

Жорж ШАРАШИДЗЕ

ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ ПАМЯТЬ КАВКАЗА

*(Перевод с французского осуществлен доктором филологических наук,
профессором Северо-Осетинского государственного университета
имени Коста Хетагурова Т. Т. Камболовым)*

Диалоги с Дюмезилем

Эта книга, хотя она и не написана в соответствующей форме, представляет собой диалог, но не с человеком, которого более нет, а с его мыслями и творчеством. Она отвечает двум потребностям, двум вопросам, которые, впрочем, тесно связаны. Один из них носит строго исторический характер, другой же охватывает более обширную сферу, смещая привычное поле научных задач.

Совсем недавно Дюмезиль, выведя из тени позабытую всеми осетинскую молитву, придал ей плоть и вдохнул жизнь, используя единственный метод, который может оживить угасший текст: высветив его логические цепочки и восстановив их связи с более широкой системой, которой они когда-то принадлежали. Казалось, что их краткого представления было достаточно, поскольку взаимосвязи представлялись очевидными. Однако не всеми они воспринимались как таковые, поскольку молодые критики, несомненно, обескураженные кавказской торжественностью материала, считали, что на этот раз сравнение выходило за положенные рамки и основывалось на слишком хрупких аргументах. Соответственно, возникла необходимость в том, чтобы дать новую, подкрепленную и расширенную, аргументацию, более того – изменить исходный угол зрения и доискиваться фактов и концептов с наблюдательного пункта, расположенного в самих Кавказских горах. У Дюмезиля не было времени для того, чтобы предпринять подобный поиск: я занялся этим, и в течение двух лет он в качестве эксперта с удовольствием взвешивал, выверял, оценивал материалы, которые я ему регулярно приносил.

Однако наши диалоги, которые я хочу здесь продолжить, не ограничивались этим невинным материалом, так как нам предстояло провести операцию, которая была значительно менее невинной. Полем для манев-

ров был Кавказ, а осетины вновь оказались вмешанными в дело. Но на этот раз сама идея Дюмезиля вызвала критику тех, кто стремился поставить под сомнение научную обоснованность исследования, играя фразами, искаженность смысла которых была легко различима. Дать достойный ответ этим ложным интерпретациям стало неизбежной задачей, и Дюмезиль хотел, чтобы она решалась самым тщательным образом, чтобы ни один аспект не остался без внимания. Вновь потребовался человек, хорошо знающий Кавказ. Поскольку сам он не осмеливался уже полагаться на время, которое ему отсчитывала судьба, естественно, эта работа также попала ко мне. Именно так материалы, которыми подпитывались наши диалоги, отяжелели под весом нового урожая.

Все началось с нескольких строчек Дюмезиля в том живом и образном стиле, который хорошо известен его читателям: некоторые наивные люди и многие недоброжелатели придали им чрезмерное значение, принимая, или делая вид, что принимают, риторику за чистую монету.

Однако известно, насколько следует быть осторожным, воспринимая буквально все, что говорят или пишут великие люди, особенно когда речь идет о «незначительных фразах», которые очень часто являются лишь игрой слов или образными выражениями. Вместо того, чтобы следовать этому простому правилу, слишком нетерпеливые интерпретаторы выуживают наугад высказывания, которые выражают всего лишь сомнения автора или вопрос, который он задает самому себе. Они цепляются за них и подкрепляют, превращая, таким образом, в доктрину то, что, в общем, является только внутренней речью, которая должна оставаться в виде наброска или вопроса.

Это злоупотребление интерпретацией редко бывает умышленным – хотя, как мы увидим, может быть и таким: речь скорее идет о легкомысленных людях, которые воспринимают стилистические фигуры в их сугубо предметном значении, как доктор Коттар у Пруста.

Так, однажды Клод Леви-Стросс заметил в виде парадокса, выказанного для стимулирования рассуждений, что такая пословица, как «Камень, который катится, не собирает мох», могла бы быть вполне проанализирована как миф. Что только этим якобы не было сказано! Толкователи не преминули увидеть в этом один из аспектов его общей теории, сформулированный следующим образом: «Все является мифом» – т.е. прямо противоположным образом тому, что всегда проповедовал автор.

Такой же была судьба знаменитой фразы про «мифы, которые нас думают», в ней не менее усердные краснобаи умудрились обнаружить что-то вроде антропологического номинализма, хотя это противоречило мысли Леви-Стросса.

А какая участь постигла фразу, в которой Жорж Дюмезиль поверяет, что он так до конца и не понял разницу между мифом и сказкой? Дальновидные комментаторы без колебаний обнаружили в ней заготовку теории литературных жанров или – еще хуже – камень, положенный в основание здания «диэгетики» (или «нарратологии», как больше нравится читателю). И это в то время, когда речь шла об очень простом и очень непосредственном выражении трудности, с которой мы все сталкиваемся в нашем ремесле и которая не поддается ударам тяжелого вооружения теоретика. Тем более что Дюмезиль лучше, чем кто-либо другой, знает – все его творчество это доказывает – что миф и сказка отличаются как минимум одной решающей чертой: миф использует сказку, но не сказка – миф.

Однако следующее более серьезно. Речь идет о двух ныне известных линиях в *Mythe et épopée I*, где Дюмезиль, обращаясь больше к себе, чем к читателю, задается вопросом и выражает свое затруднение в отношении достаточно бесспорных, но неожиданных фактов. Прежде всего изложим эти факты.

Народный эпос осетин, последних потомков скифской ветви ариев*, сохранил, несмотря на значительную удаленность во времени и пространстве, трифункциональные схемы очевидного индоевропейского происхождения. Однако их соседи, автохтонное население Кавказа, которые не являются индоевропейцами, утратили суть этой структуры даже в том случае, когда они разрабатывали свой собственный эпос по образцу осетинского. Они берут из него героев – легендарных нартов, которые зачастую сохраняют те же приключения и схожие Судьбы, но по-иному организованы – по крайней мере, в том, что касается трех индоевропейских функций**. Дюмезиль это замечает, это вызывает его удивление, и он его выражает.

Приведем сам текст. Я воспроизвожу целый абзац и обращаю внимание на то, что особенно последняя фраза внесла беспокойство в некоторые умы:

Также весьма примечательно то, что ни один из соседних неиндоевропейских народов, которые заимствовали у северных осетин большую часть нартовского эпоса, не сохранил организацию героев по трем функциональным родам и что, когда они переняли некоторые из тем, основанных на структуре трех функций, они их изменили, удалив – кроме одного черкесского варианта о сокровищах, – именно эту структуру. Однако в принципе ничто не препятствовало усвоению идеологии этого типа: с одной стороны, она не представляет трудности в интеллектуальном плане; с другой стороны, у осетин она не менее чужда реальной социальной жизнедеятельности, чем у их соседей, и, тем не менее, у осетин она продолжает комфортно существовать. Таким обра-

зом, все происходит так, как если бы осетины сохраняли от своих самых дальних предков чувствительность, восприимчивость в отношении «трех функций», которой не имеют ни черкесы, ни абхазцы, ни чеченцы и ингуши, ни, в целом, неиндоевропейские народы Кавказа, предки которых никогда не исповедовали трехчастную идеологию. Какими бы ни были затруднения, которые ощущаются при допущении таких наследственных «борозд», внешне все выглядит именно таким образом¹.

Жорж Дюмезиль ставит перед собой вопрос, как это делаем и мы, как это делает любой настоящий читатель. Это очень естественно, это свидетельствует о движении, свойственном любой правильно развивающейся мысли. Также естественно было и то, что реакция ученого перед лицом этого комплекса неожиданных фактов получила живую и образную формулировку. Тем более что утверждающий характер ее был значительно смягчен особенностями стиля, изложения, мысли. Стиля: «какими бы ни были...»; письма: кавычки вокруг «борозд»; мысли: употребление слова «внешне».

Несмотря на эти знаки, эти сигналы, некоторые читатели, с добрыми или злыми намерениями в разных случаях, вознамерились извлечь из этого пассажа – и особенно из последней фразы – своего рода биокультурную теорию, которую они великодушно приписали автору; другие льстили себе мыслью, что обнаружили в нем доказательное ядро их собственной доктрины. Она содержится в двух предложениях. Одно ограничивается высказыванием, второе претендует на доказательство. Вот они:

1. В отличие от осетин-индоевропейцев, народы Кавказа, которые их окружают, умственно неспособны, в силу своего происхождения, усвоить или сделать плодотворной трифункциональную структуру.

2. Сопоставление осетинской и кавказских культур это доказывает: первые умело вращают свою трифункциональную мельницу, в то время как вторым она неизвестна или они ее деформируют.

Именно эту расширенную формулировку следует дать проблеме, поставленной Дюмезилем в *Mythe et épopée* I.

Но следует идти дальше и распространить исследовательское поле на другие зоны умственной деятельности, осуществляемой в этих цивилизациях, поскольку очевидно, что недостаточно ограничиваться произведениями устной литературы, пренебрегая важной помощью теологии; Дюмезиль хотел, чтобы это полезное расширение было произведено.

В действительности, первое предложение не может считаться обоснованным, если второе не находит подтверждения в каком бы то ни было уголке Кавказа. Ограничение рамками эпоса не может ничего доказать ни в

одном смысле, ни в другом. Напротив, необходимо использовать весь комплекс, охватывающий самые значимые аспекты кавказской идеологии.

Мы придем к заключению, что должны быть опровергнуты оба предложения, изложенные выше. Не из философских оснований, которые здесь не рассматриваются, а просто *потому, что они противоречат осетинским и кавказским религиозным фактам*. Интерпретация, которая в них угадывается, кроме того, несправедлива по отношению к автохтонному населению Кавказа: она ставит под сомнение их способность ухватить принцип структуры (которая, в конечном итоге, достаточно проста), в то время как, наоборот, «арийский мозг» осетин единственный способен это сделать. Тем более что это не так, как это будет показано дальше: кавказцы умеют прекрасно улавливать и использовать трифункциональные системы, когда нуждаются в них, чтобы найти удобное решение своих собственных философских или теологических проблем. Просто эта потребность не обнаруживается на поле эпической литературы, где действуют другие требования. Но она многократно и с силой проявляет свое влияние в другой фундаментальной области человеческой жизнедеятельности, которая и будет объектом исследования, проводимого здесь, и будет служить основой доказательства: в теологии, рассматриваемой посредством богослужений и религиозных обрядов.

В настоящее время многие компаративисты, кажется, склоняются к тому, чтобы отказаться от этой все же важнейшей в жизни людей и в сохранении культур области: было бы неплохо вернуть их к ней, напомнив, в частности, о том, что большие потрясения, вызванные открытием трифункциональной системы у многих народов индоевропейского происхождения, сказались в первую очередь в религии и теологии. Только потом гипотеза, метод и исследование были перенесены на другие сферы.

Этот возврат к анализу теологических взаимосвязей, несомненно, обусловлен самим материалом рассматриваемой проблемы. Но он соответствует также призыву, с которым Дюмезиль обратился в начале своего *Apollon sonore* и который повторил в первых строках *La Courtisane et les Seigneurs colorés*.

В этих двух томах эскизов он представляет, предлагает нам проблемы, проекты и – я бы добавил – направления исследования. В них он «приводит [...] условия задач вместе с тем, что [ему] кажется для каждой из них основным способом решения», надеясь, что «другие ученики, может быть, будут вдохновлены ими или, по крайней мере, подвергнут их проверке»².

Здесь представлено решение задачи одним из его учеников, выполненное, как и требовалось, с соответствующей проверкой. Мы покажем,

как анализ комплекса сугубо кавказских фактов подтверждает постоянство древних индоевропейских схем в рамках осетинской религии, позволяя определить их силу и очертить поле их действия. С другой стороны, использование осетинских данных и их арийских или латинских параллелей даст ключ к загадкам, присущим грузинскому и сванскому политеизмам, чуждым индоевропейскому миру. Наконец, эти сопоставления прольют некоторый свет на зачастую загадочные механизмы, позволяющие осуществлять идеологические обмены между двумя чуждыми друг другу культурами, продолжительное соседство которых, однако, не могло не вызвать намеренного или невольного взаимовлияния, в результате которого системы, разрабатываемые каждым народом, неизбежно претерпели изменения.

Таким образом, осетинские факты подвергнуты кавказскому испытанию. Такое развитие событий вполне естественно. Эти потомки скифов и алан закрепились в течение веков в центре Главного Кавказского хребта на обоих его склонах. Они переняли в основном обычаи, образ жизни и психологические установки своих местных соседей, черкесов и абхазцев на севере, грузин и сванов на юге. Персонажи и организация их сверхъестественного мира не избежали воздействия кавказской среды. Само осетинское многобожие несет его отпечаток, и оно не может быть понято без сопоставления с кавказской цивилизацией. Однако эта близость еще более явно выделяет расхождения, которые выявляются повсюду в основных сферах, таких, как структура религиозных обрядов или система правовых процедур. Если материал и остается большей частью кавказским, в отношениях, которые его организуют, охотно используются другие, пришедшие издалека, схемы, которые вслед за Дюмезилем следует признать продолжением или воспроизведением форм индоевропейского мышления.

