

Кристоф ВЪЕЛЬ

## ОСЕТИНО-АРИЙСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ МИФОЦИКЛ\*

(Перевод с французского доктора филол. наук, профессора Северо-Осетинского  
госуниверситета им. К. Л. Хетагурова Камболова Т. Т.)

### *Использованные источники и сокращения*

Для устных преданий, соби́рание которых началось только во второй половине девятнадцатого века, проблема источников стоит совершенно иным образом, чем в Древней Греции или Древней Индии. Базовым материалом для изучения осетинского героического мифоцикла, называемого «нартовским», являются различные, порой многочисленные, версии, каждый эпизод которых записан непосредственно из уст *сказителей*, хранивших их в памяти, и устные повествования которых были записаны исследователями более или менее верно в зависимости от случая. Этот материал преданий, который единственно является «подлинным», следует отличать от современных литературных версий, в прозе или стихах, составленных впоследствии *редакторами*, стремившимися представить читательской публике связное и/или единообразное изложение совокупности этих эпизодов.

0.1. Для первых собраний версий, большинство из которых были резюмированы Ж. Дюмезилем в его *Légendes sur les Nartes*, вышедшем в свет в 1930 г. (сокращенно *LN*, когда речь идет о резюме), собраний, представленных здесь в порядке их появления, мы использовали следующие сокращения<sup>1</sup>.

*ОТ*: «Осетинские тексты», собранные Д. Чонкадзе и В. Х. Цораевым, переведенные и прокомментированные А. Шифнером, *Записки Императорской Академии Наук* 14, прил. 4, 1868, с. 43-92; осетинский текст и русский перевод.

*ССКГ V, VII и IX*: «Осетинские народные сказания: нартовские сказания» Дж. Шанаева, *Сборник сведений о кавказских горцах* 5/2, (Тбилиси) 1871, с. 2-37; «Из осетинских народных сказаний: нартовские сказания» того же составителя, *ibid.* 7/2, 1873, с. 1-21; «Из осетинских сказаний о нартах» Г. Шанаева, *ibid.* 9/2, 1876, с. 1-64; на русском языке.

ОЭ I и III: В. Ф. Миллер, *Осетинские этюды*, М., 1881 и 1887 (*Ученые записки Императорского Московского университета, Отдел историко-филологический*, 1 и 8), т. 1, с. 14-77 (осетинский текст и русский перевод; ср. немецкий перевод с осетинского Н. Hubschmann, «Sage und Glaube der Osseten», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 41, 1887, стр. 539-567) и с. 137-158 *passim* (только на русском), а также т. 3, с. 170-174 (на осетинском и русском).

СМЭ: «Осетинские сказки» В. Ф. Миллера, *Сборник материалов по этнографии* I, 1885, с. 113-140; на русском языке.

СМК: «Сказания о нартах» А. Кайтмазова, *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* 7/2, (Тбилиси) 1889, с. 3-36; на русском языке.

ДС: *Дигорские сказания* В. Ф. Миллера, М., 1902 (*Труды по востоковедению* 11); осетинский текст и русский перевод.

ДК: *Дигорон кадæнгитæ* М.С. Туганова [Tuig'anti Махарбегі], Владикавказ, 1911; на осетинском языке.

ПНТО I, II, III и V: *Памятники народного творчества осетин*, Владикавказ, т. 1: *Нартовские народные сказания* Г. Шанаева, 1925; т. 2: *Дигорское народное творчество* М. К. Гарданова [Gardanti Mixal], перевод Г. А. Дзагурова [Dzagurti Gubadi], 1927; т. 3: *Ирон адамы таурæгътæ, кадджытæ æмæ аргъæуттæ* Ц. Б. Амбалова [Æmbaluty Cocco], 1928; т. 5: *Ирон адамон сфæлдыстад*, 1941; на русском и осетинском языках.

ХИАУ: *Хуссар ирон адамы уацмыстæ*, т. 1: *Нарты кадджытæ*, Цхинвали, 1929; на осетинском языке.

ИОЭ: *Из осетинского эпоса, девять нартских сказаний* В. И. Абаева, М.-Л., 1939; осетинский текст и русский перевод.

0.2. После войны большинство из ранее опубликованных рассказов, особенно те, которые появились зачастую конфиденциальным образом, а также часть записанных, но не опубликованных, собранных в Северной Осетии в архиве Северо-Осетинского научно-исследовательского института во Владикавказе или в Южной Осетии в архиве Юго-Осетинского научно-исследовательского института в Цхинвали, были изданы в сборниках, которые на этот раз были созданы в соответствии с более жесткими научными критериями. Для них использованы следующие сокращения:

ИАС I и II: *Ирон адамы сфæлдыстад*, под ред. В.И. Абаева [Abaity Vaso] и З.М. Салагаевой [Salægaty Zoja], 2 т., Орджоникидзе [= Владикавказ], 1961; на осетинском языке.

НТХ: *Нарты таурæгътæ æмæ хабæртæ*, изд. А. Х. Бязырова, Цхинвали, 1973; на осетинском языке.

*Н: Нарты, осетинский героический эпос*, изд. Т. А. Хамицаевой и др., 3 т., М., 1989-1991 (серия *Эпос народов СССР*). Этот сборник в настоящее время считается эталонным. Первый том (1990) включает осетинские тексты, второй том (1989) их русские переводы и третий том (1991) их комментарии, сопровождаемые в каждом случае списком различных существующих версий (опубликованных или нет), а также некоторые дополнительные сведения (в частности, о сказителях и исследователях). Сборник текстов подразделяется на 41 главу, соответствующие крупным темам/эпизодам («сюжетам»), выделяемым в преданиях, и содержит 137 пронумерованных рассказов (процитированных в нашей работе как *Н.* + их номера арабскими цифрами), к которым в некоторых случаях добавляются (только на русском языке) одна или две «дополнительные» версии («приложения») к главе (процитированные у нас как *Н.* + глава римскими цифрами + *прил.* 1 или 2). Если использованный текст упомянут только в списке «вариантов», ему присваивается номер в рамках этого списка (цитируется у нас как *Н.* + глава + *вариант* с присвоенным номером).

0.3. К синтетическим версиям мы будем с осмотрительностью использовать элементы, зачастую беспорядочно смешиваемые В. Пфаффом<sup>2</sup> в его статье 1871 г. (сокращенно *ССК*, когда речь идет о самих преданиях), и мы даже воздержимся от цитирования в нашей работе мало достоверной<sup>3</sup> «эпической» версии, появившейся в Южной Осетии.<sup>4</sup> Напротив, по двум причинам мы используем вульгату, представленную в сборнике, опубликованном в Северной Осетии, несмотря на тот факт, что речь не идет о необработанных материалах. Во-первых, она была хорошо выверена специалистами (особенно В. Абаевым) на базе текстов аутентичных версий (которыми бы мы иначе не располагали); во-вторых, именно с учетом серьезного подхода к его составлению, она была почти полностью переведена на французский язык и прокомментирована Ж. Дюмезилем в его *Livre des Héros*, появившемся в 1965 г. (сокр. *LH*, когда речь идет о переводах). Эта синтетическая вульгата будет цитироваться в следующих сокращениях:

*НК: Нарты кадджытæ*, под редакцией В. И. Абаева и др., Дзæуджыхъæу [= Владикавказ], 1946, 2-е изд. 1949; на осетинском языке. См. русский перевод: *Сказания о нартах, осетинский эпос*, 4-е изд. (включающее дополнительные эпизоды). Цхинвали, 1981.

## 1. Общие положения

1.1. То, что те, кого называют осетинами [Ossètes]<sup>5</sup>, являются последними «потомками» древнего скифского населения через алан, своих более прямых «предков»<sup>6</sup>, не имеет особого значения. Что, на наш взгляд, представляется действительно примечательным, так это то, что этот маленький народ, расселенный в центре Кавказского массива (вокруг Владикавказа), язык которого принадлежит к северо-восточной иранской языковой группе, и который сам себя называет *Ир*<sup>7</sup>, прожил до середины прошлого века (XIX века – прим. переводчика), сохранив архаичную традиционную цивилизацию<sup>8</sup>. Действительно, несмотря на сменявшие друг друга фазы христианизации и исламизации, вызванные различными политическими обстоятельствами, но оказавшими только поверхностное влияние<sup>9</sup>, этот народ, и в особенности его элита, начал выходить из устной культуры<sup>10</sup>, чтобы войти в письменную культуру (т.е. прежде всего в культуру «Книги», Библии или Корана), только в самом начале девятнадцатого века (первая работа на осетинском языке, введение в Писание, была отпечатана в Москве в 1798 г.)<sup>11</sup>. Кроме того, вследствие отсутствия настоящего систематического и мощного религиозного «корпуса», политеизм, наблюдавшийся тогда, даже если он, несомненно, и претерпел изменения в течение веков, особенно вследствие синкретичной интеграции христианских элементов, тем не менее, не испытал идеологического разрушения, сходного с тем, что в Индии или в Иране вызвали реформы брахманизма или маздеизма (который его не затронул)<sup>12</sup>. Этот архаизм осетинских преданий был отмечен уже в ходе первых этнографических исследований<sup>13</sup>. В частности, они показали сохранение оригинального традиционного героического мифоцикла, мифоцикла «нартов», который также встречается у других кавказских народов, но в этих случаях характеризуется не только наличием общих элементов (персонажей, мотивов), но и некоторым числом значимых структурных трансформаций<sup>14</sup>. У осетин, которые нас в данном случае интересуют, этот родовой термин «нарт», признанный как соответствие санскритскому *nara* и греческому ἀνήρ<sup>15</sup>, может быть точно переведено как «герой». Как и в Греции, он означает совершенно особую человеческую расу, которая предшествовала расе современных людей, качественно превосходя ее (*нартае уыдысты тыхджын адаем*, «нарты были могучим народом», *ХИАУ* 20; ср. *СМК* 3 = *Н. II прил.*), и которая была такой же смертной. Появившись, как считается, на земле после «великанов» (*уайгуытæ*, см. *НТХ* 39 & 205 = *Н* № 3 и 2)<sup>16</sup> и других сверхъестественных созданий<sup>17</sup>, эта раса отличалась и от тех, чье общее название – *зедтае æмæ дауджытæ*<sup>18</sup> – позволяет иденти-

фицировать их как божеств (бессмертных). Но она еще жила рядом с ними (*нарт æмхæрд, æмнуæзт уыдысты дауджытимæ*, «нарты имели обыкновение есть, пить с богами»), НК 64 = LH 69), и, как мы увидим, главные нарты были, кроме того, по происхождению полубогами. Однако однажды эта героическая раса полностью исчезла с лица земли (см. эпизод о «конце нартов», Н. ХLI, к которому мы еще вернемся).

Многие осетинские фамилии возводили своих первых предков к тому или иному нарту,<sup>19</sup> так как подлинность существования и подвигов этих героев в то время рассматривалась как реальность, «подтверждаемая» следами, вписанными в пейзаж, составленный древними местами собраний, жилищами или могилами, которые им традиционно приписывались<sup>20</sup>. Ученые<sup>21</sup>, напротив, никогда не сомневались в их «сказочном» характере, лишенном какой-либо историчности. Действительно, если в данном случае можно говорить о четко определяемой мифологической героической эпохе, то, напротив, не существует никакой осетинской героической эпохи [*Heroic Age*], устанавливаемой на основе самих текстов, которая могла бы побудить к глобальной исторической интерпретации последних<sup>22</sup>, даже если некоторые из их конкретных элементов, особенно выделяемые в ономастике, и были подвергнуты исторической интерпретации и даже «датированы»<sup>23</sup>. Это может быть объяснено двумя причинами. Во-первых, отсутствие эпической повествовательной традиции нормированного типа не позволило сохранить существенные описания *реалий* прошедших эпох, которые, будучи закрепленными в тексте, могли бы переходить от поколения к поколению. Во-вторых, сказители нартовского цикла, которые не были «профессионалами» в научных исследованиях<sup>24</sup>, не стремились расположить ретроспективно своих героев в наиболее древнем славном историческом контексте, память о котором они сохранили, и который мог служить правдоподобной рамкой для их историй. Таким образом, хотя зачастую материальные, а еще шире культурные *реалии* нартовского цикла и представляют собой подлинные скифские «пережитки»<sup>25</sup>, тем не менее, в преобладающем большинстве они являются, прежде всего, теми, которые еще существовали у осетин в прошлом веке. Однако, поскольку в период начала записи преданий о нартах осетинский народ сам находился на стадии выхода из традиционного общества, некоторые из его обычаев или его верований, унаследованных от предков, в это время уже исчезли из социальной реальности и были известны только потому, что они еще сохранялись в недрах героических историй, которые только и могли о них свидетельствовать.

