

Жорж ДЮМЕЗИЛЬ

34. СИДÆМОН И ЕГО БРАТЬЯ*

(Перевод с французского доктора филологических наук, профессора
Северо-Осетинского государственного университета
имени Коста Хетагурова Т. Т. Камболова)

В 1978 году, рассматривая первую легенду, сохранившуюся в четвертой книге Геродота о происхождении скифов (*Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 171-203), я не придавал значения документу, о котором мой ученый коллега В. И. Абаев сообщил мне в 1971 году, но который он не использовал в то время. Сделал он это в 1979 году в третьем томе своего Историко-этимологического словаря осетинского языка, сс. 102-105, см. ст. Сидæмон. Этот документ имеет важное значение и завершает мою длительную дискуссию с Эмилем Бенвенистом. Я еще раз перевел здесь сс. 80-81 текста Геродота, IV, 5.

Чтобы установить дифференциальные функциональные значения предметов, упавших с неба, параллельный текст Квинта Курция [*Quinte Curce*] (VII, 8, 18) представляется достаточным; в любом случае, по этому поводу более нет споров. Что же касается предназначения предков-основателей в первой части, я предложил видеть в них не географические указания, в соответствии с которыми каждый сын Таргитая [*Targitaos*] занимал бы одну провинцию из всей скифской территории, как это делают сыновья Колаксия [*Kolaxais*] во второй части рассказа, а указания социальные, т.е. то, что каждый из сыновей Таргитая был предком одного из функциональных классов любого скифского общества, образно представленного одним из предметов, упавших с неба. Я привел аргументацию, к которой не следует более возвращаться и достаточное изложение которой можно найти в *Mythe et épopée* I, p. 441-456 (ср. выше, *Esquisse* 26).

С другой стороны, я сопоставил понятую таким образом легенду с дифференциальными определениями, которые осетины, последние по-

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard, 1983. PP. 97-101.

томки скифского сообщества, дают еще и сегодня трем основным фамилиям своих героев, *артæ нартæ* «три (фамилии) нартов», определения, которые подтверждают характеристики и действия каждой из них в рассказах: одна, у которой происходят ритуальные пиршества всего общества, характеризуется умом (*зонд*); вторая храбростью (*æхсар*) и воинскими подвигами; третья богатым скотом (*фос*) и «многочисленностью». В нартовском цикле ни в одном сказании о происхождении не дается объяснение подобному распределению качеств, но мне всегда казалось правдоподобным, что нартовская классификация отражает скифскую классификацию: потомки Таргитая, в соответствии с талисманами, должны были быть «вождями», одни из них будучи в той или иной степени колдунами, другие воинами, последние скотоводами, занимающимися разведением лошадей или крупного рогатого скота, и именно это должны были обозначать их имена (*Romans...* pp. 188-192). Вот и туземное, если так можно выразиться, подтверждение.

В работе З. Н. Ванеева «Народное предание о происхождении осетин» (Сталинир, 1956, сс. 3 и 6) мы читаем следующее:

В соответствии с широко распространенной в Осетии легендой, предка осетин звали Ос-Багатыр, «осетинский герой». У него было пять сыновей, Сидæмон, Цæрæзон, Кусæгон, Æгъуз и Цæхил. От них происходят Сидæмонтæ, Цæрæзонæ и т.д. [...] Три из этих фамилий сохранили следующие характеристики: многочисленность для Сидæмонтæ, воинская доблесть у Æгъузатæ, слава для Кусæгонтæ.

В юго-осетинском предании (*Памятники Южной Осетии*, II, с. 150, приведено Абаевым, *ibid.*) говорится только о трех упомянутых братьях, и в нем появляются золотые предметы:

Сидæмон, Кусæгон и Æгъуз были братьями. Они прожили долго и решили произвести раздел. Разделить надо было золотой меч (кард), золотую ткань (тын), золотой шар (пурти). Так, они разделили их, и ткань досталась Сидæмону, меч Æгъузу, шар Кусæгу. Насколько длинной была ткань, настолько выросло (умножилось) потомство Сидæмона, и заняло оно всю страну. Æгъуз получил меч, и воинская доблесть осталась у его фамилии. Шар достался Кусæгу, и его фамилия сохранила славу.

В. И. Абаев комментирует это следующим образом: «Очевидно, что распределение сокровищ между тремя братьями соответствует общественным функциям в значении Дюмезиля (*L'idéologie tripartite des Indo-*

Européens, Bruxelles, 1953, см. также другие его работы)». Рассмотрим эти символы в восходящем порядке функций (3, 2, 1).

3. Характеристикой, выявленной для третьей функции, является «быть много», «в большом количестве» (*бирæ*) и, следовательно, в конце концов, составить большинство жителей страны: повсюду это является важной чертой этого уровня (см., например, *Mythe et épopée* I, 4-е éd. 1981, pp. 523-528). Объяснение символа, предлагаемое осетинским текстом, понятно. В осетинском языке *тын* (диг. *тунæ*) означает домотканый материал, который по своему крою и длине точно подходит для пошива черкески (Абаев, *Словарь...* III, с. 336-337); слово, в соответствии с достаточно убедительным анализом В. Абаева, происходит от **taf-na* с иранским корнем *tap-* (ср. курд. *tävni*, «ткань» и т.д.), который входит в состав *тынуафæн* «ткаческое ремесло», *хæлуарсæгы тын* (диг. *хæлаури тунæ*), «паутина». Можно привести достаточное число примеров, где один из элементов или инструментов ткачества служит символом; большой длины, большого количества. Чаще всего, это сама нить или катушка: например, в нартовском эпосе в группе таинственных предметов, которые Сослан находит в пути, катушка, которую он не может поднять, является длиной или весом земли. В других случаях это пучок кудели или веретено: в замечательной статье Люсьена Гершеля «О трифункциональной схеме в семье германских легенд» (*Revue de l'histoire des religions*, 1956, pp. 55-92) пучок кудели (р. 58) или веретено (р. 61) являются признаками обильного потомства, в отличие, например во втором случае, от меча и кубка. Гершель, который первым привел по поводу этих германских легенд скифское предание о сыновьях Таргитая, кроме того, отметил (р. 62), что тканье свойственно женщинам, вмещающим плодородие. Эти примеры обосновывают «домотканое полотно» Сидæмона как символ назойливого большого числа и его функционального места.

2. Меч столь же уместен для представления воинской функции, как и секира или лук: вспомним ужасный меч Батрадза (*Romans...* pp. 21, 49, 78-83).

1. Относительно золотого шара, обеспечивающего *кад*, «славу, почет», он должен символизировать, как отмечает В. Абаев, высшую власть; по крайней мере, это то, что я ему предложил и что он принял в примечании к своему *Словарю*. Несомненно, он происходит от «*державы*», шара различных христианских империй Востока, начиная с Византии: вспомним Константина в прекрасной книге Жильбера Дагрона [Gilbert Dagron], *Naissance d'une capitale* (1974, pp. 38, 41, 43, 45).

Если свойства символов можно считать таким образом проверенными, то имена наследных обладателей не дают ни подтверждений, ни

опровержений. Два из них известны как антропонимы в скифских надписях: в Фанагории *Спитам* [*Spithames*] «блистательный» (ср. дает в осет. с как *сидзæ* «зад» относительно санскр. *sphījan*, В. АБАЕВ, *Словарь*); на Тагнаисе *Гозак* [*Gosakos*] «прославленный» (ср. осет. *хъусын* «слышать» и связь между слав. *слава*, греч. κλέος «слава» и *слышать*, κλύειν «слышать»; иран. *gauš-*, «слышать»).

Тип предметов, сцена раздела и, в целом, аналогии с другими фольклорами исключают вероятность того, чтобы история Сидæмона и его братьев была ученого происхождения или восходила тем или иным образом к Геродоту. Речь должна идти о завершении параллельного предания, которое было в ходу у других скифов – или скорее сарматов, не тех, которые были известны отцу этнографии. Следует отметить, что так же, как в варианте Квинта Курция, происхождение предметов не указано, равно как в нартовском эпосе не указаны истоки специализации трех фамилий.

ПРИМЕЧАНИЯ

Третья семья в данном случае одерживает верх на другими, даже вытесняет их своей «многочисленностью». В нартовском эпосе вторая фамилия, чтобы справиться со слишком многочисленной третьей, восполняет свою численную слабость сбором огромной волшебной армии, которая могла быть бесчисленной и направляться духом по их просьбе.

Статья Гершеля, процитированная в тексте, очень богата и вдохновляет новых исследователей (Dillman, Dubuisson).

Осетинский вариант о пяти братьях, только трое из которых являются активно действующими персонажами, напоминает разделение (ведическое, ирландское) на пять народов или провинций, при котором двое из них остаются пустыми, по-разному наполненными при ее соотнесении со структурой трех функций (ср. ниже, *Esquisse* 42).

Необходимо изучить и классифицировать различные типы сказок, в которых используется (вручение отцом или посредником, выбор, дружеский раздел; для сотрудничества, включенный в иерархию, в конфликт) набор из трех предметов (или образов действия). В каждой группе наборы с функциональным значением, естественно, составляют меньшинство. Выбор в следующем: или эти последние являются исконными, первоначальными, а в других функциональные значения (особенно первое) затушевались и уступили, полностью или частично, место другим; или они были вторично выведены в типах сказок, которые первоначально их не содержали.

35. ТОКСАРИС, НАСТОЯЩИЙ СКИФ*

Трифункциональная интерпретация ваз из Воронежа и Куль-Оба (Apollon sonore, 1982, pp. 86-100), особенно второй, дает новое звучание началу трактата Лукиана, Скиф или Проксен, в котором представлен Токсарис [Toxaris], популярный, если верить автору, персонаж афинского фольклора.

Вот его краткие главы:

1. Анахарсис не был первым, кто пришел в Афины, чтобы изучить греческую культуру. Перед ним был Токсарис, человек мудрый и любознательный ко всему, что было лучшего в нравах и обычаях. В своей стране он не был урожден ни в царской семье, ни в среде дворян, носивших фетр; он принадлежал к народным массам, к тем людям, которых у них называют «восьминогими», поскольку все их добро состоит в повозке и паре волов. Этот Токсарис больше никогда не вернулся в Скифию. Умер он в Афинах, где немного позже его поставили в один ряд с героями и создали его культ под именем Чужеземца-Врачевателя, именем, которое ему дали, когда возводили в герои. Наверно, небезынтересно знать, в связи с тем, что будет изложено ниже, каково происхождение этого прозвища, почему его поместили среди героев и рассматривали как одного из потомков Асклепия [Asklepios]. Таким образом, вы узнаете, что не только скифы в своей собственной стране даровали таким людям бессмертия, но и в самой Греции афиняне признавали за собой право обожествлять скифов.

2. Во время великой чумы жена Архитела [Architèle], члена Ареопага, встретила какого-то скифа, который сказал ей, чтобы она предупредила афинян, что они перестанут быть жертвами бедствия, если обильно польют улицы вином. Афиняне прислушались к этому совету, многократно выполнили указание, и эпидемия прекратилась, то ли потому, что пары вина разрушили миазмы, то ли потому, что Токсарис пришел к этому решению, зная, благодаря своей медицинской учености, какое-то другое свойство вина. Еще и сегодня ему выплачивают жалованье за эту услугу: белый конь приносится ему в жертву на могиле, в известном месте, где, в соответствии с указаниями Дейменетэ

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard, 1983. PP. 102-106.

[Deimainètè], он подошел к ней и рассказал о вине. Там же было погребено его тело. Могила его отмечена надписью, хотя она испорчена, а также стелой, на которой вырезано изображение скифа, держащего в левой руке натянутый лук, а в правой, видимо, книгу. И сегодня еще видны половина тела, весь лук и книга. Остальная часть стелы, с лицом, была сильно подпорчена временем. Этот памятник, находящийся недалеко от Диула [Dirule], расположен слева от дороги, ведущей к Академии; курган не очень высокий, и стела, хотя она лежит на земле, постоянно украшена венками. Утверждают, что многие люди, пораженные горячкой, обязаны ему своим исцелением, что кажется правдоподобным, поскольку он когда-то избавил от болезни целый город.

Все происходит так, как если бы легендарный Токсарис принес в Афины, вместе с собой и своим искусством, полную систему трех функций. Действительно, афиняне могли давно познакомиться через своих агентов с этой простой и ясной доктриной, которая была не столь далекой от делосской теологии, как я отметил в *Apollon sonore*, p. 93. Просто вместо того, чтобы, как на скифских вазах, распределить функции, как обычно, между разными персонажами (хотя на вазе из Куль-Оба во всех трех парах в верхнем положении действует один и тот же персонаж), афинская стела, предназначенная для прославления одного единственного человека, концентрирует их в нем одном.

Книга, которую держит Токсарис, проявляет его вкус к учебе и науке, подтвержденный диалогом Лукиана, который назван его именем, и в целом его «мудрость», утверждаемую с самого начала представления персонажа (I); лук на протяжении веков является одним из характерных видов оружия его народа (II); его прозвище Чужеземец-Врачеватель и добродетель неустанного лечения, лежащая в основе его культа, делают из него поистине «сына Асклепия» (III). Вернемся к вазе из Куль-Оба: натянутый лук и врачевание изображены на ней, врачевание даже в двух сценах, одна из которых представляет лечение зубов, другая – перевязывание ноги. Что же касается ума, зонд, который определяет нартовский род первой функции, этот эллинизированный скиф, кажется, перешел от устной формы своего бывшего отечества к письменной форме усыновившей его родины, к форме книжного слова. У этих бесписьменных народов предание или новые сведения передаются благодаря большой развитости, разработанности самой этики разговорной речи: большинство кавказцев – осетины, черкесы, абхазы, чеченцы, дагестанцы – имеют в каждом доме и для общего использования – в каждом селе «гостевую комнату», где бесконечно рассказывают, слушают, обсуждают, где молодежь окружает

старших и учиться у них. Эту роль слова, первую функцию которой, упражнение *зонд*, в общих чертах представляют две вазы из Воронежа и Куль-Оба, на афинской стеле Токсариса заменена материальным вместилищем знания, книгой. Мы обнаруживаем здесь ту же эволюцию, что в другом исследовании я наблюдал у кельтов, которые на наших глазах переходят от отрицания письменности к чудесам колдовской книги («La tradition druidique et l'écriture, le vivant et le mort» в *Georges Dumézil, Cahiers pour un temps*, III, éd. Pandora et Centre Georges Pompidou, 1981, pp. 325-338, исходя из статьи 1940 г.).

С другой стороны, речь идет о функциях, в самом широком значении слова (о «круге обязанностей», может быть, было бы лучше), а не о социальном разделении, поскольку Токсарис родился в самом убогом и бедном классе, что не создает для него трудностей в том, чтобы достичь превосходства на трех уровнях: в интеллектуальной и духовной власти с некой посмертной магией, о которой свидетельствует его явление жене верховного судьи; в стрельбе из лука; во врачевании. Так уже было, как я отмечал, на вазе из Куль-Оба, где «*pilophores*» (остроголовые) и «непокрытые головы» изощряются в болтовне и помещаются рядом в диптихах в двух сценах врачевания. Это наблюдение усиливает впечатление, которое вытекает из предыдущих работ. Представляется, что простота и ясность системы функций позволили ей остаться достаточно независимой от социальных подразделений, в которых она зачастую воплощалась, чтобы выжить как таковая, сознательно и активно, посредством множества реализаций, религиозных или мирских, литературных или фольклорных, юридических или нравственных, в те времена, когда изменялась, исчезала одна организация общества, в то самое время, когда ее полностью заменяли другие типы.

Именно с этой точки зрения осетины являются подлинным лабораторным объектом, демонстрационной моделью. – 1. У истоков, предшествующих описанию Геродота, они должны были, по крайней мере в идеале, разделять со всеми иранскими народами концепцию общества, разделенного на функциональные классы; эта концепция у Геродота также лежит в основе легенды о Таргитае и его сыновьях (религиозных вождях, воинах, скотоводах-землепашцах). – 2. Однако реальное скифское общество, которое было известно Геродоту, и которое было описано еще Лукианом в начале *Skythès* и *Toxaris*, имеет другую форму (царь; дворянство; свободные общинники неблагородного происхождения, несомненно, имеющие определенные подразделения; рабы), которая является предтечей той формы, которую народы Северного Кавказа, должно быть, сохраняли вплоть до русского завоевания или до эмиграции (*Mythe et*

érorée I, p. 444); и, тем не менее, теория функций не исчезла полностью; она читается на вазах из Воронежа и Куль-Оба, так же как в легенде и на стеле Токсариса. – 3. У последних современных потомков обширной скифской группы, у осетин XIX века, феодальная структура была одновременно застывшей и раздробленной; тем не менее, фольклор, записанный в течение более чем ста лет, продолжает оставаться насыщенным чистыми и четкими трифункциональными выражениями, а в эпосе доминируют три функциональных рода, а не три народа. Таким образом, идеология трех функций просуществовала, преуспевала, даже расширялась в течение более двадцати пяти веков, несмотря на раннее исчезновение или, возможно, нестабильность ее социальной основы или параллели. Латинисты, эллинисты не уделили достаточного внимания этому уроку, и мы, компаративисты, сами должны постоянно помнить о нем, когда испытываем искушение сделать из наличия в обществе трифункциональных легенд автоматический вывод о трифункциональном распределении, даже идеальном.

Последнее замечание о Токсарисе. И форма его захоронения, и жертва, которую ему принесли, не используемые у греков, напоминают в усеченном виде две черты царских похорон, которые Геродот с точностью описал у скифов. Он был извлечен, пишет Лукиан, из кургана, в котором он покоился, и который был на том самом месте, где он появился. С другой стороны, афиняне «до сих пор» приносят ему в жертву коня около кургана и стелы. На память приходят величественный удел тел скифских царей (IV, 71-72): похоронив царя со всем и всеми, кто должен сопровождать его в иной мир, все присутствующие бросают в погребальную камеру землю с тем, чтобы образовался большой курган (χοῦσι πάντες ἄμα μέγα); затем, по истечении года, во время новой, более мрачной церемонии скифы убивают, наряду с таким же числом его слуг, пятьдесят самых красивых лошадей (ἵπλους τοῦς καλλιστεύοντας). Просто, как пишет Лукиан, курган вне кладбища, из которого извлекли Токсариса, небольшой (τὸ ἄμα οὐ μέγα), и афиняне ограничились тем, что принесли ему в жертву одного белого коня. За исключением этого, «Чужеземцу-Врачевателю» были возданы почести как великому представителю своего народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

О качественности, достоверности сведений, предоставленных Лукианом о скифах, см. *Romans...* pp. 273-282 (и ниже, *Esquisse* 40), 352, 359, 368-373.

О жертвоприношении коня усопшим царям, см. *Légendes sur les Nartes*; 1930, pp. 158-160 (по Шифнеру).

Детальное упорядоченное описание погребальных жертвоприношений первого года дается в обширном примечании на страницах 105-111 в *Памятниках народного творчества осетин I*, Владикавказ, 1925 (*Légendes sur les Nartes*, pp. 93-94, вариант 24 b предания о Созрыко и Тотрадзе, являющегося кратким изложением *Памятников...I*, pp. 100-113).

Аристофан приводит примеры искажений, которые скифский лучник мог допускать в языке Афин (*Thesmophories*, 1082-1225). Трудно признать в них следы его собственного языка, кроме исчезновения придыхательных (*ph>p*, etc.), может быть, частого употребления глагольных форм (1 и 2 лица) на *i* (представляется, что в скифском языке только и были глаголы на «-*mi*») и смешения грамматических родов.

36. ДОСТОЯНИЕ НАРТОВСКИХ РОДОВ *

*Если скифы и их правнуки осетины используют однотипные трифункциональные легенды, рассказывая о своем происхождении, ничего подобного не встречается в осетинском эпосе, в истории нартских героев, хотя три рода, которые только и принимаются в расчет, æртæ нартæ, характеризуются различным образом, в теории и на практике, каждый своей функцией (выше, Esquisse 34): Алæгатæ определяются зонд'ом (слово того же корня, что и греческое gnome, английское to know и т.д., и означает не столько собственно знание, сколько ум, мудрость, рассудок); их основной функцией в эпосе является подготовка больших ритуальных пиров, где в бахвальстве, вызовах, притязаниях соперничает мужская часть общества, и которые соответствуют большим праздникам современной народной мифологии. Род Æхсæртæгкатæ в своих двух поколениях, наиболее блистательным из которых является второе, представляет всех великих героев, истребителей великанов и любых врагов, и ведут они себя в соответствии с этимологией их имени, происходящего от æхсар «воинская доблесть», являющегося закономерным развитием индоиранского имени-основы второй функции *kšatra. Род Боратæ определяется одновременно изобилием скота, его «большим числом», в противоположность его ограниченному числу у других, а также достаточно подлым, совершенно негероическим, завистливым, алчным характером, короче, карикатура *χρῆματιστικὸς ἀνὴρ* в краю скотоводства. Существуют некоторые сказания о двух братьях, предках Æхсæртæгкатæ, в соответствии с одной из которых они даже происходят от некоего Бо-*

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard, 1983. PP. 107-113.

