— СМЭИДЭМ, вып. I, 1885, стр. 113—140 (осетинский текст и русский перевод).
- В. Ф. М и л л е р, Дигорские сказания — ТВЛИВЯ, вып. XI, М., 1902: осет. текст (стр. 1—62), русск. пер. (стр. 65—134) и прим. (стр. 135—145).
- А. К а й т м а з о в, Сказания о Нартах,— СМОМПК, вып. VII, 1889, разд. II, стр. 3—36.
- «Памятники», I — «Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания», Издание ОНИИК, вып. I, Владикавказ, 1925.
- «Памятники», II — «Памятники народного творчества осетин. Дигорское народное творчество», вып. II. В записи Миханла Гарданги, Издание ОНИИК, Владикавказ, 1927: осет. текст, стр. 5—175; прим., стр. 177—190; русск. пер., стр. 3—158.

### *Кабардинские (восточночеркесские)*

- [К. А т а ж у к и н], Из кабардинских сказаний о Нартах,— ССКГ, вып. V, 1871, разд. II, стр. 47—71.
- Л. Л о п а т и н с к и й, Кабардинские сказания,— СМОМПК, вып. XII, 1891, разд. I,1, стр. 11—145.
- Л. Л о п а т и н с к и й, Кабардинские тексты (кабард. текст, построчный пер. и русск. лит. перевод),— СМОМПК, вып. XII, 1891, разд. I,2, стр. 1—104.

### *Западночеркесские*

- А. Н. Д љ а ч к о в - Т а р а с о в, Абадзехи (историко-этнографический очерк),— ЗКОИРГО, кн. XXII, вып. IV, 1903, стр. 26—37 (эпическая поэзия).

- [П. Тамбиев], «Адыгские (черкесские) тексты П. Тамбиева», — СМОМПК, вып. XXI, 1896, разд. III, стр. 258—265 (текст и русск. перевод).  
Хан Гирей, Князь Пшської Аходягоко, — СМОМПК, вып. XVII, 1893, стр. 2—3.

#### *Татарские*

- С. Урусбиев, Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области, — СМОМПК, вып. I, 1881, разд. II.  
М. Алейников, Карачаевские сказания, — СМОМПК, вып. III, 1883, разд. II, стр. 138—147.  
Али-Бек Боташев, Сказки, собранные воспитанниками закавказской учительской семинарии, — СМОМПК, вып. XXI, 1896, разд. II, стр. 76—88.  
Джамаледдин Доногуев, Татарская народная словесность в Закавказье, — СМОМПК, вып. XXVI, 1899, разд. II, стр. 17—23.

#### *Чечено-ингушские*

- Чих Ахриев, Из чеченских сказаний, — ССКГ, вып. IV, 1870, разд. II, стр. 1—33.  
Чих Ахриев, Из чеченских сказаний, — ССКГ, вып. V, 1871, разд. II, стр. 38—46.  
Чих Ахриев, Ингуши, их предания, верования и поверия, — ССКГ, вып. VIII, 1875, разд. I, стр. 1—40.  
Умалат Лаудаев, Примечания к статье «Чеченское племя», примеч. XVIII, — ССКГ, вып. VI, 1872, разд. III, стр. 44—47.  
А. Грен, Чеченские тексты. Сказки и легенды чеченцев в русском переводе, — СМОМПК, вып. XXIII, 1897, разд. III, стр. 12—22.

## **СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ**

- АБНИИ** — Абхазский научно-исследовательский институт им. Д. И. Гулиа.  
**ЖМНП** — «Журнал Министерства народного просвещения», СПб.  
**ЗИАН** — «Записки Императорской Академии наук», СПб.  
**ЗКОИРГО** — «Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества», Тифлис.  
**ИОНИИК** — «Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения», Владикавказ.  
**ОНИИК** — Осетинский научно-исследовательский институт краеведения.  
**СМОМПК** — «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», Тифлис.  
**СМЭИДЭМ** — «Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее», М.  
**ССК** — «Сборник сведений о Кавказе», Тифлис.  
**ССКГ** — «Сборник сведений о кавказских горцах», Тифлис.  
**ТВЛИВЯ** — «Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков», М.  
**АО** — «Archiv Orientalni», Praha.  
**BSO(A)S** — «Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies», London — Institution (University of London).  
**IJ** — «Indo-Iranian Journal», The Hague.  
**JA** — «Journal Asiatique», Paris.  
**RHR** — «Revue de l'histoire des religions», Paris.

**УКАЗАТЕЛЬ ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ,  
ЛИТЕРАТУРНЫХ, ЛЕГЕНДАРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ИМЕН,  
ТОПОНИМОВ И ТЕРМИНОВ**

- Абарис, гиперборей 62  
Абрскил 119  
Авдиуаг 139  
авхаты (евхаты), катиары, трас-  
пии 155—161  
Агдистис 71  
Агни 147  
Агунда, возлюбленная Созыры-  
ко 57, 99, 100, 101, 102  
Агунда, сноха Бората 205  
агуры 64  
Аду, великаны 21, 22, 30  
Азн, сыновья Азна 212  
Аирг, см. сестра братьев Аирг  
Айсана, см. Асана  
Алаг 13, 107, 143, 165, 173, 193  
    *каб.* Аледж 33, 179—182  
    *черк.* Аладжук 33, 182  
Алагата 11, 33, 46, 100, 107, 143,  
165, 166, 170—176, 179—  
183, 185, 186, 193, 218, 219,  
220, 239—244, 247  
    *балк.* Алиглер 183  
Аладжук 182  
Алаф 255  
Албег 173  
Албегата 173  
Албедж 69  
алдар, князь 95, 96, 98, 100,  
154, 205, 207, 208, 209,  
214, 219 и др.  
алдар Урупа (Уарп-алдар) 48,  
98  
Аледжев дом 179—182  
Алеша Попович 85  
Алита 173  
Аллах 12  
Альба 179  
Алькандр 13  
амазонки 20, 40, 55  
амброзия 45, 47, 65  
Амирани 55, 119  
Аминон 14, 77, 78  
Амонга, см. Уацамонга  
Амран 65  
амрита 65, 233
- Анахита 245  
Ангра Майньо 151  
Анна Перенна 233  
Ануйш 52  
Аполлон 62, 67, 91  
арак, водка 42  
Арахцау, см. Ерахцау  
Арвиагд 143  
Арвиагта 143  
Аргаван, Аргам 54, 55  
Арджуна 150, 151, 245  
Арес 63—65, 67, 71, 91, 132,  
253, 255, 256  
Ариант 47  
Аркыза зуб 169  
Армаити 245  
Арпоксаис 155, 157  
Арсакон 48  
Артавазд 41, 52, 55, 119  
Арташес 41, 51—55  
Архангел Михаил 71, 72  
Архстойцы, см. Орхустойцы  
архонт 196, 197  
арчита, обувь 174  
Асана, Айсана 199, 202, 203,  
211, 212, 218  
Аскалон 133, 136  
Асрен 180  
Астиаг, Астиаг-Аждахак 51—52  
асы, боги 89, 90, 91, 115, 126,  
233  
Аттис 119  
Афраснаб 73  
Афродита 136, 137  
Афродита Небесная 67, 133;  
136, 137  
Афродита Урания 67  
Афсарон, Кривой великан 255  
Афсати 13, 141  
Ахилл 24, 150  
Ахриман, см. Ангра Майньо  
Ахсар 174, 176, 235  
Ахсартаг 165, 174, 176, 235  
    *балк.* Схуртук 183  
Ахсар и Ахсартаг, помощники  
    («младшие») Созырыко 70