Неназываемые или чужие боги

В своем тридцать седьмом мифологическом эскизе Дюмезиль показывает, что молитва осетинских женщин к Духу Божьему построена по трехчастной схеме, соответствующей в принципе канону индоевропейской идеологии³. Она произносится по случаю торжеств в честь Хуцау Дзуара, Духа Божьего, но в действительности обращена к восьми божествам. Мы приводим ее текст в том виде, в каком она была записана Гатиевым около 1870 года (переведена на французский язык Дюмезилем):

I

Слава тебе, Боже!

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

О, Мады Мойрам, эти бедные женщины поручены тебе свыше и ждут от тебя многих милостей, не отказывай им в них! Их дети под твоей защитой: укрой их от дурного глаза! О, Майрам, услышь мольбу пришедших сюда женщин: той, которая хочет иметь детей, пошли их столько, сколько просит её сердце; ту, которая устала от детей и не хочет более рожать, избавь от многочисленных родов; той, которую не любит её муж и обижает её, пошли то, чего желает её сердце; ту из женщин, которая улыбается «сквозь зубы», желая зла другим, и насылет на них порчу, поставь в последний ряд здешних женщин и пошли ей постыдную смерть!

О, дух (оспы) Аларды, от тебя идет детская болезнь, от которой мы просим тебя оградить детей этого аула и прогнать её в моря и в далекие горы!

II

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

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

III

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

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

О, хозяин злаков (перифраз для Уациллы, «святого Ильи» в его качестве покровителя грозы и дождя), дай нам хороший урожай и хорошую погоду, дай прорасти зернам, посеянным нашими мужчинами, чтобы

*наши закрома были заполнены всякого рода зерном до крыши, и насылай только умеренные дожди!*⁴

Как пишет Дюмезиль, «организация молитвы прозрачна». Я добавлю, что эта «прозрачность» никак не связана с субъективными интерпретациями исследователя. В действительности, распределение на три группы посредством двух бинарных подразделений, которые устанавливает текст, является фактом самой осетинской молитвы. Первый разрыв текста – формального порядка: в обращениях I группы боги, к которым призывают женщины, называются их именами; имена других, из групп II и III, не называются, поскольку эти божества не входят в сферу, доступную женскому полу: являясь объектами очень строгого табу, они именуется только перифразами, впрочем, совершенно прозрачными. Эта начальная группировка, таким образом, дифференцируется в самой себе, пронизывая своей формой остальную часть молитвы.

Второй разрыв – содержательного порядка: он действует внутри остальной части текста между группами II и III. Было бы бесполезно искать малейшую связь между II и III, поскольку эти ряды не имеют ничего общего: II касается воинской силы и только ее; а III – производства и только его.

Таким образом, мы естественно подведены к тому, чтобы увидеть здесь список богов, распределенных между тремя функциональными группировками, которые следуют друг за другом в соответствии с индоевропейской формулой:

Первая функция: область религии как таковой, по крайней мере в том виде, в каком она открыта для женщин в культуре, где разделение полов действует столь мощно (первые три бога).

Вторая функция: специалисты вооруженного боя и силы (два следующих).

Третья функция: покровители скотоводства и сельского хозяйства (три последних).

Функциональный характер двух последних групп очевиден, достаточно прочесть текст. Возьмем их в порядке восхождения функций, т.е. начиная с конечной группы трех богов, которыми завершается молитва.

Овчарни и амбары

Диптих, который объединяет вожака волков и пастыря овец, несомненно, отсылает нас к очень древнему представлению, возможно индоевропейскому, наверняка греко-скифскому. Это хороший пример тех чу-

дес, которыми Кавказ иногда награждает тех, кто его изучает. Первый, Тутыр, имеет сугубо негативную функцию: держать волков, хозяином которых он является, в стороне от овечьих стад, запирая их в загонах и забивая им глотки камнями. Второй, Фæлвæра, берет на себя покровительство над разведением овец⁵. Что касается третьего, Уациллы, то это «пророк Илья», дух грозы, близкий восточным христианам, особенно на Кавказе, власть которого, естественно, распространяется на атмосферные явления и успешное ведение сельского хозяйства⁶. У осетин, так же, как у грузин, святому Илье поклоняются в двух различных обрядах, один из которых предназначен для приручения его опасной электрической активности, другой же сугубо аграрный, как на это указывает название осетинского праздника, *хоры бон* («день зерна»), от начала до конца пронизанного молитвами, касающимися сева, прорастания и сбора зерновых. Молящийся взывает так: «Помоги нам, сделай так, чтобы наши амбары были заполнены до крыши пшеницей, просом и овсом – и чтобы оставалось и снаружи». Затем он поворачивается к правоверным и кричит три раза: «Чего вы просите?» И те отвечают: «Зерна, зерна, зерна» и т.д.⁷

Следует отметить, что сфера, отведенная третьей функции, охвачена исчерпывающим образом, по крайней мере в рамках, свойственных осетинской среде. Действительно, в Осетии в былые и недавние времена производство ограничивалось в основном разведением овец и зерновыми культурами, редкими, а потому ценными. Такое распределение экономической деятельности, сведенной к этим двум составляющим, далеко не является общим для этих районов Кавказа: например, у горских грузин к югу от хребта основу их богатства составляют коровы⁸.

Чтобы построить схему третьей функции, мы обратились к двум компонентам различного происхождения: с одной стороны, к очень популярному на Кавказе местному культу, культу Уациллы, «святого Ильи»; с другой стороны, к паре, которая наверняка является осетинской: ни у грузин, ни у их сородичей сванов хозяин волков и пастырь овец не связаны друг с другом. Столь характерное сочетание Тутыр/Фæлвæра остается инородным телом в кавказской среде. Известно, что оно, скорее всего, восходит к очень древним временам, если принять во внимание его замечательную симметрию с парой Ликург/Алкандр, обнаруживаемой у Плутарха (Lycurgue, 10, 5-11, 10). Просто происходит обмен характеристиками между элементами этих пар: в Спарте «отстранитель волков» Ликург (таково значение его имени) крив и кроток. Партнер же его, Алкандр, воплощает грубияна. У осетин качества носят обратный характер: грубияном является предводитель волков, а кротость является уделом овчара, кривого Фæлвæра.

Воин и Злой

Группировка второй функции не менее ясна, чем предыдущая. Как и в ней, использованы две традиции, разные по возрасту и происхождению, одна кавказская, другая осетинская или индоиранская.

Первая имеет отношение к Уастырджи, осетинскому «святому Георгию», которого женщины не могут называть по имени и именуют его эпитетом, впрочем прозрачным, «духа мужчин» (воинов). В Осетии, как и на остальном Кавказе, святой Георгий является преимущественно мужским богом. Если коротко, он покровительствует всем мужчинам в выполнении ими своих мужских дел: он дает победу и успех грабителям, воинам и охотникам, отправляющимся вдаль искать удачу⁹. В молитве женщин дается четкое определение его функций: «...Куда бы ни пошли и где бы ни находились наши мужчины... будь там с ними, защищай их от врагов, которые хотят показать на них свою силу». Таким образом, речь идет о воинской силе, самой сути второй функции.

Другой дух никак не связан с кавказским многобожием. «Злой», в котором признают Тыхоста (или Тухуаста), призван сюда, чтобы подчеркнуть очень интересный аспект второй функции: грубую силу, а не ту, которую дает воинам божественная защита святого Георгия, специалиста войны. С Тыхостом, имя которого, несомненно, означало «с сильным голосом», мы оказываемся в религиозном мире, необычном для Кавказа, в котором следует видеть, несомненно, наследие скифского прошлого¹⁰. Этот силач к тому же внушает ужас: «О, Тыхост, мы живем под тобой! Того, кто хочет вторгнуться силой в наши пределы, разбей его, уничтожь его!»¹¹ – говорят во время его торжеств.

Его основная функция заключается в том, чтобы обеспечивать защиту общины от любой внешней угрозы: когда-то он появлялся при простом крике *фæдис!* («тревога») верхом на серой лошади¹². Его действия сопровождаются редкой жестокостью:

*«Тем, кто на них (тех, кому он покровительствует) смотрит завистливым взглядом, Тыхост вырывает правый глаз и отрывает правую ногу»*¹³.

Такой бог, уродующий людей сам, без вмешательства посредника, не мог родиться на склонах Кавказа. Он скорее напоминает скифского Ареса, который, по Геродоту, требовал от приносящих ему жертвы в качестве таковых человеческие руки, отрубленные у еще живых людей (Геродот, 4, 62).

Вторая функция, в том виде, в котором она приведена и организована в молитве женщин, объединяет, как и третья, два компонента,

чуждых друг другу: местного святого Георгия и явно пришедшего изда- лека Тыхоста. Наконец, и это главное, сам факт группирования и способ, которым оно произведено, остаются чуждыми кавказской доктрине и практике. Речь идет не только о божественных персонажах и культовом материале, но и о функционировании мышления. Простой операцией, заключающейся в выделении и изолировании комплекса черт, определяющих использование воинской силы, осетинская религия показывает, что она использует способы умственной деятельности, неизвестные на Кавказе, даже если используемые материалы и остаются большей частью автохтонными. Таким же странным для любого кавказца является то раз- деление, которому осетинская молитва подвергает воинскую функцию, распределенную между богом-покровителем воинов и brutальным богом, который действует самолично, прибегая к членовредительству.

Во всем этом нет ничего местного, но все это, напротив, напоминает индоевропейские представления и обряды. Следует запомнить этот факт: организация и материал второй функции представляются намного значи- тельнее, чем у двух других, соответствующими системе предков, будучи только в весьма незначительной степени обязанными принимающей культуре.

Женская религия

Многие читатели, искушенные в анализах Дюмезиля, явно были озадачены этой первой группировкой, в которой боги называются их именами и которая представляет схему первой функции, обработанной на кавказский манер. Их можно понять, т.к. все собранные в ней божествен- ные персонажи – местного происхождения: их следует анализировать, понимать, оценивать в соотношении с местными грузинскими и сванскими системами, форму и содержание которых они используют. Но тогда воз- никает закономерный вопрос: как, в чем они зависят от этой страны, об- реченной на обособленность? В чем они принадлежат этой религии, в которой разворачивается первая индоевропейская функция?

У этих последовательных, несомненно слишком последовательных, критиков мысль Дюмезиля вызывала больше сомнений, чем вопросов, Они действительно считали, что большинство элементов, собранных в этой начальной группе, не было на своем месте, что они бы лучше подо- шли к группе третьей функции. Эти возражения имеют важное значение и, соответственно, требуют внимательного анализа компонентов первой функции в том виде, в котором она смонтирована осетинами или их ис- точником. Следует отметить, что эти возражения основываются на недо-

разумениях, и сами факты опровергают их. Проверим это незамедлительно относительно чаще всего упоминаемого упрека в «женственности». Действительно, три божества, прославляемые в рамках первой функции, являющейся предметом спора, особым образом защищают женщин. Но, по правде говоря, это неизбежно в кавказской среде. И прежде чем спросить у этих богов, кто они такие, следует учесть то явление, мощное воздействие которого ощущается на всем Кавказе: половую сегрегацию – мужчины здесь, женщины там, – которая, впрочем, не имеет ничего общего с изоляцией «гинекейского» типа или с «гаремом». В этом вопросе пришлые осетины кажутся, может быть, больше кавказцами, чем их соседи грузины или сваны. Они тщательно следуют поведению отстранения или избегания, которые устанавливаются правилами во взаимоотношениях мужчин и женщин и которые в буквальном смысле отмеряют ритм их повседневной жизни¹⁴. Предписания и запреты, естественно, становятся еще более обстоятельными и строгими во всем, что касается божественного. Религия является в основном мужским делом, и мир богов остается почти недоступным для женщин. У горских грузин их не допускают к большинству культов. Существует одно исключение, касающееся культа Квириа [K'viriā], помощника верховного Бога. Сваны к западу от хребта поступают иначе: для женщин предназначены их особые культы, которые они отправляют тайком и без шума; речь идет о культах богинь Ламариа [Lamaria] («святая Мария») и Барбале («святая Барба»)¹⁵.

Кавказские женщины, как у осетин, так и у других народов, имеют к религии доступ только в очень ограниченной сфере. Эти ограничения определяют полностью форму и содержание женской молитвы, особенно когда речь идет об интерпретации сути первой функции с помощью чисто кавказского материала, что имеет место в нашем случае. Женская религия не может иметь обычные обряды, она должна иметь другой облик. Компаративист должен учитывать эту неизбежную адаптацию и быть готовым воспринять необычную картину первой «индоевропейской» функции. Рассмотрим ее тройное применение, предполагаемое в молитве женщин.

