

З. Л. ЦХУРБАТИ

**МОТИВ МИРОВОГО ДЕРЕВА  
В ОСЕТИНСКОМ НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ**

Три космические зоны нартковского универсума образуют в совокупности Космос, противостоящий беспризнаковому, недифференцированному и неорганизованному Хаосу. Существует ли в эпосе в каком-либо воплощении универсальный знаковый комплекс, организующий нартковский Космос по определенным пространственным параметрам? Обратимся для этого к наиболее характерным в этом плане сюжетам эпоса, связанным с деревом.

Однажды чуть не вымер полностью самый сильный род нартов – Ахсартагкатае. Однако, как повествует предание, выжили они «благодаря одному дереву («сæ цард уыдис иу бæласæй»). Это было такое дерево, которое к полуночи расцветало, а к утру увешивалось плодами. Очень ценили это дерево нарты и стерегли его как самое драгоценное сокровище» [НТХ, 1973, с. 41]. Крадут плоды *с вершины* дерева *две птицы*, а охраняют дерево *два брата-близнеца*; как птицы, так и один (или двое) из братьев оказываются затем под водой [Ibid.]. Этот распространеннейший в эпосе сюжет имеет множество вариаций. Упоминается, например, чудесная яблоня, *окруженная оленьими рогами до неба*, через которую не может перелететь даже *птица* [СН., 1978, с. 50-51; ХИФ, 1936, с. 3-5]. Дерево это настолько нужно нартам, что глава рода Ахсартагката Багодза не разрешает Ахсару стеречь яблоню, ибо «Если он не сможет (стеречь яблоню), то как я съем свое мясо (погублю своего)?» Голова Ахсара может стать сто первой среди тех, которые насажены на «колья высокого плетня», окружающего яблоню [СОПам., 1927, с. 3]. Дерево иногда растет посредине нартковского нихаса, и на вершину его садится *ласточка* – посредница между Богом и нартами [ИАС, 1961, с. 346; АСОНИИ, ф. 93, п. 31, с. 1-3]. Существует вариант, где описывается сад Бурафарныга, вокруг которого высокая железная ограда. Каждый вечер кто-то похищает оттуда не плоды деревьев, а *сами деревья*. Однажды в полночь, когда сад

охраняли Ахсар и Ахсартаг, «двенадцать оленей перепрыгнули через железную ограду; каждый из них вырвал по одному дереву и унес с собой вместе с корнями на рогах» [НТХ, 1973, с. 48]. Интереснейшим представляется сюжет, где двое нарттов (сын Кулбадаг-уса и Хатаг Бараг) прибывают в одно место, где соединяются *семь дорог*. Один из них срубает в этом месте дерево, делает из него *семигранный столб*, вкапывает его и надписывает «на семи его боках на семи языках» требование об уплате дани, ибо, по словам сына Кулбадаг-уса, «вокруг нас не осталось никого, кто не был бы нам данником или не стал нашим рабом» [СОПам, 1928, с. 21]. Характерно, что идут они за данью прежде всего к донбетрам (трем братьям – там же).

Памятуя о том, что миры в эпосе часто инвертированы, следует ожидать, что дерево будет фигурировать и в Нижнем мире. Так оно и оказывается. Ахсар и Ахсартаг в одном из сказаний попадают в поисках своего отца в подземное царство к далимонам (см. выше), с которыми у них завязывается жаркий бой. Несмотря, однако, на то, что герои истребляют врагов сотнями, количество их не убывает, так как далимоны время от времени катят среди трупов своих воинов «яблоко, что мертвых воскрешает». Чтобы обнаружить корень зла, Ахсар и Ахсартаг пускаются на поиски чудесной яблони, которая растет у далимонов, и видят, наконец, ограду:

У той ограды с черепами,  
А там, внутри, меж пышными ветвями,  
Ствол дерева виднелся золотого  
[Нарты, 1957, с. 69-70].

Братья принесли эту яблоню и посадили у нарттов. На ней росло три яблока: одно воскрешало мертвых, другое исцеляло, а третье насыщало; цвела яблоня раз в году (там же, с. 72). В более популярной версии, связанной с путешествием Сослана в страну мертвых, говорится о том, что под землей, в стране мертвых, растет чудесное дерево Аза, листья от которого герой должен вручить братьям-уаигам в качестве выкупа за невесту. «Постройшь ты нам на берегу моря замок весь из черного железа, – говорят ему уаиги, – и на *четырех углах* этого замка пусть растет по листу с дерева Аза» [СН, 1981, с. 137-179]. Жена Сослана Бедуха, которую он встречает в Стране мертвых, дарит ему чудесное кольцо, которым он должен по возвращении очертить на *равнине круг*, в результате чего и появляется стальной дворец, по *четырем* углам которого он рассаживает листья Аза [Нарты, 1957, с. 269-270; см. также выше]. Трансформирован-