1.2. Отсутствие какой бы то ни было канонизации осетинского героического предания является ее важной характеристикой. Действитель-

но, нельзя даже утверждать, чтобы у осетин, в отличие от черкесов, «вплоть до 1850 г. предания о нартах *систематизированно* сохранялись профессиональными сказителями»<sup>26</sup>, и даже если предположить, что это происходило, следует отметить, что, «начиная с этого времени, они продолжали существовать только благодаря ненадежному сохранению в памяти нескольких стариков»<sup>27</sup>. Действительно, только Б. Гатиев<sup>28</sup>, описывая традиционный праздник, свидетельствует о том, что люди проводили этот день на *ныхасе* (общественное место села), слушая «знатоков преданий», которые рассказывали им о чудесных подвигах предков (имея в виду нартов). Однако В. Пфафф незадолго до этого отмечал, что осетинские «сказители» (называемые *амонаг* или *кадагганаг*) не составляли профессионального сообщества, не делали из своего искусства ремесла и не считали себя специалистами по преданиям, и после признания своего собственного информатора о том, что тот забывает их, предупреждал об опасности их быстрой утраты<sup>29</sup>. В. Миллер<sup>30</sup> со своей стороны установил, что осетинские дети имели о нартах только очень неясное представление. Наконец, М. Туганов<sup>31</sup> сетовал на то, что осетины, перешедшие на русский язык, ничего более не знают о нартах и больше интересуются героями былин. Впрочем, запись рассказов цикла продолжалась вплоть до шестидесятых годов. Но, учитывая все большую со временем вероятность непосредственного влияния на рассказчиков как литературных версий, так и мотивов, заимствованных из сборников сказок, широко распространенных после советской революции и реализации программы ликвидации массовой безграмотности, предпочтение отдавалось наиболее старым версиям, на основе которых был произведен отбор, результаты которого были включены в сборник 1946 г. (*НК*).

Это отсутствие канонической формы, традиционно признанной в качестве таковой, составляет важную методологическую проблему для мифологического изучения нартовского цикла. Среди использованных версий ни одной не может быть отдано предпочтение а priori, однако мы попытаемся выделить черты, общие для наибольшего их числа, не отказываясь и от обращения к синтетической вульгате (*НК*, ср. *ЛН*), в которой не только эпизоды, как это уже отмечалось, текстуально основаны на аутентичных текстах, но которая, кроме того, часто имеет то преимущество, что в результате сопоставительной работы и целостного рассмотрения цикла проясняет то, что в сознании многих сказителей стало фрагментарным, неясным или противоречивым. Тем не менее, мы позволим себе использовать также единично отмеченные элементы в том случае, когда они носят явно архаичный характер, не сохранившийся в других случаях. Наконец, иногда мы будем вынуждены производить некоторые обобщения,

когда согласование деталей версий не будет представляться возможным. В этом случае цель будет состоять в том, чтобы представить максимальное число возможных соответствий с элементами, выявленными в предыдущих двух главах [речь идет о первых двух главах настоящего исследования Кристофа Вьеля, посвященных индийскому и греческому мифоциклам – прим. переводчика], даже если состояние осетинского героического предания не будет позволять в данном случае произвести полное «установление параллели» между целыми эпическими поэмами, как мы это смогли сделать с героическими мифоциклами в Греции или в Индии через их обширные эпические повествования.

1.3. Действительно, общая структура осетинского героического мифоцикла, в том состоянии, в котором она нам доступна, представляется чрезвычайно упрощенной. Нарты сведены к двадцати героям, называемым поименно, большинство из которых распределено между тремя фамилиями и только в трех поколениях. Положение героев в относительной хронологии не может, таким образом, служить аргументом для подтверждения сопоставлений, как это было в случае с Италией и Индией, тем более, что иногда некоторые персонажи, кажется, представляют, прежде всего, функциональные «типы», способные выступать в любых эпических поэмах, но в соответствии с привычной «ролью», которую они неизменно исполняют. Особенно это относится к главному женскому персонажу, Сатане, «идеалу кавказской хозяйки»<sup>32</sup>, но которая также всегда находит «уловку», чтобы решить проблемы (используя в благих целях *хин*, т.е. «магическую хитрость»). Касается это и Сырдона, этого «злокозненного» в обоих смыслах слова «бедствия нартов» (*нарты фыдбылыз*)<sup>33</sup>, сколь коварного, столь и злонамеренного (использующего *хин* во зло), к которому можно с полным основанием применить термин «омрачитель праздника» или *трикстер*<sup>34</sup>. Распространенность таких персонажей, а также зачастую взаимозаменяемые характеристики главных героев и изменчивость некоторых мотивов от одной версии к другой могли бы, таким образом, привести к тому, чтобы отдать предпочтение скорее инвентарю («грамматике») составных микроэлементов мифоцикла и отказаться от любой попытки выделить в его рамках некоторую упорядоченность на уровне эпизодов или даже эпических поэм.

Тем не менее, ниже будет показано, что два главных осетинских героя, Сослан и Батраз, между которыми нарты так и не смогли сделать выбор, когда однажды речь шла о том, чтобы назвать «лучшего» (*хуæздæр*) из двух (*ПНТО II 57-58 = Н. № 89, ср. LN 141*)<sup>35</sup>, не только различным образом характеризуются, подобно Гераклу и Ахиллесу в Греции или Ра-ме и Арджуне в Индии, но, кроме того, по своим основным, наиболее из-

вестным приключениям, принадлежат, как и последние, если не к двум эпохам, то, по крайней мере, к двум совершенно различным по своим рамкам и общим характеристикам *эпическим поэмам*.

Таким образом, мы начнем с сопоставления самого великого осетинского героя Сослана с Гераклом и Рамой, самыми великими, соответственно, греческим и индоарийским героями, с которыми он разделяет, во-первых, ряд общих характеристик, во-вторых, типовую последовательность событий на охоте, в этом случае повторяющуюся, дублирование которой после ряда испытаний приведет к смерти героя и к его увековечению, не проходя, таким образом, в этом случае через великое сражение с врагами богов. Затем мы представим эпизоды, сгруппированные под заголовком «великие войны нартов», т.е. внутренние или внешние конфликты, затрагивающие героев, с которыми связан мотив божественной воли. В этих крупных конфликтах центральным персонажем на этот раз является Батраз или его очевидный субститут. Затем будет детально проанализирован самостоятельный эпизод его рождения, что позволит нам выявить ряд соответствий, которые он имеет с греческим эпизодом о Пелее [Pelée] и Тетис [Thétis] и индийским эпизодом о Пуруравасе [Purūravas] и Урваши [Urvaśī], а потом перейти, с одной стороны, к изучению противоположных характеристик Батраза и Сослана, соответствующих аналогичным характеристикам, выявленным между Ахиллесом и Гераклом или между Арджуной и Рамой, и, с другой стороны, к рассмотрению отдельных характеристик, свойственных Батразу, параллельных характеристикам его греческого и индийского аналогов. Закончим мы несколькими отрывками из преданий, содержащих другие соответствия, касающиеся вновь солнечного и/или волшебным образом бронированного героя.

## 2. Деяния Сослана

2.0. Сослан (или, в черкесской форме, Созырыхъо), вне всякого сомнения, является самым популярным и наиболее богатым историями из всех нартовских героев (ср. *Н. VII-XIX, № 30 – 55 + прил. и вар.*). Любимый герой сказителей, он часто становится для них «истинным» героем, способным сыграть заглавную роль в любом эпизоде, иногда, таким образом, выполняя под своим именем функции, которые ранее могли быть возложены на Батраза или на какого-нибудь другого, менее знаменитого нарта. Однако в нашем анализе мы ограничимся признанными наиболее традиционными эпизодами деяний Сослана, теми, которые, как мы увидим, содержат наиболее полные сходства с характерами и историями героев Геракла и Рамы.

Как и в случае с Гераклом, в подвигах Сослана зачастую не обнаруживается преемственная связь между различными эпизодами. Эта *фрагментарность* его деяний предстает особенно наглядной в связи с тем, что Сослан характеризуется, подобно двум своим аналогам, как герой, который «покрывает землю своими подвигами»<sup>36</sup>, большинство из которых были совершены в совершенно разных местах очень далеко от селения, где жили нарты. Кроме того, в Сослане распознается сам тип цивилизаторского «культурного героя»<sup>37</sup>, особенно в том, что своими победами над чудовищами он добывает нартам новые пастбища, так же, как Геракл и Рама открыли своими подвигами новые пространства для цивилизации.

Именно этой особой связью с пространством, характеризующей одновременно и героя, и структуру его деяний, мы начнем описание основных характеристик Сослана, сопоставимых с качествами, выявленными у двух других великих героев, греческого и индийского.

## **2.1. Общая характеристика героя**

### **2.1.1. Божественное отцовское происхождение**

В различных сказаниях о рождении Сослана (*Н. VII*, ср. *НК 64 = LN 69*) постоянным элементом является то, что блистательная Сатана, которую великий дигорский сказитель Кертиби Кертибити<sup>38</sup> называл *Ахсинсе*, «Госпожа» (*ПНТО II 9-10 = Н. № 31*)<sup>39</sup>, оказавшись однажды на берегу реки, возбудила желание в каком-то мужчине на другом берегу, и тот покрыл своим семенем камень, из которого родился Сослан. Этот мотив о существовании *πετρογενής* (рожденном из камня) встречается уже в древности в связи с богом Митрой<sup>40</sup>. Однако в данном случае мы считаем важным отметить тот факт, что, как правило, Сатана сама извлекает из камня того, кого она отныне будет называть «не рожденный мной сын» (*ме 'наеныййаргае лаппу Н. №33*), а также то, что старинная версия (*ОЭ I 28 = начало Н. №42*, ср. *LN 76-77*) гласит, что когда все боги (*zaedtae*) хотели сделать эту красивую женщину своей любовницей, один из них, Уастырджи (буквально «святой Георгий»), покровитель мужского начала (определяемый как «бог мужчин», *лагты дзуар*, в *НК67*), покрыл своим семенем камень и вдохнул туда «душу» (*уд*). Этот же Уастырджи, представляющий генетическим отцом Сослана, в другом старинном сказании (*ССКГ V 17-22*, ср. *LN 29-32*, не включенном в *Н.*) тщетно пытается соблазнить добродетельную Сатану, гостем которой он был, пользуясь тем, что ее супруг отправился в поход на год<sup>41</sup>. Женщина в конечном итоге решается под влиянием сильного желания (магического объекта) совершить *прелюбодаяние* с (другим) божеством. «Проступок» раскрывается по

возвращении ее супруга, который ее тотчас покидает. Чтобы вернуть его, она *наряжается* мужчиной и, не будучи узнанной, убеждает своего супруга, под влиянием той же похоти, принять анальное введение, т.е. совершить такой же проступок, что и она. Так они оказались в расчете и смогли прийти к согласию. Таким образом, через ключевой женский персонаж Сатаны проявляются все составляющие мотива Амфитрионы. Действительно, с одной стороны, в рождении героя именно она играет главную роль «матери» героя, реально его произведшей на свет, даже если она и не рождает его, в то время как его генетическим отцом является, по одной из версий, один из самых великих богов. В другом эпизоде, где она также играет главную роль, на это раз собраны отсутствующие элементы мотива, предшествующие самому зачатию, а именно отсутствие супруга, божественная хитрость, побеждающая женскую добродетель, «греховное» прелюбодеяние и даже изменение пола (соблазненной супругой, а не божеством), для того, чтобы сыграть «роль» мужа.

### 2.1.2. Самый могучий из героев

Сослан – единственный нарт, к которому применяется «фольклорный» мотив «искателя силы» (*тыхагур*). Он решает покинуть селение нартов, где ему нет равного, чтобы обойти мир и попытаться найти кого-нибудь, более сильного, чем он (Н. X, ср. НК 70-73 = ЛН 74-78). Со своей стороны, именно с ним хочет потягаться непобедимый великан Мукара, «сын Силы» (*Тыхы фырт*), как раз потому, что Сослан считается самым сильным из нартов (ССКГ VII 1-4 = Н. XV прил. 1, ср. ЛН 80-81), и герой в борьбе с великаном, в прямом смысле слова более «сильным», чем он, должен на этот раз проявить хитрость и показать себя «более сильным умом» (*зондæй тыхджындæр*, ОЭ I 32 = Н. № 42, ср. ЛН 82).

На эту исключительную мощь, свойственную также Гераклу и Рамен, указывает, во-первых, дигорский эпитет *næwæton*, «мужественный духом» или «героический» (где первый составной элемент связан с *нарт*), который преимущественно<sup>42</sup> применяется к Сослану, во-вторых, его массивная внешность (широкие плечи и толстая шея)<sup>43</sup> и его небывалый рост, о котором свидетельствует реально существующий скелет, приписываемый Сослану<sup>44</sup>.

### 2.1.3. «Маргинал» в путешествии по дикому миру

Итак, как мы сказали, молодой Сослан покидает селение нартов, чтобы посмотреть мир. И действительно, большинство необычайных

приключений героя, которые он совершает в одиночку, происходит, как у Геракла и Рамы, в диких «приграничьях», расположенных за пределами обитаемого мира. Так, из одного сказания мы узнаем о том, что он странствовал в течение семи лет (ССКГ VII 4 = Н. XVI прил., ср. LN 99-100), а в другом он определяется как «странствующий рыцарь» (*хæтæг барæг*, ПНТО I 66 = Н. XXXIX прил. 2, ср. LN 140).

Как и в случае с Гераклом, герой может получать характеристику, соответствующую среде, в которой он действует, т.е. определяться как «дикий». И в сексуальном отношении его можно назвать «столь же предприимчивым с женщинами, как и Уастырджи»<sup>45</sup>, даже если он и не является в полном смысле многоженцем (поскольку, хотя у него и было множество любовных приключений, у него не бывает никогда более одной жены в каждой истории). Однако следует особо подчеркнуть дикую жестокость некоторых его поступков, таких как уродование и расчленение, более подходящих в отношении подстреленных на охоте животных, чем к убитым или еще живым людям, над которыми, как и греческий герой, он их производит (Н. XIII, ССКГ VII 6, ср. LN 81-82 & 99-100, LN 81). Кроме того, этот персонаж, «патетический (...), полный противоречий, способный на ошибки и слабости»<sup>46</sup>, допускает в достаточно достоверном эпизоде (Н. XXXV, ср. LN 92-94, LH 102-109)<sup>47</sup> три недостойных «преступления» (ср. термин *фудйеуæгдзийнад*, которым они определяются в ПНТО II 23), проанализированных Ж. Дюмезилем<sup>48</sup> как пример герологемы «трех грехов воина», которые, как мы установили, также свойственны Гераклу и Раме<sup>49</sup>.