Женское божество в царстве женоненавистничества

Критики бы ошиблись и стали бы большими женоненавистниками, чем народы Кавказа, особенно грузины, если бы полагали, что тот факт, что к богу обращаются женщины и по поводу женщин, неизбежно переносит его в мир плодородия и лишает возможности выполнять более благородные функции. Это совершенно не так, как это показывают разнооб-

разные, но взаимосвязанные способности, на которые законно претендует Хуцауы Дзуар, Дух Божий. Кто он, этот бог, которого женщины чествуют осенью и которого они в своих молитвах упоминают сразу после Бога богов, Хуцауы Хуцау? Его осетинское описание кратко, но главное в нем есть:

– Он располагается сразу после верховного Бога в любых религиозных обрядах.

– Он стоит *рядом с Богом*: «О, Дух Божий, который и сейчас и всегда стоишь перед Богом!»¹⁶

– Он защитник социальных общин в их совокупности. В этом качестве в его торжествах отправляются два разных культа, один из которых празднуется мужчинами, а другой – женщинами, но «в отдалении» от первых¹⁷. Это единственный мужской бог, который, таким образом, терпимо относится и к особому женскому культу. Это оговаривается дважды: во-первых, в начале молитвы: «О, Дух Божий, этой твоей волей эти бедные женщины собрались здесь!», во-вторых, в конце церемонии в ходе общей трапезы, которой завершается любой религиозный обряд:

«Да благословит Господь Дух Божий, потому что он не забыл о нас, бедных женщинах! Только благодаря его милости мы тоже празднуем этот праздник. Другие духи не подумали о нас...»¹⁸.

Вряд ли можно выразиться более ясно.

– Что касается мужчин, то они жертвуют ему столько козлов и баранов, сколько родилось детей и было выдано замуж девушек в течение года, обращаясь взамен с просьбой о рождении сына:

«О, Дух Божий, преумножь наше потомство мальчиками!»¹⁹

– Женщины просят его вырастить детей, родившихся в этот год и принесенных в его святилище, защитить их от болезней (текст молитвы).

Может быть, кто-то скажет, что описание по разрозненности качеств далеко отстоит от владычества. Разрозненность? Абсолютно нет, наоборот. Далеко от первой функции? Совершенно нет, она присутствует полностью. Соединение таких явно несхожих черт, *как пребывание около Бога богов и власть над брачным союзом*, не является совпадением: оно проистекает из самой природы персонажа, как это предполагает Дюмезиль в своих кратких заметках и как это будет полностью подтверждено кавказским материалом²⁰.

Конечно, некоторые услуги, ожидаемые от Духа Божьего – бракосочетание, новорожденные, борьба с детскими болезнями – могут вновь напомнить о третьей индоевропейской функции. Однако речь идет о совершенно другом, во-первых, потому что мы находимся на Кавказе, где концепты сочетаются по-другому; во-вторых, потому, что после внима-

тельного прочтения мы пришли к заключению, что рассматривается вовсе не оплодотворяющая деятельность. Все становится ясно, как только происходит сопоставление осетинского бога с его южнокавказским аналогом, описание которого, к счастью, произведено лучше, поскольку культ продолжает жить еще и сегодня, в то время как культ Духа Божьего уже давно исчез. Эти два персонажа высокого ранга заслуживают особого внимания, не из-за их превосходства в божественной иерархии, а потому что их сопоставление выявляет отношения между двумя теологиями в целом, первая из которых арийского происхождения, а вторая – сугубо местная.

Кавказский бог, которого мы собираемся рассматривать, несомненно, является древним, поскольку он отмечен одновременно у восточных горских грузин и у их западных сородичей, сванов²¹. Он имеет христианское имя: Квириа («святой Кириак [Cugiaque]») в Грузии; Тарглезер [Targlezer], сванское искажение грузинского Мтавар-Ангелоз [Mtavar-Angeloz] («Архангел»), на западе²². Он отличается чертами, в основном соответствующими образу его осетинского аналога.

– Это второй персонаж пантеона, идущий сразу после верховного Бога Мориге [Morige], «Повелителя»; по-свански Упал Детсеш [Ural Detsech], «властитель небес»²³.

– В силу этого высокого положения он находится около Бога, «у дверей Бога», где он устанавливает свой шатер. Это канонический порядок, и он никогда не меняется. Один пример из многих:

«Слава тебе, высочайший Боже, Создатель небес, Создатель сухого пространства, это ты создал также людей, и тобой существуют все духи! Слава тебе, великий Квириа, наделенный силой и милостью, шатер которого рядом с Господом, посредник между людьми и Богом!»²⁴

Этот бог первой величины имеет точные и хорошо сформулированные функции. Они проливают свет на слишком краткие заметки в осетинском материале, в частности, на отношения с Богом богов. Верховный кавказский бог действует издалека, ни одно святилище не посвящено ему, и от него не ожидают никакой особой услуги, поскольку он щедро оказывает их все. Его могущество, слишком обширное и слишком высокое, может проявляться только опосредованно. Отсюда и роль помощника, «великого Квириа»: он осуществляет и реализует на человеческом и земном уровне все полномочия Бога, восседающего вдали на троне. Грузинские горцы выражают все это очень ясно: «Квириа, хозяин земли, имеет свой шатер в божественной ограде, рядом с Мориге. Все, что происходит на земле, в его ведении, и он отправляет правосудие под своим шатром»²⁵.

Знатоки Индии и Ирана обнаружат здесь картину, очень близкую к описаниям Риг Веды или Авесты, и оценят все значение этого местного кавказского бога для предпринятого здесь сопоставления. Отсюда вытекает важный вопрос: откуда сходство между этими структурами, индоиранской и кавказской? Надеемся, что эта книга будет способствовать его решению. В любом случае, будет легче понять основания осетин или их предков, когда они отбирали эту божественную фигуру для того, чтобы составить из местного материала группу первой функции. Дух Божий, идущий следом за Властителем небес, которым является их Бог богов, является именно тем, кого можно было ожидать в этом месте в соответствии со схемой индоевропейской конструкции: богом, осуществляющим власть во всех ее видах, но на земном и человеческом уровне²⁶. В данном случае здесь проявляется сама квинтэссенция канонической первой функции, даже если она сделана из кавказской субстанции.

Выбор пола ребенка

Как и его осетинский аналог, грузинский Квириа отдает предпочтение женщинам, что, как бы это ни раздражало слишком усердных критиков, совершенно не компрометирует его подлинность как весьма мужского бога!

Подобно Духу Божьему, он является покровителем общины в целом. Именно в этом качестве он допускает женщин в религиозную жизнь и обряды. Как и в Осетии, они отмечают культ, который принадлежит им, в обособлении от культа мужчин. Для Грузии совершенно необычно, чтобы женщины отправляли культ, воздаваемый мужскому богу, а не богине. Более века назад это необычное явление поразило всех наблюдателей. Однако, несмотря на свою редкость, оно объясняется совершенно естественным образом, и следует не удивляться, а попытаться понять. Впрочем, Дюмезиль указал решение, исходя из размышления над осетинским материалом, рассматриваемым сам по себе: «Этот Дух Божий [...] является главным образом защитником социальной общины со всеми его элементами [...], но преимущественно групп мужчин и групп женщин»²⁷.

Эта точка зрения справедлива и идеально совпадает с заключением, к которому я пришел в результате длительного исследования этой проблемы, рассматриваемой в сугубо кавказском аспекте. Исчерпывающее изучение грузинских материалов показало, что Квириа должен рассматриваться как бог общины во всей ее совокупности. И именно потому, что он обязан обеспечить ее преемственность по мужской линии, покровителем которой является, он должен, способствуя сохранению общины, за-

щищать и женский компонент социальной группы. Заинтересованный в благополучии общества и, соответственно, в регулярности обменов в их законной форме, этот управляющий на человеческой земле неизбежно должен был позволить женщинам доступ к этому сектору власти, т.к. именно как «близкий» и действующий владыка он принимает группу женщин в мужскую религию²⁸.

Участие осетинского Духа Божьего в проблемах рождения поставило под сомнение его принадлежность к первой функции, к небесной власти. Такое же подозрение, если угодно, может быть связано с Квириа: он тоже причастен к рождению сыновей. Это может быть объяснено самым естественным образом, если обратиться к местным представлениям. По причинам, которые связаны с текстурой грузинской религиозной системы, рождение сыновей зависит от власти верховного Бога, Мориге. Поскольку он никогда не выступает непосредственно, это поручение передается его «помощнику» Квириа: именно к нему обращаются, чтобы получить сына, особенно первого сына. Это соответствует покровительству, которое он, с другой стороны, оказывает общине: как властитель близкого, земного уровня, он обеспечивает приход в мир младенцев-мальчиков и, следовательно, сохранение мужской линии. Отметим, что речь идет не о зачатии, не о плодовитости, а об определении пола ожидаемого ребенка в соответствии с процедурой, многочисленные примеры которой содержит грузинское язычество²⁹.

Однако участие этих близких богов у сванов и грузин, как и в Осетии, не ограничивается тем, чтобы выбрать пол и сделать из девочки мальчика, как это часто практикуется. Их роль, и особенно роль Квириа, заключается в том, чтобы также включить детей в религиозное сообщество и сохранять их в добром здравии. Будучи хранителем и распределителем бесчисленных «частей», из которых состоит верховный Бог – в соответствии с теологической концепцией, общей для всего исконного Кавказа – Квирии поручено получать для вновь пришедшего в общество ребенка часть от божественного существа, без которой ни один человек не сможет жить³⁰. Его роль в выздоровлении детей или сохранении их здоровья проявляется двояко. Во-первых, тем, что у кавказцев болезнь является сугубо божественным промыслом: какой бы ни была ее природа, она проистекает из нарушения отношения человек/бог либо вследствие избытка божественного (обладание божеством), либо из-за его недостатка (утраченная или ослабленная связь с божественным). Более того, судебские функции могут привести его, больше чем других духов, к тому, чтобы завладеть ребенком и, таким образом, сделать его больным. Соответственно, его просят одновременно не ослаблять мистическую связь соуча-

ствия, которая соединяет его с маленьким протее и, наоборот, не делать свою власть над душой ребенка тяжелой, не «ловить» ее (тогда бог сам превращается в болезнь).

Несмотря на диспропорцию грузинского и осетинского материалов – первый из которых достаточно богат, а второй дает только основные представления – параллелизм между двумя божественными фигурами остается заметным, поскольку их описания покрывают друг друга деталь к детали. Впрочем, с двумя различиями, значение которых будет оценено позже: в описании Духа Божьего отсутствует компонент «правосудие», а у Квириа – компонент «бракосочетание». За этими двумя исключениями в определении первого нет ничего, что бы так же не фигурировало в описании второго. Многочисленные и имеющие четкие связи грузинские и сванские данные позволяют лучше понять компетенцию осетинского бога и определить поле ее приложения. Отметим, таким образом, что ни по природе своей власти, ни по направлению своей деятельности Дух Божий не устраняется из области власти и религии. Его участие в рождении сыновей, взрослении детей и сохранении их здоровья вытекает из его качества помощника верховного Бога, положения, которое его ставит на тот же уровень, что и хозяина земли грузинской. Он не более, чем последний, вовлечен в процессы оплодотворения, зачатия, акушерства. Осетинские факты, как в обрядах, так и в молитвах, полностью соответствуют типу действий, определенному для Квириа. Благость, которую ждут от него, не касается беременности, а только мужского пола ожидаемого ребенка. Становится понятной и стоящая перед осетинами обязанность приносить по жертве на каждого новорожденного: этот дар соответствует тому, который в соответствующем грузинском культе позволяет осуществить посвящение ребенка богу. Таким же образом объясняется загадочное обращение в молитве осетинских женщин: «О, защитник этого аула, возрасти наших детей, родившихся в этом году и принесенных в твое святилище!»

Все оказанные услуги в действительности связаны с полем деятельности этого близкого к человечеству властителя, которым являются и грузинский Квириа, и осетинский Дух Божий.

Женские истории и эпидемия-соучастница

Святая Мария и регулирование рождения

Богоматерь, несмотря на ассоциации с тяжелыми явлениями, предшествующими развитию болезни, и задачи, которые выпали на ее долю, является прямой противоположностью этого чуждого элемента в святая

святых первой функции. Ее появление рядом с Духом Божиим полностью соответствует принципу, которому подчиняется объединение первых двух богов: установлению связи между доступными женщинам частями первой функции. Их немного. Обращение к Духу Божьему предполагает участие женщин не как таковых, а только как одного из элементов общества в целом. Наоборот, культ Мады Майрам, «Матери Марии», принадлежит женскому полу: это единственный исполняемый без уловок обряд, который позволяет женщинам участвовать в полной мере в религиозной жизни. В остальном они от нее решительно отстранены, и большинство ритуализированных поведений, регулирующих повседневную жизнь, имеет только одну цель – запретить им любой контакт с божественным³¹. Не следует недооценивать силу этих ограничений: они тем более тягостны, что действуют изнутри, а не извне, подобно статьям закона. Речь идет о психологических установках, покоящихся в самой глубине сознания, и потому с трудом преодолимых, как об этом свидетельствуют, например, эти слова одного грузинского горца, неожиданно обрывающиеся в изложении мифа (в 1934 г.): «Бог Пиримзе [P'irimze] тогда хотел – это тяжело произнести, тяжело как эта земля-мать, так тяжело, я страшусь бога...»³².