ным вариантом путешествия Сослана в Страну мертвых является следующий сюжет. Нарта Амирана проглатывает залийская змея (см. подр. ниже), из чрева которой он с трудом, обезображенный (без волос!), выбирается через ее распоротый бок. В поисках средства, способного вновь вернуть ему былую внешность, он забредает в сад рода Ахсартагкатаэ, где видит чудесную яблоню, на *вершине* которой сидят три голубя и говорят: «Амиран, Амиран! Поутру к солнечному восходу, какую яблоню солнце прежде всех осветит, с той (яблони) какое самопадающее яблоко прежде всего упадет, то съешь, и тогда снова на тебе волос вырастет» [Миллер, 1881, с. 55]. «Осколки» описанной мифологемы встречаются во многих сказаниях. В одном из них Уастырджи требует, чтобы нарт Таугардаг доказал, что является зятем *небожителя*: он должен принести ветку яблони, которая могла бы тут же превратиться в цветущее дерево [НТХ, 1973, с. 143]; в другом месте, пытаясь разрешить спор двух женихов, он же (Уастырджи) говорит: «...в степи есть единственное яблоневое дерево; пусть оба молодые поедут туда и привезут из него по одной веточке, посадят их передо мной на фынге, ... и чья из них веточка зацветет, тот и останется настоящим женихом» [СОПам, 1925, с. 15]. Примеры можно было бы продолжить [СН, 1978, с. 251; ХИФ, 1936, с. 163; СОПам., 1925, с. 56]. Упоминается в эпосе и дерево, растущее на равнине Арпана; яблоню обвила змея, которая держит свой хвост во рту и сосет его [СН, 1978, с. 255].

Можно выделить элементы, общие для большинства приведенных сюжетов. Прежде всего, дерево находится *в центре* круга, забора, ограждения и т.д., а согласно принципу организации сакрального пространства, оно (т.е. дерево) должно в таком случае помещаться в центре мира (культурно освоенного) и являться «доминантой, определяющей формальную и содержательную организацию вселенского пространства» [Топоров, 1980, с. 399]. Неоднократное подчеркивание в эпосе того факта, что нартовский род не может выжить без этого дерева, указывает на его функцию как древа жизни и бессмертия. Во многих «архаических традициях, — пишет М. Элиаде, — Мировое Древо, выражающее самую сакральность мира, его плодородие и вечность, связано с идеей творения, плодородия и инициации, в конечном счете — с идеей абсолютной реальности и бессмертия. Мировое Древо становится, таким образом, Древом Жизни и Бессмертия» [Элиаде, 1987, с. 156-157]. Верхушка дерева достигает часто неба и на ней сидят две или три птицы — девы, вкушающие или похищающие плоды. Хочется процитировать аналогичный пример из Ригведы в переводе В. Топорова:



мирового дерева, В. Топоров высказывает предположение, что в этой мифологеме «отражено представление о брачных классах и о запретах на нарушение предписанных правилами отношений с целью предотвращения инцеста» [Топоров, 1974, с. 61]. Если сказанное – правило, то наш материал не является исключением из него, ибо один из братьев на самом деле убивает другого по подозрению в соблазнении его жены.

Как видно из нашего материала, возле дерева фигурируют олени: или ограда из оленьих рогов до неба, или двенадцать оленей, которые уносят на рогах дерева с корнями, или дева-олень, похищающая яблоки. В Ригведе мы читаем: «Словно гуси, летящие сомкнутыми рядами, жертвенные столбы, пышно убранные, пришли к нам. Установленные певцами с восточной стороны, идут боги путем богов. Жертвенные столбы с (их насаженными) верхушками, (установленные) на земле, похожи на рога рогатых (животных) [РВ, 111, 8, 9-10. – Топоров, 1974, с. 65-66].

Этнографические данные говорят об особом отношении осетин к оленям и их рогам. Для рогов оленей, приносившихся в жертву наряду с частями тела других животных, в святилище (Дигория, Северная Осетия) сооружался специально *высокий* деревянный помост, что соответствовало традиционным ритуальным предписаниям осетин, запрещающим хранить черепа и рога оленей на земле, ибо «олени принадлежали к иной, небесной (курсив мой – З.Ц.) сфере» [Чибиров, 1984, с. 109-110]. В Эдде в «Песне о богах» также дается описание рогатых оленей при дереве:

И четыре оленя,  
рога запрокинув,  
жуют побеги,

Не ведают люди,  
какие невзгоды  
у ясеня Иггдрасиль:  
корни ест Нидхегг,  
макушку – олень,  
ствол гибнет от гнили.

[см. Иванов, 1984, с. 113].

И еще сюжет о «Второй песне о Хельги, убийце Хундинга», где Хельги возвышается «как благородный олень в терновнике, или олень, обрызганный росой, выше всех зверей, и рога блещут у самого неба» [там же, с. 114]. Мотив рогов, доходящих до неба, является настолько характерным для нартовского эпоса, что нартовские персонажи иногда путе-

шествуют на рогах *с неба на землю* и обратно. Когда Бицената Дыченаг (предводитель далимонов) выдает свою дочь за Хамыца, то на его призывную игру на свирели:

Афсати сын, дремучий лес забыв,  
К небу примчался на рогах оленьих<sup>2</sup>  
Причудливо изогнутых и длинных  
[Нарты, 1957, с. 144;  
Нарты, 1975, с. 137-138].