#### 2.1.4. Охотник за дичью

Конечно, «все нарты ходят на охоту»<sup>50</sup> (хотя, насколько нам известно, Батраз никогда не выступает в роли охотника). Однако в случае с Сосланом не только многочисленные важные эпизоды его деяний вводятся типовой схемой последовательности событий охоты. В «рамочном рассказе», где три героя (почти всегда Уырызмæг, Хæмыц и Сослан) оспаривают шкуру убитой на охоте великолепной лисы и решают разыграть ее в состязании историй, эпизод, о котором Сослан рассказывает, как о реально случившемся с ним, как правило (в том случае, если это не рассказ о путешествии в страну мертвых) является историей о подстреленной и оживающей дичи (Н. XXXIX, ср. LN 139-140), настоящей охотничьей историей. И Сырдон однажды заставляет нартов поверить в то, что Сослан «убил столько дичи, что он не может ее принести» и говорит им, чтобы они отправили в лес повозки (ССКГ V 11-12 = Н. XIX прил. 1, ср. LN 107).

Главным оружием героя, как у Геракла и Рама, является лук. Это оружие, с которым он обычно охотится, и с ним же он совершает подвиг, попав в мишень, которой является или сын Сырдона (ср. тот факт, что Сослан после возвращения из страны мертвых также убил стрелой Сырдона, *ПНТО I 50 = Н. XIX прил. 2*, ср. *LN 108, LH 144*), или которая позволяет заполучить жену (два эпизода, которые мы, впрочем, обнаружили только в *НК*, ср. *LH 95* и *114*). Этот лук если не божественного, то, по крайней мере, сверхъестественного происхождения, когда речь идет о луке, который подарен ему таинственным «человеком [из страны] Гуым» (*НК*, ср. *LH 80*) в эпизоде, к которому мы скоро вернемся. Однако самым лучшим свидетельством известности и волшебности лука героя является то, что, по крайней мере, у дигорцев, радуга называлась «луком Сослана» (*Сослани аендурæ*).<sup>51</sup>

Наконец, по поводу особых отношений, поддерживаемых с диким животным миром этим героем, которого сопоставляют с волком (*бирæгъау, Н. № 33*), следует отметить, что в некоторых версиях рассказывается о его (почти полной) закалке после рождения в молоке волчицы, которое делает его (почти полностью) неуязвимым (*ОЭ I 147, Н. № 32*, ср. *LN 111, LH 70-71*), или о том, как в эпизоде Тотырадза он облачается в шубу из волчьих шкур<sup>52</sup>, чтобы испугать лошадь своего противника (например, *ПНТО II 17, Н. № 119*, ср. *LH 106-107*). Но в контексте, где мех является достаточно обычной вещью, элементом, соответствующим шкурам животных, в которые одеты Геракл и Рама, была бы скорее *человеческая кожа*, дополненная *скальпом великана*, из которых только Сослан делает себе «шубу» (*каери*). Сюжет такого эпизода засвидетельствован (*Н. XIII*, ср. *LN 82-83, LH 81-83*). Добавим также эпизод, где Сослан беседует с ласточкой, которую его мать отправила к нему предупредить об опасности, которая ей угрожала (*Н. XVII*, ср. *LN 113, LH 111-112*). Другие птицы, разного рода стервятники<sup>53</sup>, перед этим отказались от ее поручения, потому что Сослан никогда не позволял им притрагиваться к остаткам его дичи. Этот рассказ соответствует эпизоду смерти героя, где он разговаривает сначала с теми же птицами-стервятниками, которые по той же причине отказываются предупредить нартов, затем с ласточкой, которая снова принимает поручение и которую он благословляет, потом с различными хищными плотоядными, которым он предлагает в качестве угощения свою плоть и передает им, благословением (тем, кто отказывается) или проклятием (тем, кто соглашается), свои собственные качества (так, волку он завещает свою храбрость (мифологическая благодарность за молоко волчицы, полученное при его рождении), а сове свое острое зрение) или сохраняет их собственные свойства, которыми они реально обладают

(например, медведю или лисе) (*Н.* XIX, ср. *ССК* 173-174, *LN* 106-108 и 114, *LH* 139-141).

### 2.1.5. Истребление чудовищ

По мнению Ж. Дюмезиля<sup>54</sup>, «заманчиво выделить в Сослане черты, напоминающие Геракла: в своих подвигах он часто противостоит злым великанам, от которых он очищает землю, и сила его ужасна», в то время, как такие авторы, как Е. Мелетинский<sup>55</sup>, подчеркивают «цивилизаторский» аспект героя, который добывает за счет побежденных великанов новые пастбища для скота нартов. Эти два дополнительных наблюдения были объединены у Диодора (I 24 5-6) в его комментарии о Геракле, где одновременно присутствуют идея об «очищении» и идея «включения в цивилизацию» территорий, ранее занятых чудовищами<sup>56</sup>.

И даже если чудовища в данном случае сводятся к одному или двум великанам (человекоподобные существа, описанные уродливыми, одноглазыми или с несколькими головами, ср. *сæдсæрон уæйгутæ* в *ПНТО* II 68, *'ма авдсæронтæ*, *ibid.* 22), они участвуют в несомненно самом популярном из подвигов Сослана (*Н.* XV; не менее сорока отмеченных вариантов) и представляют собой сплав всех преимуществ «условной неуязвимости» (их нельзя, действительно, ни пробить, ни разрубить, ни ушибить). Сначала необходимо хитростью лишиться возможности двигаться первого великана, вморозив его в лед, затем использовать его же собственное оружие, которое только и может его убить, и, наконец, использовать магические средства в отношении второго, еще более неприступного великана (ср. *LN* 80-81, *LH* 83-94).

### 2.1.6. Воин – помощник людей и богов

Если и не существует (или более не существует) предания о Сослане – помощнике богов, борце за них с их врагами и/или за *возрождение* ритуалов, связанных с ними (как в случае с Гераклом и Рамой), в одном эпизоде, где нарт прислуживает на их пиру, различные боги в зависимости от их функций по его просьбе делают полезные дары людям. В обмен он обещает им обычай или культ (*Н.* IX, ср. *НК* 67-69 = *LH* 71-73). Таким образом, в данном случае Сослану поручается основать, т.е. *установить* ритуалы. Наряду с этим основным действием в пользу *богов*, следует отметить и заботу о *людях*, о которой рассказывается в версии одного эпизода (часть текста которого дается в конце комментария к *Н.* № 48, и на которой основывается версия в *НК*, ср. *LH* 110-113), как однажды герой

отставляет главную цель своей миссии (т.е. спасение матери), чтобы поочередно спасти несчастного, умирающего от голода (которому он тотчас приносит дичь), и маленького ребенка, похищенного орлом (которого он сбивает стрелой), два добрых дела, которые компенсируют в глазах бога мертвых Барастыра все остальные «грехи» (*тарегъадгун гъуддагтæ*) Сослана.

К тому же, после того, как герой в конце своих деяний живым спустился в свою могилу, он обратился к Богу, поскольку «обладал даром убеждать прислушиваться к своей молитве, и получил право выходить из своего кургана каждый раз, когда нарты объявляли тревогу (*фадец*). При тревоге он выскакивал из своей могилы и, таким образом, даже из страны мертвых помогал нартам (*нартаен агъаз*)» (ПНТО II 22 = Н. №55)<sup>57</sup>. Именно в связи с этой важной функцией «спасителя»<sup>58</sup>, которая, таким образом, придается Сослану в этих рассказах, осетины отправляли его культ около предполагаемой могилы героя, обращаясь к нему с молитвой, как к богу, чтобы он дал им хорошую погоду или дождь<sup>59</sup>.

Таким образом, своими основными характеристиками Сослан соответствует героям Гераклу и Раме. Он представлен как кровный сын «могущественного» бога Уастырджи, который разделяет с Зевсом и Индрой свойство неисправимого мужественного соблазнителя, а посредством Сатаны/Æхсины, его (официальной) «матери» в эпизоде, где эту героиню преследует своими ухаживаниями тот же самый бог, выделяются другие элементы, характеризующие союз Зевса и Алкмены или Индры и Ахалии [Ahalyā]. Исключительная мощь героя, которая иллюстрируется оригинальным мотивом «искателя силы», также подчеркивается в приписываемых ему определениях или внешности. Герой начинает очень рано путешествовать по дикому миру, поддерживая тесные связи с животным царством. По отношению к людям, как мы видим, он допускает жестокие членовредительства или ряд преступлений, подлежащих анализу в соответствии с герологемой «трех грехов воина». Его атрибутами являются волшебный лук и шуба, отличающаяся тем, что сделана она из человеческой кожи. Великаны, которых он побеждает, характеризуются условной неуязвимостью и/или множеством членов. Наконец, этот «подлинный» герой, который служил богам, своим естественным и культурным бессмертием продолжает действовать на службе у людей.

Теперь, выводя на сцену животное с чудесными рогами, мы обратимся к типовой схеме последовательности событий охоты, выявленной в подвигах Геракла и Рамы, объединяющее значение которой было уже отмечено. В данном случае в ней многократно используется встреча со

сверхъестественным существом, которое приведет героя к смерти и, как следствие, к увековечению.

## 2.2. Преследование волшебного оленя

2.2.0. Последовательность событий, соответствующая преследованию лани Серинии в подвиге Геракла или антилопы Марики в подвиге Рамы, проявляется в подвиге Сослана в двух эпизодах: в эпизоде, самим сюжетом которого является встреча с таинственным сверхъестественным существом, и в эпизоде смерти героя, где мотив служит для введения истории завоевания дочери Солнца (богини) и/или мести дочери Бальсага (другой богини). Итак, первый эпизод – это встреча героя с «гумским человеком» (Н. XII), краткое содержание которого таково (ср. *LH* 78-81).

2.2.1. Сослан отправляется на охоту, но, уйдя на этот раз дальше, чем обычно (он переходит несколько перевалов или пересекает темный лес), он доходит до таинственного края (страны Гуым).

Здесь он замечает чудесного оленя (с золотым мехом или бег которого производит разнообразную музыку), которого он преследует, но как только он прицелился в него из лука, животное падает замертво перед ним, пораженное стрелами незнакомца, опередившего Сослана.

Два охотника поспорили, кому принадлежит животное, затем пришли к согласию и, как положено, поделили дичь. Но когда оба действующих лица отправились своей дорогой, между ними поднимается новая перепалка (так как Сослан, сожалея, что отказался от подарка, который другой ему предлагал, сам отказывается сделать ему дар, когда тот возвращается, чтобы потребовать его у него) и на этот раз она выливается в вооруженное столкновение, которое не доводится до победного конца (они смогли только ранить друг друга), прерывается и переносится на год в этом же месте. В день встречи, вместо того, чтобы драться, оба противника окончательно мирятся. Сослан приглашен к жителю Гуыма, который предлагает ему подарки, а затем нарт оплачивает тем же своему хозяину.

2.2.2. Как это уже было отмечено Ж. Дюмезилем<sup>60</sup>, характерные элементы этого эпизода имеют юридический аспект, как спор по поводу убитой дичи (относительно его принадлежности и его дележа), так и в конечном счете установившаяся (посредством взаимных даров и визитов) дружба, в результате которой отныне каждый из них является «другом» (*лимсен*) другого. Следует добавить, что неизвестный персонаж, который живет в этой мифической стране (и даже владеет ею), где находится это животное является, несомненно, сверхъестественным существом (он «большой как башня» в *НК*)<sup>61</sup>, занимающим положение богини Артеми-

ды, с которой Геракл примиряется после охоты на лань Серинию, или место божественных обезьян, с которыми Рама заключил договор о дружбе некоторое время спустя после смерти антилопы Марики.

Однако, как мы уже отметили, мотив преследования чудесного оленя повторяется в подвиге Сослана второй раз, и иногда со значительными вариациями снова в ходе событий, ведущих к смерти героя.

В первом случае Сослан отправляется на охоту на оленя, которого ему описали как великолепным, так и недостижимым (оружие, используемое против него, волшебным образом не берет его). Действительно, когда он увидел его в золотом блеске (или полностью белого) и прицелился в него, все его стрелы пролетают мимо, и он бросается вслед за животным, которое убегает в горы и вскоре исчезает в пещере. Олень окажется дочерью Солнца, «воспитанницей» великанов, на которой герой после ряда испытаний сможет жениться (*ПНТО* I 41 = *Н. XIX, прил. 2, LN 103, ИАС* I 145 = *Н. № 59, LH 116-117*).

Во втором случае, который, вероятно, произошел немного позже (по крайней мере, в текстах, которые мы только что цитировали), Сослан также преследует великолепного оленя, который в тот момент, когда он его подстрелил, превращается на его глазах в красивую девушку (*ССКГ* V 9-10 = *Н. XIX прил. 1, ср. LN 105-106, LH 134-135*) или раненный, оставляя следы крови, внезапно исчезает, уступая место этой же девушке (*ПНТО* II 18-19 = *Н. №52, ср. LN 113-114 и 107 для версии, достаточно близкой к ПНТО I 48*), которая каждый раз оказывается дочерью небесного Бальсæга или (другой) дочерью Солнца<sup>62</sup>. Во всех случаях Сослан не только уклоняется от ее кокетничаний, но своими словами ранит ее, что стоит ему угрозы ужасной мести, той самой, что вызовет его смерть.

