

Н. А. ДЖАНАЕВА

МИФОСИСТЕМА НАРТОВСКОГО ЭПОСА ОСЕТИН В СРАВНИТЕЛЬНО-ТИПОЛОГИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ

(Древний и средневековый Восток. М., 1985)

Понятие «осетинская мифология» как некая этнохудожественная субстанция на данном этапе изучения требует в своем употреблении определенной условности в том смысле, что осетинская мифология дошла до наших дней во фрагментарном и эпизодическом виде. Полные циклы мифов не сохранились, а большую часть мифологических мотивов и сюжетов, как это произошло со многими эпосами, вобрал в себя нартowski героический эпос, где эти мотивы и герои рано подверглись эпизации. Выявление же их мифогенеза, реконструкция отдельных мифологических элементов путем сопоставления данных языка, этнографии, религии (религии в особенности, ибо некоторые элементы мировоззрения, содержащиеся в развитых мифологиях, отразились в религии), археологии, фольклора и т.д. является основным путем изучения мифологической традиции, мифологического пласта в нартowski эпосе.

Изучение осетинской мифологии на уровне сопоставления* ее с развитыми классическими мифологиями делает очевидным родственность многих мифосистемных элементов, как то: общие представления, мотивы, сюжеты и сюжетные ходы, образы (последнее является предметом специ-

* Для нашей работы принципиальное методологическое значение имеют выдвинутые академиком М. Б. Храпченко методы системно-типологического анализа художественных явлений: «В то время как системные связи предполагают определенную общность генезиса литературно-художественных явлений и их функций, типологические соответствия означают **общность тех или иных свойств художественных феноменов – вне зависимости от их происхождения и особенностей их функционирования** /.../ При этом существенного значения не имеет реальный исторический контекст их развития. Главное состоит здесь в том, чтобы определить типы художественного мышления, пути и формы образного творчества.

ального изучения и предполагает интересные выводы относительно генезиса осетинской мифологии).

Отдельные мифологические элементы осетинского нартовского эпоса в сравнительно-мифологическом плане послужили предметом исследований русского ученого Вс. Миллера и (особенно полно и всесторонне) французского исследователя Ж. Дюмезиля², показавших с большой убеждающей силой отражение в некоторых мотивах и сюжетах нартовского эпоса характерных черт скифского и сарматского быта и нравов, как они описаны Геродотом и другими античными авторами³.

Первый опыт суммирования мировых мифологических мотивов нартовского эпоса был сделан Вс. Миллером. Он выделил те мотивы осетинских сказаний, которые присущи фольклору народов многих стран (например, сказания о мудрых и глупых людях, о великанах-людоедах, некоторые мотивы из «Тристана и Изольды», из предания о мудром суде Соломона, вавилонского эпоса о Гильгамеше, некоторых моментах библейского мифа о Самсоне и т.д.). Особенно много сходных мотивов в нартовском и греческом эпосах. Вс. Миллер указывает на общие черты нартовского великана и греческого циклопа («Одиссея»), а именно: упоминание об одноглазом великане-пастухе, появление в его пещере путников, людоедство, ослепление великана острым накаленным орудием, бегство из пещеры при помощи козла, ошупывание слепым великаном спин баранов в надежде поймать виновников ослепления, угон стада великана и т.д. Примечательно также нисхождение героя (Сослана) в страну мертвых и обратное его возвращение на землю. Этот мотив связывается Миллером с повсеместно распространенными сказаниями об умирающем и воскресающем боге, связанном с увядающими и расцветающими силами природы в смене времен года.

В работе «Черты старины в быте и сказаниях осетин» Вс. Миллер выявил несколько замечательных параллелей между нартовскими сюжетами и скифо-сарматскими обычаями, записанными Геродотом: шуба из скальпов, которую Созрыко приказывает шить себе, и распространенный у скифов обычай скальпирования убитых в бою врагов; абсолютно одинаковый способ гадания на палочках у скифов и осетин; похоронные обряды осетин и аналогичные обряды скифов; чаша нартов Уацамонга, которая сама поднималась к устам героя, совершившего подвиги и правдиво о них рассказывающего, и обычай скифов подносить особую почетную чашу раз в год воину, убившему врага. Представляют большой интерес параллели, проведенные Миллером между нартовскими сказаниями и героями русских былин и иранского эпоса⁴. Эпизод из Шах-Наме об убийстве в бою Рустемом своего сына Зораба сопоставляется с нечаян-

ным убийством Урызмагом своего маленького сына, отданного Сатаной на воспитание к ее подводным сородичам Донбеттырам, а также с мотивом сыноубийства из цикла Ильи Муромца.