Последний сюжет с особой наглядностью свидетельствует о том, что олени рога и сам олень являются в сущности семантическими эквивалентами мирового дерева, ибо они также воплощают «представление о пути, соединяющем небо и землю, людской (земной) мир и мир богов (или предков, отцов)» [Иванов, 1974, с. 119]. В сказании, где олени уносят деревья с корнями на рогах, возникает представление о перевернутом дереве с корнями, обращенными наверх, к небу; что опять-таки имеет аналогии в индо-иранской мифологии: «Ибо сказано так. Наверху ее корень – трехстопный брахман, (ее) ветви – пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это брахман, зовущийся единой смоковницей... И этот жар – это солнце» [Maitri – Иран. VI, 4. – Топоров, 1974, с. 48]. Не является, возможно, случайным то, что оленей двенадцать, а дерево в большинстве версий цветет раз в году (или в полдень и полночь, т.е. с промежутком времени в 12 часов!). На годичное странствие обречены братья-близнецы, охраняющие дерево: Ахсартаг со своей женой шел по дну моря целый год, пока не достиг шатра своего брата на суше [Абаев, 1939, с. 18-23; см. также выше]. Вертикальная ось в мировом дереве, как известно, моделирует отношения предшествования и следования, различая прошедшее, настоящее и будущее. Именно в связи с временным аспектом, а именно с годичным циклом, усматривает В. Топоров доказательство изофункциональности брахмана и мирового дерева [Топоров, там же, с. 56-57]. «Поистине год, – читаем в Упанишадах, это образ состоящего из частей. Поистине от года рождаются эти существа. Поистине с годом возрастают рожденные; в году они исчезают. Поистине, поэтому год – Праджапати, время, пища, гнезда Брахмана, Атман...» [Maitri – Иран, 4, 15. – Топоров, там же, с. 57-58].

---

<sup>2</sup> В переводе Р.А. Ивнева вместо оленя лось, хотя в оригинале – слово «Сион» – «рогатый», «олень», «тур», «серна», «косуля» [Абаев, 1979, с. 112]



Связь дерева с нижним миром передается в эпосе двояко: дерево или вообще растет в подземном царстве, или же «низ» его прямо или косвенно маркированы такими зооморфными символами, как змея, рыба и т.д. Сравнение двух сюжетов – путешествие Сослана в загробный мир с целью добыть листья с дерева Аза, которые он по возвращении рассаживает по четырем углам замка, и путешествие Амираана-Сослана в брюхе рыбы, после чего он выбирается к дереву, на котором сидят птицы – позволяет говорить о разнокодовом воплощении одной идеи: путешествии героев по стволу мирового дерева «вниз» и «вверх» (сюда же можно отнести сюжет с путешествием на оленьих рогах – см. выше). Мотив странствия по мировому дереву можно усмотреть в самых различных сюжетах. В одном из сказаний нартов притесняет Ахса-Будай. Против него Сатана-Ахсина снаряжает сына Урузмага Айсану: она «сделала для него деревянного оленя так, чтобы он мог бежать; а вместе с этим Ахсина сделала у него на одном боку улыбающееся солнце, а на другом боку – движущийся лунный луч; а между лопатками – черную звезду» [СОПам., 1927, с. 54]. В таком виде его поднимает на «веретенных кольцах» жена Ахса-Будая на вершину горы Уарпп [там же; эта гора в других сказаниях – обиталище богов]. В другом сказании нарты и Борадзаевы стали поливать «пивом примирения» стог сена, который на глазах пустил корни, затем *золотые побеги* и выросло молодое деревцо. И *тогда* «земные люди послали за Уастырджи», который взнуздal своего *трехногого* коня и спустился к людям, чтобы дать им законы и т.д. [НТХ, 1973, с. 138; АЮОНИИ, ф. 35, п. 312, с. 36]. Уместно будет привести аналогичные примеры, связанные с горой, ибо, как мы показали выше, она часто может выступать в качестве алломорфы мирового дерева. Уырызмаг в одном сказании заманивает великана в глубокую яму, где тот остается 18 дней без пищи и воды, а затем его самого орел уносит на вершину горы, где он вынужден перенести те же лишения в течение 18 дней; однажды Уырызмаг замечает в горе отверстие, входит туда и видит золотые чертоги, где на золотом кресле восседает Афсати (сын которого летает на оленьих рогах) [НТХ, 1973, с. 86-88; АЮОНИИ, ф. 753, п. 1019, с. 81]. Есть вариант, где безымянный сын Уырызмага ведет нартов в поисках пищи и добычи *с горы* в лес, где заставляет хозяина леса пригнать стадо *олений*, затем он ведет их в поле, где приказывает хозяину полей отдать им часть принадлежащих ему *птиц*, и, наконец, приходит к хозяину вод и требует причитающуюся ему долю *рыб* [ИАС, 1961, с. 45; АСОННИИ, ф. 70, п. 25, с. 162]. Здесь достаточно прозрачно выступает бинарная позиция «верха» (птицы) и «низа» (рыбы), выраженная зооморфными классификаторами; сочетание «по смежности» олений с лесом (т.е. деревьями) неслучайно и