Такое сильное внутреннее давление оставляет мало места для выбора, особенно когда речь идет об «отродье женщин» (как говорят грузинки!): они могли обрести себя в первой функции только через божество, которое было бы одновременно чисто женским и разрешенным действующей системой. Это и есть Майрам, которая является покровительницей женщин на небесном уровне. Текст молитвы ясно говорит об этом: «Эти бедные женщины были тебе доверены свыше...».

Подобное наблюдается на языческом Кавказе в целом: богине поручается все, что связано с женским миром. Через нее, и только через нее, женщины участвуют в религиозной деятельности и входят в сношения с божественным. Ее имя происходит, как и в Осетии, от Девы Марии, испытавшей языческое влияние: «Богоматерь» у горских грузин, Ламариа у сванов³³.

Осетинский культ в основном соответствует кавказской системе. Все сделано для того, чтобы сегрегация действовала. Божество и праздник являются исключительно женскими: обряды проходят отдельно, у «старой женщины», в жилой комнате, предназначенной для женщин; приношения, как у грузин и сванов, состоят из молочных продуктов, овощей и злаков – без кровавой жертвы. Во время торжества в конце осени девушки просят Бога внять пожеланиям их сердец, затем, в значительно более точных формулировках, они просят Майрам дать каждой жениха «умного, доброго, молодого, красивого и богатого, и который бы ее тоже любил».

Текст молитвы, которая нас занимает, содержит больше деталей, что естественно, поскольку в данном случае она учитывает весь прекрасный пол, а не только девушек. Рассматриваемые черты принадлежат исключительно женщинам – в соответствии с кавказскими правилами. Отметим, что речь не идет о плодовитости, несмотря на формулу: «тем, кто хочет иметь детей, пошли их столько, сколько просит их сердце!», так как эта формула сопровождается противоположным пожеланием: «ту, которую дети тяготят, и которая не хочет более их рожать, избавь от многочисленных родов!».

По правде говоря, это соединение удивительно для традиционной религии, я не знаю больше ни одного подобного примера. Обычно просят многочисленное потомство и более ничего. Здесь же, напротив, речь идет о настоящем регулировании рождаемости: много детей тем, кто их хочет, ни одного тем, кто их больше не желает! Удивителен также тот факт, что упоминается и учитывается волеизъявление женщины: такая предупредительность не в кавказском стиле!

Следующая просьба также не является характерной для этого царства женоненавистничества. Действительно, на Кавказе мало принято, если не совершенно неуместно, проявление какого-либо интереса к чувствам и поведению супруга. Однако именно это имеется в виду, когда Майрам просят вернуть безразличных или неверных мужей. Здесь, должно быть, проявилось влияние другой модели: здесь явно присутствуют матримониальные понятия или обряды ариев.

Если составить перечень затрагиваемых тем, можно обнаружить, что они ограничиваются «проблемами женщин», которые бы хорошо подошли для оглавления современного женского журнала: как оберегать и растить детей; супружеская любовь и плохие мужья; адюльтер, легкомысленные женщины и чары. Речь, действительно, в менее фривольной форме идет именно об этом: молитва к Майрам содержит женские аспекты существования и связывает их с миром богов. Здесь представлена именно та религия, которую видят и переживают женщины.

Соблазненная оспа и ее тайны

Обращение к Оспе, кажется, увеличивает затруднения критиков перед необычной картиной первой функции, принявшей кавказский облик, поскольку трехчастные классификации индоевропейского мира внушили нам мысль, что болезнь может быть одной из движущих сил лишь третьей функции, т.к. механизмы здоровья идут вместе с механизмами благополучия во всех ее формах. Однако это происходит по-другому на Кавка-

зе, где болезнь часто является делом божественного промысла. И персонаж ветряной Оспы совершенно естественным образом завершает список населения небесного мира, доступного женщинам, без взаимодействия с третьей функцией. Это значительно более сложный дух, чем можно предположить на основании простой фразы, отведенной ему в нашей молитве. Его случай вскрывает двойной парадокс: только женщины называют его по имени и обращаются к нему, но они же исключены, так же, как и посторонние, из культа, который ему воздается каждый год в течение месяца, начиная с Пасхи³⁴. С другой стороны, как можно было предвидеть, наоборот, именно мужчины исполняют обряды в его честь, поют гимны и возносят молитвы, в которых славят его. Все это кажется противоречивым. Однако противоречие слишком хорошо организовано, чтобы не быть сознательно установленным. Таким образом, мы имеем сложную задачу, которая может быть сформулирована в трех вопросах, первые два из которых являются взаимодополняющими и взаимообратными:

– Почему мужчины, которым запрещено обращаться к богу Оспы, чествуют его под его именем в долгих и настойчивых молитвах?

– Почему женщинам, которые только и имеют право обращаться к нему, запрещено любое участие в обряде?

– Почему этот запрет распространяется на посторонних, отнесенных, таким образом, к тому же классу, что и женщины?

Мы должны разобраться в этой путанице и, если это возможно, объяснить ее. В противном случае будет непросто определить отношение между Аларды и женщинами и, соответственно, понять, в чем эта связь с духом Оспы способствует женскому представлению первой функции.

Оспа, кто это?

Это самый зловредный из духов, утверждал осетин Б. Гатиев в прошлом веке. В случае эпидемии ему жертвовали ягненка, говоря: «Это чтобы умиловить Аларды, который после своего посещения оставляет только трупы и чудовищ». Также стараются приручить этот ужасный персонаж, посвящая ему целый месяц празднеств в Згиде [Zgit]; там есть его святилище, деревянное здание без окон, к которому не допускают животных, особенно домашний скот. Туда приходят только мужчины, выбранные самим Аларды, объявляющим свое решение устами прорицателя. Избранные празднуют рядом с храмом. Во время этих пиров – из которых исключены женщины и посторонние – неустанно поют гимн богу, в котором его больше всего просят уйти прочь, как можно дальше, после того, как он пресытится праздниками и развлечениями:

«Вознесем славу Аларды! [...] Смейся, радуясь на наших головах, Он! Он порадует наши сердца. Далеко! Далеко уйдет наш Аларды. Туда! Туда!»

Мужчины довольствуются тем, что говорят «Он», о «Нем», но остерегаются обратиться к нему напрямую. Такая сдержанность понятна, когда речь идет о столь опасном существе: грузины, например, избегают произносить его имя; они говорят «господа»³⁵, особенно в известной колыбельной, которая на самом деле является песней, предназначенной для отворота болезни. Она содержит красочное описание блюд и пиров, которые ждут гостя, несущего смерть.

Следует понимать, что в Осетии, как и в других частях Кавказа и, несомненно, в других местах, опасная болезнь и приглашенный дух являются одним и тем же божественным существом. Внимание и деликатное гостеприимство, которые ему оказывают, не должны вводить в заблуждение: все знают его слепую, беспощадную жестокость. Сваны так описывают его жилище на огромном лугу, затерянном в скалах за морями: в середине дома возвышается колонна, полностью покрытая человеческими глазами. Хозяйка дома, мать бога Оспы, так объясняет эту удивительную архитектуру и ее декор, достойный мрачного Кокто:

«Каждый раз, когда мой сын-оспа поражает глаз человека, он приносит его сюда и прикрепляет к этой колонне. Он поражает глаза людей, если в доме больного много пыли или если в нем пролита вода на огонь»³⁶.

Очевидно, что подобное живое бедствие, к тому же бог, не могло быть отстранено обычными средствами, используемыми против демонов или колдунов. Неподвластный жалости, он мог быть только обманут: именно для этого использовались праздники и песни, которых у него было в избытке. Но вся эта пышность торжеств и музыки, которые ему посвящали, должна осторожно направляться, поскольку ситуация деликатная. Действительно, от него ожидают, чтобы он ушел как можно быстрее, если он уже пришел; и чтобы он не приходил, если он еще этого не сделал. Все это вызывает лживые речи и даже чрезмерную любезность.

В первом случае – как в грузинской лечебной колыбельной песне – дух-болезнь уже пришел, речь идет о том, чтобы с ним хорошо обойтись, утомить его праздниками настолько, чтобы, пресытившись или устав, он покинул дом и тело больного; и все это следует делать, изображая радость, с песнями и танцами, поскольку следует ввести ужасного гостя в радостное состояние, ведущее к его благорасположению.

В другом случае – как в осетинской профилактической церемонии – речь также идет о том, чтобы отвратить хозяина этих мест, предлагая ему растянувшиеся на тридцать дней празднества и постоянно уважительно приглашая его уйти прочь: «Далеко! Далеко...».

Особый образ воздействия духа Оспы также исключает любое внешнее вмешательство: он получает обладание над тем, кого он выбрал, устраивается в его теле и внедряется в его разум. Именно поэтому с такой почтительностью обращаются с маленьким больным, принимая все его малейшие капризы: в нем живет бог. Как для любого явления божественного обладания, основанного на выборе, на возвышенной любви небесной силы, не существует другого способа, кроме уговоров. Не имея возможности изгнать бога, остается убедить его уйти – или не приходить, если еще есть время³⁷. Этот результат может быть получен только двумя способами. Во-первых, способом, используемым мужчинами в святилище Аларды: он заключается в том, чтобы дать богу бесконечные праздники, предназначенные для его развлечения, для его «увеселения», занимая и удерживая его в отдалении от домов и их обитателей. Это предполагает и согласие бога, поскольку именно он выбирает участников обряда.

Второй способ доступен не всем, даже когда речь идет об «избранных». Он предполагает со стороны тех, кто прибегает к нему, глубокую и почти онтологическую сопричастность, подлинную близость с духом-болезнью, которого следует убедить уйти, так сказать, из самого себя. Так поступают осетинские женщины в своей молитве: они извлекают выгоду из своего рода природной близости с Аларды, чтобы очень свободно обращаться к нему. В противоположность мужчинам, запутавшимся в своих антифразах и риторике, они разговаривают с ним без обиняков, откровенно возлагая на него ответственность за зло и попросту прося его показать свои способности в другом месте.

Такая непринужденная манера обращения с этим опасным существом предполагает со стороны осетинских женщин своего рода дружескую связь с Оспой. Как это объяснить?

Раздвоенная оспа: христианская или мусульманская?

С одной стороны, Аларды терпимо переносит от женщин, и только от них, необычную фамильярность, но с другой стороны, он исключает их из своего культа, разрешая его оправлять местным мужчинам и только им. Как согласовать эти несогласующиеся вещи? Кавказские факты в очередной раз могут нам помочь выйти из затруднительного положения.

На самом деле, на Кавказе существует не *один*, а *два духа* Оспы, два разных и противоположных существа. Они, в общем, соответствуют двум формам, которые в действительности принимает болезнь: *variola vera*, менее опасная, и *variola haemorrhagica* или «черная оспа», которая оставляет после себя «только трупы и чудовищ», по образному осетинскому

выражению. Эта дихотомия выражается посредством трех символических структур, очень серьезно воспринимаемых и строго исполняемых там, где они проявляются – отдельно или вместе.

На юго-западе, в районах древней Колхиды, простая оспа – «христианская»; ее противоположность – «мусульманская». Следует все делать, чтобы не раздражать «мусульманскую болезнь», самую опасную. Именно поэтому запрещается осенять себя крестным знаменем в комнате больного или вводить туда священника, что могло бы рассердить духа, который, напомним, сам живет в больном. Также выздоравливающему дают попробовать свиное мясо: если он его вкушает, все радуются, поскольку это означает, что он во власти «христианской» болезни, менее опасной.

В других местах, в центральных и восточных горных районах, противопоставление строится на достаточно близкой, но уже не религиозной, а этнической взаимосвязи: «грузинская» оспа против «татарской» оспы. Таким образом, речь идет о двух случаях одной дихотомии между «автохтонной» и «чужой» («татарин» в Грузии является эквивалентом «варвара» для эллинов). Чужая болезнь, как правило, приводит к смерти и оставляет после себя в лучшем случае увечных и калек. Местная же болезнь значительно более безобидна, чаще поражает детей, но не создает угрозы для их жизни (или делает это только в редких случаях)³⁸.