- Ахсартагката 11, 33, 94, 98, 107, 131, 165—170, 176—178, 183—186, 191, 193, 198—214, 217, 219, 220, 224, 225, 228, 229, 232, 234, 235, 239, 243—245, 247, 255  
*балк.* Схуртуклар 183  
Ахсина, см. Сатана  
Ахснарт 176, 177, см. Ахсар  
Ахснартаг 176, 177, см. Ахсартаг  
Ахснартагката, см. Ахсартагката  
Ахура Мазда 149, 151, 215  
Аца 49, 143  
Ацамаз 35, 49, 147  
*каб.* Ашамез 186  
Ацата 143, 165  
Ашвины 147
- Бадзанаг 66  
*балл.* поход 35  
Бальдр 74, 87, 88, 90, 112, 115—117, 119—121, 123, 127  
Бара 176, 177, см. Бора  
Барастыр 14, 31, 42, 78  
Барата, см. Бората  
бардуаг 140, 141  
Барсагово колесо, см. Колесо  
Балсага  
Батоко — Шертуко см. Сырдон  
Батраз, Батрадз 17, 20, 21, 23, 24, 30, 36, 39, 40, 44, 45—47, 50, 51, 55, 58—66, 68, 69, 83—85, 91, 92, 94, 98, 99, 108, 112, 113, 122, 134, 135, 142—145, 166, 167—169, 174, 175, 177—179, 185, 186, 188—195, 198, 211, 212, 217, 218, 232, 236, 247, 253—257.  
*каб.* Батарез, Батраз 20  
*черк.* Пэтэрээ, Хымышыкко Пэтэрээ 20, 61, 178, 179, 257  
*чеч.-инг.* Патараз, Патараз сын Хамча 20, 61, 178, 179, 257 *балк.* Батраз 20  
Бзиби, р. 30  
Бзоу, конь Сасрыквы 249  
Бидаса шлем (шлем Бидаса) 100  
Бицента, Бицената 175, 176  
Биценон 169  
Бойриата, см. Бората  
Болатбарзай 174
- Бора 13, 143, 165, 174, 176, 178  
*черк.* Боре 178, 179  
Бораевский осел, осел Бората 80, 205  
Бората, Бойриата, Барата, Бойриата 11, 33, 92, 94, 98, 105, 143, 145, 165, 166, 172, 174, 176—179, 183, 185, 198, 205, 207—212, 217—220, 224, 228, 241—244, 247  
Борисфен, р. (Днепр) 14, 46, 56, 57, 155  
Ботоко-Ширтги, см. Сырдон  
брахманы, жрецы 11, 79, 157, 221—224  
Брикрен, Брикриу 124—127  
Бурафарныг 11, 24, 69, 166, 167, 169, 174, 175, 177, 198, 201, 212, 227  
Бурон 176, 177  
Бурхор-Али, сын Хлебного ял-дара 145  
Бхима 150, 151  
Бхригу 79  
Бьерн 123
- Вайу 148, 149—152  
вайшьи, скотоводы-земледельцы 11, 221  
Вальгалла, обитель павших 88  
ваны, боги 91  
варна, каста 11, 224  
Варуна 79  
Васиштха 222—224  
Веды 73  
Вилэнд 124  
Вишвамित्रа 221—224, 231  
Вишну 73, 223  
Вритра 66  
Вулкан 54
- Галагон 141  
Гатага сын, см. Сырдон  
гегуако, народные певцы 27—29, 163  
Гейррэд, великан 90  
Гелиос 67  
гении 88  
Св. Георгий 13, 58, 64, 70, 85, 146, 152, см. также Уастыр-джи  
Геракл 24, 46, 54, 56, 57, 67, 150  
Гермес 124  
Гестия 56, 67  
Гефест 24, 124



- Гея 67  
 Гилястырхан Злоязычный 21  
 Гипанис, р. 46, 47  
 Горации и Куриации 178, 191  
 Горбож 109  
 Госпожа 107, см. Сатана  
 Готланд, страна 226  
 Гохтан, обл. 51, 52, 55  
 Гротти, см. Мельница Гротти  
 Гунда 238, 248—250  
 Гурдаферид 24  
  
 Давид 162  
 Дагда 157  
 демоны 71—73, 76  
 джеуага, народные певцы 27  
 Дзерасса 56, 235, см. также Сасана  
 дзуар, святилище 112, 113  
 дзуар, дух 39, 143  
 Дзылау 174  
 Диорфос 71, 112  
 Добрыня Никитич 84, 85  
 Донбеттыр 14, 56, 57, 134—136, 141  
 Донбеттыры 212  
 Дракон 197  
 «Дракона (Астиага) потомки» 51, 52, 54  
 Драупади 245  
 друнды, жрецы 28, 154, 157  
 дуаги, дауаги, см. зэды и дуаги  
 Дыченаг Биценты (Бицены) 175, 176  
 дэвы и данавы 233  
  
 Елиа (Элиа), см. Св. Илья 144, 145  
 Елахсартдон 101, см. Челахсартга  
 Елиата (Элиата) 143, 144  
 Елтаган 36, 83  
 Ерахцау, сын Деденага 102, 107, 108  
 Еруслан Лазаревич 84  
 Ехидна 56  
  