ра, предка и эпонима рода Боратæ, что не мешает двум родам постоянно быть в состоянии вражды. Но ни в одном варианте они не предстают наследниками трех братьев, ни в одном их функциональные определения не связываются с набором символических предметов. Хотя, может быть, аналогичные представления когда-то существовали, так как три нартовских рода обладают вместе по меньшей мере одним или несколькими волшебными предметами, связь которых с их характеристиками или их функциями легко распознается.

Вернее, два из трех нартовских родов, так как род воинов не соотнобразуется с этой моделью. Если в нем и доминирует мифологическое, фантастическое оружие, этот огромный меч не является достоянием рода; он принадлежит, он строго предназначен своему владельцу, самому типичному из Ахсæртæгкатæ, ужасному Батрадзу, стальному герою, эпическому наследнику скифского Ареса, культ которого описан Геродотом (*Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 21-49). Он более чем принадлежит ему: он входит в его естество, определяет его судьбу, поскольку в грандиозной мизансцене Батраз сам говорит нартам, что он умрет только тогда, когда его меч будет брошен в Черное море, и потому, что после его смерти меч сам по себе продолжит свою службу, выскакивая из моря, чтобы уничтожать злых духов. В другой работе я уже пространно рассматривал этот меч, наследника того, который, по Геродоту, ритуально олицетворял скифского Ареса (*Romans...* pp. 78-83).

Сокровищем, которое имели Алагатаæ то как владельцы, то как хранители, была знаменитая чаша, называемая «Указатель героя» *Нарт-амонга*, которая во время пиршеств, о которых я только что говорил, служила для того, чтобы определить правдивость или лживость подвигов, которыми похвалялся каждый. Этой функцией она напоминает ритуальные кубки, о которых также рассказывает Геродот (IV, 66), но она обладает и другими качествами, например, свойством быть неисчерпаемой, которое подчеркивает ее волшебный характер (*Romans...* pp. 225-246).

Другой общий предмет, предмет третьего рода, также восходит к глубокой древности: это «осел, или серый осел рода Боратæ». Повинуясь призыву, он внезапно появляется и бросается на того или ту, кого ему показывают, в основном, на женщин. Впрочем, его может использовать представитель любого нартовского рода, но, тем не менее, его всегда называют «ослом рода Боратæ». Вот, например, общее содержание начала одного сказания (Вс. МИЛЛЕР, *Осетинские этюды*, I, 1, с. 36-40 = *Légendes sur les Nartes*, p. 142, № 45).

Однажды Хæмыц, Созрыко и Урызмæг (три героя *Æхсæртæгкæтæ*, второй из которых является вариантом *Сослана*) затеяли спор: они не могли определить, кто из них самый старший, кто самый молодой. Отправились они к своей старшей сестре в город Тынт. В пути они привязали свои переметные сумы к седлу Хæмыца.

Очень хорошо их приняла сестра и ответила на их вопрос: «Самый младший из вас тот, у кого переметные сумы». Осерчал Хæмыц. «Раз ты лжешь, – сказал он сестре, – пусть серый осел Боратæ вскочит на тебя». А осел Боратæ был опасным животным, который, стоило только произнести подобное проклятие, появлялся и прибегал с радостным ревом. Сестра трех нартов попросила пощады, но Хæмыц согласился спасти ее от осла, только когда она вставила ему в челюсть зуб Архыза. Этот зуб имел ужасную силу: когда мужчина хотел заполучить какую-нибудь женичину, которая не уступала ему, было достаточно, чтобы он показал ей свой зубной талисман; тотчас же она влюблялась в него, и если мужчина, в свою очередь, отказывался от нее, несчастная превращалась в змею.

Видно, в каком эротическом контексте плавает, если можно так выразиться, осел Боратæ. Он появляется вновь и в другом сказании (Вс. Миллер, *Ibid.*, I, 1, стр. 70-76) = *Légendes sur les Nartes*, p. 144, № 46b). На этот раз главные из *Æхсæртæгкæтæ* отправляются уничтожить Боратæ. Но их сестра Агунда, невестка Боратæ, старается помешать этой резне. Тогда они спускают на нее осла Боратæ, вследствие чего она их проклинает и лишает силы на семь лет.

В другом сказании (*Памятники...* I, с. 65-69 = *Légendes sur les Nartes*, p. 140, №43 d) этот осел становится ослицей, перевоплотившейся колдуньей, прирученной одной из своих жертв. Подобно Цирцее, с помощью волшебного кнута она превращает Урызмæга в различных животных, в конце концов, в медведя. Но *Æфсати*, дух диких зверей и охоты, учит его, как завладеть кнутом, и, таким образом, он возвращает себе человеческий облик. Он садится на кровать и ждет возвращения женщины.

«Ну что ж! – сказал он ей, – пришла беда на твою голову! Прежде чем ты отправишься из страны нартов, ты мне заплатишь за все страдания, которые ты мне причинила!»

Всю ночь он развлекался с ней, затем на рассвете ударил ее кнутом, проговорив: «Стань ослицей!» И она превратилась в ослицу.

Урызмæг, который сам рассказывает эту историю перед группой нартов, заключает:

– Я привел ее в селение нартов, и каждый из вас ее знает: это серая ослица, которая принадлежит Боратæ!

В данном случае эротические элементы представлены в самом животном, самке, и, более садистски, в сладострастной ночи, которая разделяет перехват проклятия и превращение.

Это зловредное животное является собратом чудовищной, но благодетельной фигуры, вероятно, из дозораострийской, авестийской мифологии – трехногого осла, *khar-ī se-pāu*, медицинская функция которого описывается в *Grand Bundahišn*, XXXI, 10-21 (изд. и пер. В. Т. Anklesaria, Bombay, 1956, pp. 194-196):

Когда он ревет, все водные женские создания (добрые создания) Ахурамазды становятся беременными (то же говорится о «водных козовах», gāv-ī āwī, ibid., XXXIV, 26, p. 198), а у всех уже беременных вредных созданий происходит выкидыш при звуках этого рева. Когда он мочится в океан, вся морская вода во всех семи регионах мира становится чистой, и именно по этой причине все ослы, завидев воду, мочатся в нее [...]. Если бы трехногий осел не делал воду чистой, все животные, которые живут в воде, погибли бы из-за отравы, которую злой Дух бросил в воду, чтобы погубить создания Ахурамазды [...]. Серый янтарь – это, несомненно, помет трехногого осла, потому, что даже если его пища в основном духовная, он, тем не менее, выделяет в помете и моче плесень и водную субстанцию, которые входят в его тело через поры.

В другой работе (*La Religion romaine archaïque*, 1974, pp. 288-289) я указал, что у некоторых индоевропейских народов ослы, лошаки и мулы режутся на третьем уровне и подчиняются его божествам, в то время как лошадь одна занимает уровень воинов. Так, в ведической мифологии именно ослы тянут трехколесную колесницу Ашвинов [Ašvin]; в Риме лошаки и мулы, наряду с лошадьми, увенчиваются цветами и участвуют в празднествах Конса, бога собранных злаков.

Таким образом, каждое из этих двух «коллективных достояний», одно из которых принадлежит Алæгатаæ, другое – Боратæ, подходит к функциональному типу рода, который хранит его. Однако существует и другое, интересное своей неожиданностью, достояние – «пушка Боратæ», великолепное осадное артиллерийское орудие. Как правило, один из главных Ахсæртагкатаæ, Батрадз, герой со стальным телом, заставляет выстрелить себя из нее как ядро сквозь или над стенами неприступной крепости или города. Комментарий в *Памятниках Южной Осетии* (I, 1, прим. 10) дает о ней некоторые осовремененные сведения:

Пушка до сих пор находится в Турции, недалеко от Самсуна (на побережье Черного моря). Размер ее таков, что полностью вооруженный человек может стоя поместиться в ней. Все же говорят, что это пушка нартов.

Прекрасный сюжет для размышления! В то время, как класс воинов признает, отстаивает свое право на все оружие, в том числе и на лук, поскольку они предназначены для поля битвы, артиллерия, даже если воин использует ее из необходимости или из-за удобства, не кажется ему соответствующей его этике, его доблести. И Батрадз, помещенный как ядро в ствол, залетев в крепость и перерубив вражеский гарнизон своим мечом, остался верен своему призванию; но само орудие, исходя из этой точки зрения, может относиться только к первой функции, как современное творение разума (в единственном тексте, балкарском варианте, *Légendes sur les Nartes*; p. 48, она представлена как пушка Alıglar, т.е., по-тюркски, Аләгатә), или к третьей, как «наименее опасное», а значит, и наименее героическое оружие. Скандинавский эпос подсказывает аналогичную интерпретацию, сближая орудие с первой функцией. Божественный владыка Один решает судьбу сражений, но не имеет привычки в них вмешиваться собственноручно: он предпочитает отправлять своих представителей в толпу сражающихся, не проливая сам кровь. Но он не отказывается при случае стать позади армии, которой он покровительствует, в качестве командира орудия или командира батареи. В биографии Хаддинга [Hadingus], Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, I, 8, 16, рассказывается: после того, как он объяснил Хаддингу новую тактику сражения – пехота в углу, пращники и лучники на второй линии – «кривой старик», облик которого он принял...

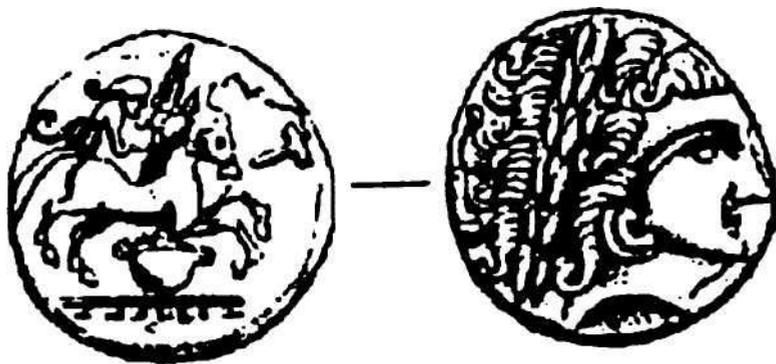
...устроился позади сражающихся, вытащил из небольшого мешочка, который он носил на шее, баллисту, которая, сначала казавшаяся совсем маленькой, затем значительно увеличилась, поставил десять стрел одновременно на тетиву и мощным броском отправил их на врагов, нанеся им множество ран.

Следует отметить, что единственный вариант истории о Батрадз-ядре, самый старинный записанный вариант (В. Пфафф, 1871 = *Légendes sur les Nartes*; pp. 66-67), в котором как средства доставки сохраняются лук и стрела, и в котором еще не фигурируют пушка и ядро, не приписывает лук ни Аләгатә, ни Боратә. В нем не уточняется его владелец или владельцы. Не мог ли и он быть, как и знаменитый меч, личным достоя-

нием Батрадза? В любом случае, это должны были быть гигантские лук и стрела. Впрочем, вариант наверняка архаичен: он воспроизводит способ путешествия Абариса, который Геродот подвергает сомнению и над которым подтрунивает, как над всем, что идет от Аристея.

ПРИМЕЧАНИЯ

Следует продолжить изучение талисманов или других предметов с трифункциональным значением у различных индоевропейских народов. Для «сокровищ» ирландских Туата де Дананн [Tuatha Dé Danann] (котел, меч, копье, камень, дарующий царство), см. в последнюю очередь том *Комментариев*, в котором Christian Guyonvarc'h продолжает свои *Textes mythologiques irlandais*, I, 1980, pp. 71-77. Возможно, что очень близкий набор присутствует на монете Унеллиев, котангенских галлов, датируемой третьим или вторым веком до нашей эры, воспроизведенной на рис. 18 (№ 6931) у Поля-Мари Дюваль (Paul-Marie Duval, «La place des images monétaires dans l'art laténien occidental», *Beiheft zu Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 58, 1977, pp. 77-85). Вокруг лошади и всадника, которые, будучи унаследованы из македонской монетной модели (так же, как и голова на аверсе), не представляют значения, собраны *чаша* и «*основание*», которое может обозначать землю или камни (под ногами лошади), *кувалда* (перед головой), меч в руке всадника (над лошадью) и ничего другого:



Поль-Мари Дюваль, указ. ст., рис. 18 (no Atlas de monnaies gauloises de H. De la Tour, 1892).

П.-М. Дюваль недавно продемонстрировал, какую пользу можно извлечь из древних галльских монет для изучения кельтских мифологий: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1981, pp. 62-72, 377-382; *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Beaux-Arts, 5-e série*, t. LXIV, 1982, pp. 103-118.

37. МОЛИТВА ОСЕТИНСКИХ ЖЕНЩИН К ДУХУ БОЖЬЕМУ*

Из скифских ритуалов, которые Геродот столь умно описал, он сохранил только их драматическую часть, действия. О формулах в Скифии он сообщает не более, чем в Египте или Персии. А ведь в любой религии именно формулы, с богами или группами богов, к которым они обращены, наиболее четко проявляют теологический фон, который придает значение действиям, сценам обряда. Так, за царскими похоронами, описанными столь детально (IV, 71-72), наверняка стояла концепция другого мира и жизни усопшего в другом мире, которая выражалась в молитвах: ничто из этого не было сохранено. Однако можно предполагать, что эта концепция сохранилась, развилась и видоизменилась в богатых представлениях о царстве мертвых, домене Барастыра, современных осетин, которые продолжают практиковать многочисленные и разорительные похоронные обряды, сохранившие близость со скифскими ритуалами.

Наибольшее сожаление вызывает тот факт, что ничего не известно ни об одной группе богов, обладающих или нет определенной иерархией, которые должны были в различных обстоятельствах и с разными намерениями делить между собой выгоду от культа, воздаваемого людьми: везде, где они известны, например, в Индии или в Риме, такие списки позволяют очертить с некоторой долей уверенности и достаточно детально фундаментальные структуры теологии. Может быть, и в этом смысле практика современных осетин может помочь хотя бы приблизительно заполнить этот пробел. Вот иллюстрация такой возможности.

Великолепный местный наблюдатель Б. Гатиев, который впоследствии стал одним из информаторов Вс. Миллера, привел в 1876 г. в девятом томе *Сборника сведений о кавказских горцах*, 3 часть, сс. 1-83 подробное описание большого числа народных обычаев и обрядов с русским переводом многих молитв. То, что он называет «общей молитвой», является рамкой, полностью заполненной устойчивыми молитвенными обращениями, кроме второго после Бога места, в каждом случае предназначенного для молитвы, адресованной духу или духам данного праздника. В этих устойчивых обращениях поочередно называются двенадцать духов, среди которых не обнаруживается какого-либо принципа классификации,

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard, 1983. PP. 114-119.

но последний из них, замыкающий строй, напоминает своим именем и своей функцией индоиранские обычаи и книги (Агни, Веста): это «Солнце-Огонь из рода Солнца» (Хур-ат-хурон), т.е. Огонь, как носитель известий от людей к невидимым адресатам. С неким налетом поэтичности эта последовательность является аналогом гимнов с многочисленными адресатами в Риг Веде, каждая строфа которых, иногда каждая группа (триада) строф, чувствует или просит определенного бога, завершаясь обращением к Агни.

Для некоторых осетинских праздников существует собственный вариант, построенный по той же модели, который произносится вместо «общей молитвы». Б. Гатиев отметил их несколько, и одна из них носит заметный трифункциональный характер (с. 41-42). Существует, впрочем, вероятность того, что она архаична. Она произносится старшей женщиной села перед всеми женщинами на осеннем празднике (*Устыты кувд*), на котором присутствие мужчин строго запрещено. Это дух праздника, *Хуцауы дзуар*, «Дух Божий», называемый вторым сразу после Бога, распорядился, чтобы в течение этого дня на некотором расстоянии от места, где мужчины праздновали его культ, отправлялся и этот обряд, принадлежащий женщинам.

Этот Дух Божий, который в «общей молитве» описывается особым образом (с. 58) как дух, который «сегодня и всегда стоит перед Богом» (Огонь, «идет» только к Богу, а другие духи находятся там, где нужна их служба), является преимущественно защитником общественного организма со всеми его элементами – конечно, аула, который является местом его проживания и в котором он встречается с более специализированным духом, *Хъæу зæд*, «Духом аула», но особенно групп мужчин, групп женщин, свадеб, рождений и т.д. (Он, таким образом, напоминает в ведической религии Ариамана [Агуаман], «третьего властителя», главного помощника, а иногда и субститута второго бога-государя Митры, связанного с Варуной). Поэтому в день праздника (с. 40-41) мужчины режут в его честь столько козлов и баранов, сколько в этот год родилось мальчиков и девочек и сколько девушек было выдано замуж. С другой стороны, на этом ритуальном пиршестве не должен присутствовать ни один посторонний, ни один гость: Дух Божий хочет опекать только определенное сообщество присутствующих, которое почитает его.

Таким образом, женщины собираются отдельно и в соответствии с возрастом назначают «распределителей», которые собирают и раздают, с обязательными особыми почестями для некоторых присутствующих, куски мяса и другие блюда, принесенные участниками. Самая старшая наполняет аракой чашу, берет один из ритуальных треугольных пирогов и

произносит молитву, которая отличается тем, что во всей ее второй части духи не называются своими именами, которые им дали мужчины, а перифразами, описательно или намеками. В целом, текст Гатиева следует, после короткого «славься», обращенного к самому Богу (*Хуцау*), следующему плану:

1. Обращение к Духу Божьему, защитнику аула, в котором женщины славят его, за которым следует, в зависимости от обстоятельств, покровительница собственно женщин, Мады Майрам («Мать Мария»), и Аларда, от которого зависит, в положительном или в отрицательном смысле, тяжелая детская болезнь, ветряная оспа и, расширительно, все болезни.

2. Обращения к двум духам-воителям, чтобы они защитили мужчин и через них аул от нападений людей, чужеземных врагов или преступных людей.

3. Обращения к двум духам скотоводства и к духу земледелия. Вот этот текст:

Слава тебе, Господи!

I. – О, Дух Божий, это твоей волей эти бедные женщины собрались здесь и благодарят тебя за твои милости! О, защитник этого аула, вырасти детей, родившихся в этом году и принесенных в твое святилище и накрой их своим правым крылом, чтобы никакая болезнь не постигла их!

О, Мады Майрам, эти бедные женщины поручены тебе свыше и ждут от тебя многих милостей, не отказывай им в них! Их дети под твоей защитой: укрой их от дурного глаза! О, Майрам, услышь мольбу пришедших сюда женщин: той, кто хочет иметь детей, пошли их столько, сколько просит ее сердце; ту, которая устала от детей и не хочет более рожать, избавь от многочисленных родов; той, которую не любит ее муж и обижает ее, пошли то, чего желает ее сердце; ту из женщин, которая улыбается «сквозь зубы», желая зла другим, и насылает на них порчу, поставь в последний ряд здешних женщин и пошли ей постыдную смерть! О, дух (осны) Аларда, от тебя идет детская болезнь, от которой мы просим тебя оградить детей этого аула и прогнать ее в моря и в далекие горы!

II. О, дух мужчин (перифраз для Уастырджжи, «святого Георгия»), где бы ни находились наши мужчины, в пути или на отдыхе, будь с ними, защищай их от врагов, которые хотят испытать на них свою силу! Сломай эту силу, чтобы они вернулись домой, покрытые позором!

О, Злой (перифраз для Тыхоста, помощника грозового Уациллы, «святого Ильи» как воителя), мы живем под тобой: не допусти в наш аул плохих людей!

III. О, дух волков (перифраз для Тутыра), спаси от своих волков наш скот!

О, дух баранов (перифраз для Фæлвæра), ты хозяин наших баранов, будь их защитником! Множь их число, чтобы самый бедный из хозяев дома мог приносить их в жертву!

О, хозяин злаков (перифраз для Уациллы, «святого Ильи» в его качестве покровителя грозы и дождя), дай нам хороший урожай и хорошую погоду, дай прорасти зернам, посеянным нашими мужчинами, чтобы наши закрома были заполнены всякого рода зерном до крыши, и насылай только умеренные дожди.

Организация молитвы прозрачна. В двух последних частях женщины – вне своей сферы: военная сила, пастушеское и земледельческое изобилие являются занятиями мужчин. Они также не называют по имени духов, к которым они обращаются. Гатиев поясняет, что если женщина позволит себе это сделать, это будет нарушением правил приличия, и виновная «попадет в число бесстыдных женщин». Напротив, в первой части природа «Духа Божьего» разворачивается в женском, феминистском смысле: чтобы обеспечить устойчивость своей человеческой группы, эта фигура [...] нуждается в женщинах как матерях. В молитве сохраняется только эта черта, и она подчеркивается обращением к покровительнице женского пола (в конце осени праздник Матери Марии предназначен для девушек), затем обращением к опасному Аларда (точнее *Аларды*, искаженное *Алаверди*, культовое место святого Батиста в Грузии), персонифицированной оспе, который также является духом женщин в связи с угрозой, которую он представляет для детей, и именем, которым клянутся только женщины (хотя они не допускаются на его праздник, который длится месяц, начиная с воскресенья «недели Фомы»).