говорит еще раз в пользу семантического тождества оленя (или его рогов) с мировым деревом. Есть эпизод, где Созрыко спрашивает у одного старика: «Укажи мне неразграбленную (непотревоженную – а́нахæрд) землю и мы проявим свою доблесть», на что ему старик отвечает: «Я не знаю такой земли и таких людей, которых бы не осилили Нарты и Чинты. Знаю только троих братьев – любимцев *Бога*, живущих на *горе* Ахоха, которых никто не одолел... со времен Потопа» [МИАС, 1961, с. 78; АСОНИИ, ф. 152, п. 43, с. 11]. Этот же Бог посылает с высокой горы Хивал орла, который уносит Уырызмага на середину моря, на остров, откуда он попадает к донбетрам; затем тот же орел забирает его из подводного царства наверх, на землю нарттов [ИАС, 196, с. 38-39, АСОНИИ, ф. 70, п. 25, с. 186-187]. Мы видим, таким образом, что вершины и подножия гор маркируют Верхний и Нижний миры и, следовательно, перемещение между этими точками семантически тождественно странствованию по мировому дереву «вверх» и «вниз». Гора, как известно, фигурирует в ряде традиций «среди образов, воплощающих связь между небом и землей; она представляется находящейся в центре земли... Священная гора является *Axis mundi* (осью мира. – З.Ц.), которая соединяет землю с небом, она в некоторой степени соприкасается с небом и воплощает самую высокую точку мира» [Eliadé, 1965, с. 36]. Достаточно ярко выражено это представление у индоиранцев. «Средняя плоскость, – пишет Э. Грантовский, – в Индии обычно называется *antariksha* – пространство между небом и землей, воздух. В иранской литературе этому соответствует *andarvāi* – «между небом и землей находящееся воздушное пространство». В скифской традиции этой плоскости соответствует гора, соединяющая небо и землю» [Грантовский, 1960, с. 9-10]. Горы, таким образом, как и мировое дерево, выступают в качестве образа, отражающего взаиморасположение зон Вселенной: небесный мир – земля – подземный мир; интерпретированные во временном плане, они связывают цепочку: предки – нынешнее поколение – потомки.

У мирового дерева в эпосе имеются и другие эквиваленты. Например, лестница, ведущая в подземный мир. Лестница и ее семантические заменители, однако, служат нарттам и для коммуникации с Верхним миром. Так, например, нарттовский герой Бора, оставшись ночью в лесу, видит во сне, как «свод неба распахнулся..., и ласточка, посланница небес, слетела в заповедный лес»; передавая волю Бога, она обещает ему и его спутникам, что

...небеса в знак милости своей  
Раскроют настежь двери для гостей



И лестницу им спустят золотую,  
Чтоб в даль они поднялись голубую.  
[Нарты, 1957, с. 22; Нарты, 1975, с. 22].

Мотив «разверзания небес» и появления «лестницы в небо» повторяется и в других местах эпоса. Нарты, идя на свадьбу к Богу, видят, как:

Вдруг небо перед сватами раскрылось,  
И лестница оттуда появилась...,  
И очарованные сваты  
В небе оказались до заката.

[там же, с. 24]

Родоначалница нартов Дзерасса говорит перед смертью своим сыновьям следующие слова:

Я вам кольцо оставлю золотое;  
Кольцо Арвырасугъд ведь не простое,  
Оно своим сияньем освещает  
Ту лестницу, что небо подпирает.  
[там же, с. 86].

Та же тема кольца с лестницей, ведущей в небо, проступает в следующем сюжете. Сатана говорит Батрадзу:

Возьми кольцо – наследство предков наших,  
С ним в небо поднимись без промедленья.  
Оно небесной лестницы ступени  
Тебе, как солнце, осветит лучами.  
[там же, с. 178].

Синонимом «лестницы в небо» как средства общения с богами выступают в эпосе и лучи Солнца и Луны. Так, Батрадз:

...взвился... по солнечным лучам,  
Протянутым, как нити, к небесам.  
И, двигаясь стрелой по небосклону,  
Примчался к кузнецу Курдалагону.  
[там же, с. 177].

В другом месте младший сын Солнца спускается на землю, восседая «на спицах длинных солнца» [там же, с. 144]. Интересно, что живущие в

подземелье далимоны также хотят подняться в небо. Для этого они выщипывают волосы из бороды плененного ими родоначальника нартов Уархтанага, чтобы свить из них лестницу в небо. И вот:

Они уже ликуют,  
Что лестница их к небу вознесет,  
Чтоб мед собрать им средь небесных сот  
[там же, с. 63].

Проблема, однако, заключается не только в том, чтобы подняться на небо, но и в том, чтобы вновь спуститься на землю. Унесенный птицей в небо, нарт Амиран перебивает небожителей, кроме клыкастой женщины – матери великанов, которую он спрашивает, каким образом ее «шесть сыновей спускались на землю, не имея крыльев?» Она указала ему висевший на стене необделанный ремень, который они бросали, и перед ними появлялась широкая дорога *от земли до неба* [курсив мой – З.Ц.; Кайтмазов, 1889, с. 22].

Почти идентичный сюжет мы встречаем у В. Миллера, где мать воздушного змеевидного чудовища Пакудзы дает сходный совет нартовскому герою: «Возьми на крыше полосу кожи, и если ее вытянешь, то тебе будет *колесный путь на землю вниз*» [курсив мой – З.Ц.]. А вот другое: «Есть в кабице шелковая веревка; если ты ее вынесешь и свяжешь ею все, что есть вещей в доме, то это не составит даже тяжести веревки...» [Миллер, 1881, с. 69].

Мотив лестницы в небо, по которой нарты поднимаются периодически в Верхний мир, не является случайным, ибо нарты рассматривают лестницы, приставленные *к дверям* своих домов, как средство коммуникации с Верхним божеством; именно тот факт, что нарты украли эти лестницы, вызвал гнев небесного владыки и привел к печальным для нартов последствиям. В достоверности предложенной реконструкции нас убеждает и библейская мифология, где в книге Бытия описывается сон Иакова в Харране:

12. И увидел во сне: вот, лестница стоит, верх ее касается неба, и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней.