 Закусса 202  
 Замолксис 62  
 Зевс 14, 56, 57, 67, 155  
 Зилахар 25, 255  
 Зимайхуа 101  
 Зороастр 77, 158  
 Зохраб (Зураб) 24, 81  
 зэды и дуаги, духи 12, 46, 66, 140—142, 144, 145, 168  
  
 Иванов день 51, 75, 76  
 Иваново колесо, см. Колесо Барсага  
 Идолище Поганое 83  
 Идунн 90  
 Идыл, р. (Волга) 20  
 Илья (громовержец) 58  
 Св. Илья 13, 58, 59, 62, 73, 142, 143, 146, 147, 152, 168  
 см. Уацилла, см. Елиа  
 Илья Муромец 82—85  
 Индра 63, 65, 66, 76, 147, 148, 150, 168, 224, 245, 255  
 Иов 123  
 Ион 196  
 Иоанн Креститель 76  
 Иса 180  
 Истахар 25  
 Иисус 180  
 Иуда 117  
 Иштар 119  
 Иим 78, 80  
 Иимак 80  
  
 кавдасард, сын наложницы 12, 92, 152  
 Кайаниды 160  
 Кайтар и Битар 70  
 кан, приемный сын 180, 199  
 Каниакубха, страна 222  
 катиары, см. авхаты (евхаты), катиары, траспи  
 кау зэд, дух села 143  
 Кафты сар Хуандон-алдар, Канты сар Хуандон-алдар, Канты сар Хуандон, Канцы сар Хуандон-алдар, Канты Хуандаг 14, 199, 200, 201, 204, 205, 207—210, 217, 220, 224, 225  
 Квирин 157, 216  
 Кибела 71  
 Коклес и Сцевола 252  
 Колаксаис 155, 157—159, 191, 194  
 Колесо Балсага, Колесо Барсага, Колесо Марсага (Марсуга), Колесо Ойнона, Колесо отца Иоанна (Фыд Иуане), Колесо Иоанна Крестителя 17, 43, 70, 75, 76, 103—107, 112—115, 120, 121 см. также Небесное колесо  
 Колесо Св. Иоанна 112, 114  
 Колой-Кант 109  
 Конхобар 124—126

- Крым-Султан 64, 202  
 Кубера 151  
 кувд, пир 113, 115, 167, 170, 171, 191, 236  
 Кузнец 64, см. Курдалагон  
 кумал, напиток 242, 243  
 Кун 248  
 Курдалагон, Курд-Алаугон 13, 59, 106, 107, 141, 199, 203, 211—213, см. также Кузнец, Небесный кузнец  
 Курций 231  
 Кухулин 122, 126  
 Кушика 224  
 кшатрин, войны 11, 157, 168, 221, 222, 255  
  
 Лациум, обл. 245  
 Ликург 13  
 Липоксаис 155, 157  
 Локи 86—90, 93, 111—112, 115—131  
 Лонхат 48  
 Луг 124, 157  
 Люцифер 124  
  
 Магни, сын Тора 151  
 Мазайя 48  
 Марина 85  
 Марс 63, 157, 216, 233  
 Марсуг 106, см. Барсаг  
 Маруты 66  
 Масис, гор. 53  
 Масы Алгыст 204  
 Мацута, местность 113  
 Мельница Гротти 225—227  
 Мелюзина 135, 254  
 Менья, см. Фенья и Менья  
 Мертвовод, р. 47  
 Микула Селянинович 83  
 Минерва 51, 233  
 Мировой змей 72, 89  
 Митра 70—71, 76, 112, 149  
 Мукара, сын Пара, Мукара, сын Силы 82, 83, 85, 100, 255  
 Мыкалгабырта, духи 145  
 Мыкалгабырта, святилище 21, 66  
 Мюсинг 225—227  
  
 Накист, деревня 22  
 Нандини, священная корова 222  
 Нарта, край Нартов 107  
 Нартамонга, Нартацамонга, см. Уацамонга  
  
 Нартовский меч 100  
 Насран-алдар 49  
 Небесное колесо 68, см. Колесо Балсага  
 Небесный кузнец, Кузнец 62, 64, 121, 173, см. Курдалагон  
 Нептун 136, 137  
 нимфа, нимфы 14, 56, 57  
 Нуад 157  
 Нума (Помпилий Нума) 157  
 ныхас, место собраний 12, 21, 106, 108, 122, 172, 234—236, 241  
 Няргы (Нарты) 20, 22, 23, 30, 31, 108, 109, 184—186  
 Нярг Эрхуст Али 184  
  
 Один 86, 87, 89, 226, 227  
 Ойнон 106  
 Орест и Пилад 48  
 Орзми, см. Урызмаг  
 Орхомена г. 157  
 Орхустойцы, Орхстойцы. Архстойцы 22, 23, 30, 31, 108—110, 184—186, 234  
  
 Павсаний, сын Клеомброта 46  
 Перадата 160  
 паралаты 155, 157, 159, 160  
 Патараз, см. Батраз  
 Парфенос 67  
 Пелей 50  
 Пенаты 26  
 Пешдадиды 160  
 Плутон 24  
 Полифем 24  
 поляница 84  
 Посейдон 67, 220  
 Прометей 24, 124  
 Пэтэрэз, см. Батраз  
  
 рахыс, цепь домашнего очага 13, 37  
 Рачикау, см. Ерахцау  
 Реком, святилище 21, 66  
 Рокапи 119  
 Ромул 232  
 ронг. напиток 239—241  
 русалки 14  
 Рустем (Ростом) 24, 25, 81  
 Сайнаг-алдар 45, 61, 169, 175  
 Сарасвати 245  
 Сасана 56, 57, см. Дзерасса  
 Сасрыква, см. Сослан