Несмотря на эту побочную ориентацию, Дух Божий не перестает, тем не менее, оставаться духом *sui generis* (особого рода), самым близким к Богу.

Вследствие этого местоположения, оправданного полом празднующих, происходит отделение животного и растительного плодородия, которое остается на третьем уровне, от человеческого плодородия, вынесенного на первый план «волей», т.е. функцией Духа Божьего. С этой оговоркой трифункциональный план молитвы неукоснителен. Впрочем, завершающая часть церемонии в несколько карикатурной форме затушевывает материнство в системе связей празднующих и духа: в ней ему поверяется жалкое положение «женского класса». Вот этот конец:

«Закончив молитву, – рассказывает Гатиев, – старшая из женщин восклицает (но это формальность, которой завершаются и другие церемонии): «Я не умею молиться, пусть лучшая молеельница помолится вместо меня и получит для всех присутствующих здесь женщин то, что желают их сердца». Затем она передает чашу с аракой и пирог, которые она держала, одной из распорядительниц, которая пробует их, затем передает араку своей соседке и вновь кладет пирог перед той, которая совершала молитву. Начинается трапеза, в ходе которой празднующие обмениваются тостами и говорят: «Господь да благословит Дух Божий, что он не забыл о нас, бедных женщинах! Только благодаря его милости мы тоже отмечаем этот праздник. Другие духи не подумали о нас. Впрочем, кто заботится о женщинах, которых Господь бросил в грязь? Они рождены в недобрый час, и несчастны наши дни».

Те, кто изучают римскую религию, наверняка, вспомнили праздник, несомненно, носящий яркие черты влияния великой Греции, если не полного заимствования, праздника *Вона Деа* (Доброй Богини). Эта богиня предназначала свои ритуалы строго для женщин. Они проходили в декабре под руководством *damiatrix*, называемой так по аналогии с Дамией, греческим именем, перенесенным в Рим. Женщины на этом празднике давали ложные названия вину, предназначенному для жертвенного возлияния, и чаше, в которую оно было налито: вино было «молоком», а чаша «кубком для меда». В легендах приводятся объяснения этому обычаю; возможно, как у осетин для имен духов, римские женщины, таким образом, избегали недозволенного, которое могло быть допущено при использовании лексикона мужчин, т.е. обиходного лексикона, когда речь шла о чем-то столь могущественном, как вино. Само имя *Дамия* (от дорийского *dātos* = аттическое *dētos* «народ»), может быть, проясняется связью, аналогичной той, которую осетинское предание устанавливает между духом, покровителем небольшого закрытого социума, каковым является аул, и классом женщин.

Самым важным для рассматриваемого нами вопроса остается порядок перечисления духов. «Женская молитва», как было сказано в начале, скорее всего является архаичной. Сопоставление ее со скифским списком божеств в следующем Esquisse выявит, помимо «трех функций», которые ее организуют, подтверждение этого предположения.

ПРИМЕЧАНИЯ

Должны быть рассмотрены все эти ритуалы и молитвы, записанные Б. Гатиевым. Некоторые из них, несомненно, содержат другие древние религиозные черты. Отметим, что автор в своих осетинских транскрипциях не разделяет *a* и *æ*.

Об огне, замыкающем список индоиранских и романских божеств, см. *Tarpeia*, 1947, «De Janus a Vesta», pp. 31-109, где все, что касается Агни и Весты, сохраняет силу, а в нескольких эссе было развито, особенно в «Vesta extrema», *Revue des études latines*, XXXIX, 1961, pp. 250-257. Об осетинском духе огня *Æртхурон* и об имени ритуального огня (Б. Гатиев, и т.д.) *Хурæртхурон*, см. *Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 141-142.

В *Romans...* также можно найти главное об Уацилле и Тыхосте, с. 67-77 (в дополнение к *Сборнику сведений о кавказских горцах*, III, с. 18-19 о Т(ы)хосте; о Уастырджи, см. Б. Гатиев, указ. ст., с. 44-46.

О Тутыре и Фæлварæ, см. ниже, *Esquisse* 41.

Об «Аларда», см. статью *Аларды* у Абяева, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, I, который отсылает к *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XLII, p. 418. В Грузии Алаверди является культовым местом святого Жана-Батиста, праздник которого отмечается в сентябре. Существуют удивительные аналогии между осетинским праздником «Аларда» (Б. ГАТИЕВ, указ. ст., с. 48-50) и римским ритуалом *Ara Maxima*.

38. СКИФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ГЕРОДОТА*

Картины, в основном схематичные, теологии чужеземных народов, приведенные Геродотом, всегда заслуживают уважения. Так же, как это делали его конкуренты на протяжении всей античности, он охотно дает богам и богиням греческие имена, рискуя исказить их этими интерпретациями, но он понимает, что организации, иерархии, которые называются греческими именами, отличаются от того, что было известно Греции. Особенно внимателен он к аспекту структурирования материала, что подчеркивается порядком, иногда удивительным для грека, в котором он перечисляет элементы этих структур.

В своем описании Скифии и скифов он приводит, одновременно под переведенными и оригинальными именами (к сожалению, иногда неточно прочитываемыми и трудно интерпретируемыми), список божеств, классификация которых может быть исконной (IV, 59):

Единственные боги, которым они молятся, являются: прежде всего, Гестия [Histia] (очаг, женский род); кроме того, Зевс [Zeus] и Гея [Gé] (земля), которую они считают женой Зевса; за ними Аполлон [Apollon], Небесная Афродита [Aphrodite], Геракл [Héraclès] и Арес [Ares]. Таковы

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard 1983. PP. 120-129.

божества, признанные всеми скифами, но те из них, которых называют «царскими», кроме того, приносят жертвы Посейдону [Poséidon].

Скифские имена их *Табити* [Tabiti] для Гестии, *Панай* [Papaios] для Зевса (и, на мой взгляд, это очень точное обозначение), *Аниа* [Aria] (вар. *Anu* [Api]) для земли, *Гойтосур* [Goitosuros] (вар. *Ойтосур* [Oitosuros]) для Аполлона, *Артимпаса* [Artimpasa] (вар. *Аргимпаса* [Argimpasa]) для Небесной Афродиты, *Тагимасад* [Thagimasadas] (вар. *Тамимасад* [Thamimasadas]) для Посейдона. У них не принято воздвигать им статуи, алтари или храмы, кроме как Аресу: ему они их ставят.

Многие особенности этого списка доказывают, что Геродот старается сохранить характеристики и отношения персонажей. У этих варваров, в отличие от греков, Зевс и Гея являются супругами, что дает основания считать, что этот Зевс, как и ведический Дьяус [Dyu (имен. пад. *Dyauh*)], является богом неба, что его коренное имя указывает на него как на отца или предка (мира? скифов? богов?). В остальном, *interpretatio graeca* (греческое объяснение) само по себе не очень применимо, поскольку таким образом можно очертить только одну часть несомненно более сложных определений каждой божественной персоналии.

Те из коренных имен, которые поддаются анализу, дают некоторые указания. Поскольку *Панай*, правильно понятый Геродотом, указывает на то, что этот Зевс является отцом или предком, должно быть, его жена Гея была матерью, «Матерью-Землей». Эта *Аниа* (*Anu*) по своему имени (Brandenstein: **Āruā*), кажется, имеет основную связь с водой, что нормально для страны, где реки столь значительны и столь важного экономического значения и где один из вариантов исконной легенды представляет мать скифов как «дочь реки Борисфен». В имени «Аполлона» *-suros*, вероятно, является эквивалентом санскритского *śūra*, авестийского *sūra* «сильный», а также «хозяин» (авест. *gaosūra* «хозяин крупного скота»; ср. греч. *kurios*). В имени «Посейдона» – *masadas* может означать «дающий рыбу».

Если у нас нет местных комментариев, поскольку скифы не имели письменности, то у их потомков, осетин, мы располагаем двумя «геометрическими точками» для сопоставления: это – структура персоналий народной религии и несомненно архаичная система идеологии, которую эпос приписывает героям древних времен, которыми являются нарты, а также сами персонажи этого эпоса.

А. – Теология народной религии состоит из духов (ангелов... чаще всего *-æd*, *-дзуар*), именами которых часто являются простые определения («дух дома») или имена святых, изменивших свое христианское

значение, и в силу частичной аналогии принявших фольклорное значение или в некоторых случаях, вероятно, даже заместивших языческую фигуру (святой Илья стал духом грозы, а святой Георгий – духом-покровителем мужского пола...). Составленная, таким образом, из различных типов сверхъестественных существ теология, которая лежит в основе проанализированной в предыдущем *Esquisse* молитвы, произносимой женщинами в ходе ритуальной трапезы в честь Духа Божьего, представляет собой некоторый параллелизм со списком богов Геродота и, как представляется, также относится к самой древней индоиранской теологии.

1. Во-первых, объединяя прежде всего обращение к Богу и более предметную молитву к его Духу, она напоминает древнюю двучастную систему владычества, которую индоиранцы переняли от своих индоевропейских предков: в ведических гимнах и ритуалах более далекий Варуна [Varuna] дублируется более близким к миру людей Митрой [Mitra] (со своим ближайшим связником Ариаманом [Aryaman], «третьим владыкой», покровителем всех связей, существующих в сообществе Ария [Ārya]); в Иране, в Авесте Ахура Мазда [Ahura Mazdā] дублируется в нижнем положении Спентой Майнью [Spenta Mainyu], «Деятельным Духом»; в списке гатических (gathiques) Сущностей, замененных функциональными богами, начальная пара сформирована более далеким Аша Вахиштой [Aša Vahišta], «Очень хорошим порядком», и Воху Мана [Vohu Manah], «Доброй Мыслью», более близким к людям. Это мог быть тот же тип связи, который поддерживал у скифов сосуществование в неравных положениях двух фигур, называемых греческими информаторами Геродота Зевсом и Аполлоном (для них Аполлон был во многих отношениях (начиная с Гомера) представителем Зевса среди людей). Скифское имя Аполлона *Гойтосир* (это самая вероятная форма) поддается интерпретации в этом направлении: авестийское *gaēva* означает «живое существо» (гатическое), а в обыденном употреблении – «совокупность живого мира», материального, видимого, «во плоти», в противопоставлении миру идеальному, а также «материальным благам». Однако Аполлон в Греции настолько многозначен, что он может иметь много *интерпретаций*. Размещенный в списке Геродота после Матери-Земли, он мог бы также быть богом-врачевателем в более широком смысле, чем тот дух, которого молитва женщин вводит сразу после Мады Майрам.

2. В молитве за этой мужской парой сразу же следует «Мать Майрам», покровительница всего женского пола, дохристианский прототип которой должен был иметь общее хозяйство с прототипом «Бога», как каждая женщина со своим мужем. Последовательность «Бог, Дух Божий, Мать Майрам» может, таким образом, соответствовать ряду «Бог-отец,

Гея-мать, Аполлон» Геродота. Разница в порядке легко объяснима: в одном случае пара создается ономастической связью – Бог и Дух Божий, а в другом – Зевс и Гея – мифологической связью первых существ мужского и женского пола.

3. Продолжение списка Геродота не содержит никакого божества – покровителя скотоводства или земледелия, в то время как в молитве осетинских женщин на ожидаемом месте, на последнем, обнаруживаются «дух волков» и «дух баранов», затем покровитель злаков. Может быть, другой аспект третьей функции покрывается именем Небесной Афродиты, которой ничто не соответствует в молитве женщин.

4. Список Геродота завершается могучим богом, Гераклом и самим богом войны Аресом, единственными, исконные имена которых он не приводит. В осетинской молитве перед тремя духами – покровителями благосостояния представлены два персонажа того же уровня – «покровитель мужчин», защитник от «тех, кто хочет испытать на них свою силу», а также «Злой», которому поручено охранять от «вторжения плохих людей». Геракл выступает отцом скифов во втором греко-скифском варианте Геродота (IV, 8) о происхождении их народа, в то время как в скифском варианте (IV, 5) им является Зевс; однако этот фольклорный Геракл может быть приблизительным, не теологическим, переводом другого персонажа, а не «бога Геракла» (IV, 59).

В. – Если мы перенесемся в функциональную идеологию, которая прочитывается в членении нартовских героев, в ней также заметны соответствия со списком Геродота. Естественно, не на уровне третьей функции, отсутствующей у Геродота и представленной у нартов родом Боратæ и их презренным главой Бураæфарныгом, богатым стадами; не на уровне владетельной и религиозной функции, хорошо представленной у Геродота, в то время как она очень бледна и без выдающихся личностей у «нартов первой функции», рода Алаæгатæ; но только на уровне воинской функции, поскольку все великие воители относятся к роду Аæхсæртæгкæтæ.

1. Самые активные, самые героические из них относятся к молодому поколению, и их двое – Сослан и Батрадз. Второй отмечен чертами мифологического характера, которые делают его прямым потомком скифского Ареса, единственного в списке, о котором Геродот дает ритуальные детали, поскольку только он, как утверждает Геродот, единственный имел «статуи, алтари и храмы». В действительности алтарь и храм Ареса – весьма особого типа (IV, 62): это огромная квадратная платформа из связок хвороста, «со стороны в три стадии и меньше в высоту», а его статуя не имеет ничего общего с человеческим изображением и представ-

ляет собой меч, установленный на платформе. Однако именно эти особенности позволяют утверждать, что нарт Батрадз вобрал в себя черты личности Ареса (*Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, pp. 21-49; ср. pp. 78-83).

После этого сопоставления соблазнительно подчеркнуть в Сослане черты, напоминающие образ Геракла: в своих подвигах он часто сталкивается со зловредными великанами, от которых он очищает землю, и сила его ужасна. Страстный, способный на слабости, даже любовные, его характер противопоставляется характеру Батрадза, суровому, жестокому, безжалостному, так же как в Греции природа Геракла, столь человеческого в своей сверхчеловечности, контрастирует с природой Ареса, почти механического исполнителя воинских действий. Однако Сослан не только таков: он обладает солнечными чертами и поведением, чуждыми греческому Гераклу (*Romans...* pp. 91-120).

2. Народная религия и нартовские сказания позволяют приступить к рассмотрению деликатного вопроса об интерпретации двух женских фигур Гестии-Табити и Небесной Афродиты-Артимпасы.

Первая трудность связана с тем, что Геродот приписывает скифам богиню очага, в то время как, в действительности, у осетин и соседних народов очаг, имеющий важное религиозное значение, зависит от божества мужского пола.

Второе затруднение заключается в том, что, если Табити представлена как эквивалент Гестии, богини Очага, ее имя, очевидно, происходящее от корня **tap-* «нагревать, жечь», обнаруживается в индийской легенде в форме Тапати и обозначает в ней прекрасную и желанную богиню, дочь Солнца, которая спускается с неба на землю, чтобы стать женой героя – предка рода Пандава. Схожая легенда обнаруживается в нартовском цикле, где дочь Солнца покидает небо, чтобы выйти замуж за Сослана приблизительно при тех же обстоятельствах: эта женщина, которая, действительно, распространяет свет, носит имя (*У*)*ацырухс*, «волшебный свет», и имеет не больше отношения к очагу, чем индийская Тапати, в то время как эти сведения сближают ее, так же как и Тапати, с тем, что у Геродота подсказывает двойное имя «Небесной Афродиты»: сладострастная богиня, принадлежащая небу (или спустившаяся с неба) (*Romans*, pp. 123-168).

Третья проблема состоит в неуверенности, которую мы испытываем относительно формы и, соответственно, этимологии исконного имени этой Небесной Афродиты: *Артимпаса* или *Аргимпаса*? Однако можно отметить, что, если прочтение *Арг-* не дает смысла, то *Арт-* предоставляет удовлетворяющую этимологию: этот первый элемент еще и осетинское

название огня, соответствующее с регулярной метатезой (ср. *æртæ* «три») авестийскому *ātar-*, *āθr-* с тем же значением. Каким бы ни был второй элемент (может быть, от корня **(s)pas-*: вед. *paś-*; авест. *pašaē* «in conspectus, в отношении», *ni-pašnika*, «завистливый»: сложное слово означало бы «кто смотрит, присматривает за огнем?»), первый элемент *арт-*, таким образом, ориентирует на деятельность, связанную с огнем.

Эти три факта подсказывают смелую гипотезу. В противоположность тому, что я выдвинул в *Romans de Scythie*, необязательно полагать, что скифы, известные Геродоту, доверяли очаг не богине, как он говорит, а богу, как это делают еще и сейчас осетины. Конечно, Геродот мог попасть в западню своей национальной практики, где *Гестия* не может быть мужского пола, и, как следствие, превратить в женщину мужское божество. Однако можно также допустить, что именно осетины или их непосредственные предки, аланы, произвели обратное изменение, если только они не получили в наследство от сарматов и просто сохранили представление, независимое от представлений собственно геродотовских скифов, о древнем мужском варианте, соответствующем индоиранскому оригиналу (Агни, Атар). Ошибка Геродота была в другом: он мог перепутать в своих записках или в своей памяти исконные имена двух богинь, которые, естественно, не говорили ничего его уму: *Артимпаса*, содержащая *арт-* (в винительном падеже?), могла стать именем богини очага, а *Табити*, как ее индийский ономим и параллель Тапати, – влюбленной дочерью неба, современной *Ацырухс*, «Афродитой Урания» Геродота.

Среди сверхъестественных персоналий нартовского эпоса также, несомненно, существует скифский оригинал того Посейдона, которому поклонялись только царские скифы, жившие рядом с Азовским морем (IV, 20): В. И. Абаев считает, что он сохранился в духе *Хуйæндон кæфсаер æлдара*, этого господина, прозвище которого означает «голова (или глава) рыб», и который обеспечивает как рыбой, так и бесчисленными волшебными армиями (ссылки в *Mythes et épopée* I; четвертое издание 1982), с. 530-532.

Можно только восхищаться рассудительностью отца этнографов, четвертая книга которого, как и другие, дает множество других доказательств.

* * *

Я пользуюсь случаем, который дает пассаж этого *Эскиза*, чтобы сделать важное заключение.

В *Romans de Scythie et d'alentour*, сс. 204-211 я в нескольких словах отклонил недавнее предложение Смита и Спербера, которое, хотя и продолжает казаться мне неприемлемым, тем не менее, имеет ту заслугу, что

в нем поставлена проблема, которая осталась незамеченной в моих предыдущих исследованиях. Эти авторы отметили, что в сказаниях о нартах ни один из трех функционально определяемых великих родов, родов Мудрых, Сильных и Богатых, не занимается сельским хозяйством. Например, богатство третьего рода, рода Боратæ, заключается исключительно в стадах. И, тем не менее, нарты имеют зерновые культуры, ячмень и пекут хлеб. Разве сама кукуруза не носит их имя (и название это распространилось среди всех народов северо-западного Кавказа) «пшеница нартов», *нарт-хор* (*нарт-хуар*)?

Объяснение, которое я противопоставил объяснению Смита и Спербера, тоже искусственное: «Можно подумать, – писал я, – по аналогии с тем, что только что было сказано об охоте и скотоводстве, что каждый из трех родов более или менее принимал участие в возделывании зерновых». Слово «возделывание» неточно: не было ли бы удивительно, что в обширном *корпусе* этих рассказов ни один представитель ни одного из нартовских родов никогда не замечен за занятием растениеводства, даже в огороде? Истина проще: нартам не надо было ни сеять, ни ухаживать за кукурузой, а только собирать ее зерна, потому что она сама по себе росла в изобилии. Так же было, несомненно, и с другими зерновыми, по крайней мере, в «прекрасную эпоху» до того, как проступки нартов (всеобщая гордыня, индивидуальные насилия Батрадза) заставили Бога или духа злаков уменьшить их произрастание или лишить их полностью зерна (*Légendes sur les Nartes*, 1930, p. 59, pp. 72-73; *Le Livre des Héros*, 1965, pp. 297-208).

Вот замечание одного из первых осетинских исследователей (*Сборник сведений о кавказских горцах*, IX (1976), 2, с. 10) по поводу богача Бурæфæрныга, главы рода Боратæ:

Бурæфæрныг был среди нартов независимым человеком, на запасы которого нарты рассчитывали в любых обстоятельствах. Имея бесчисленные богатства, он играл в их глазах значительную роль, как это бывает с человеком, у которого есть средства и который живет, как говорят, на широкую ногу.

В осетинских рассказах можно прочесть, что нартам не надо было работать самим: все, что они желали и просили у Бога, он им давал без работы и без труда: они могли свободно развлекаться, не опасаясь смерти. У них пшеницу заменяла кукуруза, называемая «пшеницей нартов». Эта пшеница растет, готовая к употреблению.

Он подчеркивает, что осетины «стараятся не забывать о нартах» и что, например, о щедром человеке они говорят, что он «щедр как нарт» или «О, какой нарт!» Однако, – добавляет он:

имя *Бурæфæрныга* употребляется в пожеланиях благополучия и счастья: «Будь *Бурæфæрныг!*» – т.е. «Будь богатым, как был он».