Сравнительно-историческое исследование индоевропейского мифа и эпоса⁵, главным образом древнеиндийского эпоса «Махабхарата», легендарной истории происхождения римлян, скандинавского эпоса «Эдда» и осетинских героических сказаний о нартах позволили Ж. Дюмезилю сделать ряд выводов о характере исторических связей нартовских легенд прежде всего с древнеиндийским эпосом. Религиозно-мифические и эпические пережитки общественной структуры и мировоззрения древних индийцев дали возможность автору говорить об историческом и типологическом сходстве эпических памятников осетин и индийцев. Выдвинутая ученым триединая концепция деления индоевропейского общества по функциональным признакам находит свое убедительное подтверждение в делении древнеиндийского общества на три варны: брахманов, кшатриев, вайшьев. Трехфункциональное деление встречается также у скифов и их потомков осетин, что подтверждается сообщениями Геродота и материалами нартовского эпоса. Согласно легенде о происхождении скифов, записанной Геродотом (I, V, 103, IV, 5-12), родоначальник скифов имел трех сыновей, младший из которых стал обладателем трех вещей: плуга (ярма), секиры и кубка. Эти предметы символизируют три функции индоиранцев: кубок имеет культовое назначение, оружие предназначено для войны, плуг и ярмо – для земледелия. Соответственно с этим и примитивное общество знало три профессии: профессии мудрецов, воинов и скотоводов-земледельцев. В нартовском эпосе это трехфункциональное деление находит свое выражение в трех главных нартовских фамилиях (родах): Алагата, Ахсартагката, Бората. Дюмезиль указывает, что концепция Платона о философах, которые управляют, о воинах, которые охраняют общество, и ремесленниках, которые создают богатства, основывается на той же идеологии, которая с древнейших времен сохранилась в цельном виде в осетинском фольклоре. В основе сюжетов многих нартовских сказаний Дюмезиль видит солнечные мифы (цикл Сослана), грозовые мифы (цикл Батрадза) и т.д.

Английский ученый-иранист Х. Бейли дает этимологию термина «нарт», подтверждающую его индоевропейское происхождение от слова «паг» – герой, богатырь, сила⁶. Изучение ономастики нартовского эпоса дало ученому возможность говорить о более ранней традиции, восходящей к североиранским, авестийским и древнеиндийским корням.

Однако большая работа по изучению осетинской мифологической системы еще впереди. Разумеется, не может быть и речи о восстановле-

нии более или менее полной картины этой системы, речь может идти лишь о некоторых фрагментах ее. Архаические пласты осетинской мифологии могут и должны быть прослежены по данным археологии; тщательного и всестороннего изучения ждет иконографический материал эпохи энеолита и бронзы в виде наскальных изображений, рисунков и орнаментов на предметах домашнего обихода и культового значения из бронзы и керамики, оружия и других предметов знаменитой кобанской культуры, на которых изображены астральные знаки, кресты, лабиринты, фигуры богов, людей, животных и т.д. Богатый погребальный инвентарь скифских и аланских захоронений также может служить продуктивным источником сведений по осетинской мифологии. Но, конечно же, основным источником для реконструкции мифологии служат данные языка, фольклорные тексты, содержащие мифологические мотивы и имена, фольклор соседних кавказских народов, у которых нартовский эпос получил широкое распространение.

Ограниченность и отрывочность сведений по осетинской мифологии отчасти можно объяснить и тем, что изучение быта и духовной культуры осетин, ведшееся более или менее планомерно с начала XIX века русскими и зарубежными учеными, сводилось в основном к описанию обычаев, религиозных воззрений, изучению языка, сбору нартовских легенд. Представления народа о сотворении мира и вселенной, о происхождении человека и проч. не вошли в круг исследований. Несомненно, что много сведений мифологического характера содержали в себе древние молитвы многочисленных осетинских жрецов (дзуары лаг), заклинания знахарей и знахарок и т.д.

Те же остатки древних мифов, которые прослеживаются в верованиях и обрядах осетин, составляют довольно хаотичную структуру, по своей природе скорее отрывочную, нежели эпическую, и напоминают иногда конгломерат различных суеверий, отнюдь не представляя оформленные циклы мифов.

Но даже и те пока немногочисленные данные, которыми мы сейчас располагаем, дают возможность предположить существование некогда мифологической системы и попытаться там, где это возможно, воссоздать ее, ибо «понимание комплекса мифологических представлений как системы является необходимой посылкой любого этапа изучения мифологии»⁷.