16. Иаков пробудился ото сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем, а я не знал!

17. И убоился, и сказал: как страшно сие место! Это не что иное, как *дом Божий, это врата небесные* [курсив мой – З.Ц.].

18. И встал Иаков рано утром, и взял *камень*, который он положил у изголовья, и поставил его *памятником*; и возлил елей на верх его [Бытие 28, 12, 16-18].

В эпосе есть интересный сюжет, где лестница фигурирует в сочетании с конем. Чтобы найти коня своего отца, Ацамаз должен «пройти двенадцать дней по норке мышей под землю», чтобы взобраться на этого коня, Ацамаз (как в бытность и его отец!) должен привязать к хвосту коня «двенадцать сажень длинны лестницу», после чего он взмывает в небо [СОПам., 1925, с. 9-11]. Множество различных сюжетов в эпосе, связанных с конем, наводят на мысль, что он играл не просто подчиненную, служебную, но самостоятельно значимую, важную роль.

Прежде всего, конь иногда фигурирует с деревом. Батрадз, например, чтобы достать себе коня, должен взять седло и уздечку коня своего деда, взобраться на самое высокое дерево в черном лесу и потрясти ими, и тогда появится из-за деревьев арфан – белый богатырский конь [СОПам., 1927, с. 25]. В другом месте конь Сослана – подарок чертей – говорит своему хозяину: «Пройди под землей, чтобы я очутился возле него» (т.е. Арахцау – З.Ц.). Арахцау забрасывает коня Сослана на *вершину дерева*, чтобы он не достался своему хозяину [НТХ, 1973, с. 154; АСОНИИ, ф. 118, п. 53, с. 239].

Дерево в этом плане может заменяться столбом, копьём или мечом. Батрадз привязывает свою лошадь к *столбу* во дворе у своего врага Сайнаг-алдара, да так, что никто не может ее отвязать. [Пфаф, 1871, с. 167]. Нарт Сауай уговаривает мальчика, пустившегося ему вдогонку, вернуться домой, а когда тот отказывается, то отнимает у него *копье*, *протыкает* им его *руку*, всаживает копье *в землю* и, наконец, привязывает к копыю коня мальчика [ИАС, 1961, с. 336]. Известен пассаж, где нартровский герой Каурбек убивает свою лошадь, делает из ее шкуры ремень, привязывает один конец этого ремня к всаженному на берегу мечу, другой себе на шею, и спускается на дно моря [Шанаев, 1876, с. 44].

Во всех приведенных сюжетах предметы, которые фигурируют с конем – дерево, столб, копье и меч – являются, на наш взгляд, алломорфами мирового дерева и напоминают жертвенный столб (asvayīara), к которому привязывалась лошадь в древнеиндийском ритуале приношения в жертву коня [āśvāmedha. – РВ, 1, 162, 6. – Иванов, 1974, с. 100]. Космический «символизм столпа (т.е. его роль посредствующего, связующего звена) объясняется тем, что к нему привязывалась жертва... В дальнейшем символизм столпа и жертвы был переосмыслен таким образом, что установление столпа стало само по себе ритуалом, воспроизводящим акт сотворения вселенной» [Иванов, там же, с. 100].

Кони в эпосе, как правило, находятся под землей или под водой, прежде чем герой выведет их оттуда; и тогда они взмывают к тучам. Безымянный сын Уырызмага берет себе коня «из-под *семи земель*» [ХИФ,

1936, с. 117]; Сырдон садится на коня, возвращенного далимонами (т.е. под семью землями. – З.Ц.), а затем поднимается на небо к невесте Созрыко [ИАС, 1962, с. 1273]. В одном эпизоде Уарп-Алдар предлагает Уырызмагу двадцать коней породы кок-цуалов, «кормленных под землей под приглядом далимонов-бесов, стальными опилками» [Шанаев, 1876, с. 30]. Кок-цуал при этом – это «порода лошадей, происшедших от жеребца бога морей», что не мешает герою летать на нем «как на коршуне» [там же, с. 36]<sup>3</sup>. Параллели нартским коням-рыбам можно усмотреть в скифском искусстве. На золотой обкладке ножен меча из Литого кургана (VI в. до н.э.) изображены грифоны и кони с человеческими головами и крыльями из рыб [Граков, 1971, табл. XXXI, XXV]. Именно на конях перемещаются нартские герои как по вертикали, так и по горизонтали. Отвечая на вопрос Сослана, где ему достать нужных коней, Сатана говорит: «У сыновей Телберда лошади *крылатые* [курсив мой – З.Ц.], и летают они между небом и землей» [СН, 1978, с. 161-162]. Для того, чтобы подманить их к себе, Сослан притворяется мертвым [там же]. На коне отправляется в загробный мир и возвращается оттуда Сослан, причем, как отмечает А. Шифнер, по поверьям осетин, чтобы перейти грань, отделяющую живых от мертвых (т.е. мост), необходимо «иметь доброго коня», ибо «пешеходы часто спотыкаются и падают в вонючую воду реки» [Шифнер, 1868, с. 40]. У рода Асовых был такой белый конь, что, если всадник сядил на него вечером, то он делал *три* оборота по краям неба [СОПам., 1927, с. 68]; а у алдара конь облетал за *три* минуты *четыре* стороны неба [ИАС, 1961, с. 345]; а конь Сослана, по словам самого героя, способен в один миг проскакать от места восхода солнца до места его заката (т.е. проделать «нормальный» путь солнца от востока до запада [СН, 1978, с. 181]. Конь, которого возвращает из побега нарт Сауай, жалуется своему хозяину, и тот дает ему следующий совет: «Ты прежде бежал к востоку, а сегоднешнюю ночь уйди к западу, и тогда Сауай тебя не найдет» [СОПам., 1925, с. 31]; на лбу у лошади самого Сауая светит *утренняя звезда* Бонварнон [ИАС, 1961, с. 330]. В одной из версий описанного сюжета говорится, что «конь у Сослана – подарок чертей – был стальнокопытый Дзындз-аласа, знал он все дороги до самого *края света, в подземную страну и на небеса*» (курсив мой – З.Ц.). Сауай ловит и возвращает хозяину этого коня, когда вначале ноги его переступают *края света*, затем, когда он опускается через расщелину (зæххы скъуыд) под семь земель, и,