Чтобы полностью изложить обстоятельства, приведем другое замечание того же автора (*там же*, с. 10):

*В соответствии с преданием, кукуруза пришла к нам от нартов. Поэтому и сегодня кукуруза называется **нарт-хор** (хор = пшеница).*

По рассказам осетин, Бог лишил пшеницы людей [нартов, вне всякого сомнения] из-за их гордыни и потому, что они не признавали того, что он един. Кроме того, вплоть до какого-то события в прошлом, пшеница росла без того, чтобы нужно было сеять. Вот это событие.

У одной женщины был сын. Когда она пекла хлеб, наступил момент, когда малышу надо было справить большую нужду. Не имея под рукой ничего, чем его подтереть, она взяла тесто и вытерла его. Бог рассердился на всех нартов. Говорят, что тогда он превратил всю их пшеницу в снег. Осетины это понимают так, что если бы нартовская женщина, мать ребенка, не сделала этого, снег не существовал бы, а, наоборот, наш снег был бы из пшеничной муки.

*Страбон, XV, 1, 64 (**Fontes historiae religionum**, VII, p. 12), на основании Онезикрита [Onésicrite], сообщает об аналогичном заявлении индийского Калана [Kalanos] (выше, с. 73): когда-то вся пища давалась людям без ухода и возделывания, но поскольку люди извлекали **hybris** из самого своего благополучия, Бог заставил их поддерживать свою жизнь трудом, πόνοσ.*

Следует рассмотреть некоторые факты, связанные с этим вопросом. Итак:

1. В первой оригинальной легенде Геродота (IV, 5) символическим предметом третьей функции является «плуг с ярмом», но, насколько можно судить по вероятным значениям их имен, потомки «брата третьей функции» имеют особую связь один с лошадьми (-asp-), другой, несомненно, с крупным рогатым скотом (ka-, вар. ko-, из *gau- ?), но никакой прямой связи с земледелием.

2. И, тем не менее, в политической географии, которую Геродот дает немного дальше (IV, 18-20) «скифы-хлебопашцы» сосуществуют со «скифами-кочевниками», неизбежно скотоводами, занимая четко ограниченные территории.

3. В трех символических предметах юго-осетинского варианта сказания (Сидæмон и его братья) сельское хозяйство не проявляется, а упо-

минается только «большое число», представленное и обеспеченное тканью (выше, *Esquisse* 34).

Сравним несколько кельтских, германских и даже романских фактов:

1. В Ирландии в конце легенды о второй битве при Мойтуре (Chr. Guyonvar'h, *Textes mythologiques irlandais*, I, pp. 47-104, с многочисленными примечаниями и соответствующее исследование в томе *Commentaire*, в печати), побежденный Бресс осужден в качестве выкупа за свою жизнь обеспечивать сельскохозяйственную функцию, специалистов которой не было среди победителей, Туата Де Дананн [Tuatha De Danann]. Впрочем, среди четырех функциональных талисманов этих Туата Де Дананн сельское хозяйство как таковое отсутствует, а «изобилие» пищи обеспечивается котлом сверхъестественного происхождения (выше, с. 112-113).

2. В стране галлов в структурированном списке детей Дона [Don] в начале *Мабиноги* о Мате [Math] Землепашец Амаэтон [Amaethon] даже не называется и не появляется в последующих событиях; только в *Kullwch & Olwen* он принимает участие в отдельных эпизодах.

3. По крайней мере, у континентальных германцев Цезарь отмечал презрение, с которым они относились к сельскому хозяйству (VII, 22; *Mitra-Varuna*, pp. 154-155).

4. В Риме, в Игивии [Igivium] Квириин [*Quirinus*, *Vofiono*], бог третьей функции в трифункциональной триаде (в докапитолийском Риме) представляет только «социальную массу» (**Co-uir-ī-no*-, **Leudh-yono*-), хотя *flamen Quirinalis* (огонь *Квириналии*) больше священнодействует в ритуалах, связанных с зерном, и в списке «богов Тита Тация [Titus Tatius]» связан с многочисленными божествами, имеющими отношение к сельскому хозяйству, одна из которых, Опс [Ops], является его субститутом в варианте триады, отмеченной в *Regia*.

ПРИМЕЧАНИЯ

В своей книге *Le Miroir d'Hérodote*, 1980 Франсуа Артог [François Hartog], используя другой метод и исходя из другой точки зрения, пришел к определенным результатам. Отличаются ли они от моих и, в этом случае, кто из нас прав? Согласуются ли они с моими результатами, и как их можно в этом случае привести в соответствие друг другу? Ответы на эти вопросы будут даны другими. Артог, впрочем, мало пишет о порядке перечисления богов, оригинальность которых подчеркивается Геродотом (с. 188), сделав удивительное заключение: «Их пантеон, таким образом, отмечен бедностью и путаностью»; ср. сс. 135-141 о первенстве Гестии и отсутствии греческого Гермеса, которые, на

мой взгляд, просто доказывают, что Геродот проявил себя как хороший этнолог, следующий за наблюдаемыми фактами, а не втискивающий их силой в греческую рамку.

Материал многих моих предыдущих исследований (*Romans*, pp. 21-49, 352-359, 327-338) также рассматривается Артогом: сс. 202-203 (Арес), сс. 82-102 (Скилес), сс. 58 и 68-75 (Великая Армия и стратегия скифов против Дария).

39. ТРИ ОСЕТИНСКИЕ ПРОЦЕДУРЫ ПРОТИВ КРОВНОЙ МЕСТИ*

Многие индоевропейские сообщества сохранили или даже создали группы, как правило, из трех процедур, имеющих, хотя и в разной степени, один и тот же эффект. При этом действенность каждой из них обусловлена связью с одним из уровней системы трех функций. Таковы ритуалы индийской свадьбы и приобретение manus мужем в Риме (Mariages indoeuropéens, 1979, pp. 17-118); в соответствии с соблазнительным предложением Люсьена Гершеля, в Риме это еще и формы завещания и формы освобождения (ibid., pp. 22-25); не говоря уже о триадах способов лечения или контр-магий. Представляется, что в Осетии существует еще одна из этих групп, или скорее она наблюдалась более века назад. Это три процедуры, которые позволяют остановить в этом мире главное последствие преступления, кровную месть – эти «обмены несчастьями», как говорит Эврипид по поводу семьи Атридов [Atrides] – выхватить из нее, если можно так выразиться, живых и оставить ее для потустороннего мира. Б. Гатиев в ценной статье в Сборнике сведений о кавказских горах, IX, 3, 1876, столь часто используемой в этих Эскизах, их пространно описывает на страницах 74-80. Приведу их основное содержание.

Общий фон трех процедур заключается в том, чтобы заменить мифологию правом, обязанностью кровной мести. Средства для этого черпаются из четырех верований. С одной стороны, Бог и духи в своем гневе преследуют лжецов. С другой стороны, люди отправляются после своей смерти в «Подлинный мир», царство Барастыра, где они получают, в добро или во зло, воздаяния за поступки их в земной жизни: существует множество рассказов в нартовском эпосе и вне его, которые описывают это пребывание и поучительные зрелища, которые там раскрываются перед необычными путешественниками. В-третьих, своего рода ретроспек-

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50). Paris: Gallimard 1983. PP. 130-138.

тивная солидарность распространяет наказание, заслуженное виновным живым человеком, как на его усопших родственников, так и на потомков. Наконец, в пище и удобствах мертвые зависят от ритуальных жертвоприношений, очень дорогих, иногда разорительных, поминок, которые отмечаются весь первый год траура и затем повторяются через более продолжительные отрезки времени. Эти четыре достоверных, четко установленных факта дают мощное оружие правосудия, прежде всего в поисках виновного: только сильный духом, очень сильный, может обречь себя самого, своих мертвых и своих потомков этому наказанию мифом, избегая наказания правом.

1. Если в двух из этих случаев речь идет о том, чтобы подозреваемый подтвердил и доказал свою невиновность, только одна из трех процедур называется собственно «клятва», *ард*, слово, которое покрывает ведическое *rta* и авестийское *aša*, «космический, общественный и нравственный порядок», откуда «*vérité*» («правда»), как соответствие Порядку вещей, и которое в осетинском языке получило ту же ориентацию, что и латинское слово *ius*, семантический эквивалент *rta* в *iurare* «клясться», *iusiurandum* «клятва» (*Idées romaines*, 1969, pp. 31-45). Действительно, она единственная, в которой действует высокий персонаж мифологии, гарант правосудия. Б. Гатиев пишет, что *ард* употребляется в случае кражи или прелюбодеяния, но из его описания и очень общих слов, которые он приписывает «посреднику», вытекает, что это ограничение не абсолютно и что речь может идти и о других видах проступка или обиды.

Если семья подозреваемого, который заявляет о своей невиновности, имеет основания верить ему и поддерживать его, один из его почетных родственников отправляется с тремя свидетелями к святилищу (*кувæндон*, ср. *кувд*, «молитва») духа, признанного мстителем по праву, например, Уастырджи, «святого Георгия». С непокрытой головой, повернувшись на восток, он объявляет:

«Создатель неба и земли, великий Боже! Мы все твои создания и мы живем под твоим законом! Уастырджи, поверни свое лицо к нам, ты, который верно защищает правого и сурово наказывает виновного! Я пришел с этими людьми в твою часовню, чтобы найти под твоим руководством истину, открыть виновного и оправдать невинного. Тайны людей не могут быть скрыты от тебя, и взвешиваешь ты их поступки на своих весах. Значит, ты знаешь, виновен или нет такой-то, мой родственник, в таком-то проступке. Поэтому я обращаюсь к тебе: могущественный Уастырджи, если такой-то, мой родственник, совершил этот проступок, и он, и я скрываем это от добрых людей, если ложной клят-

вой мы хотим ввести в заблуждение этих свидетелей и обмануть Бога, обрати тогда на нас свой гнев, и его острием искорени наш род и положи конец нашему колену, наслав на нас, на наших жён и наших детей гибельные болезни и жестокую смерть.

Святой Уастырджи, ты знаешь, что если я произношу твое имя, это потому, что я убежден в невинности этого родственника. Если он виновен, если, показывая мне лицо невинности и затуманивая мне разум и сердце, он вводит меня в заблуждение, тогда ты, Уастырджи, нашли на его дом свой гнев, и чтобы проклятие, которое я произношу, было возложено на его душу и чтобы крылья этого проклятья не затронули мою несчастную кровь!

Но если это другой человек совершил этот проступок, и если, держась теперь в стороне, среди честных людей, он смеется над тем, как он нас одурачил, да поразит его несчастье, чтобы он сгорел от твоего гнева со всей своей семьей, как сгорел Габулай [Gabulay], род которого прервался, и на месте хижины которого теперь лишь заросли крапивы, в которых прячутся ящерицы!».

2. Наоборот, только при краже и прелюбодеянии используется процедура, называемая *фыдганд*. Это слово означает «плохое» (*фыд*, собственно «сгнившее», ср. санскрит, *pīta*, лат. *putidus*, и т.д.: Абаев, *Историко-этимологический словарь*) погребальное жертвоприношение (*канд*, букв. «сделанное»).

Обвиняемый, который доказывает свою невинность, действует непосредственно, без гарантов и посредников. Он берет свою собаку на плечи или кошку на руки, идет в общественное место и просит освободить его от *фыдганддзинад*. Если обвинитель отказывает ему в освобождении от ответственности, последующие события различаются в зависимости от того, идет ли речь о краже или прелюбодеянии.

а) В первом случае он отправляется на место сбора навоза и кричит так, чтобы его все услышали:

«Слушайте меня, местные люди! Я объявляю вам, что невиновен в краже таких-то вещей или таких-то животных, принадлежащих такому-то. Если я повинен в краже и прячу эти украденные вещи или животных, чтобы на том свете до конца времен эта собака сидела у меня на плечах и на плечах моих родных: моего отца, матери, братьев, сестер и т.д., как она лежит на моих плечах!»

Он ставит собаку на землю, дает ей три пинка и отпускает:

б) Во втором случае оспаривающий свою вину подозреваемый отправляется на кладбище и кричит:

«Если у меня была или сейчас есть преступная связь с женой тако-го-то, чтобы в Подлинном мире эта кошка или эта собака оставались, лежа или стоя, перед моими мертвыми, которые лежат в этой могиле!» Выстрелом из пистолета он убивает животное и добавляет:

«Чтобы мы пили, они и я, кровь, которая течет из этого животно-го, чтобы оно ожило и чтобы оно бесконечно умирало передо мной и моими мертвыми, как оно умерло сейчас! В противном случае, да услы-шит Господь мой крик невиновности!»

В этих двух случаях условное проклятие обрекает обманщика, так же, как и его мертвых, на вечное соседство или на потребление жи-вотных, считающихся нечистыми, *фыдганд*, на прогнившее жерт-воприношение. Это слово вне этой процедуры обозначает, в дей-ствительности, оскорбительное действие по отношению к мертвому, ко-торого считают врагом. В.И. Абаев говорил мне, что еще недавно в Юж-ной Осетии был зарегистрирован случай трагического *фыдганд*. Две фа-милии в течение долгого времени были в состоянии вражды. В шутку глава одной из фамилий приказал своей невестке отвести собаку на моги-лу умершего из другой фамилии и «посвятить» ее ему, т.е. отправить ее ему в качестве спутника или пропитания в потусторонний мир. Узнав об этом, отец умершего подстерег женщину и убил ее.

Б. Гатиев указывает другой схожий обычай, используемый тогда, когда подозрение в краже недостаточно убедительно, чтобы обосновать обвинение. В этом случае жалобщик формулирует *фыдганд*. Подталкивая своего осла, он поднимается на возвышенное место, откуда открывается все село. Уже по дороге он проклинает неизвестного вора:

«Тот, кто делает зло перед Богом, да потеряет он жизнь в этом мире и в другом, да пресечется род его! Они украли и сожрали моего бы-ка (или корову). В наказание да обратит на них свой гнев Тутьыр (дух – покровитель волков), да пошлет он своих волков сожрать их коров, их баранов, как они сами, проклятые богом, сожрали мою бедную корову».

Если осел замедляет шаг, он бьет его палкой и говорит:

«Чтобы ты сдох, как собака! Чтобы тот, кто украд мой скот, съел твой вонючий навоз и чтобы стало ему от этого плохо!»

Добравшись до верха, он вновь начинает:

*«Слушайте! Тот, кто украд мою корову, и кто знает вора, да от-ветит мне! Или я сделаю ему сейчас же **фыдганд** с этим ослом! Пусть никто не говорит потом, что он не слышал!»*

Если после трех призывов никто не отвечает, он бьет палкой осла по спине и кричит изо всех сил:

«Тот, кто украл мое животное, или тот, кто знает вора и покрывает его, пусть и он сам, и его мертвые в другом мире едят бесконечно мясо этого нечистого животного и никогда не получают лучшей еды!»

Эти схожие обычаи хорошо проясняют *фыдганддинад*.

3. Третья процедура, используемая в случае убийства, называется *фæлдисæндзинад*, абстрактное существительное, происходящее от *фæлдисын*, «посвящать» (от **pari-dis-* с корнем в латинском *dicere*, греческом *deikninaí*, немецком *zeigen* и т.д.) *Фæлдист* буквально означает «посвященный (человеку, которого он убил)».

Когда убийца упорствует в отрицании своего поступка, несмотря на сильные косвенные доказательства, он должен появиться на лошади перед могилой жертвы и с опущенной головой принять, согласиться перед всем собранием с этим позорным именем, от которого никогда уже не избавятся ни он, ни его потомки, и которое обрекает их на насмешки. Нет и не будет в Осетии более унижительного, более постыдного прозвища, пишет Б. Гатиев. Тот, кто получил его публично, теряет свое «я», свое достоинство мужчины. Он более не принадлежит самому себе, в этом мире и навечно в другом он является рабом того, кого он убил. Это единственный способ для него отвести от себя и всей своей настоящей и будущей родни неумолимый закон кровной мести. Церемония «драматична».

Самый пожилой родственник жертвы, с ножом в правой руке, берет левой ухо предполагаемого убийцы или, если он мертв, ухо одного из его братьев, который заменяет его. Он произносит:

«Слушайте, местные люди! От руки этого человека пролилась кровь такого-то, нашего родственника, который теперь лежит в этой могиле. В наказание мы отдаем его тело и его душу на службу нашему родственнику в Подлинном мире, так же как его движимое и недвижимое имущество и погребальные жертвоприношения, которые ему будут делать. Следовательно, отныне и во веки веков ты, убийца, да будешь ты его собственностью и да будет он твоим хозяином, как ты до сегодняшнего дня был хозяином лошади, которую ты привел! С этого момента со своей головой, руками, ногами, рассудком, душой, всей полностью ты посвящен (фæлдист) ему! Кроме того, твой дом, твои поля, твои луга, бараны, быки, коровы, лошади, все, что ты считал и считаешь своим добром, да принадлежит все это отныне мертвому! И когда ты перейдешь в Подлинный мир, да принадлежат ему, так же, как и ты, погребальные жертвоприношения, которые будут для тебя делать твои родные!»

После этого проклятия мститель касается острием своего ножа уха молчащего обвиняемого и выдавливает оттуда немного крови, которой он смазывает могилу, говоря:

Что я мог сделать, наш родственник? Да не обидится твое сердце: мы не могли сделать ничего лучшего в твою честь. Прими это. Располагай, как хочешь тем, кровь которого тебе теперь принадлежит. Отныне, твоей волей и нашей, мщение за твою смерть завершено, мир устанавливается между тобой и нашими мертвыми врагами, между нами и ими. Будь с нашими родственниками, которые отправились до тебя, с теми, которые отбудут после тебя в Подлинный мир. И будь счастлив и да будет счастливым место твоего пребывания!»

После проклятия несчастного, – пишет Б. Гатиев, – кровь, взятая из его уха, покрывает его вторым позором. Он одновременно становится *фалдист* и *кус-аргавст* («с отрезанным ухом»). Унижение таково, что сцена эта иногда плохо заканчивается. Случается, что обвиняемый выхватывает у истца нож и убивает его, открывая на этот раз бесконечную кровную месть – если только посредникам из благородных фамилий не удастся воспрепятствовать ей.

По многочисленным и недвусмысленным чертам три способа умиротворения или скорее три способа переноса стычки из видимого мира в мир невидимый – декорации, актеры, действия и речи – распределяются на три функциональные сферы в порядке 1, 3, 2.

1. *Ард* является религиозным способом самого высшего уровня. Его обращают к духам, которые руководят и присматривают за миром живых, и произносят его перед святилищем. Совершающим богослужение, если таковым можно считать присягающего, не является сам подозреваемый, но его «почетный» родственник, и его клятва не произносится перед всеми или перед любими, а только перед избранными свидетелями, несомненно, выбранными по общему согласию, слово которых никогда не подвергается сомнению. Присягающий принимает, что если подозреваемый лжет и если он сам присоединится к его лжи, дух, который слушает его, поразит виновника или виновников в этом мире самым действенным своим наказанием: без связи с Потусторонним миром, с царством Барастыра, угаснет род лжецов, а с ними и культ содержания предков! Короче, это то, что является самым значительным в народной теологии!

Две другие процедуры едины в том, что подозреваемый один, лишенный любой фамильной поддержки. В одной из них он действует, в другой подвергается действиям. Общее в них также то, что за этой сценой

наблюдает или слышит крики все село, «местные люди». Однако между ними существуют и четкие различия:

а) в местах: это то место сбора навоза, то «кладбище», как правило, для *фыдгæнддзинад*, определенная могила для *фæлдисæндзинад*;

б) в животных, которые в двух случаях служат в ритуале: здесь собака или кошка, или осел, побитые или убитые, там неподвижная лошадь под своим неподвижным всадником;

в) в воображаемых наказаниях, которые поражают в потустороннем мире виновного и его семью: *фыдгæнддзинад* буквально значит «гнилое жертвоприношение», состоящее, в основном, из пищи, как на всех поминках; виновный, который обманывает, соглашается с тем, чтобы блюда и напитки, которые будут ему принесены на его будущую могилу и которые уже были принесены на могилы его мертвых, постояльцев кладбища, на котором он кричит, были бы заменены кровью, навозом нечистых животных, которые к тому же останутся его спутниками навечно (отметим, что осел и в других местах характеризует третью функцию: см. выше Эскиз 35). В *фæлдисæндзинад* течет кровь, и на нем присутствуют два врага – и мы уже видели, что случается, как «пассивный» хватает нож «активного» и убивает его вместо того, чтобы позволить себя обкорнать. В обычном случае виновный, несмотря на свое заpiresательство, разыгрывает перед могилой своей жертвы видимость принесения в жертву себя, и им самим – своего коня, что делает его и в этом и в ином мире слугой этой жертвы. Это напоминает погребение царей, которое описывал Геродот, а еще больше – кровавый праздник в конце года, который отмечался вокруг кургана (IV, 72):

Они берут из выживших слуг наиболее способных служить ему – и это свободнорожденные скифы, потому что царь приказывает, кого он хочет в слуги, и у него нет слуг, купленных за деньги; тогда они режут человек пятьдесят из этих слуг и пятьдесят лошадей, выбранных среди самых красивых.