- Сатана, Госпожа Сатана, Хозяйка Сатана, Госпожа 17, 20, 24, 26, 51, 53—58, 60, 68, 79, 80, 85, 91, 92, 94, 130, 131, 135, 141, 145, 168, 171, 172, 179, 200, 201, 204, 205, 207—211, 219, 235—248, 250, 254, 255  
*балк.* Сатанай 20, 183  
*каб.-черк.* Сатаней, Сатаней-гуаша, Сатанай 69, 237  
*абх.* Сатаней, Сатаней-гуаша 237, 238, 247  
*чеч.-инг.* Сатай, Сатай-хан, Сели-Сата 20, 238
- Сатана (библ.) 72
- Сатиник, царевна аланов (Сатеник) 51—55
- Сауай 81
- Сафа 11, 13, 54, 141, 142, 168, 202, 213
- Сафата 143, 144
- Сахуг 175
- Святогор 82—85
- Сели-Сата, см. Сатана
- Сенха Мор 126
- сестра братьев Анрг 248, 249
- Сибилчи, см. Сыбалц
- Сигурд 150
- Сизый Орел 84
- симд, танец 175
- Синай, гор. 28
- Скал-Бесон 204, 210, 214, 219
- Скамкаль 123
- Скъёльд 226
- Скъёльдунги 226
- Слейпнир, лошадь Одна 89
- Сома 147
- Сосаг-алдар 68
- Соска-Солса, см. Сослан
- Сослан, Созырыко, Созрыко. Созрыко, Сосырыко 15, 17, 20, 21, 23, 27, 31, 36, 43—45, 50, 51, 57, 59, 68—71, 73—76, 82, 83, 91—109, 112—121, 123, 127, 141, 142, 168, 171, 174, 177, 178, 193, 198—206, 208—210, 212, 217, 218, 236, 253  
*каб.-черк.* Сосуруко, Сосырыко, Саусурук, Саусырыко 20, 21, 69, 75, 76, 79, 110, 112, 114, 120, 180, 186, 197
- балк.-карач.* Сосуруко, Сосрыко 20, 108, 183  
*чеч.-инг.* Соска-Солса 20, 22, 23, 69, 109, 110, 185  
*абх.* Сасырква 20, 183, 238, 247—250
- Спента Майньо 151
- Старкад 150
- Стикс 24
- Суасса 174
- Схуртук, см. Ахсартаг
- Схуртуклар, Схуртуковы, см. Ахсартагката
- Сцевола, см. Коклес и Сцевола
- Сыбалц 108, 204  
*балк.* Сибилчи 108
- Сынты, замок 21
- Сырдон, сын Гатага, Сирдон 11, 15, 21, 23, 35, 43, 44, 68, 70, 88, 91—124, 126—131, 134, 167, 171, 172, 175, 200—204, 207—209, 212, 213, 219, 235, 254  
*балк.* Ширдан 23, 108  
*чеч.* Батоко-Шертуко 108—110, 111  
*инг.* Ботоко-Ширтга, Ширтга 23, 108, 109, 111
- Сырдонова сука, сука Сырдо-на 199, 202, 212, 236
- Таранджелос, святилище 21, 66
- Таргитай 56, 155, 157, 158, 173
- Темина 25
- Тен, Тан, р. (Дон) 20
- Св. Теодор 13, 146
- тинг 88, 122
- Тир 72
- Титаномахия 30
- Токсарид 154
- Тор 72, 73, 86—90, 121, 150, 227, 233
- Тотрадз 35, 36, 45, 173  
*каб.* Тотреш 39, 186
- траспи, см. авхаты (евхаты), катиары, траспи
- трикстер 88, 124
- Тримр 232
- тролли 88
- Тутыр 13, 141, 143, 144, 165
- Тутырта 143, 144, 165
- Тхагмасадас (Тхаммасадас?) 220
- Тьящи 90

- Удахеца 199, 201  
 Уадзафтауа 168  
 Уазырмес, см. Урызмаг  
 Уалхаг 193  
 Уархаг 174, 176, 177  
 Уархтанаг 174  
 Уаскупп, св. холм 145, 146  
 Уастырджи 13, 59, 141, 142, 144, 235, см. Св. Георгий  
 Уастырджита 13, 59, 142, 144  
 Уацамонга, Нартамонга, Нартацамонга, Амонга, волшебная чаша 11, 44—46, 85, 100, 122, 144, 145, 147, 171, 179, 184  
 Уарп-алдар, см. алдар Урупа  
 Уацилла 13, 58, 141—143, 165, см. Св. Илья  
 Уациллата, Уациллы 13, 46, 142—145, 165  
 Уерземедж 180  
 улады 124, 125  
 Улисс 24  
 Ульстер, обл. 126  
 Умар Алагата 172  
 Урызмаг, Урузмаг 20, 23, 24, 36, 48, 49, 51, 54—58, 60, 79, 80, 84, 85, 91, 93, 95—100, 102, 108, 116, 130, 135, 168, 171, 172, 174, 175, 177—179, 188, 198—212, 217—220, 235—244, 246—248, 255  
*черк.* Уазырмес, Урзамес 20, 178, 179  
*каб.* Уерземедж 20, 178, 179, 238  
*балк.* Урызмек 20, 61, 183  
*инг.* Орэми 20, 23, 108  
 Уруп, см. алдар Урупа, Уарп-алдар  
  
 Фалвара 13, 140, 141  
 Фаль, камень 157  
 Фаль, долина 157  
 фарсаг, свободный крестьянин 100, 151  
 Фенрир, волк 89  
 Флора 219  
 Флор и Лавр 13, 140  
 Фенсалир, обитель Фригг 88  
 Фенья и Менья 226—228  
 Фергус, сын Роega 125  
 Форсети, сын Бальдра 126  
 Фрейр 227  
 Фрейя 90  
 Фридлейв 226  
  
 Фроди 226—228  
 Фригг 88  
 Фыд Иуане 76  
 Фынг, стол 210  
 Фьельнир 226  
  
 Хамыц, Хамиц 20, 21, 36, 46, 91, 93, 95—98, 100, 134, 135, 145, 168, 169, 171, 174—178, 188, 189, 191, 193, 198—200, 202—204, 206, 208, 210, 217, 218, 235, 238, 247, 253—256  
*балк.* Хамч 20, 23, 108, 109  
*черк.* Хымышэ, Хымыш 20, 178  
*абх.* Хныш 238, 247, 248  
  
 Хаошьянха 160  
 Харам курган 106, 107  
 Хасан-Табо, крепость 21  
 хатиаг, язык хати, сказочный язык 190, 200  
 Хёд 115  
 Хель 89  
 Хенгикьёфт 226  
 Хеннир 130  
 Хлебный дух, Хлебный алдар 46, 61  
 Ходжа Насреддин 92, 97  
 Хом 73  
 Христос 117  
 Хуандон-алдар, см. Кафты сар  
 Хуандон-алдар  
 Хумаринская крепость 21  
 Хуцау, Хуцаутты Хуцау 12  
 Хымышыко Пэтэрэз, см. Бат-раз  
 Хюмир 72, 73  
  
 Цвиц 248, 257  
 Переков панцирь 100, 101  
 Циклопы 24  
  
 Челехсартаг, сын Хиза, Чилахсартон, см. 100—102, 171, 182, см. также Елахсартон  
 Черные эльфы 157  
 Чуан, замок 21  
  