Наконец, сваны к западу от Кавказского хребта противопоставляют «женскую» оспу и «мужскую» оспу, соответствующие «христианской», или местной болезни и «мусульманской», или чужой³⁹. Эти структуры комбинируются и образуют связную систему: приверженцы религиозной дихотомии объясняют, что мусульманские духи являются мужчинами, а христианские духи женщинами; со своей стороны, сваны, которые придерживаются половой дихотомии, уточняют, что мужская оспа – чуждого происхождения, принесенная из мусульманских краев.

Эта двойственность духов оспы лучше всего объясняет противоречия, которые, как представляется, проявляются в осетинских обрядах. Все проясняется, если учитывать, что «Алард» двое, причем противоположных полов. Тогда становится понятно, что профилактические обряды, исполняемые *мужчинами*, направлены против чужой и мужской оспы, самой грозной, которая оставляет только мертвых и чудовищ и к которой не осмеливаются обращаться. Совершенно естественно также то, что обряд строго запрещен *для чужих*, поскольку он предназначен для того, чтобы воспрепятствовать вторжению и закреплению онтологически чуждого существа, пришедшего извне. Поэтому мингрелы, которые используют дихотомию религиозного типа – «христианская» оспа в проти-

вопоставлении «мусульманской» оспе – исполняют свои обряды, защищая себя с той стороны, откуда, по их мнению, приходят мусульманские духи, т.е. со стороны Турции или татар. Общий принцип заключается в том, чтобы избегать любого проникновения из внешнего мира в том или ином виде: религиозном, этническом, даже в половом. Наконец, производится исключение женщин тогда, когда культ адресуется духу мужского пола, почитаемому мужчинами: кавказская сегрегация функционирует неукоснительно, становясь еще более строгой, когда речь идет о религии.

Представляется совершенно закономерным, что в отместку мужчины не имеют право клясться именем женской Аларды и обращаться к ней. Богиня Аларды принимает молитвы только от женщин. Их близость легко объяснима: они связаны своей принадлежностью к женскому полу – сегрегация проявляется на всех уровнях, противопоставляя богинь и женщин вместе богам и мужчинам вместе; они связаны также своей общей автохтонностью. Отсюда и вольный тон молитвы. Кроме того, осетинская нозология соответствует общей кавказской схеме, которая предполагает раздвоение оспы. В то время как мужчины пытаются разжалобить жестокую чужую оспу, которая убивает и уродует тех, которых она выделила, женщины дружески упрашивают близкую им Аларды, действие которой ограничивается детскими болезнями.

Важно то, что узкая специализация богини является следствием ее соответствия кавказской системе оспы. Таким образом, следует отбросить стремление видеть в этом только проявление связей между «материнским» культом Аларды и областью плодovitости в целом. Конечно, в молитве упоминается только «болезнь детей» и защита детей, но не в этом заключается результат расширения компетенции женского пола на основании совершенно естественного где-нибудь в другом месте заключения типа: кто говорит женщина, говорит материнство, а значит – детство. Очевидно, что это совсем наоборот: ограничение детьми является отличительной чертой Аларды, входит в ее теологическое определение. Молитва посвящена ей, и только ей, не потому, что молитва произносится женщинами, а потому, что речь идет о «мягкой» женской оспе, а не о могучем мужском боге: это простая последовательность кавказской нозографической системы, при том, что понятия плодovitости или материнства здесь не затрагиваются ни в малейшей степени. Присутствие Аларды в молитве женщин, таким образом, не вытекает из взаимодействия между областями третьей и первой функций. Напротив, она здесь потому, что представляет основной аспект первой функции в женском роде, по крайней мере, такой, как она может пониматься в кавказской среде.

Арийские теологемы на кавказской земле

Проверка, объявленная в начале, состоялась. Прочтение осетинской молитвы сквозь призму кавказского воображения подтвердило ее трифункциональный характер: доказательство, набросок которого когда-то был сделан Дюмезилем, таким образом оказывается подкрепленным и дополненным. Она также позволила уточнить некоторые механизмы, действующие в этой арийской структуризации в основном кавказского материала, и оценить глубину влияния, оказанного принимающей средой на системы индоевропейского происхождения. Но следует быть готовым, наоборот, разглядеть местные фигуры и схемы, измененные под воздействием далекой скифской или даже индоиранской модели. Существование такого процесса было указано выше, и было отмечено поле его распространения: применительно к суверенным богам первой функции – индоевропейский стиль – и хозяевам неба и земли – кавказский стиль – он приводит в действие пружину одной из операций, обеспечивающих переход от одной идеологии к другой. Более того, этому процессу мы обязаны информацией о представлениях о божественной власти, носителями которых были предки осетин во время их кавказского перевоплощения: и это тот вопрос, о котором мы до настоящего времени не знали практически ничего.

Речь идет о втором после Бога – Квириа в Грузии, Духе Божьем в Осетии. Мы видели, что их портреты почти полностью накладываются друг на друга. Точность и постоянство этого соответствия только лучше выделяют двойное расхождение между осетинским богом и его грузинским аналогом. Отличие, с одной стороны, касается судебной функции, признанной за Квириа, который «ставит свой шатер правосудия рядом с Богом», в то время как она полностью ускользает из сферы деятельности осетинского Духа Божьего. Но зато последний исполняет услугу, из которой он сделал себе специальность и которой нет у Квириа: он играет решающую роль в бракосочетании. Как объясняются эти расхождения? Для начала обратимся к бракосочетанию.

Брачные пути

Почему осетинская теология придала Духу Божьему – или сохранила за ним – эту власть в матримониальных обрядах и супружеском союзе? В силу какой мировоззренческой необходимости, для реализации какой системы? Необходимость, несомненно, была мощная, поскольку она привела к потрясению социальных механизмов, которые осетины во всем остальном разделяют с другими кавказскими народами.

Действительно, на Кавказе, и особенно у горских грузин, немислимо, чтобы боги участвовали в бракосочетании, на каком бы то ни было этапе. Эта сфера остается для них совершенно чуждой. В этом смысле осетинские религиозные воззрения прямо противоположны представлениям их кавказских соседей. В самом деле, обряды бракосочетания в их решающей части – введении невесты в новую семью, – осуществляются с помощью одиннадцати божеств, не считая верховного Бога. Многие из этих духов, имеющие узкую специализацию, упоминаются только в связи с особой услугой, которой они и обязаны своим существованием. Одни выступают в метонимическом виде, такие, как дух оглобли, призванный покровительствовать путешествию на повозке, или дух живота, «чтобы животы были всегда наполнены хлебом»; другие – в метафорическом смысле, как дух овец, которого просят обеспечить новобрачной «мальчиков, многочисленных, как овцы»⁴⁰. Обилие призываемых духов и иногда ничтожность их власти не могут не напоминать – без учета половой отнесенности – римское бракосочетание с созывом множества существ, часто представляющих собой смехотворную толпу, жестоко высмеянную святым Августином.

Собрание этих духов в молитве, произносимой в конце брачных обрядов, представляет для Кавказа серьезную аномалию. Тем более что возглавляет их это высокопоставленное существо, каковым является Дух Божий, упоминаемый первым – после духа головы, т.е. духа главного столба, обеспечивающего продолжение рода, и перед которым проходит церемония⁴¹:

«О, Дух Божий! Сейчас и всегда, ты стоишь перед Богом – мы умоляем тебя: упроси его, чтобы он дал этой новобрачной и ее супругу свое благословение и свою помощь, и чтобы он обратил их сердца друг к другу так, чтобы они никогда не обижали друг друга».

Подобная молитва, не говоря уже о том, что она компрометирует участием в бракосочетании второго после верховного Бога духа, самим своим содержанием совершенно непривычна на склонах Кавказа: кавказская этика не принимает во внимание согласие, а еще меньше любовь, между супругами, эти понятия ей абсолютно неизвестны.

Не менее удивителен в кавказской среде второй способ участия Духа Божьего в матримониальном мире:

«Горцы-осетины жертвуют ему столько козлов и овец, сколько родилось девочек и мальчиков в этот год и сколько девушек было выдано замуж».

Праздновать уход девушки, выданной замуж, и праздновать это настолько широко, чтобы просить божественного участия, это не только

противоречит всем традициям, но находится в очевидном противоречии с кавказской системой матримониальных обменов и доктриной, которая регулирует ее функционирование. Как я показал во многих работах, создание союза и жизнь в браке считается грузинскими горцами проклятием, которое воспринимается с эмоциональностью, свойственной поэмам Гесиода, и выражается теми же словами, приводя к глубокому и искреннему женоненавистничеству: существование брака является бичом, с особой остротой ощущаемым «выдающими замуж». Из-за причин, которые частично связаны со структурой системы родства и с элементами дисгармонии, которые она содержит, выдать девушку замуж означает вызвать озлобленность и враждебность в отношении «берущих замуж»⁴².

Таким образом, исключено, чтобы две услуги, оказываемые Духом Божиим в матримониальных практиках – покровительство «выдаванию замуж» и гарантия гармонии и любви между супругами, – были кавказского происхождения. Более того, религия и бракосочетание на Кавказе не пересекаются. Значит, следует искать в другом месте.

Обратимся теперь, естественно, к другому компоненту осетинского политеизма – скифской и, через нее, иранской или индоиранской традиции. Положение Духа Божьего – второе после Бога богов, – его функции, совершенно такие же, как у его грузинского аналога Квириа, «распорядителя земли», обращают наш взор в сторону индоевропейского владычества в его аспекте Митры, а точнее, к «третьему владыке», Ариаману. Достаточно только ступить на путь, обозначенный Дюмезилем, который точно отмечает, что система, организующая молитву осетинских женщин, как представляется, относится к самой древней индоиранской теологии:

Сначала объединяя, прежде всего, обращение к Богу и более предметную молитву к его Духу, она напоминает древнюю двучастность владычества, которую индоиранцы получили от своих индоевропейских предков в ведических гимнах и ритуалах: более далекий Варуна дублируется более близким к миру людей Митрой (со своим главным помощником Ариаманом, «третьим владыкой», покровителем всех связей, существующих в сообществе ариев); в Авесте Ахура Мазда дублируется в нижнем положении Спентой Майнью, «Действенным духом»; в списке гатических существ, замещающих функциональных богов, начальная пара образована более далеким Аша Вахиштой, «Очень хорошим порядком», и более близким к людям Воху Манахом, «Доброй мыслью»⁴³.

В этом распределении ролей та, которая достается осетинскому Духу Божьему, «таким образом, напоминает в ведической религии Ариамана, «третьего властителя», главного помощника и иногда субститута второго суверенного бога Митры»⁴⁴.

Известно – и это стало еще более ясным после работ Дюмезиля – что Ариаман, продолжая и в каком-то смысле уточняя фигуру Митры, имеет тесную связь с союзом, браком и деторождением – без малейшей половой определенности. Соответствие этих добрых супружеских услуг с теми, которые осуществляет осетинский Дух Божий, примечательно, поскольку речь идет не о случайных сходствах, а о существенных чертах, организованных схожим образом. Приведем их перечень по Шредеру, которым, в основном, воспользовался Дюмезиль⁴⁵:

– Он занимает важное место в великом свадебном гимне в Атхарва Веде [Atharva Veda].

– Он помогает девушке найти мужа и обеспечивает супружеское счастье («Мы приносим жертву Ариаману, богу добрых союзов, который находит мужа» [Atharva Veda, 14.1]).

Он обеспечивает в ритуале самого бракосочетания двойную главную роль, при отправлении и по прибытии [невесты], охватывая, таким образом, процесс во всей его совокупности:

– Он присматривает за отправлением невесты, помогая ей покинуть свою исходную группу (как это излагается в Риг Веде, 10, 85, 23).

– Он принимает ее, когда она прибывает в свой новый дом – совместно со многими другими богами.

Он обеспечивает – естественное дополнение к его матримониальной роли – сохранение социальной группы. Отсюда, как отмечает Дюмезиль, его эпитет *puruḷāta* – «со многими рождениями». Эта черта не должна ввести в заблуждение: здесь нет ничего, что касается зачатия. Шредер прекрасно сформулировал главное в этих матримониальных свойствах Ариамана:

Короче, сходство с Ариаманом настолько явно, насколько это возможно. Он тоже, как и Митра, является богом, который соединяет одних людей с другими; просто у него эта черта ограничивается брачными узами⁴⁶. Следует, впрочем, отметить, что он исполняет эту функцию, не придавая ей остроты никаким фаллическим элементом (лучше сказать «половым»), как это могло бы быть. Он не является богом зачатия, но богом бракосочетания, поскольку брак – это согласие⁴⁷.

Эти черты и эти формулировки в равной степени подходят осетинскому Духу Божьему:

– Он играет ведущую роль в главной молитве бракосочетания.

– Он следит за успехом союза и супружеским согласием.

Комбинация этих двух дополнительных услуг – отправление и прием новобрачной – полностью определяет функции Ариамана, выделяя его власть во всем, касающемся передвижения, дорог, что является замеча-

тельным последствием его более общей способности к поддержанию социальных связей, обеспечивающих существование общества.