Попытка реконструкции мифологической системы или хотя бы отдельных звеньев ее имеет огромное значение. Миф на всех этапах исторического развития сопутствовал эпосу (хотя граница между эпосом и мифом зачастую весьма условна) и каждая эпоха по-своему переос-

мысливала и использовала это наследие. С мифологической традицией неразрывно связаны как становление различных фольклорных жанров, так и трансформация и обогащение художественно-поэтической структуры эпических произведений.

Мы попытались дать общую, весьма пока приблизительную характеристику некоторых звеньев осетинской мифологической «системы», основанную на данных этнографии и нартовского эпоса, при этом в трактовке каждой отдельно взятой мифологической единицы мы исходили из понимания ее как «составного элемента мифологической системы в целом, системы, объединяющей взаимосвязанные и взаимозависимые элементы»⁸.

Каких-либо данных о наличии сложных представлений о происхождении и строении мира у осетин почти не сохранилось. Разбросанные кое-где обрывки представлений о космосе развиты слабо, небесные явления не занимают в мифологии такого значительного места, как в классических мифологиях. Однако о существовании в прошлом космогонических мифов у осетин красноречиво говорят некоторые эпизоды нартовского эпоса и данные этнографии. Древние осетины считали, что существует пять небесных сводов, расположенных один над другим: ледяной, медный, серебряный, золотой, бриллиантовый⁹. Небо иногда открывалось, и обращенные в это время к богу молитвы доходили до него и просьбы и пожелания сбывались. Так, у Г. Ф. Чурсина мы находим замечание о том, что осетины считали, будто земля держится на рогах огромного быка. Когда быку в шею попадают комья земли, он трясет головой и от этого бывают землетрясения. Сохранилось много легенд о происхождении некоторых звезд, планет, Млечного пути, месяца и т.д., т.е. астральные представления осетин довольно развиты¹⁰.

Вот, например, как объясняется появление месяца в сказании «Смерть Хамыца»: «Хæмыц æм бæргæ фæзылд, фæлæ йа Сайнаг Алдар кардæй ныцъцъыкк ласта. Хуыцау кард Хæмыцæн Архызы дæндагыл сæмбæлын кодта, æмæ кардæй иу къæрт фæхауди æмæ арвыл абадт – мæй уæдæй фæстæмæ ис». – «Не успел оглянуться Хамыц, как Сайнаг Алдар ударил мечом. Но бог направил меч на зуб Архыза, от меча отскочил кусок прямо в небо и повис. Месяц с тех пор появился»¹¹.

Несмотря на то, что космогонические представления и мифы сохранились в крайне фрагментарном виде, в нартовском эпосе пространственная мифологическая «модель мира» вырисовывается отчетливо, хорошо развита и довольно традиционна. Она состоит из «горизонтальной» и «вертикальной» проекций мира и сходна с большинством пространственных моделей мира индоевропейских мифологий, но в ней отсутствует

образ мирового древа как структурно-организующего начала между тремя мирами, вертикального изображения мира. Однако в сказании о женьитьбе Сослана на Косер, красавице, живущей в летающей башне, есть эпизод, когда Сослан прыгает из башни вниз и попадает в преисподнюю к чертям. Благополучно выбравшись оттуда, он достигает башни благодаря чародейству Сатаны, превратившей его в вихрь. В этом сказании сконцентрировано даны сразу перемещения героя через три мира: сначала – земля-башня-небо, а затем – преисподняя-земля-небо. Можно предположить, что функционально вихрь и башня осетинского сказания соответствуют мировому древу, как средству общения между тремя мирами, и адекватны таким вариантам мирового древа, как столб, подпирающий небосвод, башня, спущенная с неба цепь и т.д. в кавказско-иберийских мифологиях¹².

Горизонтальная картина мира антропоцентрична, она состоит из трех сел или кварталов: верхние нарты, средние нарты и нижние нарты. Месту обитания нартов противопоставлены дальние земли и страны, населенные враждебными нартам великанами и народами. Горизонтальная проекция космической модели мира на сюжетно-событийном уровне представляет собой бесконечную картину походов нартов в дальние страны к враждебным им народам, бесконечные войны, вражду и битвы с великанами, добычу богатств, угон табунов и т.д., а также походов и сражений, связанных с добыванием невест, чудесного оружия и т.д.