Таким образом, напомним комментарий Ж. Дюмезиля<sup>63</sup>: «встречи с двумя животными, которые оба превращались в небесных девушек, дочь солнца и дочь Бальсæга – владельца своего рода колеса летнего солнцестояния [как мы это скоро увидим], приводят к противоположным результатам: любви и ненависти, счастью и несчастью, свадьбе и убийству». Но объединяющее значение самой схемы последовательности событий охоты идентично в обоих случаях, служа в действительности для введения финальных испытаний, определяющих божественный союз и/или обожествление героя.

### **2.3. Последние испытания**

2.3.0. Как мы заявили выше, не существует (или более не существует) осетинского предания о Сослане – «помощнике» богов в борьбе про-

тив других сверхъестественных существ, которых они не могут убить сами (например, великанов)<sup>64</sup>, каковыми были Геракл в Греции и Рама в Индии. Тем не менее, сказания о конце деяний великого нарта, особенно те варианты, в которых рассказывается о его женитьбе на дочери Солнца и испытаниях, от которых зависит его брак, содержат значительное число элементов, соответствующих тем, которые в Греции и в Индии вызвали или оправдали бессмертие самого знаменитого из героев и сделали возможным его соединение или воссоединение с божественной супругой.

2.3.1. Действительно, в соответствии с синтетической версией в *НК* (116-135, ср. *ИАС* I 145-147 = *Н.* № 50 и 53, а также *Н.* XIX прил. 2), эта «дочь Солнца» (*Хуры чызз*), Ацырухс, т.е. «Свет восхваления» или «Славный свет»<sup>65</sup>, божественный характер которой был четко установлен Ж. Дюмезилем<sup>66</sup>, была поручена ее отцом заботам семи великанов в качестве *хъан*. Этот термин обозначает ребенка, отданного на воспитание в чужую семью (в данном случае чужую по крови, поскольку «великан», *ухэйыг* не является ни *зед*, ни *дауæг*), даже вражескую (что могло иметь место в данном случае) в соответствии с институтом «расширенного» *fosterage* (молочного родства), называемого *аталыкат*<sup>67</sup>.

Когда Сослан, после преследования своего первого волшебного оленя, прибывает к дому, в котором живет молодая богиня, где его встречают два молодых парня, он тотчас вызывает великанов на битву. Те пытаются разрубить героя как обычную дичь, но тщетно, поскольку он неуязвим. Тогда Ацырухс объявляет им, что это герой, для которого она предназначена, и что они могут назначить плату, какую хотят, за то, чтобы Сослан смог взять ее в жены (ср. *LH* 117-118).

Условия, поставленные великанами Сослану, состояли в том, чтобы добыть листья дерева Аза, которое растет только в мире мертвых, а также огромное количество дичи. Чтобы исполнить это явно невыполнимое двойное испытание, герой нуждается в *помощи богов* для того, чтобы заручиться благосклонностью Барастыра, владыки мертвых, и активной поддержкой *Æфсати*, «хозяина диких зверей» (*сырдты хицау*, *НК* 67). Выполнив свою задачу, Сослан получает Ацырухс в жены (ср. *LH* 118-119, 125, 133).

Однако после того, как он привел свою божественную жену в мир людей, счастье героя длилось только несколько лет (*НК* 136 = *LH* 134), поскольку – процитируем еще раз Дюмезиля<sup>68</sup> – в «своего рода диптихе», «после «добрый» встречи с дочерью Солнца происходит «недобрая» встреча с дочерью Бальсагга, и в результате противоположных поступков, которые совершает Сослан в схожих обстоятельствах, после свадьбы приходит смерть». Но, добавим, и бессмертие. Действительно, из мести

оскорбленная богиня, которая в старинном рассказе именуется Азау-Хан, дочь Солнца (ПНТО I 48 = Н. XIX прил. 2, ср. LN 107), отправит против героя ужасное колесо Бальсага<sup>69</sup>, причину трагической смерти Сослана во всех версиях (ср. Н. XIX).

Однако речь идет о необычной смерти, поскольку Сослан входит в свою могилу «живым» (*цардаей* в ПНТО II 21 и 22 = Н. № 52 и 55), откуда, как мы видели, он *продолжает действовать*, став из смертного героя, как Геракл или Рама, бессмертным. Сначала (в мифе) служа самим нартам, он освящается, как бог, культом, в котором ему поклоняются как живому существу, способному защищать в этом мире, и, таким образом, он – единственный нарт, ставший объектом подобного почитания<sup>70</sup>.

2.3.2. Таким образом, если мы и не обнаруживаем в этом двойном эпизоде конца деяний Сослана мотивов, сопоставимых с мотивами, выявленными в великой битве между богами и великанами или *rākṣasa*, поскольку герой здесь не включен в конфликт такого масштаба, обе участвующие в нем богини представляют соответствия (первая) с индийской Ситой [Sītā] или (вторая) с греческой Герой.

Действительно, Ацырухс содержится у великанов, как Сита у *rākṣasa*. Она может быть завоевана героем только с активной помощью богов, как Сита могла быть возвращена только при содействии божественных обезьян. И в обоих случаях соединение или воссоединение героя с его божественной супругой, обусловленное «невероятным великим подвигом», является некоторым образом связанным с его собственным смертным обожествлением.

Другая дочь Солнца (или дочь Бальсага) является, как Гера по отношению к Гераклу<sup>71</sup>, антагонистом героя и виновницей его смерти, но также парадоксальным образом и самой причиной его бессмертия. Осетинская богиня, однако, появляется *после* того, как он женится (и приводит на землю) молодую дочь Солнца (сестрой которой она, кажется, является), в то время как Гера появляется *перед* тем, как Геракл женится *in fine* (придя на небо) на юной дочери Зевса (матерью которой она является). Отметим также, что эта богиня, связанная, таким образом, с ритуалом летнего солнцестояния, носит в старинном предании составное имя Азау-Хан, которое, на наш взгляд, можно интерпретировать как «Царица (хан) года», в котором первая часть связана со словом *аз*, «год»<sup>72</sup>. Здесь очевидна близость с тем, что богиня Гера, с одной стороны, функционально является «Царицей», как было видно из эпизода гигантомахии, а, с другой стороны, носит имя, которое этимологически объясняется как «Та года»<sup>73</sup>.

На этом эпизоде, завершающем описание деяний Сослана, мы покидаем подвиг линейного типа, сконцентрированный только на одном вели-

ком герое, который чаще всего действует в диком окружении, «вне рода», чтобы приступить теперь к рассмотрению историй конфликтного типа с участием во внутренних и внешних войнах с самыми сложными интригами всех нартов и, в частности, лучших из них, нартов из рода *Æхсæртæггатаë*<sup>74</sup>.

### 3. Великие войны нартов

#### 3.1. Общие положения

Под этим подзаголовком «великие войны» здесь собраны различные истории. Прежде всего, речь идет об эпизоде внутренней войны между двумя нартовскими фамилиями *Æхсæртæггатаë* и *Боратаë* (Н. XXXIII), подобной войне в Индии между кузенами Пандава и Каурава; затем это эпизод осадной войны, которую нарты вели на чужой земле (Н. XIV и XXVI), как ахейцы в Трое; наконец, эпизод с осадой самого нартовского селения чужеземными завоевателями (Н. XXXIV). В первом случае *фактическим виновником* начала войны зачастую бывает Сырдон<sup>75</sup>. В других двух случаях *ставкой* (явной или неявной) в войне является великолепная супруга, похищенная или страстно желаемая. Но во всех трех случаях ключевым героем является Батраз или его субститут (Айсана, Крым-Султан), обладающий теми же характеристиками (металлическими и молниевыми), что и он. Кроме того, основные события в деяниях героя Батраза, в частности, убийство его отца и ряд действий по отмщению, которые за ним следуют, вписываются в более общую рамку враждебности между двумя нартовскими фамилиями, упомянутыми выше, т.е. между родом «храбрых» (*æхсар*)<sup>76</sup> *Æхсæртæггатаë*, в который входят лучшие герои, и родом «наиболее многочисленным» (*адамæй фудæр*, ПНТО II 42), *Боратаë*<sup>77</sup>, главой которых является богач *Бурæфæрныг*, отец семи сыновей, который был бы похож на *Dhrtarāstra* или на обратного Приама в том случае, если бы они вобрали в себя отрицательные черты своих недобрых сыновей *Дуриодхана* [Duryodhana] или *Париса*.

В эпизоде активной войны между двумя фамилиями, в варианте ПНТО II (42-46 = Н. №114), использованном в качестве базового текста Ж. Дюмезилем в его анализе<sup>78</sup>, в самом начале выражается *воля богов* к этой вражде между нартами. Это «Бог, [который] их втянул в эти военные действия друг против друга, и [который делал так, что] они смывали кровью кровь» (*И дууæ мугкагей Хуцау кæрæдземаë фæггегæ кæнун кодта 'ма тогæй тог æхснæнгæ цудæнцæ; ср. сæ Хуцау кæрæдземаë исæзнаг кодта, Н. №115*), т.е. высший Бог, «Бог богов» (*Хуыцæутты хуыцау*), как Зевс в Троянской войне или Брахман в войне Бхарата.

Наконец, как обоснованно отмечает А. Кристоль<sup>79</sup>, этот конфликт между *Æхсæртæггатаэ* и *Боратаэ* приходится, как в Греции (и в Индии), на конец героической эпохи, предвещающей исчезновение нартов, так как вскоре нарты, ведя войны и не находя себе более достойных врагов, бросают вызов самому Богу, который тогда решает их полностью извести. Такова тема эпизода «конца нартов» (*Н. ХLI*, например, №134)<sup>80</sup>. В тексте синтетической версии в *НК* (372-373 = *LH* 259-260, основанном на тексте из *ХИАУ* 88-90 = *Н. №136*), нарты объявили, что они предпочитают, будучи обреченными Богом, погибнуть «полностью» (*бынтон*), т.е. «без потомков» (*æвæд*, поскольку Бог им посулил «плохое потомство» *фыдвæд*). Они отказываются от вырождающейся формы существования на земле, которая наступит в негероическом будущем, ради «вечной славы» (*æнусы кад*, ср. *Æнусы кой* в *ИОЭ* 53-54 = *Н. 137*), которая останется о них в этом мире, если они согласятся со своим уничтожением. Эта высшая форма образного увековечения, соответствующая форме увековечения греческих и индийских героев, помимо всего, как представляется, сочетается, как и в случае с последними, с продолжением «физической» жизни героев в нартовском раю, расположенном *вне* этого мира (в котором о нартах сохраняется только их славная память). По крайней мере, так можно понять в самом старинном свидетельстве об осетинских погребальных обрядах (ср. *ОТ* 25-36) то, что покойному желают счастливо-го пути в «страну нартов» (*ibid.* 26)<sup>81</sup>. Наконец, это увековечение славой особо касалось «лучшего» среди нартов, Батраза, как в случае с Ахиллесом в троянском подвиге и с Арджуной в подвиге Бхараты. Действительно, в конце сказания о смерти этого героя В. Пфафф<sup>82</sup> добавляет, что осетины сохранили обычай, когда они поминают своих усопших (настоящих), *прославлять имя* нарта Батраза, которому они посвящают пироги и пиво (ср. *LN* 71), а в другой старинной версии этого же эпизода (*ОЭ* I 26 = *Н. № 100*, ср. *LN* 72, *LH* 235) говорится, что три слезы Бога, упавшие на тело мертвого героя, превратились в три больших «святилища» (*дзуар*) Осетии. Этот последний факт был интерпретирован Дюмезилем как признак «перехода от одной цивилизации к другой»<sup>83</sup>, что мы понимаем в данном случае как переход от мифологической эпохи и мира нартовских героев к историческим временам, которые, таким образом, отмечены смертью Батраза. Что касается первого факта, то он подтверждает, что этот герой является *номдзыд*, т.е. буквально «пришедшим к имени»<sup>84</sup>, слава которого увековечена культом.

### 3.2. Рождение Батраза

3.2.0. Если и было уже сказано, что нарт Батраз «представляет тип героя-воина», соответствующий Ахиллесу<sup>85</sup>, тем не менее, так же, как в Греции для последнего или в Индии для Арджуны, и в данном случае нельзя говорить, как это когда-то сделал В. Пфафф<sup>86</sup> (например, в его «Содержании осетинского народного эпоса о Батразе»)<sup>87</sup>, о существовании эпической *Батразиады*, последними остатками которой можно было бы считать сказания о герое. Конечно, эпизоды, в которых этот герой выступает под своим именем, т.е. под относительно недавним именем Батраз «храбрый Ос» («Osse valeureux»)<sup>88</sup> или под именами Крым-султан («Крымский султан») и Айсаны (несомненно, самым древним)<sup>89</sup>, представляют его действительно как «лучшего» из нартов, таким же, как Ахиллес среди ахейцев и Арджуна среди бхаратов. Но его история, так же, как истории его аналогов, является *составной частью* конфликтных интриг более общего характера, которые также, а иногда в первую очередь, касаются и других персонажей. Хорошо засвидетельствованный эпизод о его рождении (*Н. XXIII*, ср. *LN 50-54, LH 173-180*), однако, сохранил более автономный характер. Именно с этого эпизода мы начнем представление персонажа, исходя снова с «точки зрения» кровного отца героя, в данном случае, нарта Хэмыца.