<sup>3</sup> Тот факт, что «жеребцы бога морей» выкармливаются в последующем в подземелье, еще раз доказывает семантическое тождество подводного и подземного миров в космологических представлениях носителей эпоса.

наконец, когда конь взлетает на *седьмое небо* [ИАС, 1961, с. 333; СН, 1978, с. 404-405; АСОНИИ, ф. 18-1, п. 11, с. 1-8]. Помимо этих и подобных им коней с глобальным охватом нартовского универсума, в эпосе встречается описание нескольких коней одновременно, из которых только один способен помочь герою выполнить трудное задание. Таких коней, как правило, *три*. В одном сказании Сатана дает совет Батрадзу в выборе коня, на котором тот мог бы опередить коня Уастырджи: «У родственников твоей матери, *донбетров* (курсив мой – З.Ц.) есть *три* коня. Попроси у них самого маленького, от остальных откажись» [ХИФ, 1936, с. 131]. Чтобы подняться к Богу, нарт Таугардаг из трех пасущихся на лугу лошадей выбирает *среднюю*, так как только она может донести его до небес [НТХ, 1973, с. 142]; имеет отношение к разбираемой теме уже цитировавшийся нами фольклорный пассаж к изображению трех всадников на стеле, описанной В.Ф. Миллером. Вообще, в основе древнеосетинского ритуала посвящения коня, восходящего к эпохе индоиранского единства, лежит выбор коня, «который бы не спотыкался при спуске и не уставал при подъеме», поскольку он должен доставить умершего в «страну мертвых», в страну Барастыра» [Калоев, 1970, с. 331]<sup>4-5</sup>. При этом посвятителю коня – «бæхфæлдисæг» – детально описывает, обращаясь к покойнику, как «домашние покойника ищут коня на вершине *четырёхстенной* (курсив мой – З.Ц.), бурой, гладкой, недоступной не только людям, но и *птицам* горы, где пасутся *три* черных коня, из коих *старший* кусает зубами, *меньший* бьет копытами, а *средний* весьма тих. ...лишь только вденешь ногу в стремя, мгновенно *трижды* будешь поднят на *небо* и опущен на *землю*<sup>6</sup>. Такое чудное движение нужно для перерождения тебя из земного

<sup>4</sup> Барастыр – в осетинской мифологии повелитель загробного мира. Состоит из «бар» – «власть», «право», – и «астыр», который В.И. Абаев сопоставляет с Иштар – женским божеством загробного мира в Вавилонии [Абаев, 1958, с. 236].

<sup>5</sup> Ср. напутствие посвятителю коня умершему в стихотворении Коста:

Сядь на коня! Не споткнись, опускаясь,  
Не торопись, по горам поднимаясь,  
Если коню тяжело

[Хетагуров, 1979, с. 69].

<sup>6</sup> Ср. отражение тех же представлений в поэтической редакции Коста:

Видишь, на небе, под желтой горою  
Три скакуна вознеслись над тобою,  
Уастырджи три жеребца?  
Ближнего схватишь – ударит копытом,  
Дальнего схватишь – он волком несатым



существа в *небесное, светлое...* Прежде всего, на пути небесном, ты должен побывать у двух великих святых мужей, из коих один первородный сын солнца Мухаммед, другой – единственный наследник луны, Хамед-хан... Чудные мужи скажут: твой конь озарен светом познания всякого пути и, без всякого сомнения, повезет тебя прямо в рай» [Гатиев, 1976, с. 5].

Описанные три коня достаточно прозрачно указывают на свою принадлежность трем различным мирам, ибо отличительной чертой первого (старшего!) является то, что он «кусает зубами», т.е. выделяется его голова, что подчеркивает его соотнесенность с небом, Верхним миром<sup>7</sup>, второй, который бьет копытами, очевидно, указывает на нижний мир, а средний – «весьма тихий» – соответственно на Средний. Речь здесь идет, на наш взгляд, о трех пространственных уподоблениях единого космического коня, и слова «трижды будешь поднят на небо и опущен на землю» надо понимать как переход через три зоны мироздания на небо, где обитают сыновья Солнца и Луны, и затем обратно «прямо в рай», ибо конь покойного, таким образом, полностью совпадает с дорогой, которую необходимо, по поверьям осетин, преодолеть душе умершего, чтобы попасть в Мир мертвых [см. выше].