Вертикальное изображение мира основано на противопоставлении трех миров по принципу «верхний–нижний». Мир разделен на три части, каждая из которых представляет из себя верхний, средний и нижний миры. Средний мир, где живут нарты, противопоставлен как нижний верхнему миру – небу, где живут верховное божество Хуцауты Хуцау и другие боги и небожители, и является одновременно верхним по сравнению с подземным миром – Страной мертвых или подводным миром. Подтверждение противопоставлению трех миров по принципу «верхний–нижний» не только на уровне сюжетов и мотивов, но и на лексико-семантическом уровне, что кажется нам очень важным, так как свидетельствует о возможном ритуальном функционировании, мы обнаружили совершенно неожиданно в одном из **трех текстов, выбранных произвольно** при изучении пространственных понятий эпоса. В сказании «Уырызмæгæн йа лаппуйы, хъримаг хæрæфырты, Хъырым-Солтаны, Сайнаг-Алдар куыд амардта» («Как Сайнаг-Алдар убил сына Урызмага, Крым-Солтана»)¹³, противопоставление трех миров по принципу «верхний–нижний» вырисовывается довольно отчетливо и выглядит так: Уаларв (небо), Дæлдзæх (Земля для тех, кто смотрит на

нее с неба, для небожителей и богов); Мæрдты бæстæ (подземный мир, страна мертвых), Хæлдзæх (земля, поверхность земли, для тех, кто смотрит на нее снизу, для жителей подземного мира). Слово «дæлдзæх» означает: подземный, бездна, пропасть¹⁴. Так говорит о нартовском квартале Сайнаг-Алдар, находившийся на небе: «Цæуæм æмæ дæлдзæхмæ ныккасæм, цыма нартæ цы фесты». – «Пойдемте, глянем в преисподнюю (бездну), что там поделывают нарты».

Идея множественности миров была присуща всем мифам древности независимо друг от друга, причем почти во всех системах господствовало троичное членение мира, связанное с верой в триаду божественных существ. «Особое значение имел триадный комплекс в древних философских и этико-религиозных системах индийцев и греков, чьи космогонические представления базировались на триадном членении»¹⁵. По космогоническим представлениям осетин мир разделен на три части: небо, где находятся Солнце, Луна, звезды, верховное божество Хуцауты Хуцау, целый сонм других божеств и небожителей: Уастыржи, Уацилла, Сафа, Курдалагон, зæды (ангелы), дауаги (по некоторым поверьям осетин - люди, причисленные после смерти за праведную жизнь к составу небожителей) и многочисленные уастырджитæ и уациллæтæ из рода Уастырджи и Уацилла. Подземный мир также можно разделить на три части: подводный, с владыкой Донбеттыром и его многочисленным родом; подземный, населяемый карликовыми существами рода Бцента, необыкновенно ловкими, сильными, обладающими несметными богатствами, с которыми рад породниться любой из нартов; и Страну мертвых во главе с владыкой Барастыром, которого осетины представляли в виде огромного голого мужчины с развевающимися во все стороны волосами, с горящими, подобно углям, глазами, с закинутой за спину бородой, закрывающей его до пят, привратником Аминоном, осетинским Хароном, и душами умерших. Страна мертвых, подземный мир, устроена по аналогии с реальными странами, т.е. имеет свое управление, свой народ, свое войско, своего царя-бога, т.е. свой «социальный мир». В преисподней есть также свои светила, свои земли, долины, реки, горы, леса, хтоническими светилами являются луна и месяц. Неяркий вечерний свет закатного солнца, освещающий горы, получил у осетин название «Мæрдты рухс», «Светило мертвых». Для родоплеменной эпохи характерно это начало распада первичной комплексности представлений, самое главное распадение касается мироощущения в его целом; впервые появляется не один, а два космических плана, ... оба эти космоса принимаются за подлинный, реальный мир. «Образные представления выражают, хотя и по-особому, реальную действительность, физическую и социальную, которая несколько не при-

нимается сознанием за реальность в понятийном смысле, а кажется двумя мирами преисподней и неба»¹⁶.

Подобно классическим мифологиям разных народов, осетинская мифология во временном аспекте состоит из космогонической и эсхатологической, и если, как это уже отмечалось выше, данные о космогонии пока еще недостаточно выявлены и изучены, то эсхатологическими мотивами пронизан весь эпос (а сам факт наличия развитых эсхатологических воззрений убедительно свидетельствует о существовании космогонических по принципу бинарной оппозиции «мифы творения» – «мифы о конце мира», так как без первых не могли возникнуть вторые). Наличие эсхатологических мифов в космогонии – свидетельство высокого уровня развития мифологии вообще. Развитый эсхатологический цикл нартовского эпоса осетин – конец нартов, бой Батрадза с небожителями.