Двойное участие Духа Божьего в передвижении невесты – главного процесса бракосочетания – структурировано не менее четко. Но здесь, в соответствии с приемом, привычным для кавказских религиозных систем, оба компонента структуры проявляются на разных уровнях, ритуальном и литургическом или формульном. Именно Дух Божий покровительствует решающему акту, которым новобрачная – невестка, как говорят кавказцы – отделяется от своей отцовского рода, «освобожденная как тыква от своего корневища»: такие слова использует Атхарва Веда для определения услуги Ариамана (14.1). Эта власть характеризуется ритуальной обязанностью приносить в жертву Духу Божьему «столько коз или овец... сколько было выдано замуж девушек в этом году». Вот и участие в обряде: он обеспечивает отправление.

Что же касается прибытия с его неизбежным следствием – вхождением невесты в род мужа, – оно также происходит при участии Духа Божьего, но актуализируется через текст молитвы, «исключительно предназначенной для этого случая»⁴⁸. Жертва с одной стороны, молитва с другой, принцип этой дополнительной дистрибуции кавказский, но материал, который она организует, не является таковым: Дух Божий обеспечивает завершение матримониального цикла, не привязываясь к пути, как Ариаман, а появляясь в начале и конце, в первом и последнем актах.

Очевидно, что это значительное расширение, произведенное осетинами на основе кавказских данных, не вытекает из беспричинного увеличения объема. Было бы нелепо думать, что простая игра случая или их фантазия могла бы привести потомков скифов к тому, чтобы желать и произвести *ex nihilo* это добавление, которое как раз и относится к индоиранской теологии. Факты это подтверждают: осетины или их источник целенаправленно и вполне осознавая императивы, свойственные их религиозной системе, еще очень близкой к индоевропейским корням, приступили к этой реконструкции.

Запрещенное правосудие

Черпая силу в этой убежденности, компаративист чувствует себя лучше подготовленным для того, чтобы попытаться объяснить вторую черту, негативную, отличающую осетинского Духа Божьего от грузинского Квириа: отсутствие любой связи с правосудием, известным специалистом в котором является последний. Если осетины – или их предки – проигнорировали, устранили замечательную характеристику грузинского

бога и только ее – все остальные, даже второстепенные, были тщательно сохранены – это потому, что они считали ее несовместимой со своей собственной концепцией «третьего властителя» и, таким образом, не соответствующей требованиям индоиранской системы.

Этот факт тем более необычен, что можно было бы ожидать особенно хорошего сохранения функции правосудия в этой зоне владычества Митры – Ариамана, из которой, несомненно, происходит осетинский Дух Божий. Все, казалось бы, позволяет предположить естественное, почти автоматическое соединение этого судебного заднего плана, свойственного всему тому, что исходит от Митры, и функции поборника справедливости, основной в определении грузинского бога, дающей основание для определения его сущности – Квириа *Справедливый*. Однако ничего этого нет, и ожидаемая тождественность не проявляется. Почему?

Это связано как раз с митринским аспектом владычества и с его требованиями, не согласующимися с представлением о правосудии, которое олицетворяется в Квириа и осуществляется им. Судебная деятельность кавказского бога в действительности несет четкий исключительно репрессивный характер, каким бы ни был уровень его участия. В ипостаси помощника далекого Бога ему поручено приводить в исполнение приговоры. В этом качестве он набрасывается на людей во главе «черных волков Бога», называемых *есаулами* [Isaul] – одного имени которых достаточно для того, чтобы вспомнить о самом грубом насилии, поскольку это звание младших офицеров в казачьих частях: «Есаулы – это волки в рядах Квириа».

Напомним молитву грузинских горцев, известную в большом числе вариантов, очень близких друг другу:

«Если появляются есаулы Бога, посланные Богом под командованием великого Квириа, они принимаются все опустошать и тяжело наказывать людей...»⁴⁹.

Когда же он действует как покровитель особого сообщества, Квириа использует другие способы: впрочем, и в этом случае они не менее жестоки и не менее эффективны, поскольку он «наказывает людей [...], поджигая их дома и фураж».

Понятно, что это сугубо репрессивное и осознанно жестокое правосудие несовместимо с миром деяний Митры и других богов, являющихся его продолжением, или вдохновителем которых он является, таких как Ариаман в Индии и Сраоса [Sraoša] в маздеистском Иране. Уже давно сформулированы черты, которые определяют эту зону индоиранского владычества, в отличие от зоны, предоставленной Варуне: успокоение, действие без жестокости, правосудие в его умиротворяющем аспекте, т.е.

то, что Митра в целом несет в самом своем имени («договор», «друг»). Таким образом, он являет собой полную противоположность Квириа, которого легко можно представить, наоборот, в образе Варуны первой функции, бога, склонного к жестокости, к грозному и быстрому суду, и которого люди скорее боятся, чем любят – по крайней мере, в роли поборника справедливости. Таким образом, эта теологическая несовместимость направляла осетин или их источник, вынуждая их при создании фигуры своего Духа Божьего убрать судебскую характеристику, свойственную кавказскому Квириа.

Теология и ее подземный поток

Это исключение правосудия совершенно очевидным образом дополняет присоединение бракосочетания. Комбинация этих двух изменений, негативного и позитивного, дает важную информацию, которая, в сочетании с другими технологиями, использовавшимися когда-то осетинами или их предками, хорошо свидетельствует об их приверженности индоиранской теологии и о жизнестойкости древних трифункциональных схем в еще недавнюю эпоху.

Теологические требования действовали с большим постоянством: преобразуя свою систему для ее адаптации к реалиям принимающей земли, но озабоченные сохранением двойственности функции владычества, мудрые осетины прошедших времен черпали вдохновение в далекой модели, которую представлял Ариаман – или Митра-Ариаман, последний из которых происходил из первого и уточнял его определенные черты. Таков первоисточник вдохновения, которому Дух Божий обязан своим существованием. Как известно, образ Варуны имел уже свое место в кавказском политеизме в фигуре высшего Бога, далекого от людей и земли, недоступного и могущественного.

Как не восхищаться точностью и эффективностью механизмов, которые участвовали в разработке молитвы с трифункциональной структурой! Испытывая в течение веков сильное кавказское давление, *осетины позволили оказывать на себя, так сказать, избирательное влияние, без умственной пассивности. Может быть, они и потеряли своих исконных богов, тень которых мы различаем у скифов Геродота, но они позволили проникнуть в свою обновленную религию только тем чужим фигурам, которые были способны занять в ней свое место. Воздействие субстрата или соседства осуществлялось только через фильтр их древней системы мышления, организующий принцип которого сохранял трехчастную классификацию.*

Мы имеем в данном случае дело с удивительной алхимией, о превращениях которой следует поразмышлять: она показывает нам в действительности, как мыслительная структура выживает в самой себе, полностью обновляясь, посредством своего рода оживляющего погружения в совершенно чуждую среду. Действительно, прежние осетинские теологи – как их назвать иначе? – приспособили свою исконную систему, смонтировав ее из материалов, заимствованных из системы, совершенно отличной от своей, чтобы прийти к финальному состоянию, воспроизводящему изначальную трехчастную структуру, но сделанную из чужих компонентов. Именно этот процесс дал рождение молитве осетинских женщин.

Осознанное и успешное использование подобных технологий четко доказывает, что те, которые их используют, делают это, отдавая себе в этом полный отчет. Здесь действуют именно теологи, а не автоматы или любители! Во времена, когда происходил этот процесс реконструкции, трифункциональная структура полностью осознавалась и сохраняла всю свою эффективность: одним словом, речь не могла идти об инертной системе – если таковая вообще существует, – переданной механически, но только о полностью продуктивной схеме.

Таким образом, перед нами возникает большая загадка, ответ на которую должен быть найден в дальнейшем исследовании. Как объяснить то, что генеративная трифункциональная схема оказалась достаточно сильной для проведения реконструкции новой системы с тремя функциями на кавказском материале, но в то же время неспособной сохранить исконную систему, которую осетины или их предки имели и использовали во время их обустройства на Кавказе? Ведь сохранить исконную теологическую организацию, которую они получили непосредственно от своих индоиранских предков, должно было быть проще. Вместо этого они утратили свою трифункциональную структуру, чтобы вновь ее обрести в другой форме несколько веков спустя. В этом есть некоторое противоречие, должно быть, связанное с одной из тех тайн, которые создает феномен выходящих на поверхность подземных рек: каков маршрут их подземного русла и что происходит в ходе их невидимого течения?

Отсюда и вопрос: что произошло с осетинской трифункциональной организацией во время погружения в кавказскую почву? Другие этапы движения, первый и последний – назовем их фазой I и фазой III – известны.

Фаза I: трифункциональная система до кавказской обработки. Она исчезла в своем изначальном виде, погрузившись в чужую среду.

Фаза III: возрождение трифункциональной системы, той, которая используется в молитве женщин. Детально известны технологии, привле-

ченные для ее создания, а также происхождение и природа каждого из использованных материалов.

Таинственной остается фаза II, фаза погружения. А именно здесь произошло что-то важное: химические реакции, которые позволили спасти трифункциональный порядок в том виде, в котором он дошел до нас. Наличествующие религиозные системы обменялись элементами, конфигурациями и организационными схемами. Какими и в каком направлении? Как и почему существование грузинского и сванского политеизма сделало возможным это необычное возрождение индоевропейской теологии?

Считать своих богов или думать о них?

Грузинская опись

Политеистические религии во время большинства празднеств неизбежно связаны с навязчивой озабоченностью, постоянной тревогой: не забыли ли кого-нибудь, пригласили ли или назвали ли всех богов, никем ли из них не пренебрегли, даже из наименее значительных (мысль о злой оскорбленной фее)? Для избавления от этой почти ежедневной угрозы не существует другого средства, кроме использования процедуры обращения, гарантирующего исчерпывающий характер. Охотно прибегают к предосторожностям формульного типа: обратиться к неизвестному богу, играющему роль джокера, который может по своему усмотрению занять пустое свободное место; или, еще проще, молящийся просит прощения заранее и на всякий случай у бога, которого могли забыть, уверяя его, что неупоминание его будет позднее исправлено в виде особого жертвоприношения; или же община периодически проводит обряд возмещения, одним разом отплачивая за все накопленные отсрочки.

Но это только временное решение с узко ограниченными последствиями, неспособное решить проблему в целом. Поэтому общим для религий является использование, наряду или вместо этих полумер, более обдуманных методов. В действительности, их существует только два, как при любом суммировании всех реальных или воображаемых слагаемых: в первом случае это простое перечисление, в котором совокупность рассматривается линейно; во втором случае используется скорее рассуждение, и при помощи анализа и синтеза определяются категории, выделяются и объединяются группы: этот способ основывается на классификации.

Оба метода засвидетельствованы на Южном Кавказе, у народов, которые находились в контакте с осетинами и их предками в течение веков:

грузинские горцы на востоке используют первый, сваны на западе – второй. Это распределение неслучайно и связано с двумя причинами. Первая, очень общая, связана с явлением, оказывающим влияние на все сферы религиозной деятельности. Речь идет о свойственной сванскому мышлению тенденции подвергать рассматриваемые объекты очень глубокому анализу и сильной концентрации. Имея перед собой одну и ту же проблему, сваны и грузины используют почти прямо противоположные методы: первые склоняются к тому, чтобы сгруппировать и привести в порядок элементы, а вторые довольствуются их простым построением. Склонность сванов к классификации находит здесь совершенно естественное приложение. Вторая причина имеет более непосредственное отношение: грузинские горцы не располагали системой анализа религиозной реальности, в то время как сваны ее выработали или заимствовали извне. Рассмотрим в действии эти два способа, начиная с самого простого, с составления описи.

Грузинские горцы не затрудняют себя аналитической философией для соединения своих литургических рядов. Они ограничивают свои усилия упорядочением двух первых упоминаемых богов: в начале высший Бог Мориге, вторым – Квириа, в соответствии с его функциями «распорядителя земли». Затем, как правило, идет дух, которому посвящен обряд. Но третье положение ему не гарантировано и может быть занято любым другим существом. Дальше боги располагаются как попало и невозможно определить хоть какой-то принцип их расположения: отсюда и это длинное перечисление, в котором проходят парадом все существа божественного мира. Так обстоит дело во всех молитвах с многочисленными адресатами, произносимыми в течение века на всем пространстве грузинских гор в каждом обряде, отправляемом пятью племенами: хевсурами, пшавами и т.д. Варианты этих литургических текстов, числом до ста, выстраиваются с 1870 г. по 1968 г.: в них ничего не изменилось с тех пор, как был произнесен первый из них, беспорядок остается прежним. По причине этого постоянства в нестабильности каждый образец может представлять весь комплекс.