В целом, первый ритуал – это святая, торжественная, максимально суровая клятва; второй ритуал угрожает виновному и его мертвым в их пище и посмертном окружении; третий ритуал одновременно является символическим пленением и убийством всадника.

Что касается проступков, которые вызывают эти три процедуры, то два из них имеют четкие связи с каким-то одним функциональным уровнем. Как кража, так и прелюбодеяние, эти хищения материального имущества или женщины, элемента богатства или законного средства сексуального удовольствия, которые приводят к «гнилому жертвоприношению», происходят из третьей функции, а убийство, которое вызывает «по-

священие» и которое является крайней формой насилия, кровь, вызывающая кровь, связаны со второй функцией. В случае с *ард*, «религиозной клятвой», дело обстоит иначе. По Б. Гатиеву, она употребляется в тех же случаях, что и гнилое жертвоприношение, т.е. при краже и прелюбодеянии; однако мы видели, что это ограничение ничему не соответствует в словах процедур, которые оставляют неопределенной форму проступка, в то время как в двух других сценариях форма проступка – кража или прелюбодеяние, убийство – постоянно напоминает. Можно также предположить, что, действительно, *ард* имел во все времена более широкое поле приложения, например, для особо больших проступков любого вида, или что раньше он касался проступков (вопреки некоторым указаниям религии, вопреки сообществу или его представителям), несвойственных сегодняшнему дню.

ПРИМЕЧАНИЯ

О поминках см. выше, примечание к эскизу 35.

Классификация клятв в соответствии с функциональными классами приводится в *Мани*, VIII, 113: «Пусть судья заставит поклясться (*śārayet*) брахмана своей правдивостью (*satyena*), *киатрия* – своими лошадьми, слонами и оружием (*vāhanāyudhyaih*), *вайшия* – своими коровами, своим зерном и своим золотом (*govījakāncanaih*), шудру, посвящая себя всем проступкам (*sarvaih... patakaih*).

41. ГРУБИЯН И ОДНОГЛАЗЫЙ*

В *Romans de Scythie et d'alentour*, сс. 360-367 я отметил интересную параллель между осетинским преданием и этимологическим рассказом об одном празднике в Дельфах (Плутарх, *Questions grecques*, 12). Вот еще один случай того же рода, имеющий большую распространенность, поскольку действующими лицами являются, с одной стороны, два важных персонажа народного пантеона осетин, а с другой – законодатель Спарты. Этот текст появился в 1978 году во французском томе *Mélanges*, посвященном профессору Пертеву Н. Боратаву под названием *Quand le crible était dans la paille* (Когда решето было в соломе) (изд. J.-P. Maisonneuve-Larose), сс. 177-185. Я сохранил в нем личный тон, свидетельствующий о дружбе, которая меня связывает около шестидесяти

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais*. Vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50). Paris: Gallimard, 1983. PP. 147-155.

лет с этим выпускником Стамбульского университета, ставшим моим блестящим коллегой по Парижскому университету.

В один из декабрьских четвергов 1956 года мне представилась возможность выступить в Коллеж де Франс с докладом об интересной осетинской мифологии о Тутыре, покровителе или, как говорят осетины, пастыре волков, прекрасном примере этих мифологических персонажей, которые под христианскими именами сохраняют языческую фигуру, восходящую иногда к очень древним временам: в первую очередь речь идет о Уацилле и Уастырджи, «святом Илье» и «святом Георгии», первый из которых является духом грозы, а второй – покровителем мужчин. Это также касается и Донбеттыра, «водного (дон) Петра», хозяина всех вод и отца прекрасных нимф («дочерей Донбеттыра»), которые появляются не только в сказках и сказаниях, но и в весенних ритуалах. И Тутыр является не кем иным, как одним из святых Феодоров [Théodore] восточного христианства, Феодором из Тира [Тут], бывшего столь добродетельным, что волки приходили лизать его ноги. Этой детали было достаточно во время первых контактов осетин с грузинским христианством для определения его образа, чтобы придать подходящий гражданский статус какому-нибудь местному духу, отношения которого с волками были важны в другом плане. Затем Осетия, вновь вернувшаяся к язычеству, переварила это ономастическое заимствование в народной религии вместе со многими другими.

У нас достаточно много сведений о Тутыре благодаря сообщению осетина Б. Гатиева, опубликованному столетие назад на сс. 33-39 очень ценной статьи о «суевериях и предрассудках осетин», к которой мы уже нередко обращались (*Сборник сведений о кавказских горцах*, IX, 1876, III, I, pp. 1-83). Основоположник осетиноведения Вс. Ф. Миллер, который часто использовал сведения Б. Гатиева в своих *Осетинских этюдах*, только в очень общих чертах привел содержание этих страниц (II, 1882, с. 273).

Полная власть Тутыра над волками имеет двойное значение: он травливает их и он обезвреживает их. Б. Гатиев описывает два праздника.

Один из них, характеризуемый «бездеятельностью» и строгим голоданием, приходится на понедельник, которым начинается великий пост. Он называется *Тутыры комдарсен* «держание рта, голодание Тутыра». Молодые, взрослые и старики проводят день на *ныхасе*, месте собраний села, слушая «знатоков преданий», которые рассказывают им о чудесных подвигах предков, аккомпанируя себе на двухструнной скрипке. После захода солнца мужчины возвращаются домой и едят пищу, приготовленную женщинами. В начале ужина, после молитвы самого пожилого старика молодой пастух снимает колпак, который весь день оставался крепко привязанным на орудии, и произносит следующее обращение:

«Тутыр, ты, который рядом с Богом, посмотри на нас своим правым глазом и сделай наш пост равным твоему посту [...]! Окажи нам эту милость, чтобы глотки твоих зверей, волков, были набиты камнями, как было забито дуло этого орудия! Чтобы они пересохли, как наши глотки сейчас! Чтобы твои волки стали глухими, немыми, неподвижными, спокойными, как деревянное орудие! Закрой их в своих загонах, далеко от пастбищ наших баранов! В благодарность за это благодеяние мы, молодые и старые, будем поститься каждый год в этот день в твою честь. Тутыр, сделай нашу убогую молитву равной молитве этого счастливейшего пастуха, который для тебя самый приятный, самый нежный среди пастухов великого мира! Наши бараны твои гости, да будет твое милосердие на них».

Умилостивленный таким образом, Тутыр выполняет свою роль защитника. Когда пастух видит и чувствует приближение волков, он обращается к нему: «Тутыр, я и мои животные, мы отдаем себя под твою защиту, мы твои гости! Спаси нас от пасти твоих волков!» Затем он дерзко кричит в сторону волков:

«Ооо уууйй! Волки, пусть Тутыр прогонит вас!»

Если все проходит хорошо, при одном имени их пастыря волки поворачивают назад и убегают. Это Тутыр по своей воле придает им отвагу или трусость. Если он разгневан на них, он забивает им глотку камнями и убивает голодом: очень часто можно видеть, как некоторые из них бродят вокруг стада, не в состоянии никого схватить, даже одинокую старую овечку. Более того, тех, на которых он более всего зол, он отдает людям, которые убивают их своими карабинами, радостно крича: «Тутыр отдал нам похитителей наших баранов! Бедные волки, вы заплатили за них вашими животами!»

Второй праздник проходит осенью. Каждая семья приносит Тутыру налог (*калом*)* козлом, специально откормленным в этот год животным, *Тутыры цау*. Мясо полностью съедается в семье: святой запретил, чтобы им делились с соседями. Легенда, рассказанная Б. Гатиевым, изобилует деталями, которые показывают, насколько этот персонаж может быть опасен. Когда-то многие семьи преступали его эгоистическое предписание и начали поочередно от года к году приглашать друг друга, чтобы вместе поесть козлятины Тутыра; соответственно, количество *калона*

* Правильно *хьалон* – прим. переводчика.

уменьшилось. Рассердившись, святой призвал своего самого большого волка, «Серого», и приказал ему собрать своих сородичей. Дрожа от страха, все волки Осетии собрались вместе. Но их пастырь быстро их успокоил: он отправил их истребить три четверти всех стад и пообещал им обезвредить все оружие людей. Это была добрая резня. Но с тех пор осетины соблюдали его негостеприимное правило.

Одна деталь этого долгого рассказа нам представляется важной. Прежде чем приказать учинить расправу, Тутыр отправился к Фæлвæре, покровителю баранов, тоже святому, вернее, представляющему собой пару святых, «Флора и Лавра», слитых воедино и принявших языческий облик. Он сказал ему:

«Фæлвæра, мне надо обсудить с тобой небольшое дельце. Моя любовь и мое уважение к тебе не имеют границ. К сожалению, я невольно вынужден причинить тебе огорчение, и это из-за неблагодарности людей, которые, перестав платить мне мой калон, исчерпали мое терпение. Орудием возмездия будут мои волки, которые уничтожат три четверти баранов в каждом селе. Может быть, эта мера исправит людей, и они принесут мне мой калон вовремя. Как это положено среди святых, я прошу тебя не защищать людей, которые забывают о благословениях, которые к ним идут свыше и выказывают лишь безразличие по отношению к своим небесным покровителям. Наоборот, не откажи в том, чтобы засвидетельствовать мне свое благорасположение в столь важных для меня обстоятельствах».

Фæлвæра молча его выслушал, устремив на него свой взгляд, затем ответил:

«Тутыр, народ, на который ты рассердился и который ты хочешь наказать, по-моему, не заслуживает этого, потому что, если они не приносят тебе твой калон, это не потому, что они отказываются почитать тебя, а из-за их крайней бедности и невежества, и эти вещи мы, святые, должны прощать. Таким образом, я не могу согласиться с тобой и участвовать в том бедствии, которое ты замышляешь. Но я не буду тебе мешать».

Тутыр, который ожидал полного противодействия, сделал вид, что он недоволен. Если бы отказ был категоричным, он бы отказался от своего намерения, зная, что иметь Фæлвæра против себя было опасно: стоило бы только распространиться слуху о их стычке, святые бы обязательно

встали на сторону Фэлвæра, который со всеми имел дружеские отношения. Не будь этого, горделивый Тутыр никогда бы не просил у Фэлвæра благорасположения, в котором он не нуждался.

Фэлвæра с тоской наблюдал за резней, но ничего не предпринял, чтобы остановить ее. Собрание всех святых, которое затем состоялось в его хижине, единодушно осудило поведение Тутыра, который, как они говорили, лишил их уважения людей, и решило наказать дерзкого собрата. Но Фэлвæра призвал их ничего не предпринимать против виновника:

«Святые, – сказал он, – у меня нет слов, чтобы выразить глубокое уважение, благодарность, любовь, которые мне внушает ваше сострадание. Во имя всего этого я прошу вас не причинять никакого зла Тутыру. Простите ему его дерзость и его вероломство, предоставьте его угрызениям совести, которые должны его мучить. Что же касается количества моих баранов, не беспокойтесь об этом: я приумножу их так, что самый бедный горец будет иметь животное для себя самого (кусарт) и животное для жертвоприношения (нывонд). Тутыр сам получит свою жертву».

Собрание согласилось с этим суждением, и каждый вернулся домой. Однако зависть агрессора не уменьшалась, а наоборот (Гатиев, с. 40, прим. 1). Однажды, когда они сидели вдвоем у Фэлвæра за скромным столом – так как, подобно индийскому Пусану [Pūsan] и римскому Палесу [Palès], этот покровитель скота отказывался от мясного – разговор коснулся того, кто имеет лучшую репутацию, стада баранов или стаи волков. Каждый привел свои соображения и, конечно, аргументы покровителя волков звучали лживо. Когда они встали из-за стола, Тутыр поблагодарил Фэлвæра за его гостеприимство и в виде шутки против желания другого начал с ним драться. Он нанес ему в левый глаз удар кулаком, который он тотчас же объяснил невезением. С тех пор Фэлвæра с трудом видит левым глазом. Именно тогда он проявил сполна свою добродушную натуру: «Я прощаю тебя, – сказал он, – во имя Господа, который дал мне совет жить в мире и любви со всеми и никогда не мстить». Такое благодушие, казалось, должно было бы тронуть Тутыра, сделать его мягким и миролюбивым. Но добрые примеры не действуют на пастыря волков. Вернувшись домой, он призвал «Серого» и приказал ему сообщить всем волкам о том ущербе, который он причинил левому глазу Фэлвæра. Предупрежденные таким образом волки решили отказаться от своей старой тактики кружиться вокруг стада – тактики, которая чаще всего оказывалась неэффективной – и нападать отныне на баранов «с левой стороны Фэлвæра».

На выходе из Коллежа мой старый друг и сотрудник Люсьен Гершель проявил энтузиазм, который ни материалы, ни результаты конференции, на мой взгляд, не могли вызвать. Он быстро все прояснил: ему в голову пришло, действительно, замечательное сходство. Речь шла о законодателе Спарты, знаменитом Ликурге, имя которого означает «тот, кто держит волков в стороне», **Lyko-vorgos*, персонаж, вероятно, мифологический, по крайней мере «дикий» вариант которого существует вдали от Спарты, но который в Спарте полностью остепенился и стал частью истории. Если он и не имеет ни в Спарте, ни в другом месте никакой связи, легендарной или какой-либо другой, с волками, его имя носит, по крайней мере следы того времени, когда, наряду с другими благодеяниями, он защищал и от их нападений. Вот, по Плутарху (*Lycurgue*, 10, 5-11, 10), как он стал одноглазым (перевод R. Flacelière, Budé, 1957, pp. 133-135):

Было запрещено обедать дома и насыщаться перед тем, как идти на общую трапезу: люди тщательно наблюдали за теми, кто не пил и не ел с ними, и упрекали их за неумеренность и разборчивость, которые заставляли их пренебрегать общим порядком.

Говорят, что это установление (syssities) вызвало самую большую ненависть у богатых против Ликурга. Они собрались и пришли к нему всей толпой, чтобы выразить ему с криками свое недовольство, и преследуемый многими из них, он был вынужден спасаться бегством с общественного места. Ему уже удалось оторваться от них и скрыться в святилище, когда один из его преследователей, совсем юный Алкандр, который, к тому же, был по натуре не злым, но живым и увлекающимся, догнал его и, так как Ликург повернулся к нему, ударил его палкой и выбил ему глаз. Ликург превозмог боль и, повернувшись лицом к своим согражданам, показал им свое окровавленное лицо и выбитый глаз. Это зрелище наполнило их стыдом и смущением до такой степени, что они отдали ему Алкандра и проводили до дома, свидетельствуя ему свое негодование. Поблагодарив их, Ликург отпустил их и ввел Алкандра к себе и, не ругая, не третируя его, удалив своих слуг и обычных домочадцев, приказал ему подать на стол. Юноша, характер которого не был лишен благородства, молча исполнял его распоряжения. Так как он оставался постоянно возле Ликурга и делил с ним его существование, наблюдая его благодушие, великодушие, суровость его режима и неутомимое упорство в труде, он чудесным образом изменил свое отношение к нему и повторял своим знакомым и друзьям, что Ликург не только не был жесток и горд, но никто не был столь добр и мягок к другим, как он. Такими были наказание Алкандра и страдание, которое он терпел: после того, как он был злым и

горделивым подростком, он стал мужчиной, полным умеренности и мудрости. В память об этом событии Ликург воздвиг храм Афине, названный им Optillétis; поскольку дорийцы этой страны называют глаза «optilles». Однако некоторые авторы, и среди них Диоскорид, автор трактата о спартанской Конституции, утверждают, что его ударили, но он не потерял глаза, и что именно в благодарность за свое исцеление он построил этот храм богине. После этого случая спартанцы перестали носить палки на свои собрания.

Пара, образованная этим «гонителем волков» и Алкандром ὄβυζ καὶ θυμοεισῆς напоминает по своим характеристикам и самому приключению пару, которую образуют покровитель баранов Фэлвæра и дерзкий «пастырь волков» Тутыр. При этом важно то, что их стычка дублируется различием в порядке приема пищи, в общественной манере питания: как Тутыр, в отличие от Фэлвæра, хочет, чтобы каждая семья эгоистично съела всего козла у себя, и запрещает поочередно приглашать друг друга, так и Алкандр восстает против коллективных и воздержанных трапез, установленных Ликургом вместо обедов, часто обильных, принимаемых «каждым у себя». Разница в литературных жанрах и интенциях двух рассказов объясняет то, что добрый Ликург преуспевает в том, чтобы исправить нравы своего обидчика, в то время как доброму Фэлвæра не удается затронуть сердце Тутыра.

Я не знаю, как интерпретировать этот параллелизм, но это факт, что осетинский фольклор содержит многочисленные поразительные совпадения с греческими легендами, объяснения которых заимствованием, случаем или «природой вещей» представляются одинаково неубедительными.

Впоследствии Гершель и я сами обнаружили несколько древних легенд, которые в различных формах связывают волков и полную слепоту. Вот они:

Другой Ликург, «дикий» Ликург, имя которого, кажется, указывает на древнее враждебное отношение к волкам, слепой. В *Илиаде*, VI, 129-140, Диомед говорит Глауку [Glaucos], что он не хочет воевать с Бессмертными и приводит пример Ликурга (перевод Р. Mazon, Budé, 1937):

«...Сам Ликург, могущественный сын Дриаса [Dryas] недолго прожил после того дня, когда он вызвал на битву небесные божества. Разве не преследовал он однажды кормилиц Безумного Диониса на священном Нисейоне [Nyseion]? Все побросали свои тирсы на землю под уколами*

* Жезлы Вакха – примечание переводчика.

Ликурга-убийцы, в то время как обезумевший от ужаса Дионис бросился в морские волны, где его, испуганного, приняла в свои руки Тетис; такой страх его обуял при звуках громового голоса человека! Но тогда на последнего обрушились боги, живущие в радости. Сын Хроноса ослепил его, и даже таким он недолго прожил: он стал вызывать ужас всех Бесмертных...».

В Ригведе одна из заслуг, за которую почитаются близнецы Насатия [Nāsatya], состоит в том, что они дали «два несравненных глаза» юному Раджрашве [Rjṛāśva], которого ослепил его отец, потому что он скормил сто баранов (или сто одного) голодной волчице (I, 116, 16; 117, 17-18).

Мы читаем в *Livre des Scholies* Теодора бар Коная [Théodore bar Konaï] (Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, 1898, p. 111, trad.P. 161; комментарии Бенвениста, *Le Monde oriental*, XXVI, 1932, pp. 170-215; ср. Yohannan, *Journal of the American Oriental Society*, 43, pp. 239-242; воспроизведен в Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, 1938, p. 107; Zaehner, *Zurvan*, 1955, текст F 10, p. 442):

По свидетельству его учеников, этот самозванец (= Зороастр) был съеден волками, потому что, когда он хотел убежать от них, они лишили его зрения. Есть люди, которые утверждают, что он дал им вначале подлинное учение, но когда он хотел уйти, они ему этого не позволили и ослепили его, и тогда он изменился и дал им извращенное учение.

Я нашел в своих записях карточку Гершеля по поводу этого пасажа: «Интересный текст, поскольку Ликург Спартанский, законодатель и «учитель», как Зороастр, сам кладет конец своему учению и отгораживается от общества, которому он сначала дал свои законы, чтобы закончить свою жизнь вне него».

Мой дорогой друг, в память о наших счастливых годах совместной работы в том, что еще называлось Darülfünun Стамбула, я передаю Вам эти только слегка затронутые материалы, которые Гершель и я быстро забросили. Как когда-то в Анатолии с фольклором Луны, затем крысы, Ваша эрудиция поможет придать им структуру и смысл.

ПРИМЕЧАНИЕ

О культах и мифах «Ликургов», см. Sam Wide, «Bemerkungen zu der spartanischen Lykurgoslegende», *Skandinavisches Archiv*, I, 1891, p. 90 и сл. Об Афине Ophtalmitis (Pausanias, III, 18, 2) или Optil(l)etis (Plutarque, *Apophtegmata Laconica*, 227 B), см. Sam Wide, *Lakonische Kulte*, 1893, p. 282.

Размышления данного *Эскиза* не претендуют на то, чтобы дать исчерпывающее решение проблемы ослепленного Ликурга Спартанского. В двух курсах в высшей школе (июль 1941 г., май 1947 г.), используя свои исследования о Коклесе [Coclès] и Сцеоле [Scaeuola], Одине [Odinn] и Тюре [Túr], «кривом и одноруком», я рассмотрел увечье Ликурга в другом ансамбле; ослепленный Ликург и раненный в руку Геракл создают структуру в том смысле, что они противопоставлены как покровители двух групп молодых заговорщиков, которые дерутся на празднике Platanistas (Pausanias, III, 14, 8-10; Lucien, *Anacharsis*, 38). Л. Пиччирилли [L. Piccirilli] недавно обнаружил сходство «Ликург-Один», не вводя в сопоставление Геракла; резюме, которое он дает, с. 8, прим. 49, настоящего *Эскиза*, недостаточно.