3.2.1. Хэмыц, как и Пелей или Панду/Пуруравас, тоже «греховодник» поневоле, который сам себя определяет как «женолюб» (*ус уарзæг*, см. *ПНТО I 66 = Н. XXXIX прил. 2, LN 140*)<sup>90</sup>, но чаще является жертвой своего знаменитого зуба любви (ср. *Н. XXVIII*), который заставляет его «пройти сквозь стены, чтобы соблазнить чужую жену» (*ИАС I 255 = Н. № 92*, ср. *LH 219-220*). Действительно, этот зуб Архыза «был наделен замечательной способностью: было достаточно, чтобы он его показал любой женщине, чтобы лишить ее способности сопротивляться его воле» (*НК 249 = LH 223*). Если же, со своей стороны, соблазнитель отказывался от нее, несчастная превращалась в змею (*ОЭ I 38 = Н. № 93*, ср. *LN 142*). Таким образом, даже если нарты «были очень обязаны» Хэмыцу (*НК цит. выр.*) за его подвиги, ненависть, вызванная его сексуальными соблазнами чужих жен, явилась в некоторых версиях причиной его смерти (ср. *Н. XXIX, LH 223-224*).

Находясь какое-то время на охоте, Хэмыц, наконец, замечает великолепного белого оленя и прицеливается в него. Но прежде, чем он успел выпустить стрелу, животное повержено другим охотником (*Н. 75*, ср. *LH 173*). Тем не менее, Хэмыц подружился с этим незнакомцем, как правило, описываемым как «маленький человечек» (*мæнкъæй лæг*, *Н. ibid.*, ср. его

имя *Улинкѣа*, «высотой с локоть», в *ПНТО* II 23 = *Н.* XXIII *вар.* 2), который иногда демонстрирует свои сверхъестественные возможности (ср., например, в *ССКГ* V 27-29 = *Н.* XXIII *прил.*), и вместе они продолжают охоту. В конце этой совместной охоты (характерной для большинства версий) незнакомец по просьбе нарта открывает свою личность: в соответствии с некоторыми рассказами, он из «фамилии» Быцентѣ (Асеко, т.е. «Маленький», сын Бцена в *ССКГ* V 29, ср. *ХИАУ* 1-23 и 28)<sup>91</sup> и/или «рода Донбеттыртѣ» (см. *LH* 175), и обещает Хæмыцу отдать свою «сестру» ему в жены.

Как Хирон для Пелея или *gandharva* для Пурураваса, это маленькое могучее существо служит, таким образом, посредником в соединении героя с той, которую некоторые версии представляют родной дочерью бога Донбеттыра (см. *ССКГ* IX 6 = *Н.* XXX *прил.*). Этот «водный Петр» (ср. элемент *дон* его имени), «владыка» вод (*дæтты хицау*, *НК* 67) пребывает, как Нерей, в глубине моря и, как он, является отцом множества «водных девушек» (*доны чызджытæ*)<sup>92</sup>, культ которых осетины раньше отправляли на берегах рек<sup>93</sup>. Одна из его дочерей, красавица Дзерассæ, которая в предыдущем нартовском поколении была замужем за отцом Хæмыца (и, таким образом, является его матерью), испытала сексуальные домогательства со стороны бога Уастырджи, которому она отказала, подобно тому, как Тетис или Урваши претерпели преследования со стороны, соответственно, Зевса и Посейдона или Митры и Варуны (*Н.* II, например, *СМК* 8-10 = *Н. ibid. прил.*, а также *ОЭ* I 46-48 = № 9, ср. *LN* 22-25, *LH* 29-30 и 34-45).

В нашем эпизоде дочь Донбеттыра, как правило, анонимна, но, как и Дзерассæ и ее греческие и индийские водные аналоги, она бессмертна и обладает способностью к перевоплощениям. Так, в начале версии в *ССКГ* IX (1-6) Хæмыц преследует белого зайца и думает, что убил его, но когда он пытается его схватить, тот вновь пускается наутек, и так три раза кряду до тех пор, пока, в конце концов, животное не прыгает в море: в этот момент какой-то старик выходит из воды и, назвавшись слугой Донбеттыра, объявляет герою, что зайцем была родная дочь бога, и он сможет вскоре на ней жениться и открыть ее ослепительную красоту. Это превращение в *зайца* существует наряду с превращением в *лягушку*, которой в некоторых версиях девушка оборачивается на земле в дневную пору (*ПНТО* II 24, *Н.* 176, ср. *LH* 176-177), в то время как Дзерассæ<sup>94</sup> наведывалась во фруктовый сад нартов в виде *олени* или *птицы* (*СМК* 5, *ИОЭ* 14 = *Н.* № 7, ср. *LN* 20, *LH* 25).

Некоторые сказания описывают свадьбу, которая состоялась у родителей девушки. Но во всех них неизбежно идет речь об условиях, от вы-

полнения которых зависит ее союз с героем. Вернувшись домой с женой, Хæмыц обязан обеспечить, чтобы ни в коем случае ее никто никогда не «оскорбил», иначе она покинет его (*ССКГ V 29, ОЭ I 14 = Н. № 73, ИАС I 226-227*); или чтобы она не была «раскрыта», т.е. лишена своего панциря (черепахи) или кожи (лягушки), которую она носит днем, чтобы защитить себя от солнца, но снимает на ночь (*ССКГ IX 7, Н. № 73 вар. прим. 10 = XXXIX вар. 2*), или просто чтобы ее никто из чужих не увидел (*ПНТО II 24, Н. № 75, ср. LH 178*).

Несмотря на то, что девушка чаще всего держится в стороне от нартов (например, на вершине башни, *ОЭ I 14-16*), однажды случается, что злокозненный Сырдон оскорбляет ее, разрушает панцирь или просто раскрывает ее существование, что достаточно для того, чтобы вызвать ее отъезд. Но так как она была беременна, прежде чем окончательно покинуть Хæмыца, она переносит зародыш на спину своего мужа, где образуется опухоль<sup>95</sup>. Когда прошло положенное время, опухоль вскрывается, и оттуда выходит «пылающий» герой, раскаленный изнутри (*ССКГ IX 8-9*) или даже весь объятый пламенем (*ССКГ V 31*), что требует его немедленного охлаждения в бочках, полных воды (*ibid.*) или в море (*ОЭ I 16, ср. ССК 164, LH 179*). Именно в море, в соответствии с некоторыми версиями (*ХИАУ 30 = Н. № 76 вар. к прим. 2, Н. № 73 вар. к прим. 8, ср. LH 179-180*), ребенок сначала прожил некоторое время (не утонув) в морской семье матери. Выйдя оттуда, он отправился на небо к божественному кузнецу Курдалæгону, чтобы получить «закалку», заставив нагреть себя в огне горна, затем снова закалить в водах моря (*ОЭ I 18, ср. LN 54, ХИАУ 26-27 = Н. № 76, LH 188-189*). Таким образом, огненный Батраз становится героем называемым (и сделанным) «из стали» (*æндон*, см. *Н. № 75*), неуязвимым<sup>96</sup>, действительно «закаленным».

Общим в сказаниях о Батразе является то, что в их начале молодой герой еще постоянно находится на небе у небесного кузнеца и оттуда он появляется, «разгоряченный», чтобы помочь нартам против их врагов (например, в *ОЭ I 26-28 = Н. № 80, ср. LN 54-55*), или для того, чтобы отомстить некоторым нартам (например, убийцам своего отца, *ОЭ I 20-22 = Н. № 95, ср. LN 67-68*; или гонителям Уырызмæга, *ПНТО I 73-74 = Н. XXIV прил., ср. LN 57-58*). Подобное «типовое» введение позволяет, по крайней мере в двух эпизодах, рассматривать в качестве очевидных субститутов Батраза персонажей, называемых то Крым-Султан, то Айсана, выступающих то для того, чтобы помочь нартам, осажденным агуырами<sup>97</sup>, то для того, чтобы преследовать «плохих» нартов Боратæ в начале их войны с Ахсæртæггатаæ.<sup>98</sup> В первом из этих двух эпизодов, как Арджуна в Индралоке, герой получает от божеств, собравшихся у его небес-

ного хозяина, набор божественного оружия, среди которых меч, а также волшебный конь, столь же быстрый, сколь и неуязвимый (например, в ПНТО I 70-71 и 93-95 = Н. XXXIV прил. 1 и 2, ср. LN 134-135, НК 307-308). В старинной версии эпизода, в котором молодой Батраз мстит за смерть своего отца, он также овладевает волшебным мечом, оружием, выкованном Курдалагоном и имеющим те же свойства горячей стали, что и герой, и от которого он отныне неотделим (ССКГ IX 12 и 21 = Н. XXX прил., ср. LN 62 и 69), в то время, как в старинном предании о его детстве повествуется о том, что его волшебная лошадь родилась в ту же ночь, что и он (ОЭ I 149 = Н. XXIII, вар. I)<sup>99</sup>. Следует, наконец, отметить, что даже когда Батраз не живет еще у своего небесного хозяина, он, как и его дублиеты, очень часто представляется еще совсем «юным» героем (*минкбий* в ПНТО II 28 = Н. № 91), в лучшем случае подростком, который, впрочем, умрет, не достигнув зрелости<sup>100</sup>.

3.2.2. После этого изложения фактов мы и в данном случае попытаемся вновь следовать той последовательности рассмотрения проблем, в которой они были затронуты в двух предыдущих главах, даже если после определения структурных связей между персонажами придется установить некоторые границы общего сопоставительного анализа эпизодов войны нартов ввиду отсутствия любой традиционной хронологии, которая могла бы придать упорядоченность их содержанию.

3.2.2.1. Последовательность соответствий между генезисом, соответственно, Батраза, Ахиллеса и ведического Аю [Āyu] вновь показывает, что невозможно, как это делается обычно, удовлетвориться слишком узким термином «мелюзиновый» для определения совокупности каждой из этих историй. Действительно, даже если мотив «мелюзинового» запрета, связанного с так называемой «мелюзиновой» природой невесты, и является важным элементом, он не может объяснить сам по себе все их сравнительно постоянные черты. Напомним, что речь идет об этом «грехе поневоле», связанном с будущим отцом (запретная сексуальная связь, которой они не могут сопротивляться, является непосредственной причиной смерти Хямыща и Панду); исходная последовательность событий охоты; роль посредника, выполняемая сверхъестественным существом, схожим с кентавром или с *gandharva*; водная природа бессмертной, схожей с Нереидой или с *apsaras*, дочерью важного бога, связанного с волнами, характеризующейся способностями к реинкарнации в животное, связанное с водой конкретным или метафорическим образом, т.е. вновь в птицу, земноводное и/или быстроногое млекопитающее (зайца или оленя вместо лошади), способности, чаще всего используемой для того, чтобы убежать от преследований смертного. Отметим, что в данном случае это не супру-

га героя, а его мать, такой же водной природы, которая «предварительно» испытала домогательства могущественного бога, которому она отказала, Уастырджи, играющему в данном случае роль, которую занимают Зевс/Посейдон или Митра/Варуна. Соединение смертного и бессмертной сопровождается запретом: нельзя, чтобы ее когда-либо «оскорбили», что по своему звуковому характеру соответствует союзу ἄφθογγος Тетис с Пелеем; недопустимо, чтобы ее «раскрыли», лишив покрыва или просто увидели, что своей визуальной формой соответствует «раскрытию», за-прещенному Пуруравасу, которого Урваши не могла видеть обнаженным. Несмотря на принятые меры предосторожности, чтобы не сближаться с богиней, условие, поддерживающее союз, однажды было нарушено и вызвало его немедленный уход. Пришествие героя Батраза, который, родившись раскаленным, тотчас был погружен в воду и стал из каленой стали, таким образом, характеризуется союзом *огня* и *воды*, соединением противоположностей, которое в Греции отметило рождение Ахиллеса (для которого та же типично металлургическая операция нагрева в пламени, затем закалки в воде «преобразилась» в алхимию божественной амброзии) и в Индии – рождение Аю (который, родившись, как и Батраз, в воде, где он прожил некоторое время, затем был отдан вместе с сосудом, содержащим огонь, что имеет в данном случае дополнительное ритуальное значение). Наконец, герой также проводит свое детство у сверхъестественного хозяина (в данном случае кузнеца), у которого он получает божественное оружие (чаще меч, чем копье) и коня в тот час, когда он отправляется воевать с другими нартами.

История генезиса Батраза, таким образом, контрастирует, в связи с божественным морским происхождением матери героя и мотивом Тетис, который касается его отца, с генезисом Сослана, героя с божественной небесной отцовской линией, по поводу матери которого обнаруживаются (несколько разбросанные) элементы мотива Амфитрионы. Следует также добавить, что осетинскому преданию свойственны, во-первых, оппозиция между телом из твердого минерала (камень), откуда извлекли Сослана, и мягким органическим телом (опухоль), откуда вышел Батраз, и таким образом, ни один из героев не рождается непосредственно из лона женщины; во-вторых, то, что их (частичная) и только *телесная* неуязвимость происходит для одного от купания в молоке, для другого – от стальной закалки<sup>101</sup>. Однако нам следует вновь, после краткого замечания Ж. Дюмезиля<sup>102</sup>, отметить сходную последовательность событий охоты (не считая мотива преследования), присутствующую одновременно в подвиге Сослана и в начале приключений Хæмыца (которая, кроме того, в данном случае отличается оппозицией между большим ростом *гуммира* / челове-

ка из Гуыма и маленьким ростом *бцена*)<sup>103</sup>, как и в Греции в подвиге Геракла (лань Сериния) и истории Пелея, и в Индии в подвиге Рамы (антилопа Марика) и истории Панду.