Вот его краткий обзор, основанный на молитве, произнесенной в Хевсуретии около 1930 г. Было бы напрасно искать в ней малейший намек на упорядоченность или даже на иерархическое выстраивание (кроме первых двух богов, как это принято); третий является малоизвестным духом с ничтожной властью, за которым на четвертом месте следует могущественная (или *могущественный*: пол может меняться) Богоматерь, идущая перед святым данного селения. Затем появляются три божества высокого происхождения: Пиркуши, дух-кузнец, бог молнии, Копала и

архангел Микиел, могучий воин. А также еще один безтитульный на десятом месте, за которым следует местный Квириа и покровитель разбойников Санеба. Наконец, замыкают строй два местных святых⁵⁰.

Весь этот порядок не несет никакого значения, тем более что последовательность перечисления меняется от молитвы к молитве, от села к селу, оставаясь все такой же случайной. Следует признать очевидное: единственный принцип этих структур заключается в том, чтобы перечислить всех богов, и здесь сложение означает выведение итога. Необходимо запомнить это: усилие направлено на хорошую работу количественной памяти, а не мышления.

Сванские классификации и потоки водки

Если грузины ограничиваются перечислением богов, то сваны, напротив, стараются думать о них. Эта забота о том, чтобы придать порядок религиозному материалу, проявляется при малейшем изучении текстов: как только несколько божеств собираются в одних и тех обстоятельствах, их чествование организуется в соответствии с порядком, принцип которого явственен. В противоположность рудиментарному выстраиванию в грузинской молитве, сванские классификации легко разворачиваются, комбинируются и гармонизируются, формируя, в зависимости от случая, развернутые, суженные или сведенные к строгому минимуму варианты.

Каждый общий пир – а они бесчисленны, особенно в течение долгой и суровой кавказской зимы – протекает в соответствии со следующим порядком. Главное заключается в прославлении сверхъестественных существ, в честь каждого из которых опустошается по три чарки или чаши с водкой. Эти жертвенные возлияния организуются по трем четко выделенным фазам:

– Восхваление *богов*, которое само по себе включает большое число тостов, образующих четко структурированный комплекс.

– Чествование легендарных *воинов*, которые сами являются объектом поклонения. Наиболее известным и чаще всего чествуемым является мифический воин Кахан [K'ahan], прославившийся тем, что когда-то убил чудовище, захватившее высокогорную часть страны сванов.

– Последние возлияния посвящаются *богине Ламарии*, которая покровительствует женщинам, коровам и молочным продуктам, злакам, обеспечивая *пропитание и изобилие*. Кроме того, она покровительница очага⁵¹.

Даже не изучая содержание и структуру первой группы тостов в честь божеств, можно позволить себе утверждение, что в данном случае

мы имеем структуру индоевропейского типа с тремя функциями, которые следуют в каноническом порядке: *боги, воины, изобилие*. Эти три больших подразделения только расширяют и схематизируют, применяя ее ко всему общинному пиру, очень детальную структуру, которая организует первую группу возлияний, предназначенных богам, «всем богам». Именно эту первую молитву сваны называют «общее чествование». Включена ли она в более широкий комплекс, как здесь, или, наоборот, произносится отдельно, в ней всегда соблюдается один и тот же порядок, который должен считаться каноническим:

1. Великий Бог, властитель Неба (*Упал детсеи [Upal detsech]*).

2. Тарглезер, великий визирь предшествующего, который ответствен, напомним, Квирии грузинских горцев и Духу Божьему осетин, представляя божественную власть на земле.

До сих пор все можно было предугадать: начало молитвы соответствует как кавказским нормам, так и индоиранской иерархии, имея во главе далекого бога и близкого бога, два облика владычества.

3. Джгираг [Djgyrag]: это сванский святой Георгий, бог-воитель по преимуществу, защитник мужчин в походах вне обжитой территории. Вспомним черты осетинского Уастырджи, приведенные в начале этой книги, поскольку он имеет те же функции в Осетии, что и в Грузии и Сванетии: покровитель мужчин в бою. Тем не менее, его воинское призвание отмечается у сванов сильнее, чем где бы то ни было на Кавказе. В святилище Джгирага собирается своего рода воинское братство, состоящее из мужчин различных кланов. Входящие в него имеют штандарт с головой хищника – огромного волка – который ведет на войну всю Сванетию. Этим мужчин считают непобедимыми, и этим качеством они обязаны покровительству бога⁵². Существование этого «сообщества воинов» является уникальным фактом на Кавказе: в связи с этим он заслуживает еще большего внимания, особенно когда речь идет о сопоставлении с индоиранским миром, где подобные квазивоенные механизмы представляли одну из основ социальной системы (реальной или воображаемой – с нашей точки зрения, это одно и то же).

4. Следующие чаши, в количестве, меняющемся в зависимости от средств каждой семьи, посвящены духам-покровителям различных сванских общин. Это не очень четко очерченные существа, с единообразными, если не сказать размытыми, чертами. Услуги, которых от них ожидают, остаются очень общими и не выходят за пределы сельской жизни: плодородие, изобилие, богатые урожаи, здоровье. Речь идет о целой группе местных практически взаимозаменяемых святых, власть которых не выходит за пределы территории, защищаемой каждым из них. Их связь

с тем, что является движущим механизмом третьей индоевропейской функции, очевидна: они имеют только эти же свойства. Эта специализация, которая не всегда эксплицитно выражена для каждого духа, настолько некоторые из них бесплотны, очень четко проявятся, как только эта «развернутая» молитва будет сопоставлена со своим «сокращенным» вариантом.

5. Ламариа: ее вовлечение в сельскую экономику заметно, но, в отличие от безликих подчиненных, упоминаемых перед ней, она богиня высокого ранга, власть которой распространяется на всю страну. Ее репутацию формируют особенно три функции, которыми владеет только она: одна возлагает на нее покровительство очагу; другая находится в привилегированной области изобилия, покровительства молочным продуктам, основе жизни на склонах Эльбруса; последняя услуга касается обработки злаков, а продукты питания столь же жизненно важны, как и молочные продукты: мы вернемся к этому немного позже. Эти свойства особо отмечаются в формулах, неустанно повторяемых во всей Сванетии⁵³:

«О, Ламариа, дай нам в достатке сена и мяса! Увеличь число наших молочных коров! Успокой наших молочных [коров]!»

Еще более подробно:

«О, Ламариа, покрытая славой, полная милостей, мы посвящаем тебе эти приношения, эти пироги из очага. Снизойди и прими их, и не сердись на нас, и прости нас! Обеспечь помощь и защиту скоту, отстрани от него злых демонов и дьяволиц, защити его! Не допусти, чтобы что-то произошло с молочными коровами, преумножь их!»

Цитирование других текстов не даст ничего нового: перечень ожидаемых благодеяний не меняется. Однако еще больше к Ламарии должны были беспрестанно взывать в ее качестве хозяйки очага. Молитвы, с которыми к ней обращаются, содержат в начале или чаще всего в конце формулу: «О, богиня – хозяйка очага (*k'eri emgene gherbet*)!»

Бесчисленные домашние обряды, которые посвящены ей, происходят у центрального очага. Ее ежегодный «публичный» обряд проходит в специальном алтаре, прилегающем к главному святилищу. В день торжества – пусть латинисты прислушаются! – женщины возводят там или приносят туда на листе железа или на камне четыре очага, в которых горит огонь на протяжении всей церемонии с жертвоприношениями без крови, молитвами, танцами и пиршеством без мяса, предназначенном исключительно для женщин, которые одни молятся в этот день. Покровительница очага каждого дома, Ламариа в то же время является богиней огня. Впрочем, сам термин, которым сваны ее называют, хорошо показы-

вает, что речь идет в данном случае о необычном божестве: *gherbet* «бог» – в этих языках нет рода.

Четко очерченная структура организует эту общую молитву, которая является, как известно, объектом двойного использования. Она или достаточна сама по себе, когда ее произносят несколько раз в течение многочисленных праздников, отмечающих трудный переход от зимнего солнцеворота к «Новому году», «семи дням», как говорят сваны (в Европе – «двенадцати дням»); или же она составляет первую из трех частей, впрочем, очень неравных, которые входят в череду приношений, совершаемых во время общинных пиров. Структура комплекса воспроизводит, очевидно, структуру своего первого компонента. Это говорит об устойчивости восприятия трифункциональной схемы в сванской религиозной практике, поскольку она регулирует ход каждого празднества, объединяющего всех богов, или когда считается, что собраны все боги, каким бы ни было средство, используемое для этого.

Она придает свою структуру и триаде приношений, чрезвычайно важной в жизни сванов, поскольку она обязательна во время каждой смены жилья (обстоятельство, частое в такого типа обществах, где «большая семья» должна периодически выделять из себя одну ячейку): три первых приношения делают «Великому Богу создателю», три следующих – Джгирагу («святому Георгию»), последние – Ламарии⁵⁴. Ниже мы вернемся к этому тексту, но нет необходимости в долгих комментариях, чтобы уловить его принцип и увидеть в нем новое воплощение трифункциональной системы. Она реализуется здесь в сокращенной форме, но канонический порядок функций, тем не менее, сохраняется полностью.

Структура этих сванских литургических комплексов представляется наблюдателю еще более четкой, чем в молитве осетинских женщин. Деление приношений на три различные группы не является результатом работы толкователя, а, напротив, оно построено совершенно осознанно самими сванами, которые считают эти фазы обязательными для хода церемоний. Таков главный факт: во второй половине XX века сваны знают с уверенностью, что привлечение «всех богов» не может быть произведено без этой тройной серии приношений владетельным богам, героям или богам героев, духам изобилия или богине изобилия. Откуда, от кого они получили это знание и эту уверенность? Изначальное, далекое происхождение их известно: это арийская, даже индоевропейская теологическая система. Это в отношении самого принципа трехчастности. Способы же его реализации содержат элементы и конфигурации, которые слишком специфичны и недостаточно достоверны, чтобы дать нам направление поисков и вывести на тех, кто только и мог их передать.

Военные братства и воинские боги

Конечно, именно наиболее подробная сванская молитва может дать материал для анализа. Нет необходимости возвращаться к двум существам, упомянутым во главе, к Владыке небес и его помощнику Тарглезеру, более близкому к людям. В данном случае эта кавказская теологема была сделана для того, чтобы служить вместилищем той, которая в индоевропейских религиях организует функцию владычества, и которая здесь, как и там, раздвоена. Тем не менее, есть принципиальная разница, которая оставляет каждому его своеобразие: в Грузии и у сванов распределение божественного принципа между двумя существами, дальним и ближним, не является настоящим разделением на две части индоевропейского типа; это другое: речь скорее идет о том, что индийский тип Митра/Ариаман претерпевает вертикальное разделение с иерархизацией уровней и передачей власти (Великий Бог/Великий визирь), в то время как индоевропейская теология, особенно арийская, противопоставляет два ряда антитетических божеств, соперничество которых обеспечивает гармоничное функционирование этого владычества *bifrons*.⁵⁵ Ничего из этого нет на Кавказе.

Намного более удивительным является сванское преобразование, произведенное на основе арийской воинской функции. Известно, что святой Георгий – Уастырджи по-осетински, Джгираг по-свански – представляет собой абсолютный аналог индоиранского боевого бога. Но в сванском материале есть нечто более необычное. Религия кавказцев, как и религии многих других народов, включала множество героев, каждый из которых был способен составить местный образ индоевропейского бога второй функции. Эта универсальная деятельность, какой является война, удовлетворялась взаимозаменяемыми персонажами, что было одним из фундаментальных принципов любой армии. Чертой, свойственной индоевропейской системе, является сама идея «воинской функции»: выбор той или иной фигуры не имел никакого значения. Однако сванский Джгираг является объектом верований и обрядов, которые не могут быть кавказского происхождения и идея которых, несомненно, была привнесена извне. Воинские братства, которым он покровительствует, являются уникальными на всем Кавказе, начиная с античности и до наших дней, как в воображаемом, так и в реальном мире. Возьмем пример у других кавказцев. Пять племен грузинских гор богаты могучими военными богами: святой Георгий из Хакмати [Hakmat'i], Копала [K'op'ala], мечущий молнии и убивающий демонов, своего рода кавказский Индра, Яксар [Iaksar] и многие другие. Однако общины или кланы, которым покровительство-

вали эти непобедимые герои, не выделяются из других социальных групп ни необычайной воинской доблестью, ни исключительными занятиями: у них точно такие же индивидуальные способности и то же коллективное поведение. Так, мужчины клана Карати [K'arat'i], находящиеся под покровительством могущественного бога Копала, не считаются лучшими воинами, чем мужчины клана Муцо [Mutso], покровитель которого – малоизвестный сельский дух. И так повсюду.