 Эгир 90, 91  
 Эксампей 46, 47  
 Элиа 143, см. Елна  
 Элиата, см. Елиата 143

- Элон, см. Эльда 242  
Эльда, Эльда Прекрасная  
239—243, 250  
эльфы 88  
Эмайн-Маха, г. 122  
эмегены, великаны 29, 30, 108  
энарен 38, 39, 98, 132, 133,  
159
- Юнона 245  
Юпитер 157, 216  
Ютландия, страна 226  
Ютхиштхира 150, 151
- Ялангрсхейд, поле в Ютлан-  
дни 226  
Яма 80, 158, 215, 246  
Ями 80, 246

**В. И. Абаев**

**Ж. ДЮМЕЗИЛЬ — ИССЛЕДОВАТЕЛЬ  
ОСЕТИНСКОГО ЭПОСА И МИФОЛОГИИ**

Ж. Дюмезиль принадлежит к числу крупнейших ученых современной Франции в области гуманитарных наук. Поражают его исключительное трудолюбие и продуктивность, обширная эрудиция и разносторонность научных интересов. Дело не просто в широте его научного профиля — таких ученых во Франции немало. Любопытно то, что две основные линии его научных исследований — сравнительная мифология и история религий, с одной стороны, и кавказская филология — с другой, никак, по-видимости, между собой не связаны. Подобно римскому богу Янусу, Дюмезиль двулик, и даже среди его ревностных поклонников многие знают только одно из этих лиц. На Западе он больше известен как мифолог и историк религий. Об его кавказоведческих трудах знает лишь небольшой круг специалистов. Между тем того, что сделано Дюмезилем в изучении хотя бы западнокавказских языков, хватило бы другому на целую жизнь.

В Советском Союзе хорошо знают и высоко ценят Дюмезиля и как кавказоведа, и как исследователя религий, мифологий и эпоса.

Ж. Дюмезиль (Georges Edmond Raoul Dumézil) родился в Париже 4 марта 1898 г. Окончил École Normale Supérieure в 1916 г. С 1919 г. — адъюнкт-профессор. С 1924 г. — доктор наук. В 1925 г. переезжает в Стамбул и до 1931 г. состоит профессором Стамбульского университета по специальности истории религий. В годы 1931—1933 — лектор университета в Упсале (Швеция). Вернувшись в Париж, он с 1935 г. возглавляет кафедру сравнительного изучения религий индоевропейских народов в École pratique des Hautes Études. Ведет курс армянского языка в École Nationale des Langues Vivantes (1937—1948). Заведует кафедрой индоевропейской цивилизации в Collège de France (1949—1968). В 1968 г. уходит на пенсию со званием почетного профессора Collège de France.

В нашу задачу не входит характеристика научной деятельности Дюмезиля в полном объеме. Для этого потребовалась бы целая книга, точнее — две: одна — о кавказоведческих работах, другая — об исследованиях по истории религий, мифологии и эпосу. Нас интересует здесь только один, относительно узкий участок научной проблематики французского ученого:

осетинский («нартовский») эпос. Но, поскольку в изучение этого эпоса Дюмезиль вложил свой опыт как мифолога, так и кавказоведа, считаем нужным сказать несколько слов о каждом из этих двух аспектов его творческой биографии.

Деятнадцатый век в числе других великих научных достижений принес создание сравнительного индоевропейского языкознания. Было доказано генетическое родство обширной группы языков, включающей индоарийские, иранские, славянские, балтийские, германские, романские, кельтские, греческий, армянский и некоторые другие. Оказалось, что все эти языки являются продолжением древней языковой общности, имеют общий язык-основу. Представлялось естественным применить те же сравнительные методы к истории религий и попытаться наподобие индоевропейского праязыка реконструировать индоевропейскую «прарелигию». Однако эти попытки не увенчались успехом. Во-первых, количество сопоставимых общендоевропейских религиозных терминов оказалось сравнительно невелико и не давало никакой цельной картины праиндоевропейского религиозного состояния. Во-вторых, формальное сопоставление этимологически родственных религиозных терминов (названий божеств, мифических героев, культовых терминов) не говорило ничего о с о д е р ж а н и и религиозных верований в древнейшую эпоху.

В ряде работ начиная с конца 30-х годов Дюмезиль пытается преодолеть наметившийся в этой области застой, исходя из следующей простой мысли: содержание, идеология религиозно-мифологических образов у каждого народа не могут быть вскрыты одним лишь формально-этимологическим анализом соответствующих наименований и терминов; мифы нельзя понять, если оторвать их от жизни людей, которые их создали («...les mythes ne se laissent pas comprendre si on les coupe de la vie des hommes, qui les racontent») <sup>1</sup>.

В религиозной идеологии находит отражение социальная структура народа, и только на фоне этой структуры можно правильно понять возводимую на ней структуру религиозных и мифологических представлений. О социальной же структуре индоевропейских народов у нас имеются во многих случаях совершенно надежные свидетельства. В глубокой древности у этих народов определились три социальные функции: религиозно-жреческая, военная и хозяйственная <sup>2</sup>. Это трехчастное социальное деление наложило, по мнению Дюмезиля, определяющий отпечаток на религиозную и мифологическую систему индоевропейских народов. Образы богов и героев в этой системе не произвольное создание народной фантазии. В каждом из них манифестируется одна из трех основных социальных функций. Так, в древнеримском пантеоне Юпитер олицетворяет первую

<sup>1</sup> Mythe et épopée, стр. 10

<sup>2</sup> Ср. деление древнеиндийского общества на сословия жрецов (*brāhmaṇa*), воинов (*kṣatriya*) и простолудиннов (*vaiśya*). В древнеиранском (авестийском) соответственно: *aθravan*, *raθaeštār*, *vastryō fšuyant*.

функцию, Марс — вторую, Квирин — третью. Не случайно и деление героев осетинского эпоса Нартов на три фамилии — Алагата, Ахсартагката и Бората. Алагата, в доме которых Нарты собираются для молитвенных пиршеств, манифестируют первую функцию. Ахсартагката, отличающиеся воинственностью, — носители второй функции. Бората, славящиеся богатством, олицетворяют третью функцию. Согласно скифской легенде, родоначальникам скифов были ниспосланы с неба золотые вещи: плуг, ярмо, секира, чаша (Геродот, IV, 5—7). Набор этих вещей опять-таки не случаен. Чаша, имевшая ритуальное значение, символизирует первую функцию, секира — вторую, плуг и ярмо — третью.