Контрасты между характерами и манерами действовать героев Батраза и Сослана здесь выделены столь же четко, как в Греции качества Ахиллеса и Геракла. Действительно, напомним, Сослан является воином-охотником, добавившим к собственной «волчьей» коже шубу, сделанную из останков людей или чудовищ, использующим лук, основные подвиги которого происходят в диком приграничье, местах обитания дичи и сверхъестественных существ. Батраз, напротив, воин-«задира», с телом из стали (к которому он иногда добавляет латы), неразлучен с мечом той же закалки, предназначением которого является борьба на стороне нартов или против некоторых из них. Кроме того, как это справедливо отмечает В. Абаев<sup>104</sup>, Батраз, герой с цельным характером, является лишь носителем *тых* («силы»), в то время, как Сослан по воле обстоятельств проявляет дар то *тых*, то *хин* («хитрости»)<sup>105</sup>. Добавим «многоженство», которое характеризует Сослана, подобно Гераклу, как героя-«самца», героя «с сильным мужским началом», сексуально (слишком) зрелого, который противопоставляется примерному поведению, проявляемому Батразом в отношении женщин (ср. *ИАС* 1255-257, *LN* 219-222). Хотя иногда и указывается на то, что он женат, герой Батраз – несколько незрелый в половом смысле подросток, которому не приписываются ни женские приключения, ни ребенок (в то время как за Сосланом иногда признают детей, например, близнецов в *ПНТО* I 81 = *Н. XXXIII прил.*). Можно принять мнение Ж. Дюмезиля<sup>106</sup> о том, что тот факт, что Батраз и Сослан, будучи *героями*, представляют некоторые черты, которые также относятся к *божествам*, связан с тем, что каждый из этих двух великих героев должен был в более древние времена поддерживать «тесные связи» с одним из этих богов. Однако труднее согласиться полностью с этим автором в том, что касается их соответствующей идентификации. Если, действительно, «прото-Батраз» мог быть в тесных *парадигматических* отношениях с божеством, одним из двух наиболее популярных *зедтаэ*, молниевым Уациллой («святым Ильей»)<sup>107</sup>, то, напротив, намного менее убедительными (и несколько «макс-мюллеровскими») нам представляются аргументы, так же, как и другим до нас<sup>108</sup>, когда речь идет о том, чтобы интерпретировать Сослана как «солнечного героя»<sup>109</sup> и связать, таким образом, парадигматическим отношением (самого) великого героя, каким должен был быть «прото-Сослан», с бледной фигурой, какой обычно является бог Солнца в древних индоевропейских мифологических системах<sup>110</sup>. Нам представляется более логичным, что самый популярный герой

был в тесной связи с божеством, представленном другим самым популярным *зæд*, т.е. «мужественным» Уастырджи<sup>111</sup>, как раз выступающим в старинной версии в роли родного отца Сослана. Таким образом, два основных осетинских героя оказываются в дифференциальных парадигматических отношениях с двумя самыми популярными божествами, «святым Георгием» и «святым Ильей»<sup>112</sup>, основные характеристики которых воплощает каждый из них, т.е. *чрезмерное мужское начало* у одного и *безжалостная молния* у другого, атрибуты, которые, напротив, были мифологически обобщены в Греции в рамках одной фигуры Зевса и в Индии в фигуре ведического Индры<sup>113</sup>.

Этот значительный контраст между воинскими типами Сослана и Батраза, конечно, затушевывает функциональные различия, которые могли бы быть также выявлены в сложных историях, где выступает Батраз (или его дублиеты), между ним и другими нартами, принимающими в них участие. Мы не рискуем в данном случае говорить о сходстве между другими персонажами, которые также, впрочем, играют ключевые роли в этих эпизодах, с одной стороны, и основными персонажами троянского подвига или подвига Бхараты, но не Ахиллеса или Арджуны, с другой стороны, особенно потому, что потенциально большое число *ролей* в осетинском героическом мифоцикле всегда обеспечивается достаточно ограниченным числом *актеров*.

Вернемся к некоторым другим характеристикам, свойственным только Батразу, соответствующим качествам, выявленным у Ахиллеса или Арджуны. Батраз также является *обезглавливателем* (как об этом свидетельствует самая старая версия его мести за отца, *OT 46 = H. № 105*, ср. *LN 65, LH 227-229*), что также было свойственно в порядке исключения Ахиллесу (в том смысле, что он это проделал только один раз, что для Греции уже много) и от случая к случаю Арджуне. Но, как и его греческий и индийский аналоги, Батраз наиболее четко представляет два типа воинских «признаков», связанных с состоянием *ярости* [*furor*], и в его случае особо хорошо подходящих к его грозовой природе. Речь, во-первых, идет об этом огненном жаре, который, подобно пламени, вылетающему из лба Ахиллеса или из пор кожи Арджуны, охватывает нарта каждый раз, когда он краснеет от гнева или усилия, и за которым вновь следует охлаждение/закалка в воде бочки или моря (ср., например, *LH 194-195 & 206*). Батраз обладает также «громовым» криком (*HK 209 = LH 193*), схожим с криком Ахиллеса. У него к тому же необыкновенное *дыхание* (например, *ССКГ IX 17-19, ОЭ I 24-26*, ср. *LN 64, 72*)<sup>114</sup> со столь разрушительными предметными последствиями, каковыми не были умственные последствия от звука раковины Арджуны. И так же, как в случае с

Ахиллесом или Арджуной, Афина, дочь Зевса или Ханумат, сын Ваю, сопровождали звуковые действия героев, вторя им, можно предположить, что и с осетинским героем в подобных действиях когда-то имело связь (*метонимическую*) некое божество второго плана (в божественной иерархии). Возможно, им был бог воинов, помощник и спутник великого святого Ильи, Тыхост, т.е. буквально «Громкоголосый» (состоящее из *тых* «сила» и *уац* «голос», если только второй член не связан с *уасун* «выть») <sup>115</sup>, персонаж, более близкий к людям, чем Уацилла, и с которым, как полагал Ж. Дюмезиль <sup>116</sup>, «прото-Батраз» когда-то имел более тесное сходство. Наконец, следует сказать несколько слов о лошадях. В нартовских историях они часто наделены даром речи: лошадь Батраза, Дур-Дур, пророчествует герою незадолго до его смерти в некоторых старинных версиях этого эпизода (*ССКГ IX 13*, ср. *ССК 168-160*). Этот мотив применяется и к беговым лошадям Ахиллеса и, в Индии, к лошадям главного противника Арджуны.

3.2.2.2. Здесь следует наметить границы нашего анализа ввиду отрывочного состояния осетинского героического мифоцикла, лишенного какой-либо общей хронологии, объединяющей его различные эпизоды. Многочисленные мотивы или особые черты персонажей, появляющихся в «великих войнах» нартов, могли бы еще быть сопоставлены с некоторыми элементами, выявленными в троянском подвиге или в подвиге Бхараты. Но, не имея возможности подтвердить эти сопоставления их положением, недостаточно определенным, следовало бы сначала произвести внутренний анализ всех их вариантов в рамках различных версий эпизодов, в которых они обнаруживаются, с тем, чтобы попытаться сначала уловить структурную логику констант и переменных внутри самого предания. Этот тип аналитической операции был использован В. Абаевым <sup>117</sup> к эпизоду об осажденном нартами городе, что позволило ему выявить многие структурные параллели с троянским действием <sup>118</sup>, и Ж. Дюмезилем <sup>119</sup> к эпизоду о войне между *Æхсæртæггатаæ* и *Борæтæ*.

Позволим себе, тем не менее, отметить по поводу этого последнего эпизода, на этот раз с сопоставительной точки зрения, во-первых, что мотив *Æхсæртæггатаæ*, одним лишь словом лишенных всех своих военных преимуществ и обессиленных на долгие годы, напоминает способ, которым Пандава были надолго отстранены от власти их кузенами Каурава; во-вторых, что мотив «ложной невесты», приведенной в девичью, представляется соответствующим изменению пола, приписываемому Ахиллесу и Арджуне в сопоставленных нами эпизодах их деяний.

### 3.3. Сьбæлц и Схъæл-Бесон

В заключение остановимся на двух персонажах, которые, если бы их предания были более богатыми, могли бы стать объектом исследования в параграфе, сопоставимом по важности с параграфами, посвященными солнечным героям Мемнону и Карне. Оба нарта имеют с ними общие черты, в частности, те, которые в повествовательном более полном жизнеописании индийского героя распределены в рамках совершенно различных по хронологии эпизодов.

Во-первых, речь идет о герое Сьбæлце, сыне очень старого отца («завшивевшего», *СМК 9 = Н. II прил.*, ср. *LN 23*) и матери (*ibid.*), сестры (*ПНТО II 75 = Н. № 124*, ср. *LN 132*) или дочери (*НК 320*)<sup>120</sup> Хæмыца. По *НК (320-325)*<sup>121</sup>, как только родился этот ребенок, Солнце в первое же утро осветило его лицо. Позднее герой отправился к Солнцу и, женившись на одной из его дочерей, стал его зятем. Когда он решает вернуться к себе со своей супругой, она получает от Солнца волшебную кольчугу в подарок своему свекру. Но у старого отца его отобрали враги, которые вырвали у него и две полоски кожи на спине (или ребро, в *ПНТО II*, ср. *LN 133*). Оставшись на страже около своего плуга, герой по очереди сводит счеты с ворами, получив обратно кольчугу и полоски кожи, которые он возвращает отцу.

Ж. Дюмезиль<sup>122</sup> четко выявил «редкий» индо-осетинский мотив телесного изувеченья, связанного с волшебной броней Солнца, которую в Индии носил с самого рождения, как и его отец, сын Солнца Карна, сам избавившийся от нее и сам себя искалечивший. Можно было бы также указать на связь между солнечным героем и плугом, сходную с четко выделенными отношениями между Карной и его колесницей, но для Сьбæлца сопоставление должно здесь остановиться из-за отсутствия других преданий о нем.

Однако элементы, сопоставимые с историей Мемнона и Карны, можно обнаружить в эпизоде великой войны между *Æхсæртæггæтæ* и *Борæтæ*. В одной старинной версии появляется герой по имени Схъæл-Бесон в роли воина, одетого в «естественные» латы, появившиеся в этом мире тогда же, когда и он (впрочем, и имя его означает «тот, у кого есть доспехи для защиты»)<sup>123</sup>. Поверив в их неуязвимость (в то время как вследствие женской хитрости они потеряла свою силу, о чем он не знал), в самом конце эпизода он вышел один навстречу армии «лучших», и был убит ими, ускорив, таким образом, как и Карна, уничтожение своего лагеря (*ПНТО I 85-86*, ср. *LN 144*)<sup>124</sup>.

Следовательно, представляется, что те элементы, которые в Индии для подобного же героя были распределены между предварительным эпи-

зодом с «похищением лат» (отсутствующим в греческом предании) и великим финальным эпизодом главного поединка решающей битвы, в устном осетинском предании распределены, в зависимости от того, о каком из этих эпизодов идет речь, между двумя различными героями, но сохраняющими общую черту облачения в волшебные латы, в одном случае в солнечную броню, в другом – в естественную. Как мы уже видели, оба эти свойства имеют связь с броней Карны.

Итак, конец этой главы наглядно показывает, что в случае живого «народного» предания, не претерпевшего канонизации содержания, которая могла бы вызвать в нем определенную эпическую повествовательную кристаллизацию, героический мифоцикл демонстрирует большую изменчивость мотивов и атрибутов второстепенных персонажей, что делает их сопоставление более проблематичным. Тем не менее, в этой главе было показано, что, несмотря на вариативность, свойственную различным версиям их историй, оба основных героя осетинского героического цикла, Сослан и Батраз, прочно сохраняют связанные с ними характерные элементы, которые также относятся в Греции к Гераклу и Ахиллесу и в Индии к Раме и Арджуне. И если, ввиду отсутствия какой бы то ни было макрохронологии преданий, этих двух нартов нельзя отнести, как их аналогов, к двум различным, имплицитным или эксплицитным, «эпохам» (самое большее, они относятся к разным «поколениям») <sup>125</sup>, речь, тем не менее, идет о двух разных *подвигах*, поскольку основные приключения первого происходят «вне» нартовского мира, в то время как деятельность второго (и его дублетов) происходит только в рамках нартовского коллектива, особенно в войне.

Наконец, интерес сопоставительного анализа осетинского материала связан с тем, что, являясь сначала третьим, промежуточным по своему географическому расположению, объектом сопоставления, он часто оказывался и интересным мифологическим промежуточным звеном, конкурентно или параллельно содержащим в своей структуре ранее рассмотренные изменения между греческой традицией и традицией Индии (ср. роль обеих богинь в эпизоде смерти Сослана, одна близка Сите, другая Гере; соположение великой осадной войны и великой внутренней войны; или различные условия, поставленные перед союзом Хамыца с дочерью вод).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* Перевод осуществлен по изданию: Vielle CHRISTOPHE, *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne (correspondances et transformations helleno-aryennes)*. Louvain-La-Neuve, 1996.