Бернар Сержан [Bernard Sergent] прояснил двойную спартанскую монархию двумя аспектами индоевропейской верховной власти, «La représentation Spartiate de la royauté», *Revue de l'histoire des religions*, 189, 1976, pp. 3-52.

67. КЛЯТВА СКИФОВ*

Греческие авторы не донесли до нас системное представление о различных видах клятв, которые были приняты у скифов. До нас дошла самая торжественная клятва «царскими очагами», которая не могла быть распространенной и последствия которой были серьезными: в случае, если царь затем заболел, прорицатели объявляли, что была произнесена ложная клятва или было совершено клятвопреступление (Геродот, IV 68); а также клятва на шкуре быка, произносимая при обещании военной помощи (см. Romans de Scythie, 1978, pp. 280-282 и Esquisse 40, La Courtisane..., 1983, pp. 139-146). Кроме них нам известны процедура обеспечения гарантий соглашения или союза (Геродот, IV 70) и короткая формула, подтверждающая достоверность рассказа (Лукиан, Тохарис 38, 56).

В обоих случаях особым почетом обладает оружие, и особенно один из его видов.

1. Процедура очень широко распространенного в мире типа заключается в том, чтобы добавить в большой кувшин, наполненный вином, кровь, взятую у двух договаривающихся лиц, и дать им выпить, как и главным свидетелям, несколько глотков этой смеси. Но предварительно постановщики этой сцены смачивают, сопровождая это действие вызывающими омерзение заклятиями, два вида оружия с рукоятью (саблю,

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMEZIL, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais*. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75). Paris: Gallimard, 1985. PP. 211-217.

топор: ἀκινάκην σάταριν) и два вида стрелкового оружия (стрелы, дротик: οἰστὺς ἀκότιον).

2. Формула была следующей: «Ветром и саблей» (μὰ τὸν ἀνεμόν καὶ τὴν ἀκινάκην).

Таким образом, общим элементом является ἀκινάκηζ (акинак), турецкая кривая сабля, и смысл этого постоянства нам сразу становится понятным. В знаменитом описании Геродота указывается, что скифский Арес был олицетворен только одним оружием этого типа, установленным на огромной куче хвороста, которая служила ему святилищем под открытым небом. Несомненно, и в указанном случае обращаются именно к Аресу, скрывающемуся под оружием, которым он «является», чтобы получить с помощью его ужасных средств гарантии честности заключающего договор лица или заявителя. В ведической мифологии Индра карает «того, кто обманет Митру (Договор)» или «нарушит соглашение».

Эти два комплекса не покрывают друг друга. В процедуре, наряду с саблей, присутствуют еще три других вида оружия, вероятно, для того, чтобы уравновесить колющие и режущие виды стрелковым оружием. Таким образом, мы вновь возвращаемся к тому варианту перечня талисманов, «данных» скифам, который был указан Квинтом Курцием [Quintus-Curce] (VII 8, 18-19). В то время как Геродот среди золотых предметов, упавших с неба, указывает только один символ воинской функции, секиру, латинский историк различает их два, *hastam* (копье), *sagittam* (стрела), и комментирует их: «Мы нападаем на наших врагов издали стрелой, а вблизи копьем». Однако какими бы ни были количество и природа оружия, они все одного уровня, уровня войны. Процедура, в которой противопоставляются четыре вида, только увеличивает способы одной и той же защиты.

Более странным, на первый взгляд, представляется объединение в формуле такой пары, как олицетворенные Ветер и Сабля. Объяснение, которое Лукиан вкладывает в уста Токсариса, представляется мало правдоподобным. Поскольку Менипу [Ménippe] удивило и позабавило то, что можно клясться не богами, а какими-то другими вещами, он возражает:

«Так ты правда думаешь, что Ветер и Сабля не боги? Ты не признаешь, что жизнь и смерть – это самое главное для человека? Так вот, каждый раз, когда мы клянемся Ветром и Саблей, на самом деле мы ими и клянемся, поскольку первый из них дает жизнь, а вторая убивает».

Нельзя отрицать способность скифских мудрецов составить конкуренцию досократовским философам в умении жонглировать наиболее общими понятиями и упрощать самые сложные их них. Однако обратим

внимание на одно условие: получить гарантии бога на клятву значит принять заранее, в случае ее нарушения, гнев и наказание этого бога. Это относится как к вооруженному Аресу, так и к его убийственному оружию. Но для чего надо было их дублировать «властелином или орудием жизни»? Какое наказание может наложить жизнь, дыхание жизни, если только она не изменит свою сущность и не превратится во что-то другое?

Можно ли сохранить по крайней мере суть лукиановской интерпретации – т.е. что оба термина «ветер» и «сабля» в каком-то роде противопоставлены – прибегая к другой, не жизни и смерти, паре противоположностей? Это *a priori* маловероятно, поскольку эти две вещи, природное явление, ускользающее от человека, и оружие, изготовленное человеком, неоднородны. Вообще, что могло быть этой парой? Даже если перевести как «воздух» скифское слово, переданное по-гречески как «ветер», что, судя по ведическому и авестийскому случаям, представляется возможным, соотнесение пары «ветер и сабля» с раздвоенной парой, описанной выше в процедуре – «стрелковое оружие, прорезающее *воздух*, несомое *воздухом*» и «ручное оружие» – выглядело бы искусственным.

Если эти два слова не образуют оппозицию, они должны если не дополнять друг друга, то, по крайней мере, способствовать одной и той же угрозе, выражать два аспекта или два периода одной и той же угрозы, которой может быть, когда речь идет о сабле и о том, что за ней скрывается в мифологии, только насильственная смерть. Если идти в этом направлении, возникают две гипотезы, одна из которых почти наверняка отпадает.

Осетины располагают двумя словами для обозначения ветра. Одно, *дымга*, является собственно причастием прошедшего времени глагола *дымын* «дуть» в субстантивном употреблении. Другое – старинное слово *уад*, являющееся развитием индоиранского *vāta*. Что касается фольклора тех же осетин, то он дает два возможных объяснения ассоциации ветра и сабли. Речь идет в одном случае о последовательном взаимодействии двух существ или двух сил, первая из которых подготавливает вторую. В другом случае – об одновременном взаимодействии, или, вернее, о двух аспектах одного и того же существа или одной и той же силы.

В нартовском эпосе олицетворенный ветер – сам или, еще реже, его жена – упоминается мало. В этих случаях он выступает или как вестник, или как свидетель и разоблачитель. Таким образом, можно предполагать, что из двух этих гарантов клятвы *Токсариса* только «Ветру» могло быть поручено установить клятвopреступление или получить известие и сообщить об этом «Сабле», т.е. Аресу, которому отведена роль карателя. Но эпический свод, насколько мне известно, не содержит подобных сцен.

Конечно, Батрадз, наследник Ареса, стального героя, обычно живет на небе, готовый спуститься, чтобы оказать помощь или наказать, но сведения к нему поступают не от Ветра он или сам видит сцену, в которую вмешивается, либо слышит призывы, песни нартов в опасности, или же его ставит в известность мать нартов, Сатана, используя свою магию или отправляя к нему птицу (ласточку, кукушку). Более того, Ветер, таким образом понимаемый, олицетворен только в очень незначительной степени, и с трудом можно представить, чтобы этот второстепенный дух или его мифологический прототип существовал в том же ранге и на том же уровне, что и Арес-Сабля.

Напротив, другая вероятность дает взвешенное объяснение.

1. С языковой точки зрения, она основана на том развитии, которое претерпело слово *уад*, скорее «мощный порыв ветра, буря», чем просто «ветер». Если *дымга* это «ветер», составное слово *уаддымга* это «буря». В ведическом пантеоне и в других индоевропейских религиозных системах типичный бог второй функции содержит, больше чем другие функциональные божества, значение, связанное с олицетворением природных сил, со значением социальным и нравственным, выступая одновременно в роли бога, ответственного за какое-либо явление, и покровителя определенного вида деятельности или отдельной группы людей. Вспомним о войне Индре, оружием, *vájra*, которого также является молния, или о Торе, буквально «Громе», который крушит своим молотом великанов и вызывает грозы.

2. Уже было показано, что в осетинском эпосе герой Батрадз и через него скифский Арес являются продолжением мифологической фигуры, более близкой к Индре, чем к греческому Аресу, которому его уподобляет Геродот (*Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, pp. 19-90). Так, будучи благодаря своему мечу самым опасным убийцей великанов, а в своем гневе и нартов, и духов, он одновременно находится в символической связи с грозой и молнией. Не оставляют никаких сомнений и его способ падения с неба на землю в раскаленном виде, и те бури, которые еще и сегодня поднимает его меч, когда выскакивает из морской пучины, куда он был брошен.

3. В последних притеснениях нартов со стороны Батрадза перед его смертью (и это тем более важно, что именно в ходе этой долгой сцены он наиболее четко раскрывается как фольклоризованный наследник скифского Ареса) представлена эта двойственная природа. Потребовав от них в уплату за кровь своего отца выполнения явно непосильной задачи (выстругать балку из дерева, которое существует только в виде кустарника), он истребляет их и ураганным ветром, и своим мечом. Существует большое количество вариантов. Краткое содержание многих из них можно

найти в *Légendes sur les Nartes*, pp. 64-68 и в *Le Livre des Héros*, pp. 233-235. Вот один из самых старинных (Г. Шанаев, 1876):

«Заполните сапоги моего отца пеплом шелковых тканей!» – приказывает он нартам. Принимаются нарты за работу. День и ночь жгут они всякие шелковые ткани, но как только они обращаются в пепел, как появляется Батрадз: он превращается в ураган и своим дыханием развеивает результат столь тяжких трудов. Удрученные нарты возобновляют свое занятие, а Батрадз, вновь превратившись в яростный ветер, развеивает пепел, до тех пор, пока, в конце концов, у нартов не остается ни одного шелкового лоскутка [...]. И тогда для нартов начинаются тяжелые времена. Батрадз рубит их ударами меча, давит их под копытами своего коня. Что они могут поделать? Ни одно оружие не брало Батрадза...

И снова ветер заступает на смену:

Однажды он решил лишить смелости выживших, доказав им свою силу и свою неуязвимость. Он приказал им поставить гигантскую пушку и посадить его в нее как ядро. Так как не могли найти банник для такого огромного орудия, он вырвал с корнем кедр такого же размера. «Но теперь, – спросили его нарты, – как мы узнаем, что ты дошел до конца ствола?» – «Я кашляну!» Нарты поместили его в ствол. Когда его колени коснулись заряда, он кашлянул, и с его кашлем из пушки вылетел ураган, который разбросал нартов в четыре стороны света, убив одних и покалечив других...

Эти темы вновь и вновь обнаруживаются в корпусе вариантов. Только в редких случаях вовлекается сверхъестественная сила: вместо того, чтобы самому превратиться в ураган, Батрадз просит Бога наслать бурю, как в сцене с шелковыми тканями (*Нарты кадджытæ*, с. 258):

«Бог богов (Хуцауты Хуцау)! – сказал он, – выпусти ветер, который кружится, бурю, которая поднимает вихри (зилгæ дымгæ тухгæ уад рауадз)!»

И ветер Бога выполняет свою задачу:

Налетел ветер, который кружится, буря, которая поднимает вихри, и унес пепел тканей (зилгæ дымгæ тухгæ уад рацыд семæ хъумацы æртхутæг фæхаста).

Смерть Батрадза, пораженного Богом заразной болезнью, также тесно связывает героя с его мечом и ураганом (*Légendes sur les Nartes*, p. 69):

Немногие из нартов, которые выжили, умоляли Батрадза не уничтожать их род. Только тогда он сжалился над ними. Он сказал им, что удовлетворен своей мстью и согласился умереть. «Но, – добавил он, – я не смогу умереть до тех пор, пока мой меч не будет брошен в море, такова воля судьбы!» Нарты вновь впали в уныние: как бросить в море меч Батрадза? Они решают обмануть героя, утверждая, что они выбросили меч и что настал час его смерти [...]. «Какие чудеса вы видели, когда мой меч погрузился в море?» – спросил он их. «Никакие», – ответили смутившиеся нарты. – «Это значит, что мой меч не был брошен в море. Иначе вы бы видели чудеса». Нарты были вынуждены подчиниться. Они собрали все свои силы, впрягли более тысячи животных. В конце концов, **им удалось оттащить меч до берега и бросить его в море. Тотчас же поднялись волны и ураганы, море забурлило, затем стало кровавого цвета. Поразились нарты и с бесконечной радостью побежали рассказать Батрадзу о том, что они видели. Убедившись, тот испустил дух.**

Таким образом, жизнь Батрадза тесно связана с его мечом, и они оба, герой и оружие, вызывают ветры и бури. Становится понятно, что для того, чтобы поклясться Аресом, т.е., чтобы заранее согласиться в случае клятвopеступления на то, чтобы претерпеть те же невзгоды, что нарты претерпели от его фольклорного наследника, скифы клялись двумя его проявлениями, ветром бури и саблей.

Если эта интерпретация верна, она предполагает, что скифы поручали основное хранение клятвы не эквивалентам индийских Митры и Варуны, а эквиваленту Индры, который, впрочем, в Индии также выступает в этой роли, но как помощник и исполнитель двух великих Āditya. Может быть, однако, «индрийские» качества авестийского Митры делают разницу менее значимой.

ПРИМЕЧАНИЯ

«Клятва» называется *apd* (индоиранск. **rtá* «порядок» [космический, общественный и т.д.]: ср. латин. *ius-iurandum*). О месте *apd* на самом высоком уровне в триаде функционально маркированных процедур (для прекращения кровной мести) см. *Esquisse* 39, в *La Courtisane...* pp. 130-138.

Об осетинской судьбе эквивалента другого индоевропейского названия ветра **Vāyu* см. *Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 297-301. В Авесте Ваю является первой из десяти инкарнаций *Vereθraǵna* (ср. вед. *Vrtrahan*, эпитет Индры, духа победоносного наступления).

Не следует ли провести сопоставление с цыганской клятвой ветром?

68. СКИФСКИЕ РОМАНЫ*

Скифские сведения автора Токсариса, каким бы ни было их происхождение, с каждым новым исследованием все больше представляются добросовестными и толковыми. Из пяти историй, которые рассказывает этот скиф, соперничая с пятью греческими историями Мнезиппы, две, необычайно оригинальные, могут быть проиллюстрированы недавно записанными осетинскими или кавказскими преданиями (клятва на шкуре быка, Romans de Scythie, XX, pp. 273-282; глаза, принесенные в жертву другу, ibid., XXXX, pp. 368-373). Можно добавить, что сама рамка соперничества, соревнования рассказов, нравственных или волшебных, часто используется в фольклорных корпусах этих же народов, особенно в вариантах нартовского эпоса. Возможно, что она существует и в других местах.

I. Орест и Пилад у скифов

Тема соревнования указана в заголовке «Токсарис или дружба»: каждый из двух соперников рассказывает о пяти национальных особенностях дружбы, которые он считает не имеющими аналогов. В начале диалога говорится о скифском культе, который вызывает удивление грека.

– *Что ты говоришь, Токсарис? Вы приносите жертвы Оресту и Пиладу, вы, скифы, и вы считаете их богами?*

– *Правда, Мнезиппа, мы приносим им жертвы, но мы не считаем их богами, а просто добродетельными людьми.*

– *Так значит, у вас существует обычай приносить жертвы добродетельным людям после их смерти, как богам?*

– *Не только это: мы также воздаем им почести на наших праздниках и торжественных церемониях.*

– *Но чего вы от них ожидаете? Вы же не стремитесь добиться своими пожертвованиями их благорасположения, поскольку они всего лишь усопшие смертные?*

– *Это тоже немало – иметь благорасположение мертвых, но мы считаем, что, почитая лучших из мертвых, мы делаем добро живым. Мы полагаем, что таким способом можно достичь того, чтобы многие из нас захотели походить на них.*

* Перевод осуществлен по изданию: G. DUMEZIL, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais*. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75). Paris: Gallimard, 1985. PP. 218-228.

Все это сугубо скифское и даже осетинское: пиры, зачастую разорительные, в поминание мертвых, доброжелательное или недоброжелательное вмешательство мертвых в дела живых, недовольство мертвого, которого забыли пригласить, все эти мотивы многократно используются в нартовском эпосе. Однако Мнезиппа возвращается к Оресту и Пиладу: почести, которые им воздаются в Скифии, тем более удивительны, говорит он, что для скифов они были не просто чужеземцами, но даже врагами:

Выброшенные на ваше побережье в результате кораблекрушения, они были захвачены тогдашними скифами и отвезены для принесения в жертву Артемиде. Но они напали со своими кандалами на охранников и одержали верх над стражей, убили царя, затем взяли с собой жрицу и, захватив саму Артемиду, уплыли на корабле.

Токсарис отвечает, что подобная храбрость сама по себе заслуживает уважения, однако подлинная причина – в другом (гл. 6):

Историю о том, что они испытали вместе и один за другого, наши предки выбили на стеле в храме Ореста и издали закон, предписывающий, чтобы изучение этой надписи было первым уроком, первым воспитанием их детей с тем, чтобы каждый из них мог забыть скорее имя своего отца, чем подвиги Ореста и Пилада. И это еще не все. Древние изобразили рассказ, написанный на стеле, в рисунках на ограде внутреннего двора храма. На них Орест представлен плывущим на корабле со своим другом, затем, после того, как корабль разбился о скалы, схваченным и подготовленным для жертвоприношения. Ифигения уже приготовилась умертвить их [...]. На противоположной стене Орест изображен уже освобожденным от своих пут и убивающим Тоаса [Thoas] и целую толпу других скифов. Наконец, они погружаются на корабль, прихватив Ифигению и богиню. Тщетно скифы пытаются остановить корабль, цепляясь за руль и стараясь подняться на борт. Поняв бесполезность своих усилий после того, как одни были ранены, а другие напуганы, они вплавь вернулись на берег.

Именно в этой сцене, в бою со скифами проявляется взаимная преданность двух друзей. Художник изобразил, как они оба забывают о собственной защите, отгоняя врагов, которые нападают на друга. Каждый старается заслонить своего друга от стрел, каждый пренебрегает смертельным риском, лишь бы спасти другого, и принимает на себя удары, предназначенные для друга.

Вот поистине скифские добродетели, и в первую очередь дружба, которые чужеземные герои показали в бою со скифами. И этого было достаточно для появления их культа:

Поэтому мы назвали их korakes (по-гречески: вороны), словом, которое в нашем языке обозначает духов дружбы.

Конечно, храм и его декорации, столь несовместимые с обычаями скифов, являются греческим приукрашением. Однако нет оснований для сомнений в самой теме рассказа, в культе, который скифы воздавали двум героям-друзьям. Ясно, что полностью или частично история «Ифигении в Тавриде» должна быть достаточно похожей на подлинную скифскую легенду, лежащую в основе культа, чтобы получить интерпретацию, и это было, может быть, в эпоху, предшествовавшую Геродоту или Кипрским песням. Скорее частично, чем полностью: личность детей Агамемнона, брата и сестры, тень их отца, длинный роман о жертвоприношении Аулиса [Aulis] и Троянской войне не имели никакого шанса найти свои соответствия, даже отдаленные, в понтийской или внутренней Скифии. То, что могло там обнаружиться, и на чем настаивал Лукиан, это последний эпизод о двух героях, отданных в руки женщины, исполняющей варварский культ или принадлежащей к варварскому племени, и спасенных благодаря дружбе, которой они остались верны до конца.

Эта скифская легенда, которая нам не доступна непосредственно, напоминает по своему типу эпизод эпического фольклора осетин. Я перевел этот текст в *Livre des Héros*, сс. 202-204. Группы противопоставленных персонажей, естественно, уже не греки (вызывающие симпатию) и варварские скифы (кровожадные). С одной стороны, это осетинские *нарты*, а с другой – демонические великаны. В роли плененных нартов выступают знаменитый Сослан вместе со своего рода щитоносцем, «сыном бедного человека». Духи – это кадзы, народ, властительница которых зовется «Сатаной кадзов», в противоположность настоящей Сатане, матери и советчице нартов. Однако существуют и сугубо нартовские ситуации, характеристики: оба пленника освобождаются не сами, а в результате вмешательства другого великого нарта из молодого поколения, Батрадза. Более того, Сослан – не невинный пленник; великолепный воин, он не может устоять перед плотскими искушениями и на этот раз заслуживает своей участи. Между тем, мы узнаем, что кадзы имеют обыкновение без повода похищать девушек и молодых людей, которые будут освобождены в одно время с Сосланом и его верным спутником. Несмотря на эти расхождения, которые приводят к неожиданным поворотам, аналогия обеих интриг очевидна. Советую ознакомиться с подробностями в моей книге от 1965 г., а сейчас ограничусь выделением схожих элементов.

Сослан во время охоты надругался над несколькими девушками из страны кадзов, и Сатана кадзов тотчас отправила отряд, который за-

хватил Сослана и его спутника, «сына бедного человека», и привел их к ней. Она оставила их в плену и прибила гвоздями к стене своей перламутровой комнаты.