Теорию трех социальных функций и соответствующих им идеологий Дюмезиль применяет последовательно также к интерпретации древнеиндийского, древнеиранского и древнегерманского материала<sup>3</sup>.

«Трифункциональная» теория сразу же привлекла к себе внимание всех, кто интересуется историей культуры, религии, мифологии. Реакция была разнообразная. Были горячие сторонники, но раздалась также скептические и критические голоса. Споры идут по сей день и будут, надо полагать, продолжаться. Но уже сейчас ясно, что теория «трех функций», пытающаяся истолковать надстроечные явления в связи с реальным процессом общественной жизни и общественных отношений, знаменует новый и важный этап в изучении религиозных и мифологических систем, который не сможет обойти ни один будущий исследователь<sup>4</sup>.

Параллельно с описанными выше «трудами и днями» Дюмезиля протекала его вторая научная биография — биография кавказоведа.

Интерес к Кавказу пробудился у ученого едва ли не с первых дней научной деятельности. Движимый этим интересом, он еще молодым человеком, в 1928 г., предпринял путешествие в Сванетию.

<sup>3</sup> Из многочисленных трудов Дюмезиля, в которых разрабатывается теория «трех функций», укажем только некоторые: Jupiter, Mars, Quirinus, essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome, Paris, 1941; Naissance de Rome (Jupiter, Mars, Quirinus II), Paris, 1944; Naissance d'Archanges (Jupiter, Mars, Quirinus III), Paris, 1945; Loki, Paris, 1948. Переработанное немецкое издание этого труда: Loki, Darmstadt, 1959; Les dieux des Indo-européens, Paris, 1952; Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-européens, Paris, 1956; L'idéologie tripartite des Indo-européens, Bruxelles, 1958.

Обобщающие работы последних лет: La religion romaine archaïque, Paris, 1966; Mythe et épopée, Paris, 1968; Heur et malheur du guerrier, Paris, 1969.

Добавим, что под редакцией Дюмезиля выходит широкоизвестная серия «Mythes et religions» (вышло около 60 книг).

<sup>4</sup> О мифологических теориях Дюмезиля существует уже обширная литература. Укажу одну из наиболее содержательных работ: C. S. Littleton, The New Comparative Mythology, Berkeley — Los Angeles, 1966. Из работ, вышедших у нас в стране, можно рекомендовать хорошую статью: А. М. Хазанов, Скифское общество в трудах Ж. Дюмезиля, — ВДИ, 1974, № 4.



В 60-х годах прошлого века значительные массы кавказских горцев, подстрекаемые мусульманскими фанатиками, переселились в «единоверную» Турцию, где продолжали сохранять свой язык, обычаи, фольклорные традиции. Этот «второй Кавказ» и стал предметом пристального внимания и изучения Дюмезиля. Впервые в 1930 г., а с 1954 г. почти ежегодно, Дюмезиль совершает научные поездки в места поселений турецких кавказцев, записывает тексты, изучает быт, фольклор. Можно сказать без всякого преувеличения: в области изучения кавказских языков и народов в Турции никто не имеет таких заслуг, как Дюмезиль. Вместе с тем он внимательнейшим образом следит за всей кавказоведческой литературой, издающейся в Советском Союзе, ведет оживленную переписку с советскими кавказоведами.

Дюмезиль занимался всеми тремя группами кавказских языков: южными (лазский), восточными (ингушский), западными (убыхский, кабардино-черкесский, адыгейский). Особенно велики его заслуги в изучении последней, западной группы. Ему принадлежит первый опыт создания сравнительной грамматики языков этой группы<sup>5</sup>.

Мы говорили выше, что мифологические и кавказоведческие исследования Дюмезиля шли параллельно, не соприкасаясь. Но это не совсем так. Была одна область, где эти две линии научной активности французского ученого сошлись: осетинский эпос о героях, называемых Нартами. В нартовском эпосе пути Дюмезиля-мифолога и Дюмезиля-кавказоведа скрестились, и эта встреча оказалась на редкость счастливой. Она и не могла быть иной, так как ученый был во всеоружии и кавказского материала и мифолого-фольклористической эрудиции.

---

<sup>5</sup> Перечислим некоторые кавказоведческие публикации Дюмезиля: *La langue des Oubykhs*, Paris, 1931; *Études comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest, morphologie*, Paris, 1932; *Textes populaires ingouches, avec traduction, commentaire et introduction grammaticale* (совместно с Jabagi), Paris, 1935; *Contes lazes*, Paris, 1937; *Fables de Tsey Ibrahim (tcherkesse occidentale), traduites littéralement et commentées, avec une introduction grammaticale et un index des formes verbales* (совместно с A. Namitok), Paris, 1938; *Contes et légendes des Oubykhs*, Paris, 1957; *Études Oubykhs*, Paris, 1959; *Le verbe oubykh*, Paris, 1975.

Убыхские тексты публиковались также в следующих изданиях: JA, 1955, 1—47; JA, 1955, 439—459; *Anthropos*, t. 54, 1959, 99—128; JA, 1959, 149—170; JA, 1960, 431—462; JA, 1961, 269—296; *TPhS*, 1961, 56—67; *Orientalia Suecana*, 1962, 41—80; JA, 1963, 1—19. Убыхской фонетике посвящены статьи: BSL; 50 1954, 162—189; BSL, 51, 1955, 176—180; BSL, 53, 1957—1958, 198—203. Ценные материалы по убыхскому языку и фольклору содержатся также в издаваемой Дюмезилем серии: *Documents Anatóliens sur les langues et les traditions du Caucase*, Paris, t. I, 1960, t. II, 1962, t. III, 1965. Дюмезилем изданы также материалы по шапсугскому языку (*Textes Chepsoug*,—JA, 1954, 1—48) и по бесленеевскому наречию (*Le parler Besney*, JA, 1963, 337—382) (совместно с Orhan Alparslan). Ценные тексты на бесленеевском наречии опубликовала также ученица Дюмезиля Catherine Paris: JA, 1968, 95—144.

В 1930 г. вышла книга Дюмезиля «*Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques*». Со времени выхода в свет известной статьи Всеволода Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин»<sup>6</sup> это был самый крупный и позитивный вклад в познание генезиса и содержания сказаний о Нартах. В книге делается попытка выделить в эпосе основные циклы («Урызмаг и Сатана», «Хамыц и Ватрадз», «Созырыко и Сослан») и второстепенные («Сырдон», «Ацамаз» и др.). Предложенная тогда Дюмезилем циклизация сказаний в основном сохраняет свое значение по сей день.