<sup>1</sup> Для обозначения осетинских слов мы основывались на официальной кириллической транскрипции, которую мы транскрибируем латинскими буквами способом, соответствующим транслитерации с русского языка, который используется в *Revue des Etudes arméniennes* (с *i* для *й* и *e* для *э*). См. сравнительную таблицу различных обозначений для осетинского языка В. И. Абаева и др., *Annali dell Istituto Orientale di Napoli, Sez. Linguistica* 6, 1965, p. 55-56, и А. Christol, *Lalies* 8, 1990, p. 47.

<sup>2</sup> См. по его поводу Гаглойти 1977, с. 113-114.

<sup>3</sup> См. критику Дюмезиля 1995, с. 114-118.

<sup>4</sup> *Нартæ, ирон адæмы эпос*, составленной и переложенной в стихах Б. Андиевым, М. Тугановым и др. Сталинир (= Цхинвали), 1942; на осетинском языке на грузинской графике. Ср. издание на кириллической графике: *Нартæ*, Цхинвали, 1975; и стихотворную русскую адаптацию: *Нарты, эпос осетинского народа*, М, 1957 (сокр. НЭОН у Дюмезиля).

<sup>5</sup> Французская форма от русского *осетин*, возводимая через грузинский язык к этнониму *Ас*, который осетины, наоборот, сами используют только для обозначения своих соседей, балкарцев (*Асы*, см. Абаев, 1958, с. 79-80).

<sup>6</sup> См. *infra* сноска 11, а также Dumézil, 1930, p. 151, 1978, p. 7-9.

<sup>7</sup> Всеми рассматриваемый (после Миллера 1882b, с. 55, ср. Dumézil 1977, p. 243) как соответствие санскритского *arya*, старо-персидского *ariya* (ср. современное персидское *Irān* «страна арианов»), несмотря на некоторые фонетические трудности (см. Абаев 1949а, с. 245-247, 1958, стр. 545-546, и его кавказскую интерпретацию Г. С. Ахвледиани, *Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института* 22, 1960, с. 29).

<sup>8</sup> [В примечании автор излагает устаревшие представления о социальной структуре осетинского народа, поскольку основывается, судя по цитируемой литературе, на выводах авторов конца XIX – начала XX века, в основном на работах В. Ф. Миллера (Миллер 1882b). При этом отмечается, что «этническое единство осетин обеспечивалось за пределами племенного деления, как диалектным взаимопониманием, так и общностью обычаев, верований, культов и календарных праздников, особенно подчеркивающейся существованием всеосетинских «святыниц» (*дзуаров*, слово, которое обозначает также любое сверхъестественное, особенно божественное, существо) и ритуальной важностью, придаваемой большим «пирам» (*куывд*)».

<sup>9</sup> См. Vyhan 1936, p. 216 & 218-219, а также Charachidzé 1987 в *разных местах*.

<sup>10</sup> Не считая заслуживающей упоминания староосетинской надписи XI-XII вв. греческими буквами, обнаруженной на реке Зеленчук и изученной Л. Згустой (*The Old Ossetic Inscription from the River Zelenčuk*, Wien, 1987, *Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte* 486, *Veröffentlichungen der iranischen Kommission* 21).

<sup>11</sup> Этот «катехизис», редактором которого был епископ Моздока, грузин Гайоз («Сажус»), был в печати, когда граф Ян Потоцкий повстречался с его автором в ноябре 1797 г. во время своего *Путешествия в степи Астрахани и Кавказа*, опубликованного

(после его смерти) в Париже в 1829 г. его другом и учеником Юлиусом фон Клапротом, тем самым, который после собственного путешествия на Кавказ в 1807-1808 гг. (см. его *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, 2t., Halle-Berlin, 1812 и 1814), издал в Париже в 1822 г. *Mémoire dans lequel on prouve l'identité des Osses, peuplade du Caucase, avec les Alains du moyen ege*, решив, таким образом, «великую историческую проблему» выживания алан, которых искал и Потоцкий (ср. дневник его путешествия на датах 19 ноября и 15 декабря 1797 г.), но безуспешно, поскольку он рассматривал осетин как потомков не алан, а «индийских сарматов, пришедших с берегов Дона» (см. пункт 4 «Объектов для исследования», которые в 1806 г. он предложил Клапроту для его путешествия).

<sup>12</sup> См. Benveniste 1959, p. 138.

<sup>13</sup> См. Гатиев 1876, Миллер 1882.

<sup>14</sup> См. Dumézil 1968, p. 453-455 & 471-484.

<sup>15</sup> См. Dumézil, *ibid.*, p. 456, Bailey 1980, Christol 1996, § 5 n. 15 (*contra* Абаев 1982, с. 74-75).

<sup>16</sup> См. также текст, приведенный Тугановым 1925, с. 373 (ср. *Н.* №5, начало).

<sup>17</sup> Об этих первых созданиях см. Бязыров 1980, а также текст (без ссылок), приведенный Bailey 1980, p. 256, § 6 (очевидно, взятый в *ПНТО V – Н.* № 3 *ad* прим. 1), который, как в *Н.* № 2-3 и 5, приводит их последовательность во времени.

<sup>18</sup> Абаев 1960, Dumézil 1978, p. 302-305.

<sup>19</sup> Миллер 1882, с. 192, 1892, с. 3, Dumézil 1930, p. 14.

<sup>20</sup> Миллер 1892, с. 2-3, Туганов 1925, с. 376-377.

<sup>21</sup> Не считая В. Пфаффа, который в начале осетинских исследований видел в «великих войнах» нартов историческую действительность, подобную той, какой должна была быть для других: Троянская война в Греции или война Бхараты в Индии (см. по этому образцовому случаю заблуждения при исследовании истории: Dumézil, 1968, p. 545-548). Очень хорошую аналогию провел В. И. Абаев (1963, с. 1068-1069) между проблемой историчности Троянской войны и нартовским эпизодом с осажденным селом: в некоторых ее версиях, вместо того, чтобы носить вымышленное название, поселение получает имя крепости, действительно взятой осетинами в XIV в. (по свидетельству грузинских хроник). Таким образом, событие, память о котором сохранилась в народе как о факте, связанном с понятием «знаменитая осада», как таковое было использовано «несколькими рассказчиком, нуждавшимся в современности» (*по выражению* Абаева), которые его задним числом ловко вставили в одну из героических историй своего традиционного репертуара.

<sup>22</sup> Несколько фантастическая «аланизация» нартов в народном осетинском воображении, таким образом, является достаточно поздним явлением, продуктом своеобразного патриотизма.

<sup>23</sup> Абаев 1949b, Кузнецов 1980, Bailey 1980, p. 237-238 & 259-260, Дзищойты 1992.

<sup>24</sup> Об этих сказителях см. Bailey 1980, p. 248-249, Хамицаева 1991. Это не мешало тому, чтобы многие из них были прекрасными сказителями (сопровождавшими иногда

свое выступление игрой на *фандыре*, струнном инструменте) и/или исключительно хорошими «хранителями» архаичных элементов.

<sup>25</sup> Миллер 1882, Dumézil 1930, p. 152-166, 1978 *в разных местах*.

<sup>26</sup> Dumézil, 1930, p. 11 (выделено нами – *К.В.*).

<sup>27</sup> *Id. ibid.*

<sup>28</sup> 1876, с. 33.

<sup>29</sup> 1871, с. 170 и 175.

<sup>30</sup> 1892, с. 3.

<sup>31</sup> 1925, с. 371.

<sup>32</sup> Dumézil 1986b, p. 134.

<sup>33</sup> Ср. Dumézil *ibid.*, p. 133-134.

<sup>34</sup> Ср. Bailey 1980, p. 240-241, §8. Таким образом, по мнению Ж. Дюмезиля, он обладает многими характеристиками, сходными со скандинавским *богом* Локи (1986b, p. 136) или греческим Гермесом (1985, p. 227), но он также представляет, как считает А. Кристоль (1996b), аналогии с греческим героем *Одиссеем* (ср. Абаев 1963, p. 1061 и 1068, относительно этой общей характеристики Одиссея и Сырдона).

<sup>35</sup> Ср. Christol 1996, § 6.2, относительно связей с греческой тематикой «лучшего».

<sup>36</sup> Dumézil 1986b, p. 132.

<sup>37</sup> Ср. Мелетинский 1957, с. 72-73.

<sup>38</sup> Об архаизмах, сохранившихся в его репертуаре (1834-1914), на основе сборника *ПНТО II*, см. Абаев 1963, с. 1052.

<sup>39</sup> См. также Dumézil 1986b, p. 138. Форма *æxsiþnæ* встречается и в других дигорских текстах.

<sup>40</sup> Dumézil 1978, p. 97-98.

<sup>41</sup> Супруг, который в другом рассказе (*ОЭ I 56-58*, ср. *LN 27-28*, рассказе, включенном в «состязание» рассказов, = *H. XXXIX var. 1*) похваляется, в свою очередь, тем, что соблазнил собственную супругу Уастырджи в соответствии с инверсией ролей, отмеченной Дюмезилем (1930, p. 24, прим. 1).

<sup>42</sup> Bailey 1980, p. 240 § 6 & 258, Абаев 1982, с. 38.

<sup>43</sup> Bailey 1980, p. 258.

<sup>44</sup> Миллер 1882b, с. 261.

<sup>45</sup> Dumézil 1965, p. 133.

<sup>46</sup> Dumézil 1978, p. 50; сопоставлен в этом с Гераклом этим же автором, 1983, с. 124.

<sup>47</sup> Версия *ПНТО II* (= *H. Ibid. var. 2*) была переведена Bailey 1980, p. 262-263.

<sup>48</sup> 1985b, p. 115-122. Текст в *НК(ср. LH109)*, процитированный Дюмезилем в конце его анализа, в соответствии с которым в день последнего суда возобновляется поединок между Сосланом и его несчастным противником, в общих чертах представляет предание, содержащееся в *ПНТО II* (22-23 = *H. № 55*).

<sup>49</sup> И, кроме того, в случае с Сосланом, допущенное им таким образом кошунство, несомненно, объясняет связанное с ним своего рода зловещее предзнаменование в мо-

мент его смерти, которое в индоевропейском ареале обычно применяется к «нечестивым воинам» (ср. Blaive 1991, p. 243-246, и *supra* II № 125).

<sup>50</sup> Dumézil 1978, p. 208.

<sup>51</sup> Миллер 1882b, с. 285.

<sup>52</sup> Что, как и в случае с Гераклом (ср. *supra* I, п. 70), было интерпретировано как «историческая» память о религиозных обрядах шаманов (ср. Абаев 1963, с. 1058-1059, а также обоснованную критику Дюмезиля (1978, с. 275-280) подобных интерпретаций).

<sup>53</sup> Однако в одном эпизоде в *HK* (ср. *LH* 93) Сослан использует ручного грифа.

<sup>54</sup> 1983, p. 124.

<sup>55</sup> 1957, с. 72-73.

<sup>56</sup> Ср. *supra* I *ibid.*

<sup>57</sup> Dumézil 1978, p. 106.

<sup>58</sup> Dumézil *ibid.*

<sup>59</sup> Миллер 1882b, с. 261 и 285.

<sup>60</sup> 1965, p. 81.

<sup>61</sup> Напоминает *гуммиров* (ср. Абаев 1958, с. 530), мифическую расу «огромного» роста (*стыр*, *НТХ* 205 = *Н.* № 1) и очень «сильную» (*тыхджын*, *ibid.*; гумское существо также представляется как «могучий человек», *кьобор лег*, ср. Bailey 1980, p. 256-257), которая предшествовала на земле расе великанов (ср. *Н.* № 2-3), и с которой, на наш взгляд, название Гум имеет косвенную связь (мифологическое объяснение, которое, таким образом, противопоставляют ставшей частью истории этнонимической интерпретации, приведенной Кузнецовым 1980, с. 112-114).

<sup>62</sup> Dumézil 1978, p. 139.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Может быть, следует искать элементы этого предания на пересечении героического и божественного циклов, в эпизоде «пограничного» подвига (ни один из великих нартовских героев в нем не участвует) дигорского героя Ацаэмæза («безродного» героя в том смысле, что он принадлежит к фамилии Асæтæ, которая, как считается, живет вдали от селения трех великих нартовских родов). В этом эпизоде, три варианта которого находятся в нашем распоряжении (*ПНТО* I 3-15 и II 68-72 = *Н.* XXXI *прил.* и № 106, *ИАС* I 279-281 = *ibid.*, *вар.*, ср. *LN* 123-124, *LH* 239-245), и который характеризуется необычным «переизбытком чудесного» (Dumézil 1965, p. 245), «Владелец (из) Насрана» (Насран-Æлдар), представленный как родной племянник бога Уастырджи (*ПНТО* I), лишился своей супруги (обладающей совершенно божественными способностями лечения и перевоплощения), похищенной могущественным чужеземным властителем. Чтобы попытаться вернуть ее, он сначала попросил помощи у своего «побратима», родного отца героя, но того убивают (*ПНТО* I). Тогда он собирает огромную армию сверхъестественных существ (*уæйгутæ*, *саумон уацеллатæ*, *изæрион идаугутæ*, *ПНТО*, II 68), но она остается заблокированной на берегу моря и не осмеливается напасть на властелина-похитителя. Приходится ждать, пока Ацаэмæз, выбравшийся подобно Гераклу из своей колыбели,

затем много лет бродивший в лесу, в одиночку переправится через море и вступит в поединок с могущественным властелином, к тому же неуязвимым в том смысле, что после каждого дня битвы он каждую ночь чудесным образом оправляется от своих ран. В конце концов, с помощью собственного оружия неуязвимого противника Ацамаэз настигает и убивает его и, таким образом, благодаря помощи героя, и только его одного, Насран-Æлдар получает обратно свою жену.