Известно, что все древние мифологии содержат рассказы о том, что первоначальным, неупорядоченным состоянием мира (космоса) был хаос. Мифологическая концепция осетинской мифологии также содержит это положение. Несколько смутные упоминания об этом состоянии первобытного хаоса содержат в себе нартовский эпос и некоторые этнографические данные. Отголоски этого положения в несколько трансформированном виде находятся в экспозиции нартовского эпоса в сказании о борьбе богов с хтоническими существами, великанами «гумирами» и «уадмерами», которых бог мог одолеть, только заполнив пространство между небом и землей водой. Первоначальный хаос в осетинской мифологии предстает в виде неотделившихся неба и земли, населенных страшными хтоническими существами, великанами «гумирами» и уадмерами», и бесконечной водной стихии, заполнившей пространство между небом и землей и уничтожившей чудовищ. В течение семи лет держались великаны на воде, но затем они сдались и легли на дно. Сравнительно-типологические аналогии с древнегреческими и некоторыми другими текстами позволяют предположить здесь наличие древнего мифологического мотива разъединения неба и земли. Непосредственным же прологом к эсхатологическому циклу эпоса становится убийство Хамьца и месть Батрадза нартам и небожителям. Бесконечные, невыполнимые требования Батрадза за кровь отца сеют панику и вызывают раздор среди нартов, нарушаются все нормы и установленные порядки, нарты перестают чтить богов, приносить им жертвы и даже косяки домов своих делают высокими, чтобы бог не подумал, будто при входе они ему кланяются. За это бог насылает на землю поочередно то страшную стужу, то засуху, наступает голод и нарты остаются перед выбором: бесславная жизнь или героическая смерть с вечной славой. Так приходит конец нар-

там, а мир возвращается в свое изначальное состояние вечного хаоса, т.е. и в «начальные» и в «конечные» времена богам противостоят хтонические великаны и герои.

Герои могут перемещаться из одного мира в другой, однако перемещение это возможно лишь при условии некоторой трансформации, изменении внешнего облика. Так, в некоторых вариантах Ахсартаг, отправляющийся по следам Дзерассы в подводный мир, превращается в рыбу. Стремглав, подобно молнии, спускается с небес к нартам Батрадз. Сырдон в Стране мертвых принимает облик старухи, а то и просто какой-нибудь вещи, шапки, например, или клубка ниток. Причем сохраняется возможность неоднократного перехода из одного мира в другой. Исключение составляет лишь подземный мир, Страна мертвых, раз попав куда, уже нельзя было выйти на поверхность, ибо за этим зорко следил привратник Аминон. Но и там героям (Сослан, безымянный сын Урызмага, Сырдон, Батоко Ширтка и некоторым другим) иногда удается провести бдительность владыки подземного царства и временно покинуть или посетить эту обитель теней для свершения своих подвигов.

Известно, что представления о богах и их деяниях, составляющие т.н. «высшую мифологию», оказались менее устойчивыми, нежели представления о разных духах, леших, оборотнях и т.д. Не является исключением в этом смысле и осетинская мифология. Тройственная функциональная модель общественной структуры индоевропейцев, нашедшая убедительное подтверждение в делении нартовского общества на три сословия, три рода, казалось бы должна быть обнаружена и в группировке богов осетинского пантеона при определении функций отдельных божеств: жреческой, военной, хозяйственной. Однако имеющиеся весьма скромные данные требуют осторожности при определении функций божеств. В эпосе не нашел отражения процесс циклизации мифов о богах и формирования политеистического пантеона, в котором бы боги находились друг с другом в родственных отношениях, т.е. нет генеалогии богов. Отсутствие теогонических сюжетов – еще один показатель не сохранившихся в памяти носителей эпоса космогонических мифов и не сформировавшегося политеистического пантеона. Однако весьма отчетливо прослеживается иерархический ряд, выстроенный не по принципу родства богов, а по принципу старшинства и специализации богов. По степени же участия некоторых богов в делах и подвигах нартовских героев можно пока еще условно выделить более значительных богов.

Верховное божество пантеона Хуцауты Хуцау, Бог Богов, «лишен каких-либо индивидуальных черт и мало активен, действуя, как правило, не лично, а через окружающих его зæдов и дауагов»¹⁷. «Осетины верили

и верят до принятия ислама и христианства в существование одного верховного невидимого Бога, пребывающего на небе и управляющего миром»¹⁸. В общеиндоевропейской мифологической системе главный объект обозначался основой – *deĩdo* – «дневное сияющее небо», понимаемое как верховное божество, бог богов. Хуцауты Хуцау не принимают никакого участия в жизни и деяниях мифических и эпических героев, никто не знает, где он живет, нет описания его внешности, т.е. он не принадлежит к числу антропоморфных богов. Его именем клянутся нарты, к его помощи часто прибегает Сатана, прося его напустить холод среди лета, или же, наоборот, вызвать таяние вечных снегов и т.д.