В мифологических концепциях всех индоиранских народов коню отводилась функция осуществления связи между различными зонами космоса, которая может быть названа «вертикальной конструкцией» [Раевский, 1985, с. 42]. Совершенно естественно, что этот символизм образа коня в индоиранской традиции особенно отчетливо проявлялся в представлениях, связанных с погребальной практикой как наиболее очевидно отражающей идею коммуникации между миром живых и миром мертвых. Это хорошо прослеживается в Ригведе («Погребальный гимн коню»):

---

Кинется на молодца.

Средний блуждает по области неба...

[Хетагуров, там же].

<sup>7</sup> То, что различные части тела жертвенного животного могут символизировать различные части мироздания, хорошо видно по пассажиру из «Брихадараньяка-упанишады»: «Утренняя заря – это поистине голова жертвенного коня (ср. выше утреннюю звезду на голове коня героя), солнце – глаз, ветер – дыхание, рот – огонь Вайшварна, год – туловище жертвенного коня, небо – хребет, воздушное пространство – живот, земля – копыта..., восходящее (солнце) – передняя часть, заходящее – задняя часть» [ДФ, 1972, с. 138].

Это твой один, а дальше твой другой –  
С третьим светом соединишь!  
При соединении с телом будь прекрасным,  
Приятным богам на высшей родине.  
О скакун, тело твое, везущее тело,  
Пусть ниспошлет благословение нам, защиту – тебе!  
Несгибаемый, готовый нести великих богов,  
Да чередуешь ты свой свет, как (солнце) на небе!  
Ты – скакун по силе побеждать на скачках, (лети  
к жаждущим (тебя кобылицам),  
В прекрасном движении мчишь к молитве, в прекрасном  
движении – к небу,  
В прекрасном движении, как предписано первыми  
истинными законами,  
В прекрасном движении – к богам, в прекрасном  
движении в (своем) полете  
[РВ, X, 56, 1-3. – Елизаренкова,  
1972, с. 204].

В древнеиндийском ритуале приношения в жертву коня – ашвамед-ха – каждая часть коня соотносилась с одним из трех видов благополучия: tejas («духовная энергия») соотносилась с передней частью коня, т.е. с головой, indriya («физическая сила») соотносилась с серединой, rasu («скот») соотносилась с задней частью, т.е. с хвостом. Во время совершения заключительных обрядов по отношению к *трем* частям коня три царицы произносили мистические имена Земли, Атмосферы и Неба, т.е. именно тех трех частей космоса, которые соотнесены с тремя частями мирового дерева или мирового столба [Иванов, 1974, с. 96]. Как упоминание жертвенного столба (или в нашем случае еще и дерева), к которому привязывается лошадь, так и их трехчастность, являются, по мнению В.В. Иванова, доказательством идентичности ритуальных образов коня и мирового дерева [там же] в ведийской мифологии. Привлеченный нами материал показывает, что конь в нартовском эпосе (как и другие алломорфы мирового дерева – дерево, гора и т.д. – см. выше), охватывает все остальные координаты абсолютного мирового пространства, образующих три оси – вертикальную (трехчленную) и две горизонтальные, составляющие четырехчленную структуру, и, следовательно, может рассматриваться как семантический заменитель образа мирового дерева. Таким образом, конь – дерево в нартовском эпосе соответствует коням-деревьям в «Ригведе» и «Эдде», а птицы на вершине дерева, близнецы и рогатое жи-

вотное (олень) у дерева и змей (а также воды) под деревом совпадают в древнеосетинской и древнеиндийской традициях. Это глубоко символично, ибо «если многое в представлениях о мировом дереве и в его связях с близнечным мифом является универсальным, то культ коня имеет черты лишь общие индоевропейским и некоторым другим ностратическим народам Евразии» [Иванов, 1974, с. 237].

---

## БИБЛИОГРАФИЯ

АБАЕВ, 1939. – Абаев В.И. Из осетинского эпоса. 10 нартских сказаний. Текст, перевод, комментарии. Приложение: ритмика осетинской речи. – М.-Л.: АН СССР, 1939. – 134 с.

АБАЕВ, 1958. – Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Т. 1. – М.-Л.: АН СССР, 1958. – 655 с.

АБАЕВ, 1982. – Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. – Цхинвали: Иристон, 1982. – 105 с.

АТАЖУКИН, 1871. – Атажукин К. Из кабардинских сказаний о Нартах // ССКГ. Вып. V. – Разд. II. – Тифлис, 1871. – С. 47-71.

АХРИЕВ, 1870. – Ахриев Ч. Из чеченских сказаний // ССКГ. – Вып. IV. – Разд. II. – Тифлис, 1870. – С. 1-33.

АСОНИИ. – Архив Северо-Осетинского научно-исследовательского института. – Орджоникидзе.

АЮОНИИ. – Архив Юго-Осетинского научно-исследовательского института. – Цхинвал.

ГАТИЕВ, 1876. – Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // ССКГ. – Вып. IX. – Ч. III. – Тифлис, 1876. – С. 1-83.

ГЕРОДОТ. История: в 9-ти книгах. Перевод и примечания Г.А. Стратановского. – Л.: Наука, 1972. – 600 с.

ГЕРН, 1897. – Герн А. Чеченские тексты. Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе // СМОПК. – Вып. XXXIII. – Разд. III. – Тифлис, 1897. – С. 12-22.

ДЮМЕЗИЛЬ, 1976. – Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – М.: Наука, 1976. – 230 с.