Автор весьма обстоятельно излагает содержание сказаний каждого цикла, привлекая не только осетинские, но также кабардинские, западно-адыгские, балкарские и другие варианты. Вслед за Вс. Миллером, но с более развернутой аргументацией автор убедительно доказывает прямую преемственность в эпической традиции от геродотовских скифов до современных осетин. Автор показывает, что имя центральной нартовской героини, Сатаны, неотделимо от имени аланской принцессы Сатиник, которую, по Моисею Хоренскому, воспевали армянские рапсоды. Неотделимо не только в силу созвучия этих имен, но и в силу сходства сюжетной и психологической ситуации в осетинской и армянской легенде.

Интерес Дюмезиля к нартовскому эпосу не был преходящим. Он сопровождал ученого на протяжении всей его научной деятельности. За «*Légendes...*» последовал ряд книг и статей, где рассматривались как общие проблемы генезиса и исторических связей этого монументального памятника, так и частные мотивы и образы. На французском (1948) и немецком (1959) языках вышла книга «*Loki*», в которой автор проводит далеко идущие параллели между образом Нарта Сырдона и враждой его с Сосланом и образом скандинавского божества Локи и враждой последнего с солнечным богом Бальдром, враждой, приводящей к гибели Сослана и Бальдра.

Когда в 40-х годах созрела теория социальной и идеологической трифункциональности, особое внимание Дюмезиля привлекло деление нартовского общества на три рода. Некоторые варианты нартовских сказаний дают основание думать, что распределение общественных функций между этими тремя родами (культ — война — богатство) отвечает трифункциональности в религии и мифологии других индоевропейских народов. Эта тема особенно обстоятельно разработана в книге «*Mythe et épopée*» (1968) в главе, которая так и называется «*Trois familles*» (стр. 439—575).

Путем тонкого, скрупулезного, местами виртуозного сравнительного анализа вскрывает автор в осетинском эпосе и мифологии черты, сюжеты, мотивы, образы, общие у осетин с другими народами индоевропейского круга, но всегда в неповторимо своеобразной и оригинальной национальной форме.

<sup>6</sup> ЖМНП, август 1882, 191—207.



*Ag. General*



Взгляды и идеи Дюмезиля, касающиеся нартовского эпоса, в некоторых частностях менялись и уточнялись по мере вовлечения нового материала и углубления теоретических позиций. Но в одном вопросе на протяжении сорока лет ученый не изменил своей точки зрения: он сохранил непоколебимое убеждение, что основной фонд нартовских сказаний осетин является древним и оригинальным, унаследованным ими от богатой скифо-сарматской и аланской эпической традиции.

Велики заслуги Дюмезиля в деле популяризации нартовского эпоса за рубежом. Еще сорок лет назад об этом замечательном создании народного гения знали за пределами Кавказа только немногие специалисты. Если сейчас нартовский эпос приобрел в полном смысле мировую известность, то этим мы в огромной степени обязаны Дюмезилю. В 1965 г. в издающейся ЮНЕСКО Серии выдающихся произведений мировой литературы и фольклора вышел выполненный Дюмезилем перевод осетинских нартовских сказаний под заглавием «Le livre des Héros». Перевод — превосходный. К тому же он снабжен ценным введением и примечаниями. На основе этого перевода парижское радио осуществило в октябре 1965 г. театрализованную передачу о Нарте Сослане.

В 1966 г. я имел удовольствие лично познакомиться с профессором Дюмезилем и убедиться, что годы не властны над ним. Юношеская живость ума, неистощимая энергия, феноменальная продуктивность...<sup>7</sup>.

Хочется пожелать, чтобы Кавказ и нартовский эпос и в дальнейшем не выпадали из поля зрения французского ученого. В Советском Союзе, где у Дюмезиля много друзей и почитателей, каждая его новая работа будет встречаться с живым интересом.

Нартовский эпос привлекает все большее внимание советской фольклористической науки. Публикуются новые материалы по национальным вариантам эпоса, выходят теоретические исследования<sup>8</sup>. Не обходится иногда без споров и пререканий. В этих условиях издание данного сборника представляется своевременным. Авторитетный и абсолютно объективный голос Дюмезиля прозвучит особенно веско и поможет внести больше глубины, трезвости и чувства ответственности в обсуждение нартовских проблем, цель которого может быть лишь одна: *veritas* — научная истина.

И еще одно. Дюмезиль много делал и делает для пропаганды советской науки во Франции. Пусть настоящий сборник послужит скромным знаком нашей признательности французскому ученому и посильным вкладом в развитие традиционных дружеских связей между советской и французской наукой.

---

<sup>7</sup> Только за 1965—1975 гг. Дюмезиль выпустил девять книг общим объемом свыше 3000 страниц.

<sup>8</sup> Из последних публикаций следует отметить изданный Институтом мировой литературы им. А. М. Горького под редакцией А. А. Петросян ценный сборник: «Сказания о Нартах — эпос народов Кавказа», М., 1969.

## СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии . . . . .	5
От редактора . . . . .	7
Предисловие автора к «Книге о героях» . . . . .	8
Из книги «Сказания о Нартах» . . . . .	16
<Из предисловия> . . . . .	16
Из главы I. Нарты . . . . .	19
Из введения к главе II. Урызмаг и Сатана . . . . .	33
Заметка I. Геродот, IV, 64 и далее . . . . .	34
Заметка II. Предание о царевне Сатиник . . . . .	50
Заметка III. Грозовые мифы . . . . .	58
Заметка IV. Солнечные мифы . . . . .	68
Заметка V. Между Персией и Россией . . . . .	77
Из книги «Локи» . . . . .	86
Из главы I. Локи . . . . .	86
I. Проблема Локи . . . . .	86
II. Источники . . . . .	88
Из главы II. Возражения на критику . . . . .	89
IV. Локи . . . . .	89
Из главы III. Сырдон . . . . .	91
I. Нарт Сырдон . . . . .	91
II. Источники . . . . .	93
Рождение Сырдона . . . . .	93
Лукавый Сырдон . . . . .	94
Сырдон и Нарты . . . . .	95
Истории в стиле Ходжи Насреддина . . . . .	97
Сырдон, Урызмаг и жена Уарп-алдара . . . . .	98
Сырдон и войны между Бората и Ахсартагката . . . . .	98
Сырдон и голод Нартов . . . . .	98
Сырдон, Нарты и Батраз . . . . .	98
Сырдон, Хамыц и жена Хамыца . . . . .	98
Сырдон, Нарты и старый Урызмаг . . . . .	99
Сырдон и двое «младших» Созырыко . . . . .	99
Сырдон, Созырыко и жеребьевка . . . . .	100
Сырдон, Челахсартаг и панцирь Созырыко . . . . .	100
Сырдон и смерть юного союзника Сослана . . . . .	101
Сырдон и убийство Сослана (Созырыко) . . . . .	103
Сырдон в сказаниях соседних с осетинами народов . . . . .	108
Из главы IV. Сравнения . . . . .	111
Локи и Сырдон . . . . .	111
Смерть Бальдра и смерть Сослана (Созырыко) . . . . .	112
Локи и Бальдр, Сырдон и Сослан . . . . .	115
Заемствования? . . . . .	117
Состояние общества и мифология . . . . .	122