«Хуцауты Хуцау, маехи Хуцау, кад мае истаемаен сфалдыстай, уад авд азы даерггы цы мит, цы къавда аруаринаг у, уй ахсав куыд аруара, отай зилга дымгае, тухга уад куыд сыста, ахав хорз мын ракен!» – «Бог Богов, мой Бог, если ты для чего меня создал, то прошу тебя, окажи мне милость. Пошли сегодня ночью на землю все те снега и дожди, которые предназначены тобою на будущие семь лет. Подыми вихри и ураганы!»¹⁹

До сих пор речь пожилых осетин, особенно тосты, клятвы, пожелания, проклятия, изобилуют именем этого бога. «Хуцауы хорзах дае уад!» – «Да будет тебе милость божья!», «О хуцау, уадае нын баххуыс кен!» – «Боже, так помоги нам!», «Хуцауы хорзах ссар!» – «Получи милость божию!» Употребление этих и подобных им выражений отнюдь не всегда является проявлением религиозности осетин; пожелания и проклятия эти получили распространение и сохранились до наших дней в виде паремий, свидетельствующих о некогда распространенном культе этого бога.

Попытаемся сгруппировать богов осетинского пантеона. Функции верховного бога Хуцауты Хуцау – власть, военная мудрость, магия:

Уастыржи	– бог-воин, покровитель мужчин, путников, воинов;
Уацилла	– типичный бог-громовник с ярко выраженными аграрными функциями, от него зависит урожай злаков;
Курдалагон	– небесный кузнец, покровитель ремесел;
Сафа	– покровитель домашнего очага и надочажной цепи, семейного благополучия;
Афсати	– покровитель благородных зверей;
Фалвара	– покровитель мелкого домашнего скота;
Кафты Сар Хуандон Алдар	– глава, покровитель рыб;
Тутыр	– владыка волков;
Галагон	– владыка ветров;
Хор Алдар	– владыка хлебов, злаков;
Донбеттыр	– властитель морей;

Гатаг	– покровитель рек и озер;
Аларды	– бог оспы;
Рыныбардуаг	– покровитель болезней;
Барастыр	– владыка Страны мертвых и т.д.

Помимо этих богов в пантеон входят многочисленные духи-небожители, зæды, дауаги, бардуаги, уациллата, уастырджита, сафата (соответственно: из рода Уацилла, Уастырджи, Сафа). Зæд – *izæd* возводится В. Абаевым к древнеиранскому – *yazata* – божество, а *idawag* к *vitavata* и означает буквально «сила, носитель силы», а парное сочетание «*izædtæ æmæ idæwguta*», часто встречающееся в мифологии и эпосе, означает «боги и силы». «Представление о «силах» как особых божественных сущностях рядом с богами коренится в древних иранских и арийских народных верованиях»²⁰.

Общей тенденцией для всех индоевропейских мифологий является постепенное низведение древних божеств на более низкий уровень демонов, что блестяще демонстрирует В. Абаев на примере трансформации дозораострийского бога *Vauu*, культ которого восходил к эпохе индоевропейской общности, первоначально бога ветра, а затем приобретшего функции бога смерти, и наконец, появляющегося в осетинском эсхатологическом тексте «Бахфалдисын» («Посвящение коня») в качестве привратника загробного мира. В осетинской демонологии «уаиг» – злой великан, часто приносящий нартам всяческие неприятности, но благодаря хитрости нартов и по причине его глупости всегда оказывающийся посрамленным и побежденным.

Между миром богов и нартами существует как бы связующее звено – герои, находящиеся в положении полубогов, полулюдей (полугероев). К ним можно отнести Батрадза, Сослана, Сырдона. Осетинский эпос сохранил общую для некоторых индоевропейских культурных традиций «тенденцию к выделению отдельных личностей (генеалогических героев), образовавших промежуточное звено между мифологическими и раннеисторическими представлениями»²¹. Нарт Батрадз, полубог, герой с ярко выраженными чертами грозного бога, богоборец и одновременно герой, формирование образа которого шло под влиянием некоторых раннеисторических представлений и завершилось в эпоху активной христианизации Алании, и его борьба с богами, а затем смерть символизировали падение язычества и победу христианства²².