Исчезновение Сослана приводит в уныние нартов, и они проводят неделю в тщетных поисках. Батрадз в это время отсутствует. Когда он возвращается и узнает новость, он в свою очередь отправляется на поиски. Получив указания от Дочери Солнца, которая является «его клятвенной сестрой», он направляется прямо к селению кадзов. По дороге он встречает бедного человека, который также ищет своего исчезнувшего сына, и он ему обещает привести его тоже. Как только он появляется в селении, он хватается за Сатану кадзов, заставляет ее говорить и находит перламутровую комнату. При виде Сослана, прибитого к стене, его большие глаза заблестели от слез:

– Какая глупость заставила тебя закончить свою охоту в этой комнате? – спросил он. – Ради того, который рядом с тобой, ради сына бедного человека, да будет она тебе прощена. Иначе я бы оставил тебя здесь, прибитым к стене.

Он освобождает обоих пленников и проносится по селу, уничтожая кадзов. Он забирает их богатства и уводит также «девушек и молодых людей, которых они взяли в плен». На обратном пути он возвращает бедному человеку его сына с частью добычи. Остаток добычи он распределяет, вернувшись в нартовское селение, среди бедных.

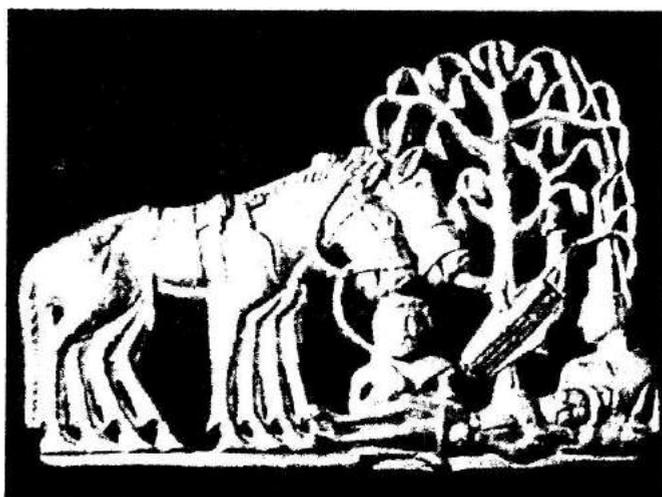
Очевидно, что форма этого необычного рассказа, который мог быть в ходу у известных грекам приморских скифов и который они скомбинировали с историей Ореста, Пилада и Артемиды, не является древней. Однако несомненно, что это был рассказ того же типа, в котором повествуется о двух безвинных молодых людях, в котором их союз, их дружба была более активной, более красочной, чем дружба Сослана и этого «сына бедного человека», о котором мы ничего не знаем. Легко объяснимая адаптация заменила довольно жестокую царицу духов на менее жестокую Артемиду, вынуждая плененную Ифигению участвовать в ее жестоких действиях.

Может быть даже, что именно в связи с существованием подобного «варианта», интерпретированного греками, место этого события определялось, начиная с самых древних форм деяний Ореста, к северу от Евксинского Понта, у скифов, в то время как оно могло происходить в других местах. Таким образом, могла возникнуть ситуация, схожая с той, которая объясняет, почему казнь Прометея локализуется на Кавказе: если эта сцена была достаточно рано помещена в высоких горах между двумя морями, это, вероятно, потому, что греки признали ее аналогию, несмотря на

различные искажения, с еще и сегодня столь широко распространенными местными легендами о закованных в цепи великанах. В великолепной книге Жоржа Шарашидзе скоро будут представлены и рассмотрены впечатляющие сведения по этому поводу.

II. Привал под деревом

Во время выставки «Золото скифов. Сокровища советских музеев», которая в ходе мирового турне почтила своим присутствием Париж в последние месяцы 1975 г., мы имели возможность восхищаться несколькими предметами с изображениями сцен, на которых представлены несколько персонажей, каждый из которых играет свою роль в согласованном ансамбле. Сцены нравов? Иллюстрации к легендам? Комментарии, которые им дали профессионалы, идут то в одном, то в другом направлении, с заметным предпочтением, как представляется, второго: разве не соблазнительно обнаружить в деяниях или отношениях, приписываемых мастером своим персонажам, намеки на мифологическое и романическое действие, к тому же известное? Вопреки заблуждению – я имею в виду расшифровку легенды о происхождении скифов на вазах из Куль-Оба и Воронежа (*Эскиз 9*, в *Apollon sonore*, pp. 86-89) – многие из этих иллюстраций, действительно, требуют литературного или даже просто фольклорного толкования. Один из наиболее примечательных случаев воспроизведен на рисунке 187 в *Каталоге* выставки (с. 110-111, 195-196), который является частью «сибирской коллекции» Петра Великого, без уточнения происхождения. Это ажурная золотая пластина, являющаяся левым элементом пары симметричных пластин (пояса?). Половина правой пла-



стины представляет на первом плане воина в полной экипировке, с открытыми глазами, устремленными на двух персонажей.

Справа изображена сидящая женщина, лицо в профиль, с высокой прической, которая держит на своих коленях голову лежащего персонажа: правая рука женщины огибает грудь таким образом, что ее ладонь лежит на волосах мужчины; кистью своей левой руки, согнутой естественным образом, она держит кисть правой руки мужчины, который вытягивает руку в неудобном положении, выставляя правое плечо вперед, в то время как левая рука, незанятая, покоится на груди.

Слева от этой сцены, т.е. в середине пластины, мужчина, изображенный анфас, сидящий или присевший на корточки, поддерживает ягодицы и ноги лежащего мужчины; он держит в правой руке уздечку, прикрепленную к ноздрям двух запряженных лошадей, которые, спокойно стоя бок о бок, занимают левую половину пластины. На втором плане, справа, между двумя сидящими персонажами возвышается дерево, к которому привязан горит – колчан и лук – лежащего воина.

Лица мужчин имеют монголоидные черты, а седло – типичное для степных народов, точнее, для населения алтайского региона: предмет относится к самому восточному скифскому искусству, такому, каким оно было адаптировано и интерпретировано соседними народами. Здесь чувствуется фольклорный мотив. И это правдоподобно. Однако в Каталоге это пожелали уточнить:

[...] Еще более интересна интерпретация этой сцены, к которой склоняются Г. Ласло и М.П. Грязнов. Действительно, венгерские баллады, скандинавские и германские легенды, а также бретонские циклы и французский фольклор неустанно используют мотив девушки, похищенной воином на лошади, об их привале под деревом, о настойчивой просьбе всадника, чтобы девушка ему «прибрала голову», действие, после которого она остается обезцеленной, если он затем покидает ее. Так как рука девушки, положенная на голову лежащего мужчины, – это больше чем жест нежности, она символизирует свадьбу красавицы и ее возлюбленного.

Я боюсь, как бы в своей точности этот комментарий не был заблуждением. В большинстве западных текстов, если девушка касается головы кавалера, то это для того, чтобы почесать или вычесать вшей в знак преданного подчинения. В данном случае это не может быть так. Если бы женщина «искала» в волосах мужчины, она смотрела бы на то, что она делает, в то время как она держит голову прямо и смотрит в направлении

лошадей, и, более того, она пустила бы в дело обе руки. Сам мужчина лежал бы таким образом, чтобы подставить ей не лоб, а как можно больше волос, и если бы он попросил об этой услуге, он не удерживал бы одну руку женщины в своей руке.

Горит, подвешенный на дереве, также получил смелую интерпретацию:

Геродот сообщает нам по поводу массагетов Центральной Азии: «Каждый берет себе только одну супругу, но они ими владеют сообща [...], и когда массагет желает женщине, он вешает свой колчан впереди повозки, и никто не мешает его связи с ней» (I 216).

Пластина не подсказывает ничего подобного: нет никакой «связи», требующей сигнала не мешать, способа обозначить, что «вход воспрещен». Если горит подвешен на дереве, это скорее потому, что всадник, который собирался лечь на левый бок, повесил в гардероб громоздкий металлический предмет, который бы доставлял ему большие неудобства.

В целом, название, данное этой сцене в каталоге, «Отдых воина», представляется более точным, чем комментарий. Речь идет о литературном мотиве, который был знаком скифам и который они включили с небольшими расхождениями в различные рассказы. Один из примеров отмечен столетие назад в фольклоре осетин, потомков скифов. Я извлек его из очень длинного и очень насыщенного событиями осетинского сказания, опубликованного в *Сборнике сведений о кавказских горцах IX, 1876, II*, сс. 35-64 (этот эпизод – на сс. 57-58).

Во время похода герой Каурбек женился на дочери духа Вод Дон Беттыра и отвел ее в шатер своего дяди Ислама, своего товарища по приключениям, заботам которого он ее вверяет. Затем он уезжает, сказав Исламу, чтобы он ждал его. В одиночку он заполучил еще трех девушек: дочь Хана страны, которую он спас от большой опасности, дочь Солнца, свою собственную невесту, и своего рода Андромеду, вырванную у дракона. С ними он возвращается к своему дяде, который порядочно вел себя по отношению к дочери духа Вод. После радостной встречи они договариваются вернуться в дом старого Аслана, деда Каурбека и отца Ислама. После недели пути Каурбек удаляется от группы «на короткое мгновение», но когда он возвращается, то обнаруживает только свою невесту, дочь Солнца: Ислам отправился в путь с другими девушками. Тогда Каурбек, прежде чем попытаться догнать их,

засыпает на месте, на коленях своей невесты, своим «богатырским сном», который продолжался непрерывно целыми неделями.

Провидение имело зловещее намерение: пока Каурбек спит таким образом, прибывают его два старших брата, не узнают его и убивают, разрубая на куски и забирают его жену. В истории есть еще несколько неожиданных поворотов, но все заканчивается хорошо. Я привел ее только для того, чтобы дать осетинский, т.е. скифский, пример этого «отдыха воина», этого сна в чистом поле, на коленях завоеванной или преданной женщины. В этом тексте герой и его жена одни, тогда как на пластине в коллекции Петра Великого у них есть спутник, очевидно, щитоносец: несомненно, это различие диктуется особой интригой, с которой связан мотив. Так как лежащий мужчина изображен на пластине с открытыми глазами, невозможно решить, окликнули ли его, готовится ли он предаться этому «богатырскому сну», который длится целые недели. Если да, то становится понятным, почему эта деталь, будучи не обычным действием, а эпическим и волшебным явлением, была зафиксирована мастером в золоте. Или же мы имеем дело с широко распространенным эпизодом, который запоминается в связи со своей популярностью, а не из-за своего своеобразия.

III. Съеденный ребенок

Среди народов Ближнего Востока тема пира Атрея, сына, поданного в бульоне его отцу, прославленная затем в деяниях Ахеменидов, встречается первый раз в другом приключении, приписываемом одной из недолговечных скифских колоний в Малой Азии, о которой неоднократно пишет Геродот, особенно в I 73-74. Историк объясняет, как Астиаг [Astyage], сын Киаксара [Cyaxare], царя мидийцев, стал зятем Креза, царя Лидии.

Бунт, рассказывает он, вынудил отряд кочевых скифов искать убежища в Мидии, и Киаксар проявил к ним столько уважения, что доверил им детей, чтобы они их научили своему языку и обращению с луком. Прекрасные охотники, скифы приносили каждый день дичь для царского стола. Однако однажды они вернулись с пустыми руками, и царь, гневливый по натуре, бросил им самые жестокие упреки. Возмущенные, скифы разрубили на куски одного из детей, порученных им, и подали его царю, сказав, что это охотничья добыча. И сразу же они отправились в Лидию к царю Алиатту [Alyatte]. Киаксар потребовал их выдачи, но Лидиец отказался выдать просителей. Из-за этого случилась между двумя царями война, которой положило конец знамение солнечного затмения – впрочем, объявленного Фалесом Милетским. Пораженные в равной степени,

две стороны заключили мир. Алиатт выдал замуж свою дочь, сестру наследного принца Креза, за Астиага, сына Киаксара.

Следует отметить, что этот мотив обнаруживается в одной из наиболее распространенных в Осетии историй о нарте Сырдоне, двойственном персонаже, одновременно необходимым нартам и, тем не менее, презираемом и, как следствие, враждебном. Вот как он представлен в *Нарты кадджытæ* (*Le Livre des Héros*, pp. 159-163). Раздраженный нанесенной ему обидой, Сырдон украл единственную корову нарта Хæмыца. Узнавший обо всем от колдуна Хæмыц находит таинственный подземный дом, в котором живет Сырдон.

Сырдона не было дома. Его жена и дети пришли в ужас при появлении Хæмыца. «Какое несчастье! Как он нашел нас?» А котел у них был наполнен мясом. Хæмыц вытащил несколько кусков: это была его корова... Тогда он тщательно закрыл дверь, зарезал жену и детей, разрезал их на куски, бросил в котел и разжег огонь. Затем, подняв на плечи все, что осталось от его коровы, он отнес ее к своим родным. Сделав это, он отправился на Большую Площадь, прошел перед Сырдоном, но ничего ему не сказал. А Сырдон начал насмехаться:

– Наверно, досадно, Хæмыц, что кто-то смакует мясо твоей толстой коровы, в то время как ты стоишь здесь с пустым желудком ?

– Кто знает, – ответил Хæмыц. – Может быть, тот, кто ест мясо моей коровы, будет есть и мясо своих детей.

Сырдон почуял беду. Не говоря ни слова, он встал и побежал в свой подземный дом. Прибежав туда, он осмотрелся по сторонам: никого!

– Что за семейка! Их можно найти только тогда, когда пора пировать... Но куда же они подевались?..

Он схватил вилы, висевшие на котле, перемешал бульон и подцепил куски мяса: голова одного из его сыновей, нога другого, рука третьего...

История имеет продолжение. Сырдон вытаскивает из котла кости своих родных. К руке своего старшего сына он привязывает двенадцать жил из вен, которые выходили из сердец других его мальчиков. Так был изобретен первый *фæндыр* (*p'andura* у грузин), звуки которого пленят нартов и примирят их с Сырдоном. Эту историю можно сравнить с изготовлением первой цитры в гомеровском Гимне Гермесу – тому Гермесу «с многочисленными трюками, с изобретательным умом», который имеет множество общих с осетинским Сырдоном характеристик. Гермес извлекает черепаху из ее панциря, надевает на полость панциря шкуру быка и натягивает семь бараньих кишок. Сразу *после* этого «ему захотелось мя-

са», и он похищает пятьдесят коров из стада богов, варит две из них, которых он затем, что удивительно, не съедает, а приносит в жертву богам. Затем наступает его стычка и примирение с Аполлоном, которому он уступает цитру, свое изобретение, и устанавливает дружбу.

ПРИМЕЧАНИЕ

Плен и освобождение двух друзей, изготовление первого струнного инструмента и похищение быков не являются единственными соответствиями, которые можно отметить между осетинским фольклором и особенностями греческой фабулы: ср. «Une Charilla ossète», *Romans de Scythie...* pp. 360-367; «Le brutal et le borgne» (Esq. 41), *La Courtisane...* pp. 147-195.

ТРИ ГРЕХА СОСЛАНА И ГУИННА *

Все проанализированные до сих пор мифологические и эпические примеры использования темы трех функциональных грехов, завершающиеся финальным искуплением и спасением или иначе, реализовывались по функциям в направлении I, II, III. Таким образом, рассказы завершаются грехом третьей функции: продажностью (Старкад [Starcatherus]) или сексуальным проступком (Индра, Шишупала, Геракл, Секстус Тарквиний). Те же случаи, которые нам предстоит предварительно рассмотреть, разворачиваются в обратном порядке, III, II, I, идя, таким образом, к кульминации греха, который в иерархии функций представляется тягчайшим: за сексуальным проступком такого же типа, что и проступки Индры или С. Тарквиния, следует вероломная и нечестная битва и, в конце концов, святотатство.

В народном эпосе кавказских осетин, последних потомков скифов и сарматов античности, во втором поколении представлены два героя, в целом соответствующие типам Ваю-Бхимы [Vāyu-Bhīma] и Индры-Арджуны. Они оба совершают многочисленные подвиги против великанов и защищают свое общество, общество нартов. Если один из них, Батрадз, несколько злоупотребляет, как и Бхима, своей силой**, то другой, Сослан (или Созырыко, Созрыко), является образцом, конечно, не того, кого бы мы назвали рыцарем, но витязя. Основное содержание его цикла

* Перевод осуществлен по изданию: DUMEZIL G. *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. 2-ème édition; remaniée. Paris: Flammarion, 1985. PP. 115-126.

** Ср. RSA, p. 50-60.

можно прочитать в моей *Книге о героях [Livre des héros]*, 1965, с. 69-147, перевод *Нарты кадджытæ*, Орджоникидзе, 1946 (2 изд. 1949).

Этот герой, памятью о котором осетины (так как народ не сомневается, что он действительно существовал), а также, после заимствования, их соседи черкесы и абхазы, все еще гордятся, допускает ряд непростительных проступков. В моем сборнике *Légendes sur les Nartes* вкратце изложены три варианта, первый из которых, записанный в 1871 г. Джантемиром Шанаевым, не содержит третий эпизод (1930, с. 92-93). Я приведу вариант из *Книги о героях*, с. 102-110:

Первый грех. Сослан требует сестру Тот(ы)радза.

У Алымбега, из фамилии Алагатæ, было семь сыновей и одна единственная дочь. Шестеро из его сыновей погибли, как и он сам, от руки Сослана, и остались только его дочь и маленький мальчик в люльке. Сырдон дал имя ребенку; он назвал его Тотырадз, сын Алымбега. Вся передняя часть тела у Тотырадза была из чистой стали, и выросал он на ладонь каждый день и на пядь каждую ночь. Решил Сослан искоренить эту семью. Позвал он глашатая и сказал ему:

– *Пойди, объяви всем нартам: «Через неделю, в ближайшую пятницу, мы проведем игры на Площади игр, и у любой семьи, которая не отправит туда игрока, одна девушка в наказание будет обращена в рабство».*

Глашатай сообщил эту весть в трех частях селения:

– *Через неделю, в ближайшую пятницу, молодежь проведет игры на Площади игр, и у любой семьи, которая не отправит туда игрока, одна девушка в наказание будет обращена в рабство.*

Когда мать Тотырадза, еще носившая траурные одежды, услышала эту новость, она залилась тяжкими слезами и присела рядом с колыбелью, где спал ребенок.

– *Да не простит тебя Бог, Сослан! Ты же знаешь, что нет более в доме Алымбега парня, который мог бы ходить! То, что ты хочешь, так это голову последнего малыша, который у меня остался! Ребенок пронулся:*

– *Что случилось, мама? Почему ты плачешь?*

– *Просто так, мой дорогой сынок, – ответила она, так как не хотела говорить ему правду.*

Однако ребенок настаивал.

– *Как же мне не плакать, мой бедный малыш? Все мои сыновья, которые были до тебя, погибли, как и твой отец, от руки Сослана. Только ты и твоя сестра остались у меня, и он решил вас тоже уничтожить. Он объявил, что в следующую пятницу из любого дома, который*

не отправит игрока на Площадь игр, в наказание заберут одну девушку в рабство. Нет у нас более парней, которые могли бы ходить, и заберут у нас твою единственную сестру.

– Не бойся, мать, я пойду сыграю с могучими нартами на Площади игр. Я не приму такого позора: отдать в качестве штрафа свою единственную сестру!

– Солнышко мое, если бы твой возраст позволял тебе пойти на игры нартов, мои дни не были столь черными!

– Да не назовут меня более сыном моего отца, если я отдам в качестве штрафа мою единственную сестру! Разве напрасно Сырдон, сын Гаэтага, назвал меня Тотырадзом, сыном Алымбега?

Затем следует широко развернутая распространенная фольклорная тема о младенце, который разбивает доски своей люльки, выскакивает, требует от своей матери, чтобы она ему показала, где находятся лошадь и оружие его отца. Потом:

Тотырадз стегнул своего коня, который одним прыжком перенес его через изгородь, затем сделал пол-оборота и с новым ударом кнута вернулся во двор и пустил его в галоп.

– Подожди, малыш, не уезжай так быстро, – крикнула ему мать, – я должна тебе сказать, как узнать, когда он будет перед тобой, человека, который погубил твоих братьев и твоего отца. Прибыв на Площадь игр, осмотри хорошенько тех, кто там будет находиться, и остерегайся того, у кого будут скрюченные ноги, глаза, большие как обруч сита, с двумя зрачками в каждом глазу, и борода, похожая на колючки ежа: это он погубил твоего отца и твоих братьев!

Ребенок выехал из селения, гарицуя на своей лошади.

Пятница, назначенная для игр нартов, наступила. Вся молодежь собралась на Площади игр, только дом Алымбега никого не послал.

Начались игры. Молодые нарты соревновались в ловкости, но черный всадник, Сослан, всегда оказывался победителем. Вдруг, что они видят? Черная туча выплывает из селения, и черные вороны летают над ним... Остановились удивленные нарты. Сырдон, присмотревшись, сказал:

– То, что вы принимаете за грозовую тучу, не туча вовсе, а серая лошадь Алымбега, из рода Алагатае, которая направляется к вам, выдыхая пар изо рта и ноздрей. То, что вы называете черными воронами, так это не вороны, а куски земли, которые копыта лошади поднимают над ним.