ИАС, 1961. – Ирон адамы сфалдыстад (Осетинское народное творчество – на осет. языке). Составила З.М. Салагаева. – Т. I. – Ордж.: Ир, 1961, 624 с.

КАЙТМАЗОВ, 1889. – Кайтмазов А. Сказания о нартах // СМОПК. – Вып. VII. Разд. II. – Тифлис, 1889. – С. 3-36.

- КЕЙПЕР, 1986. – Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. – М.: Наука, 1986. – 186 с.
- МИЛЛЕР, 1881. – Миллер В.Ф. Осетинские этюды. – Ч. I. – М.: Моск. У-т, 1881. – 164 с.
- Нарты, 1957. – Нарты. Эпос осетинского народа. – М.: АН СССР, 1957. – 366 с.
- Нарты, 1975. – Нартаѳ. (Нарты. Осетинский народный эпос. – на осет. яз.). Цхинвал: Ирыстон, 1975. – 395 с.
- НТХ, 1973. – Нарты Таураѳгъта ѳмаѳ хабѳрттаѳ (Нартские сказания. Неизданные тексты. – на осет. яз.). Составление, вступительная статья и комментарии А.Х. Бязрова. – Цхинвал: Ирыстон, 1973. – 253 с.
- ПУТИЛОВ, 1976. – Путилов В.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Л.: Наука, 1976. – 244 с.
- РВ. – Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т.Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1972. – 418 с.
- СН, 1978. – Сказания о Нартах. Осетинский эпос. Перевод с осет. Ю. Либединского. – М.: Советский писатель, 1978. – 401 с.
- СН, 1981. – Сказания о нартах. Осетинский эпос. – 4-е изд. – Цхинвали, 1981. – 399 с.
- МЕЛЕТинский, 1976. – Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. 407 с.
- МЕЛЕТинский, 1977. – Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора. – М., 1977.
- ТОПОРОВ, 1980. – Топоров В.Н. Дерево мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия. – М.: 1980. – Т. I. – С. 398-406.
- ТУГАНОВ, 1946. – Туганов М.С. Новое в нартском эпосе // ЮОНИИ. – I (V). – Сталинир, 1946. – С. 170-186.
- ПЛАТОН, 1972. – Платон, Сочинения в трех томах. –Т. 3.– М.: Мысль, 1972.– 673 с.
- ХИФ, 1936. – Хуссар Ирыстоны Фольклор (Юго-Осетинский фольклор. – на осет. яз.). – 2-е изд. – Цхинвали, 1936. –559 с.
- ШАНАЕВ, 1871. – Шанаев Дз. Осетинские народные сказания // ССКГ. – Вып. V. – Разд. II. – Тифлис, 1871. – С. 1-37.
- ШАНАЕВ, 1876. – Шанаев Г. Из осетинских сказаний о Нартах //ССКГ. – Вып. VII. – Разд. I. – Тифлис, 1876. – С. 1-64.
- BERNE, 1967. – Berne E. Games People Play. The Psychology of Human Relationships. – N.Y., 1967. – 173 p.
- DUMEZIL, 1983. – Dumezil G. La Courtisane et les Seigneurs Colores et autre Essais. Vingt-cing esquisses de Mythologie (26-50). Paris, Gallimard, 1983. – 243 p.
- ELIADE, 1965. – Eliade M. Le Sacre et le Profane. – Paris, 1965. – 187 p.
- FREUD, 1975. – Freud S. New Introductory Lectures on Psychoanalysis. Ed. by J. Strachney. – London, 1980. – 219 p.
- FROMM, 1974. – Fromm E. The Art of Loving. N.Y.: Harper & Row, 1974. – 118 p.

HARRIS, 1975. – Harris A.Th. I'm OK – You're OK. – London: Sydney: Pan Books, 1975. – 320 p.

HAVELOCK, 1963. – Havelock E.A. Preface to Plato. – Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1963. – 328 p.

LEACH, 1974. – Leach E. Levi-Strauss. – London: Cambridge University Press, 1974. – 128 p.

MACDONELL, 1897. – MacDonell A.A. Vedic Mythology. – Strassburg: Verlag von Karl I. J. Trubner, 1897. – 189 p.

PENFIELD, 1952. – Penfield W. Memory Mechanismus A.M.A. // Archives of Neurology & Psychiatry. – 1952. – N 67. – P. 178-198.

Z. L. TSKHURBATI

## MOTIVE OF THE WORLD TREE IN OSSETIAN NARTIADA

### SUMMARY

The strongest Nart family – Akhsartagata once has not died out nearly completely. However, as the legend speaks, they survived «due to one tree» (sa tsard udis iu balasai). It was such a tree, which blossomed by midnight, and was covered with fruits by morning. Narts appreciated this tree very much and guarded it as the most precious treasure. Numerous underlinings in the Nartiada of the fact, that the Nart family can not survive without this tree, specifies its function as the Tree of Life and immortality. In many «archaic traditions, – writes M. Eliade, – the World Tree, expressing the sacred sense of the world, its fertility and eternity, is connected with idea of creation, fertility and initiation, at the end – with idea of an absolute reality and immortality». World Tree becomes, thus, the Tree of Life and Immortality.

The top of a tree often reaches the sky and two of three birds-girls, eating or kidnapping fruits sit there. Such was gold apple-tree of Narts, which was protected by twin-brothers Akhsar and Akhsartag. This tree sometimes grows in the middle of Nart's Nihas, and a swallow- a mediator between the God and the Narts often has a seat on its top.