Кроме верховного бога Хуцауты Хуцау все остальные божества антропоморфны, их внешний облик, оружие, средства передвижения, жилища описаны по образу и подобию нартов. Прослеживается изменение

функций богов, основной и побочной, в ходе эволюции образов богов в эпосе. Примером может служить Курдалагон (бог-кузнец – основная функция, побочная – врачеватель), который ставит медную заплату на череп Урызмага.

Важное место в осетинской мифологии занимают анимистические и тотемические представления. Растения, горы, ручьи и вообще все предметы и явления окружающего мира одухотворены, что сохранилось в образах многочисленных «хозяев» леса, равнины, рек: Хъæды хицау, Быдыры хицау, Доны хицау и т.д.

Тотемно-генеалогический цикл эпоса представлен сюжетом о Уархаге и его сыновьях. В основе сказания о рождении первых нартов Ахсара и Ахсартага лежит тотемический миф о происхождении племени от волка. Имя родоначальника Уархага происходит от древнеиранского *Varka* – волк. Тотемически-культурное значение волка в прошлом подтверждается и другими эпизодами эпоса: нарт Сослан приобретает неуязвимость, выкупавшись в волчьем молоке; нарт Сауай выкармливается волками; только в шубе из волчьих шкур Сослану удастся победить Тотрадза и т.д. В цикле «Уархаг и его сыновья» прослеживается и один из наиболее ранних пластов близнечных мифов – близнечный тотемизм, предполагающий рождение от животного или родство с животным.

Необходимо отметить, что в осетинской мифологии близнечный миф имел широкое распространение, что не могло не отразиться в эпосе. Можно выделить несколько пар близнецов: Ахсар – Ахсартаг, Хамыц – Урызмаг, Сатана – Урызмаг (в эпосе нигде не говорится о том, что они близнецы, но вся казуистика их отношений, инцестуальный брак между ними, где активной стороной является сестра, гибель всех их детей как бы в наказание за кровосмешительство, восходят к общему для всех индоевропейских, да и не только индоевропейских мифологий мотиву о браке между братом и сестрой – индийскому о Яме и его сестре Ями, среднеиранскому об Ииме и Йимак, египетскому об Осирисе и Изиде и т.д.), Сослан – Сырдон.

Ахсар и Ахсартаг, родоначальники Ахсартагката, не антагонисты друг другу, они вместе стерегут волшебную яблоню, вместе отправляются по следам вора, но в случайной как будто смерти Ахсара от руки неузнавшего его Ахсартага (по некоторым другим вариантам – из-за ревности) довольно явственно всплывают рудименты древних представлений о взаимной вражде близнецов.

Примером близнецов-антагонистов являются Сослан и Сырдон. С самого рождения между ними начинается соперничество; один из них, солнечный герой Сослан, связывается со всем хорошим, а другой – со

всем плохим – злокозненный Сырдон, созданный на погибель нартам, постоянно преследует Сослана до тех пор, пока не добивается его гибели. Вражда и борьба этих героев восходит к распространенному мотиву о борьбе доброго, светлого начала с темными силами, вечной борьбе добра и зла, олицетворением которых являются эти два героя.

Сохранились в нартовском эпосе осетин многочисленные остатки этиологических мифов в виде эпизодов в сказаниях, примитивно объясняющих происхождение тех или иных явлений общественной жизни (например, устройство первых поминок), особенностей некоторых животных, растений, злаков и т.д.; особенно много таких мотивов в цикле Сослан–Сосрыко, как наиболее архаическом.

Характерной чертой нартовского эпоса осетин, присущей также почти всем северокавказским версиям, является разграничение мифологического и современного времени («сакрального» и «профанного»). В сказаниях «эпическое» время очень отдалено от «сакрального» мифического, где все было не так, как сейчас. Так называемое мифическое прошлое – это не просто предшествующее время, а особая эпоха первотворения, мифическое время, предшествующее началу эмпирического времени; мифическая эпоха – это эпоха первопорядков и перводействий...» «Все происходившее в мифические времена приобретает значение парадигмы, рассматривается как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже в силу того, что данный прецедент имел место в первоначальные времена»²³. В нартовском эпосе мифическое далекое прошлое характеризуется как эпоха изобилия, т.н. «золотой век», когда одной коровьей лопатки было достаточно, чтобы насытить целое село, а запасов из кладовой Сатаны – чтобы спасти от голода весь нартовский народ в годы засухи и неурожаев; запасы продовольствия не истощались никогда, не было войн, вражды и т.д. Так, оживший великан из сказания «Сослан и Череп» очень удивляется маленькому росту нартов и их пище: в их времена великаны питались соком земли, и этой пищи им хватало на несколько дней²⁴.