<sup>65</sup> Dumézil 1978, p. 237-240, 1982, p. 96-100, Абаев 1989б с. 32.

<sup>66</sup> 1978, p. 140-144.

<sup>67</sup> Dumézil 1968, p. 505, п. 2.

<sup>68</sup> 1978, p. 145.

<sup>69</sup> О ритуальной роли в летнем солнцестоянии этого одушевленного орудия, см. Dumézil 1978, p. 98-100.

<sup>70</sup> Ср. Dumézil 1978, p. 104-106, 1986b, p. 186-187.

<sup>71</sup> Ср. *supra* I прим. 56 и § 2.3.1.

<sup>72</sup> С которым также могло быть связано название таинственного дерева Аза(н), объекта испытания, обуславливающего божественную женитьбу (*contra* интерпретация Bailey 1980, p. 261).

<sup>73</sup> См. W. Putscher, *Rheinisches Museum* 108, 1965, p. 317-320.

<sup>74</sup> В соответствии с преданием (зафиксированным в одном случае), которым мы обязаны превосходному сказителю Кертиби Кертибити (*ПНТО* II 5, ср. *LN* 23; этот текст мы не нашли в *H.*), близнецы Æхсær (т.е. «храбрый») и Æхсærтæг, предки (эпонимы) основных Æхсærтæггатаэ, родились после первого полного уничтожения рода Æхсærтæггатаэ, что напоминает первое уничтожение кшатриев [*kṣatriya*] (*kṣatra* соответствует осетинскому *æхсær*, см. Dumézil 1968, p. 460, Абаев 1989, с. 224-225), которое, как считают в Индии, произошло в конце первой героической эпохи.

<sup>75</sup> Ср. Dumézil 1986b, p. 152-153.

<sup>76</sup> Ср. *H.* №115 и Туганов 1925, с. 373 (*contra* формулировка *H* №5).

<sup>77</sup> Ср. Dumézil 1968, p. 457-462, об отличительных характеристиках обоих родов.

<sup>78</sup> 1968, p. 504.

<sup>79</sup> 1996, § 8.2.

<sup>80</sup> *H.* № 134 – это текст, приведенный Тугановым 1925, с. 377, на который ссылается Дюмезиль 1930, p. 14 и 187-188 (ср. также 1965, p. 260-261).

<sup>81</sup> Ср. Dumézil 1930, p. 14.

<sup>82</sup> 1871. с. 169.

<sup>83</sup> 1930, p. 188.

<sup>84</sup> Ср. Bailey 1980, p. 236, об этом архаическом эпитете.

<sup>85</sup> Абаев 1963. с. 1063.

<sup>86</sup> См. Dumézil 1930, p. 50, 1968, p. 546.

<sup>87</sup> 1871, с. 163.

<sup>88</sup> Ср. Абаев 1958, с. 240-241 (другое объяснение имени у Bailey 1980, p. 239-240, § 7).

<sup>89</sup> См. его интерпретацию Bailey 1980, p. 239-240, § 3.

<sup>90</sup> Ср. Bailey 1980, p. 240 § 4, для объяснения его имени в значении «соблазнитель».

<sup>91</sup> *Быцента* представляют собой мифологическую расу «карликов» (см. Bailey 1980, p. 242 § 14, о значении их имени), отличающихся от богов тем же, что и великаны или *гуымырыта*, но, в противоположность последним, характеризующихся очень небольшим ростом (см. Dumézil 1978, p. 344). В некоторых вариантах эпизода речь идет не о *быцен*, а о *камбады*, что, кажется, является просто другим названием (см. Bailey *цит. раб.*, p. 256 § 6, об интерпретации этого имени в том же значении «маленький») для обозначения тех же «могучих карликов» (*маенкый марздухь лаг* в ПНТО II 23, ср. ИАС I 226 = Н. №74 и ЛН 175-176).

<sup>92</sup> См. Миллер 1882b, с. 249, Dumézil 1986, p. 30.

<sup>93</sup> См. примечание Г. Шанаева к ССКГ IX *loc. cit.* = Н. *ibid.* прим. 5.

<sup>94</sup> Ср. орнитологическую интерпретацию ее имени Bailey 1980, p. 246.

<sup>95</sup> Об этом переносе беременности см. Dumézil 1978, p. 216.

<sup>96</sup> Поскольку, так же, как в случае с Ахиллесом, само божественное оружие было неуязвимым и делало таким и героя в пределах его покрытия (ср. *supra* п. 212 и 214, а также Burgess 1995, p. 236). Это именно *богом выкованная сталь*, из которой состоит Батраз, дает ему его неуязвимость. Многие старинные версии его смерти гласят, что он мог быть убитым только благодаря тому, что маленький кусок его тела не был из стали (ОТ 49-50 = Н. № 105, ОЭ I 24, ср. ЛН 70 и 72, ЛН 234).

<sup>97</sup> Ср. Dumézil 1978, p. 354.

<sup>98</sup> Ср. Dumézil 1968, p. 521-522.

<sup>99</sup> См. СМК 10, НТХ 47 и ИОЭ 21 (=Н. II *прил.*, № 4 и 8, ср. ЛН 24-25), об истории, рассказанной по поводу дочери вод, которая иногда носит имя Дзерассæ: когда она покидает этот мир, чтобы укрыться в кургане, она вновь подвергается преследованиям Уастырджи, который на этот раз добивается своего и даже отдает ее тело похоти своего коня и пса. Потом из могилы одновременно выйдут маленькая девочка (Сатана), жеребенок и щенок (Силаэм, «мать всех собак мира», НК 65 = ЛН 70).

<sup>100</sup> Если термин *junior* (*юноша*) был удачно выбран Дюмезилем для характеристики Батраза, то, напротив, он не очень подходит для Сослана (ср., например, 1968, p. 460). Он только на первый взгляд кажется из того же поколения, что Батраз (если произвести генеалогическую синхронизацию, в которой Сатана и Уырызмег составляют связующее звено), но в рассказах он представляется скорее из поколения Хæмыца (ср., например, их ссору за шкуру лиса, Н. XXXIX, или спор, когда они не могут определить, кто самый старый и самый молодой, ОЭ 136 = Н. № 93) или когда он ведет себя в присутствии Батраза как взрослый по отношению к «молодому» (см. ПНТО II 25 или НАС I 229 = Н. №77, ср. ЛН 185, пример маленького Батраза, обруганного Сосланом за то, что он использовал лук раньше положенного возраста, третируемый своим старшим как «щенок», *куыдзы хъавдын* или как *хъыбыл хъабул* в Н. № 99 и ОТ 43). Отметим, что применитель-

но к Батразу часто используется мотив зла, причиненного, вольно или невольно, молодым героем своим товарищам по играм (см. *ССКГ* IX 9-10, *НК* 194-196 = *LH* 180-183), мотив, который в Греции использовали не к Ахиллесе, а к его другу Патроклу (ср. *supra* I п. 185), и в Индии не к Арджуне, а к его сводному брату Бхиме (*supra* II п. 226).

<sup>101</sup> Хотя и с некоторым смещением обоих мотивов, ср. Dumézil 1965, p. 71 (наблюдения которого, в сочетании с наблюдениями Бургесса [Burgess 1995, p. 218, 221, 237, 240] об Ахиллесе, несколько искажают сопоставление Сослан/Ахиллес Тордарсона [Thordarson 1972] и Кристоля [Christol 1996, § 6.3].

<sup>102</sup> 1965, p. 177. п. 1.

<sup>103</sup> Ср. *supra* п/ 61 и 91.

<sup>104</sup> 1963, с. 1061-1062.

<sup>105</sup> См. пример, приведенный *supra* § 2.1.2.

<sup>106</sup> 1978, p. 93-94.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 17-21 & 67-71. Ср. Ахиллес / ἄστεροπὴ Зевса, Арджуна / vajra Индры.

<sup>108</sup> См. *ibid.*, p. 274, п. 1.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 91-106.

<sup>110</sup> См. Sergent 1995, p. 324.

<sup>111</sup> См. Dumézil 1978, p. 118 (а также *supra* п. 45).

<sup>112</sup> См. *ibid.*, p. 77.

<sup>113</sup> См. *ibid.*, p. 21, и *supra* II п. 80.

<sup>114</sup> Ср. Dumézil 1978, p. 25-26, 1985, p. 215-216.

<sup>115</sup> См. Абаев 1979, с. 323, Dumézil 1982, p. 99.

<sup>116</sup> 1978, p. 71-74.

<sup>117</sup> 1963.

<sup>118</sup> Рассмотренные А. Кристолем [Christol 1996, § 7], но, на наш взгляд, в свете генетических критериев, ошибочные.

<sup>119</sup> 1968, p. 504-520.

<sup>120</sup> Ср. Dumézil 1968, p. 141.

<sup>121</sup> Ср. Dumézil *ibid.*, p. 141-143.

<sup>122</sup> *Ibid.*, ср. также 1978, p. 133 и 144.

<sup>123</sup> См. Bailey 1980, p. 243.

<sup>124</sup> См. Dumézil 1968, p. 520.

<sup>125</sup> Ср. *выше* п. 100.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949а.
2. АБАЕВ В. И. Историческое в нартском эпосе // КУЛОВ К. Д. и др. Нартский эпос. Орджоникидзе, 1949б. С. 42-47.

3. АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка – в 4 т. М.-Л., 1958, 1973, 1979 и 1989.
4. АБАЕВ В. И. Osse «dawæg / idawæg» // Hommages à Georges Dumézil. Bruxelles 1960. P. 1-8. (Пер. с русского).
5. АБАЕВ В. И. Le cheval de Troie. Parallèles caucasiens // Annales E. S. C 18, 1963. P. 1041-1070. (Пер. с русского).
6. АБАЕВ В. И. Нартовский эпос осетин. Новое дополненное издание. Цхинвали, 1982.
7. БЯЗЫРОВ А. Х. Мифические предания и поверья о происхождении осетин // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института, 25.1980. С. 161-169.
8. ГАГЛОЙТИ Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977.
9. ГАТИЕВ Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах 9/3, 1876. С. 1-83.
10. ДЗИЦОЙТЫ Ю. А. Нарты и их соседи. Владикавказ, 1992.
11. КУЗНЕЦОВ В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980.
12. МЕЛЕТинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания 19-20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 33-73.
13. МИЛЛЕР В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения, 222, 1882. С. 191-207.
14. МИЛЛЕР В. Ф. Осетинские этюды, т. 2. М., 18826.
15. МИЛЛЕР В. Ф. Кавказско-русские параллели. М., 1892.
16. ПФАФФ В. Ф. Путешествие по ущельям Северной Осетии, VI: содержание и оценка главных сказаний осетин о нартах // Сборник сведений о Кавказе, 1, 1871. С. 163-175.
17. ТУГАНОВ М. С. Кто такие нарты? // Известия Осетинского института краеведения, 1, 1925. С. 371-378.
18. ХАМИЦАЕВА Т. А. Сказители осетинского нартского эпоса // Нарты, осетинский героический эпос, т. 3. М., 1991. С. 135-153.
19. BAILEY H. W. Ossetic (Narta), in Hatto ed., 1980. P. 236-276.
20. BENVENISTE E. Etudes sur la langue ossète. Paris, 1959.
21. BLAIVE F. Le mythe indo-européen du Guerrier Impie et l'épopée ossète // *Ollodagos* 2, 1991. P. 231-248.
22. BURGESS J. Achilles' Heel: the death of Achilles in ancient myth // *Classical Antiquity* 14, 1995. P. 166-177.
23. ВУНАН А. La civilisation caucasienne. Paris, 1936. (Пер. с немецкого).
24. CHARACHIDZE G. La mémoire indo-européenne du Caucase. Paris, 1987.
25. CHRISTOL A. Epopée homérique, épopée caucasienne: parallèles narratifs // Actes du colloque homérique de Grenoble, 1996.

26. CHRISTOL A. Сырдон и Одиссей // Осетия XX век. Владикавказ, 1996. С. 145-153. (Пер. с французского).
27. DUMEZIL G. Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930.
28. DUMEZIL G. Le livre des héros. Légendes sur les Nartes. Paris, 1965.
29. DUMEZIL G. Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Paris 1968.
30. DUMEZIL G. Les dieux souverains des Indo-Européens. Paris, 1977.
31. DUMEZIL G. Romans de Scythie et d'alentour. Paris, 1978.
32. DUMEZIL G. Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie. Paris, 1982.
33. DUMEZIL G. La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50). Paris, 1983.
34. DUMEZIL G. L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75). Paris, 1985.
35. DUMEZIL G. Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, 2-e éd. remaniée. Paris, 1985b.
36. DUMEZIL G. Loki, 3-e éd. refondue. Paris, 1986b.
37. DUMEZIL G. Le roman des jumeaux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100), éd. J.H. Grisward. Paris, 1995.
38. POTSCHER W. Hera und Heros, *Rheinisches Museum* 104, 1961. S. 302-355.
39. SERGENT B. Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes. Paris, 1995.
40. THORDARSON F. Die Ferse des Achilleus – Ein skythisches Motiv? // *Symbolae Osloenses* 47, 1972. P. 109-124.