– Странно: лошадь скачет одна, на ней не видно всадника.

– Есть всадник, – ответил им Сырдон, – и вы скоро его увидите!

Еще сильнее они удивились, когда увидели всадника, который был не

выше луки седла. «Как он осмелился сесть, – думали они, – на знаменитого коня Алымбега?»

Тем временем всадник подъехал и поприветствовал их.

– *Мира и счастья вашим играм, гордая нартовская молодежь!*

– *Доброго дня и тебе, Тотырадз, сын Алымбега, из рода Алаэгатаэ!* – ответил Сырдон, который дал ему это имя.

Тотырадз проехал на лошади среди нартовской молодежи, ища себе партнера. Его взгляд остановился на Сослане, и он узнал в нем того, кого ему описала мать.

– *Ну что, Сослан, – сказал он, – наш черед состязаться – тебе и мне!*

– *Собака, сын собаки! Молоко у тебя еще не обсохло на губах, а ты хочешь, чтобы я состязался с тобой? Что скажут про меня, если увидят подобное зрелище?*

– *Ты будешь состязаться со мной, так надо!*

– *Что ты поешь, сын Алымбега? Я раздам твоё мясо птицам, а кости собакам!*

Тотырадз не слушал его.

– *Не важно, начнем!*

– *Ты сам захотел!*

И Сослан вскочил на своего коня.

Битва еще не началась, как лошадь Сослана споткнулась и упала. Не теряя времени, Тотырадз подцепил Сослана острием своего копыя. При виде этого зрелища все начали в панике бежать, думая только о том, как избежать смертельной опасности, которая казалась им явной. До вечера, оставаясь на лошади, Тотырадз возил Сослана, подвешенного на конце копыя, ни разу не опустив на землю: «Ты убил моего отца и моих братьев, – сказал он ему, – теперь я должен убить тебя, я тебя не упущу!»

Когда наступил вечер, Сослан начал его умолять:

– *Ты должен меня убить, я знаю это, но отпусти меня на этот раз и дай мне время повидать мою семью. Через неделю, в следующую пятницу, встретимся вновь на Сухом Севере, в Заднем Селении, на холме, где вершат правосудие, и мы сразимся как мужчина с женщиной.*

Они дали друг другу слово, и Тотырадз освободил Сослана: «Я даю тебе эту отсрочку», – сказал он, и, стегнув своего коня, отправился домой.

Второй грех. Вероломная победа Сослана.

Вобрав голову в плечи, Сослан отправился к Сатане и с такой яростью опустился на свое сиденье, что все четыре его ножки сломались.

– Что с тобой случилось, не рожденный мной сын? Тебя обидели? Ты заболел? – спросила его Сатана.

– Увы! Я хорошо наказан за мою беспощадность! Целый день маленький сын Алымбега потешался надо мной, пронесил меня на кончике своего копья, не опуская на землю. Как я смогу с ним когда-нибудь справиться, если он уже сильнее меня? Если он вырастет, я пропал.

– А ты должен снова с ним встретиться? – спросила Сатана.

– В ближайшую пятницу: я дал ему слово. Мы должны встретиться на Сухом Севере, в Заднем Селении, на холме, где осуществляют правосудие, и биться в одиночку. Я не могу отказаться от своего слова, и он меня убьет.

– Не бойся. У нас есть еще время, и смогу тебе помочь найти выход из этого дела. Встань пораньше и принеси мне свежеснятые волчьи шкуры, чтобы сделать шубу, затем поднимись на небо к Курдалагону и попроси его отлить для тебя сто колокольчиков и сто бубенчиков. Когда ты все это получишь, тебе больше нечего будет бояться.

Сослан отправился и вскоре принес Сатане достаточное количество свежеснятых волчьих шкур для шубы, она их сильно продубила, и ее иголка сделала из них шубу для Сослана. Затем он нашел Курдалагона, и тот отлил ему сто колокольчиков и сто бубенчиков, каждый со своим звоном, которые он тоже отдал Сатане.

Когда наступил день встречи, Сатана привязала к гриве коня сто колокольчиков и сто бубенчиков, прицепив к ним лоскутки тканей разных форм и цветов, надела на Сослана шубу из волчьих шкур, вывернутую мехом наружу, и сказала ему:

– Сейчас же отправляйся туда, куда ты должен идти, чтобы прибыть первым, и поставь своего коня за холмом. Я подниму вокруг тебя густое облако, которое накроет тебя и сделает невидимым. Когда сын Алымбега придет, он остановится на вершине холма и, не видя ничего, кроме облака, крикнет: «Эй, Сослан, где ты? Сегодня день нашей встречи, выходи на бой!». Не показывайся, потому что в этот момент голова его лошади будет обращена к тебе. Он подождет некоторое время и вновь крикнет: «Эй, проклятый клятвопреступник! Сегодня день нашей встречи, выходи на бой!». И в этот раз не показывайся, потому что в этот момент он будет к тебе боком, и ты не сможешь ничего сделать с ним. Он крикнет в третий раз: «А твоя клятва, Сослан? Ты не осмелился придти, ты не сдержал свое слово!», и он повернет своего коня к селению. Вот тогда используй всю свою силу. Поскольку его лошадь возвращена у чертей, она боится волчьих шкур, и когда твоя лошадь внезапно появится около нее с этими пестрыми тряпками и звоном бубенчиков и ко-

локольчиков, никто не сможет ее удержать, она унесет своего всадника галопом от тебя. Ударь тогда врага в спину, потому что спереди он из чистой стали и неуязвим.

Сослан заранее прибыл на место встречи. Он спрятался за холмом, и Сатана накрыла его густым облаком, которое сделало его совсем невидимым с вершины. Затем приехал Тотырадз. Повернувшись к облаку, он крикнул:

– Выходи биться, Сослан, сегодня день нашей встречи!

Не видя ни Сослана, ни кого бы то ни было другого, он ждет какое-то время, затем, повернувшись боком к облаку, кричит вновь:

– Эй, Сослан, где же ты? Сегодня день нашей встречи, выходи на бой! Сослан так и не показывается. Тотырадз подождал какое-то время, затем, повернув лошадь к селению, крикнул:

– А как же твоя клятва, Сослан? Сегодня мы должны были драться, и ты не сдержал свое слово. Отныне ты прослывешь среди нартов клятвопреступником!

И он направился прочь. И тогда Сослан, как коршун, взлетающий над высокими травами, выскочил из облака и крикнул Тотырадзу:

– Я здесь! Я не нарушил своего слова! Подожди меня!

Сын Алымбега хотел повернуть своего коня, но как только животное увидело шубу из волчьих шкур и пестрые тряпки и услышало трезвон сотен колокольчиков и бубенцов, оно неудержимо понесло своего всадника... Тотырадз хочет остановить коня, но уже не может его удержать, он натягивает изо всех сил удила, уздечка рвется, и он хватается за гриву, и она остается у него в руках, но лошадь не останавливается. Он наклоняется вперед, хватается за уши и сдирает шкуру лошади до луки седла. А лошадь продолжает скакать.

– Мерзкая тварь, – крикнул ей хозяин, – куда ты убегаешь, если я не боюсь его?

Наклонившись еще сильнее вперед, он схватил ее за нижнюю челюсть и оторвал ее до груди, а лошадь не замедляет бега...

Но уже стрела Сослана пробивает спину Тотырадза, затем копьё входит между лопатками. Он скатывается на землю и выпускает дух, а Сослан мелкой рысью возвращается домой.

Третий грех. Святотатство Сослана.

(После трогательной сцены почестей и траура – мать, увидев рану в спине трупа, сначала думает, что он бежал, затем замечает на лошади многочисленные следы усилий, предпринятых, чтобы остановить ее. Тотырадз в соответствии с ритуалом предан земле).

Они отнесли тело на кладбище и похоронили его среди других мертвых. В течение всего года его мать делала ему положенные жертвоприношения:
каждую пятницу вечером она шла на могилу с полным подносом. В один очень
холодный день Сослан догнал несчастную и обратился к ней:*

*– Я очень хочу пить, дай мне немного из твоих напитков! Сквозь
слезы она бросила на врага суровый взгляд:*

*– Да будет проклята твоя наглость! Да сломается твоя сила! Ты их са-
мих погубил, а теперь ты хочешь еще отведать от блюд, которые я им несусь!*

*Сослан ударил женщину боком своей лошади, перевернул кувшины,
разбросал блюда и, смеясь, ускакал. Она припала лицом к могиле и зары-
дала:*

*– Никогда не сломается ужасная сила Сослана, сынок! Сегодня ве-
чером он ею воспользовался, чтобы разбросать блюда, которые я несла
тебе...*

*Слезы матери пробили дыру в могиле, и солнечный свет проник к
маленькому Тотырадзу, сыну Алымбега.*

Существуют менее удручающие варианты этого третьего эпизода,
но, несомненно «отретушированные», поскольку смерть Сослана-
Созырыко и в совсем других обстоятельствах является стабильным эпи-
зодом сказания. Вот краткое содержание одного из этих вариантов
(*Légendes sur les Nartes*, 24 b, p. 92-93, резюме из *Памятников народного
творчества осетин*, 1. *Нартовские народные сказания*, Владикавказ,
1925, № 20, с. 100-113):

*В течение всего года в положенные дни мать Тотрадза делала
жертвоприношения и стенала на могиле своего сына. В последний день
рядом проезжал Созрыко и он оскорбил несчастную женщину и разбро-
сал ее приношения. В своем трогательном рассказе мать жалуется
усопшему.*

*Тотрадз получает от властителя мертвых, Барастыра, разреше-
ние выйти наверх между восходом и закатом солнца. От сразу же от-
правляется к своей матери и говорит ей: «Бог услышал твою молитву,
дай мне оружие!» Она дает ему стрелы и латы, он садится на своего
дьявольского коня – которого он искалечил во время первого поединка
только в предыдущем варианте – и скачет прямо к Созрыко. Они обме-
ниваются вызовами: «Нет, Созырыко, – говорит вернувшийся из мерт-*

* Жертвоприношения мертвому (по-осетински *хиститæ*), трапеза на могиле, были
особо многочисленными в течение года, следовавшего за кончиной: целые семьи разоря-
лись из-за них. *LN*, p. 158; *RSA*, p. 249-251.

вых, – ничего еще не кончено!» – «В таком случае, тем хуже для тебя!» После долгой борьбы стрелой, выпущенной из лука, Тотрадз убивает Созырыко, отрубает ему правую руку и относит ее к своей матери: «Вот рука того, кто выпил мою кровь и который тебя оскорбил!»

Его мать в порыве радости обещает ему делать жертвоприношения как мертвому и молиться ему как духу (зæд), затем она говорит ему: «Теперь отнеси эту руку к трупу Созырыко: таков обычай нартов, солнце мое; не хоронят мертвых без какой-либо части. А я довольна тобой».

Тотрадз относит руку к трупу, затем возвращается к мертвым. Так как солнце уже почти село, Барастыр мешает ему попасть обратно. Но Тотрадз просит Бога остановить солнце, и Бог исполняет его просьбу. Тотрадз теперь у мертвых и будет там до дня великого суда.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«До дня великого суда...» Эти последние слова, должно быть, намекают на более глубинную мысль: что же произойдет в день Последнего суда? Вариант, переведенный в *Книге героев*, дает ответ:

Так как Сослан обманом застиг его врасплох и убил, наступит день, когда в стране мертвых возобновится поединок между Тотырадзом, сыном Алымбега из рода Алагата, и стальным героем Сосланом из рода Ахсартсэггата. И будет это не простой поединок. Мертвые будут спешить на это зрелище. Чтобы лучше видеть, они поднимутся на две мишени, которые будут поставлены во время похоронных игр, на камни, которыми будут украшены их могилы, на лошадей, которые будут бежать в их честь.

Функциональный характер каждого из грехов не нуждается в комментарии. А трифункциональное значение их ансамбля свойственно только осетинам. Черкесы, так же как абхазы, вследствие искажения, отмечаемого каждый раз, когда эти три функции формируют рамку или отбивают такт рассказа, заимствованного этими неиндоевропейскими народами, не сохраняют ни малейшего его следа*.

Вот в качестве примера западно-черкесский (абадзехский) вариант, опубликованный в начале века (*Légendes sur les Nartes*, № 24 с; А. Н. Дьячков-Тарасов, *Абадзехи (Записки кавказского отдела имп. русск. географического общества*, 22, Тифлис, 1903, с. 32-34, «Нарт Саусурук», – читается «Sawsereq^oa):

В пяти стихах, в начале, Сатанай спрашивает своего сына Саусурука: «Что происходит в мире?» Тот грубо отвечает, в прозе: «Зани-

* ME I, p. 462-484.

майся своими ножницами, мать; не пристало женщине знать, что происходит в мире». Сатанай обижается: «Я вскормила тебя волчьим молоком, я обогрела тебя дубовыми дровами, а ты меня так ругаешь!» Она берет свои ножницы, чтобы перерезать себе горло, но Саусурук кричит: «Ножницы, превратитесь в свинец, а ты, мать, стань твердой, как дуб!» Таким образом, он спас свою мать, и ему стало стыдно за то, что он ей нагрубил, и он рассказал ей о печальном происшествии, случившемся с ним. Он встретил нарта, который набросился на него, сбросил с коня и собирался убить, и тогда он, Саусурук, попросил отсрочки. «Нарты никогда не отказывают в отсрочке, – ответил ему тот, – ищи меня завтра на горе Собер Уаша...».

Сатанай пришла в отчаяние: сначала она хочет убить лошадь Саусурука, которую она считает виновной. «Не убивай меня, – говорит лошадь, – повесь на грудь сына свой блестящий как солнце талисман и накрой его тканью, чтобы его не было видно. Мне на голову, на гриву и хвост привяжи бубенчики. Если завтра мы не привезем голову чужого нарта, отруби нам обоим наши головы».

Сатанай последовала советам лошади. На следующий день, прибыв на встречу, Саусурук увидел своего противника и открыл свой талисман-солнце, а лошадь его загремела бубенцами. Лошадь чужого нарта испугалась, и Саусурук смог убить всадника, голову которого он приносит своей матери. «Беда, – вскричала Сатанай, – что ты наделал? Это голова твоего двоюродного брата, единственного сына моей сестры, отцом его был Альбедз, известный во всем мире своей силой и храбростью».

Затем вместе со своими близкими с богатыми подарками Сатанай отправляется к своей сестре. В тот же день приходят два бродячих сказителя и начинают петь. Сестра Сатанай останавливает их и спрашивает, знают ли они что-нибудь о ее сыне, и тогда они ей рассказывают все и уходят. Несчастливая мать бросается за ними, но Сатанай ее удерживает. Она долго плачет, долго проклинает Сатанай и Саусурука, затем успокаивается, и Сатанай возвращается домой.

Очевидно, что третий эпизод, святотатство на могиле с немедленными и эсхатологическими последствиями, исчез, а первый заменен – отсутствует любая ссылка на «сестру» – случайной встречей двух нартов, один из которых должен отомстить. Сохраняется, причем в искаженном виде, только эпизод с бубенцами, привязанными к лошади.

Абхазские варианты, значительно отличающиеся от черкесских, также не только утратили финальный эпизод, но и усилили разницу в начальном эпизоде. «Алтар Толымбек» – таково здесь имя осетинского Тотреша-Тотырадза (*алдар* = «дворянин, господин») – всадник-великан, ко-

торый дважды на дороге не отвечает на приветствие, с которым к нему вежливо обращается Сасрыква. На третий раз он снисходит до того, чтобы обратить на него внимание, но только для того, чтобы положить его в карман и повесить лошадь героя, со связанными ногами, на луку своего седла. Затем он направляется под большое дерево, у подножья которого имеет обыкновение отдыхать. После короткого разговора он отпускает своего пленника и его лошадь. Сасрыква возвращается к своей матери Сатаней-Гуаша (по-черкесски *g^oašie* «госпожа»), которая советует ему спрятаться в яме рядом с деревом, куда великан наверняка вернется отдохнуть, но сначала повесить тысячу колокольчиков на попону своей лошади и, когда его враг прибудет, выскочить с оглушительным трезвонном. (Речь идет о волшебных колокольчиках, которые Сатаней заказала у «кузнеца с золотыми руками из металла большого нартовского котла...»). Она советует ему, усмирив, таким образом, великана и получив его в свое распоряжение, отпустить его, не убивая. Сасрыква неукоснительно выполняет ее указания. (*Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев*, М., 1962, с. 194-200).

Этот обзор подтверждает, что на Кавказе только осетины, у которых трифункциональная идеология осталась активной, сохранили до наших дней ясное приложение темы трех грехов воина. Однако появляется новая проблема, если обратить внимание на то, что форма, которую они ей придали, удивительным образом сближает эту тему с эпическим эпизодом островных кельтов, который, к сожалению, только в обобщенном виде изложен в артуровском романе *Kullwch & Olwen*. Я приведу перевод Лота (J. Loth, *Les Mabinogion*, 1913, 1, p. 331-332), расставляя подзаголовки для выделения структуры.

Первый грех, похищение чужой жены.

...Крейддилат [*Kreiddylat*], дочь Ллуда Ллауа Эрейнта [*Llud Llaw Ereint*], ушла как жена с Гуитиром [*Gwythyr*], сыном Грейдиаула [*Greidiawl*]. Прежде чем он успел возлечь с ней, появился Гуинн [*Gwynn*], сын Нудда [*Nudd*], который похитил ее силой.

Второй грех: пленение благородных вождей в несправедной битве (см. Заключение).

Гуитир, сын Грейдиаула, собрал армию и отправился на битву с Гуинном, сыном Нудда. Последний победил и захватил Грейта [*Greit*], сына Глиннена [*Glennen*], сына Тарана [*Taran*], Гургуета Летлума [*Gwrgwet Letlwm*], его сына Дивнарта [*Dwynarth*]; он взял также Пенна [*Penn*], сына Немаука [*Nethauc*], Нуитона [*Nwython*] и его сына Келедира Уиллума [*Keledyr Wyllt*].

Третий грех: кощунственное преступление.

Он убил Нуитона, обнажил его сердце и заставил Келедира съесть сердце своего отца; именно вследствие этого Келедир сошел с ума.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Получив это известие, Артур отправился на Север, призвал Гуинна, сына Нудда, заставил его отпустить благородных пленников (см. второй грех) и восстановил мир между ним и Гуитиром, сыном Грейдиаула, с тем условием, что девушка останется в доме своего отца, и ни один из этих двух соперников не причинит ей вреда (см. первый грех).

Каждый первый день мая вплоть до Судного дня будет проходить поединок между Гуинном и Гуитиром, и тот, кто победит в Судный день, получит девушку.

Как видно, только третий грех остается без наказания, но логическая последовательность предполагает, что именно он вызывает вмешательство Артура и лишает Гуинна результатов его первых двух преступлений. Наказание, возможно, недостаточное, но все-таки наказание.

Может быть, Гуинн готовил злую участь всем захваченным принцам. Как представляется, на возможность подобного исхода для одного из них указывает третий грех. Этот случай напоминает индийскую легенду о Шишупале, где его жестокий властитель король Ярасанда [Jārasandha] хотел заполучить сто плененных королей, чтобы принести их в жертву (ME II, p. 96-108).

В этом эпизоде следует отметить большое число героизированных мифологических персонажей: *Ллуд* [Llud] «серебрукуй» и *Нудд* [Nudd] носят имена, первое из которых является прозвищем, напоминающим о приключении, а второе – о самом имени ирландского Нуаду; *Гуинн* и в современном фольклоре остается своего рода демоном; *Таран* является громом, галльским Таранисом. С другой стороны, упоминание обо «всех первых числах мая до Судного дня» предполагает ритуальную поддержку рассказа.

Наконец, эпизод должен был быть знаменитым, поскольку он точно так же появляется в другом случае (с. 284). В перечислении женщин с золотыми колье, у которых Куллох [Kullweh] просит подарок, представлена «Крейддилат [Kreiddylat], дочь Ллуда [Llyd] серебрукугого, самая блистательная девушка, которая когда-либо была на острове Сильных и на трех прилегающих островах; из-за нее дерутся и будут драться Гуитир, сын Грейдиаула, и Гуинн, сын Нудда, каждый первый день мая до Судного дня».

Следующая таблица позволит более четко выделить соответствия:

Индра (I II III)	Сослан (III II I)	Гуинн (III II I)
убивает родственника-брахмана	требует выдачи девушки	похищает замужнюю женщину
побеждает в нечестном поединке	побеждает в нечестном поединке	побеждает в несправедливом и излишнем поединке
обладает замужней женщиной	разоряет погребальные приношения своей жертвы	заставляет сына съесть сердце своего отца, от чего он сходит с ума
почти уничтожен	убит своей жертвой, вернувшейся из преисподней поединок в Судный день	наказан Артуром ежегодный поединок до Судного дня