Рассмотренные нами лишь некоторые мифологические представления осетин, разумеется, далеко не исчерпывающие весь «арсенал» мифологического, в виде мифологических реминисценций, намеков, переосмыслений, прямых или косвенных аналогий с мифом, проявляющихся на уровне сюжетов или мотивов, образов или композиции, составляют в совокупности «мифологическую сферу» героического эпоса, или иначе его «мифологическую квоту» (с необходимым последующим иерархическим членением внутри); в целостной художественно-эстетической системе героического эпоса. Нартовский эпос вобрал в себя все богатство древних мифологических форм и элементов и воспроизвел это наследие ми-

фологии, подвергшееся переосмыслению и трансформации, но так и не порвавшее связи со старым, первоначальным содержанием, на другом художественном уровне, на уровне героико-реалистического мировосприятия. «Основную роль при переходе мифологии в фольклор играло народное реалистическое мировосприятие, в форме понятий. Понятия выветривали из мифа его конкретные и прямые смыслы... На этой почве одно застывало в виде традиционной формы, другое становилось фантастичным, третье преобразовывалось»²⁵.

Разумеется, было бы ошибкой считать, что все мифическое найдет отражение в фольклоре. За круг мифических представлений «не выйдет нерасчлененное единство представлений живого и неживого, а внутри живого – двуединая природа человека, но основной анимистический принцип мифического мышления, объективирующий абстрактные представления, сохранится далеко за пределами мифа»²⁶. И если с течением длительного времени эволюции мифическое сознание теряет некоторые элементы своего содержания – тотемизм, анимизм, магия, превращения и т.д., то «форма выражения эстетически ценных представлений сохраняется почти нетронутой, она лишь слабо видоизменяется»²⁷, что является, очевидно, результатом многовекового отставания формы выражения от содержания.

Мифологические же элементы архаического эпоса, бывшие ранее смысловым содержанием мифа или его частью, но функционирующие уже в другом значении и в другом качестве, становятся его, эпоса, структурой, стержнем его идейно-образной архитектоники, его конструктивным арсеналом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. ХРАПЧЕНКО М. Б. Художественное творчество. Действительность. Человек. М., 1978. С. 331.
2. МИЛЛЕР Вс. Осетинские этюды. I–III, 1881–1887. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1978.
3. АБАЕВ В. И. Предисловие к книге В. А. Кузнецова: «Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа». Орджоникидзе.
4. МИЛЛЕР Вс. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1842. Кавказско-русские параллели. ЭО, 1891. Отголоски иранских сказаний на Кавказе, 1893.
5. G. DUMEZIL. Mythe et épopée I–III. Paris, 1968–1974.
6. H. W. BAILEY. Analecta Indo-Scythica. JRAS, London, 1953. P. 3–4.
7. НЕВЕЛЕВА С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975. С. 13–14.
8. Там же. С. 13.
9. КАНУКОВ И. Соч. Орджоникидзе, 1963. С. 29.
10. ЧУРСИН Г. Ф. Осетины. Тифлис, 1925. С. 103.

11. Нарты кадджытæ. Орджоникидзе, 1975. С. 236.
12. Мифы народов мира. М., 1980. С. 603.
13. Архив СОНИИ, ф. 350, п. 145. С. 17.
14. Осетинско-русский словарь. Орджоникидзе, 1970.
15. НАУМКИН В. В. Комментарий в кн.: «Воскрешение наук о вере». Абу-Хамид Ал-Газали. М. 1980. С. 59. С. 336.
16. ФРЕЙДЕНБЕРГ О. М. Миф и литература древности. М. 1978. С. 81–82.
17. АБАЕВ Б. И. Дохристианская религия алан. М. 1960. С. 16.
18. МИЛЛЕР Вс. Осетинские этюды. М. 1887, I–III. С. 239.
19. Нарты кадджытæ. Орджоникидзе, 1975. С. 54.
20. АБАЕВ В. И. Дохристианская религия алан. М., 1960. С. 5.
21. Мифы народов мира. С. 533.
22. АБАЕВ В. И. Изв. СОНИИ, т. X, в. 1. Дзауджикау, 1949. С. 64–65.
23. Мифы народов мира. С. 13.
24. Архив СОНИИ, ф. 351, п. 145. С. 270.
25. ФРЕЙДЕНБЕРГ О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 16.
26. ЕРЕМИНА В. И. Миф и народная песня. В кн.: Миф – фольклор – литература. Ленинград, 1978. С. 15.
27. Там же. С. 15.