Психологические черты типа Локи—Сырдон . . . . .	127
Скифские «энареи» и беременность Нарта Хамыца . . . . .	132
Из статьи «По поводу некоторых фольклорных представлений осетин» . . . . .	138
* <i>daiva</i> в осетинском . . . . .	138
Иронское <i>dauæg</i> — дигорское <i>idauæg</i> . . . . .	140
Множественное <i>Uacillatæ, Uastyrjytæ</i> . . . . .	142
<i>Uac-</i> . . . . .	144
Из статьи «Индоиранские мифологические имена в фольклоре осетин» . . . . .	149
Осетинское <i>uæjug, uæjug</i> «великан» . . . . .	149
Три рода . . . . .	153
Из главы I. Нарты . . . . .	153
Социальное устройство у осетин и у скифов . . . . .	153
Легенда о происхождении скифов, функциональные священные предметы . . . . .	155
Значение $\gamma\acute{\epsilon}\upsilon\tau$ в легенде о происхождении скифов . . . . .	158
Нартовский эпос . . . . .	161
Глава II. Три нартовских рода . . . . .	165
Три функциональных рода у северных осетин . . . . .	165
Бората . . . . .	166
Ахсартагката . . . . .	168
Алагата . . . . .	170
Структура Нартов у южных осетин . . . . .	174
Структура Нартов у черкесов . . . . .	178
Структура Нартов у татар . . . . .	182
Структура Нартов у абхазцев . . . . .	183
Структура Нартов у чеченцев и ингушей . . . . .	184
Глава III. Три сокровища предков . . . . .	187
Отправной текст «Нарты кадджытæ» . . . . .	187
Толкование и осетинские варианты . . . . .	191
<i>Zond</i> и $\sigma\omega\phi\rho\rho\sigma\tau\omicron\nu\eta$ в обществе . . . . .	193
Черкесские варианты . . . . .	197
Из главы IV. Война между Ахсартагката и Бората . . . . .	198
Отправной текст (Памятники, II) . . . . .	198
Варианты . . . . .	201
Толкование: Сильные против Богатых . . . . .	211
Толкование: Сильные против Многочисленных . . . . .	213
<i>Zond</i> — разум в войне между двумя родами . . . . .	218
Рождение войска: резервуары Владыки рыб . . . . .	220
Рождение войска: корова Васиштхи . . . . .	221
Рождение войска: мельница Гротти и король Мюсннг . . . . .	225
Рождение войска: сказки о трех волшебных предметах . . . . .	229
Лженевеста . . . . .	232
«Making of History» . . . . .	234
Глава V. Три жены Урызмага . . . . .	235
Сатана у осетин . . . . .	235
Сатана вне Осетин . . . . .	237
Отправной текст: «Нарты кадджытæ» . . . . .	238
Устранение дочери Алагата . . . . .	239
Замужество Сатаны . . . . .	240
Устранение дочери Бората . . . . .	241
Осетинские варианты . . . . .	241
Толкование . . . . .	243
Изменение сказания у абхазцев . . . . .	246
Один армянский отголосок . . . . .	251

Из главы VI. Выводы и вопросы . . . . .	252
Живучесть схемы . . . . .	252
Пережитки скифской мифологии у осетин. Батраз и Арес . . . . .	253
Источники . . . . .	258
Список сокращений . . . . .	260
Указатель фольклорно-мифологических, литературных, легендарно- исторических имен, топонимов и терминов. . . . .	261
В. И. Аббаев, Ж. Дюмезиль — исследователь осетинского эпоса и мифологии . . . . .	268



**Жорж Дюмезиль**  
**ОСЕТИНСКИЙ ЭПОС И МИФОЛОГИЯ**  
пер. с французского

*Утверждено к печати  
Северо-Осетинским НИИ истории,  
экономики, языка и литературы  
и редколлегией серии  
«Исследования по фольклору и мифологии  
Востока»*

Редактор *С. А. Шуйский*  
Младший редактор *Р. Г. Стороженко*  
Художник *Л. С. Эрман*  
Художественный редактор *И. Р. Бескин*  
Технический редактор *М. В. Погоскина*  
Корректоры *Л. М. Кольцина* и *Л. Ф. Орлова*

Сдано в набор 18/III 1976 г. Подписано к печати  
I/XI 1976 г. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бум. № 1.  
Печ. л. 17,5+0,06 вкл. Усл. п. л. 17,56. Уч.-изд.  
л. 18,42. Тираж 6300. Изд. № 3397. Зак. 225.  
Цена 1 р. 28 к.

Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука»  
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1  
3-я типография издательства «Наука»  
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

*Выйдут:*

Ставиский Б. Я. Кушанская Бактрия:  
проблемы истории культуры. 20 л.

Пиотровский М. Б. Предание о хи-  
мйаритском царе Ас'аде аль-Камиле. 9 л.

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизан-  
тийской литературы. 20 л.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МА-  
ГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А  
ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117464, МОСКВА В-464 МИЧУ-  
РИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 (КНИГА —  
ПОЧТОЙ) «АКАДЕМКНИГА».

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

*Выйдут.*

Идеологическая борьба и современная литература зарубежного Востока. 20 л.

Очерки истории тувинской советской литературы. 20 л.

О языках, фольклоре и литературе Океании. Сб. статей. 10 л.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117464, МОСКВА В-464 МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 (КНИГА — ПОЧТОЙ) «АКАДЕМКНИГА».