Наоборот, известно, что мужчин из сванского братства, которому покровительствует Джгираг, боятся больше, чем членов любой другой общины, и они слыгут за лучших воинов во всей Сванетии. Их великолепный штандарт с головой волка, одновременно очень стилизованный и реалистический со своими серебряными клыками, ведет всю страну на войну. Это не должно вводить в заблуждение: символическое и воображаемое действуют в данном случае реально, поскольку мужчины Джгирага составляли во все времена военное образование, намного более опасное, чем обычные воинские группы. Конечно, военное братство, занимающееся этой единственной деятельностью, владеет лучше, чем другие, техникой войны, хотя бы благодаря постоянству своей организации. Однако важнее то, что оно внушает подлинный священный ужас, и репутация в данном случае делает больше, чем доблесть в бою⁵⁶.

Если эти достоверные факты ничего не напоминают в истории кавказских социумов, то, напротив, они имеют свое точное соответствие у арийцев древних времен, не говоря о других индоевропейских народах. Обратимся, например, к двойственному индийскому представлению об Индре, боге побед, сопровождаемом отрядом небесных воинов, марутов [Marut], что является отражением в небесном мире реальных отрядов воинов-людей, мария [marya]. Хорошо известно, особенно из классической книги Викандера, значение для индоевропейского мира этих квазивоенных объединений, которым на небесном уровне покровительствовал воинский бог⁵⁷. Это социальный и религиозный механизм того же типа, который функционировал еще недавно в Сванетии. На Кавказе, как и у ариев, воображаемое и социальная действительность комбинировались и иногда смешивались до такой степени, что мы должны принять двусмысленность как органическое свойство такого типа представлений. Как бы то ни было, достоверно, что такая система ничем практически не обязана местной цивилизации. Она не могла сформироваться без вмешательства чужой модели, предложенной народом, представления которого, может быть и практика, еще оставались близкими к арийским корням. Поскольку это не относится к самим осетинам, следует искать подальше: ниже мы постараемся это сделать.

Распыленная третья функция

Сванские возлияния, обращенные к богам «третьей функции», подразделяются на две части. В первой фазе они адресуются множеству духов в различном количестве, которых можно считать практически недифференцированными, поскольку их власть ограничивалась хорошим функционированием сельского хозяйства: плодородием, изобилием, здоровьем. Эти две черты – многочисленность и недифференцированность – могли бы определить одну из форм, которую охватывает третья функция в списках индоиранских и, вероятно, индоевропейских богов, если подключить римские данные. В то время как две первые функции представлены их привычными носителями – как может быть иначе? – Митрой-Варуной для владычества, Индрой вместе с марутами или без них – для войны, субстанция третьей функции охотно «расчленяется на большое число сельских, плодородных, местных, в целом младших, божеств»⁵⁸.

Множественность варьирует, как у сванов, от нескольких богов до неопределенного неисчислимого. Это соответствует как древней Индии, так и Риму. Показателен в этом отношении перечень, составленный Дюмезилем в Риг Веде: в нем наблюдается увеличение, при замещении или присоединении к близнецам Ашвинам [Avin] божеств, дающих изобилие, плодородие, выздоровление... В одном из этих списков, например, после Индры и его союзников марутов следуют «Все-боги», затем Пушан [Pûshan], защитник животных, за которым идут богини Матери-вод, носительницы бальзама жизни, дающие лечение и т.д. Группировки этого типа обилуют в ведических текстах⁵⁹. Это расширение *in fine*, с различным содержанием и масштабами, прекрасно иллюстрирует «тенденцию к измельчению, к распылению сущности третьей функции»⁶⁰. Это ведет, как при любом увеличении видов, к обесцениванию полученных таким образом единиц, проявляющемуся в семантической нейтрализации упоминаемых богов: именно таким образом ведические гимны представляют в этом месте своего рода неразличимую божественную массу, которую они называют значимым образом «Все-боги», *Viçve Devâh*.

Римская религия также легко переводит во множественное число представление о своей третьей функции, когда надо перечислить богов. Например, ритуал братьев Арвалов [Arvales] в 224 году до нашей эры дает следующий список: Янус, поневоле идущий первым в качестве бога порогов, Юпитер и Марс для владычества и войны. Затем все остальные выявляют ту или иную связь с третьей функцией: Юнона [Junon], божественные девственницы (нимфы), Фонс [Fons] (персонифицированный источник, покровительствующий ремеслам), Сумман [Summanus] (один из бо-

гов Тита Тация: скотоводство и богатство), наконец Веста [Vesta], кормилица и богиня очага⁶¹. Это разнообразие проявляется во многих случаях, особенно в сцене создания римского общества, в которой Ромул для первой функции и Тит Таций для третьей устанавливают обряды, каждый в соответствии с функцией, которую он представляет. Ромул, владыка, основывает только один культ, культ Юпитера. Тит Таций, богатый скотовладелец, напротив, вводит массу из четырнадцати богов, список которых для нас сохранил Варрон: семеро относятся к сельскому хозяйству, двое присматривают за родами, еще двое обеспечивают смену сезонов, другие двое осуществляют связь с подземным миром; только Сумман остается неопределенным⁶².

Таким образом, сванский список соответствует принципу группировки, который можно возвести к индоевропейскому уровню, поскольку он засвидетельствован одновременно в Риме и Индии.

Функциональная значимость сванских духов, появляющихся после Джгирага, в связи с их недостаточной отчетливостью и, соответственно, их относительной неопределенностью, могла бы показаться недостаточно обеспеченной. Один-единственный факт способен рассеять любые сомнения; впрочем, он имеет важные последствия. Множество возлияний, необходимых для встречи богов третьей функции, приводит сванские семьи к впечатляющему поглощению спиртного, т.к. каждый бог получает три тоста, а чаши и чарки глубоки! Неимущие общины не имеют средств для подобной расточительности: водка делается из зерна, продукта, ценного вблизи Эльбруса! В этом случае, в соответствии с практикой, знакомой сванской религии, расширенный ритуал заменяется сокращенным вариантом, который имеет такое же символическое воздействие: возлияния «Все-богам» третьей функции сокращаются и заменяются возлияниями, которые адресуются одной Ламарии. Эквивалентность легко устанавливается: сущность третьей функции, вместо того, чтобы быть распыленной в безликой массе сельскохозяйственных духов, концентрируется в одной единственной богине, которая дает пропитание и следит за очагом. Такая замена заслуживает почти математического доказательства.

«Крайняя» Веста и дробильщица зерен

Итак, сваны прибегают к пяти вариантам коллективных молитв, организация которых воспроизводит канонический порядок трехчастной индоевропейской системы. Тем не менее, какими бы ни были повод, природа и масштаб, в каждом из них богиня Ламария непременно располага-

ется на последнем месте. Именно в этом заключается совершенно особая черта, точный эквивалент которой обнаруживается только в списках функциональных богов, используемых в теологиях Ирана и Рима. Многие типы ведических группировок производят «удлинение» третьей функции, полученное за счет добавления богини-кормилицы Сарасвати (персонифицированная река, как полагали когда-то; но индологи недавно показали, что, наоборот, это богиня дала свое имя реке). Она обеспечивает богатство, пищу (молоко, медовый напиток), изобилие, благополучие и т.д. Такое же добавление есть и в списках зороастрийских архангелов, где существо Армайти [Armaiti] играет роль, схожую с ролью Сарасвати в ведических гимнах – с той лишь разницей, что она является Матерью-кормилицей, а не Матерью вод, как в Индии. В соответствии с другими постулатами иранской религии, это крайнее положение занимает богиня Анахита [Anâhitâ], также мифическая река. Засви детельствованная одновременно в Индии и в нескольких вариантах иранской религии, эта теологема должна рассматриваться как общая для арийских народов⁶³.

К этому добавляется главный факт, свойственный современному Ирану, несомненно, неотделимый от предыдущих: присутствие в конце списка в иранских перечислениях божества Огня. В авестийских группировках ему отводится конечное расположение. Ясна [Yasna], которому приносится «жертва» (бескровная) и который лично приглашает богов для их чествования, последним призывает персонифицированный огонь, Атара⁶⁴.

Иранская теология разделяет роли, доверяя добавочную роль богине-кормилице, а роль замыкающего строй – Огню. Однако в Риме эти обе роли исполняются одной богиней, Вестой. Ее функции хорошо известны: она кормилица, особенно в ее тесной связи с хлебопечением зерновых, также связана с водой, иногда с землей. Но ее репутация приобретена особенно благодаря ее качеству богини огня в двух видах: домашнего очага и общественных алтарей⁶⁵. Правило предусматривает, чтобы Веста занимала последнее место в любом списке римских богов при любых обстоятельствах. Цицерон формулирует это требование, говоря, что в любой молитве, любом жертвоприношении Веста является *extrema* (крайней) (*De natura deorum*, II, 27). Некоторые тексты реальных или легендарных молитв свидетельствуют о том, что это правило соблюдалось. Мы приводили песнь Арвалов, которая показывает ритуальную практику. А теперь приведем легенду. Вот как Ромул, намеревающийся основать Рим, проведя знаменитую борозду, приглашает богов, «которых следовало испросить»:

«При действии, которым я основываю Град, Юпитер и ты, Марс, отец мой, и Веста, мать, присутствуйте!» (Овидий, *Fastes*, IV, 827–828).

Веста интересна сама по себе, поскольку соединяет в себе две природы, которые Иран распределил между Анахитой и Атаром. Но она представляет еще больший интерес в свете предпринятого здесь сравнения. Поскольку, если и должна существовать во всем мире другая Веста, другая богиня изобилия и огня, тоже *extrema*, то можно было бы рассчитывать на встречу с ней в замыкающем положении в теологии какого-нибудь арийского или даже индоевропейского народа, или, по крайней мере, у осетин, этих потомков северных иранцев. Однако ее точный аналог дают нам сваны, абсолютно чужие для индоевропейского мира. Только с одной разницей: сванская Ламариа *extrema* присматривает за коровами и молочными продуктами, что не входит, очевидно, в обязанности ее римской сестры. Если только не видеть признаки аналогичной связи со скотом в том факте, что старшая из жриц-весталок сжигает телят, извлеченных из чрева их принесенной в жертву матери, или же в большом выгребании «навоза» (*stercus*) в святилище Весты 15 июня⁶⁶. Но это не важно: даже будучи реальным, это единственное расхождение является мелочью по сравнению с прочностью и регулярностью параллелей. Посудите сами: две богини объединены исключительным, совершенно специфическим ритуалом, тесно очерченной технической компетенцией и необычным теологическим своеобразием.

Исключительность ритуала: только весталки проникали в *penus*, к самому святому месту в храме Весты. Только женщины допускались туда во время торжественной весенней уборки. Даже верховный жрец не имел туда доступа. И культ Ламарии был предназначен для женщин, и основные ритуалы должны были проходить в тайне от мужчин.

Техническая специализация: введение Весты в третью функцию происходит точным и очень специальным образом: она действует только *начиная с дробления зерна* и до выпечки хлеба. Именно поэтому мельничные ослы отдыхают в день весталий. Как рассказывает Овидий, их проводят «со связками хлеба, подвешенными на шее, с цветочными венками, покрывающими шероховатые жернова. Когда-то крестьяне пользовались печами только для сушки закваски, и богиня печей имеет свой собственный культ. Что же касается хлеба, его пекли в самом очаге, в золе» (*Fastes*, VI, 311–315). Помимо покровительства молочным коровам, Ламарии особо поручены зерновые, *начиная с дробления зерна*. Всем этим она правит, и все это, впрочем, женская работа: дробление зерна, мойка и сушка, перемалывание, выпечка хлеба.

Теология огня: двойственность римских огней – вещь известная: самый священный в онтологическом смысле огонь горел постоянно в храме богини, в *aedes Vestae* (храме Весты). Но зажигали и другие огни, перед святилищами; у них было короткое существование, время обряда. Они горели не в *храме (ara)*, в священном алтаре, а в маленьких переносных очагах, *foculi*, которые ставили рядом с постоянным огнем в *храме Весты*⁶⁷. Сваны разделяют именно эту концепцию и эти обряды с двойственной ролью огней, стационарных и переносных, священных и домашних: основной, постоянный, священный огонь горит в святилище Ламарии; в дни культа поклоняющиеся богине зажигают там дополнительные огни в очагах, которые они изготавливают на месте или приносят из дома.

Масштаб параллелей ощутим тем более, что касается одновременно порядковой структуры, форм и содержания с малейшими концептуальными и материальными деталями. Речь больше не идет о совпадающих фактах, но именно об одном и том же явлении. Вплоть до того, что сванские теологические данные следует рассматривать как новые элементы, которые надо добавить в индоевропейский сопоставительный материал, в который они входят в том же качестве, что и арийские, латинские, греческие и многие другие факты: в этом-то и заключается загадка.

Заимствование мышления местным населением

Усвоение теологии

В связи с обнаружением новых вариантов, существованием требующих объяснения сходств и решением ранее отложенных вопросов показательный пример сванов способен изменить считавшуюся известной теологическую картину, как если бы вдруг обнаружили ранее неизвестный и до сих пор таившийся в недрах Кавказа народ индоевропейского происхождения. Случай с «крайним» огнем дает хороший образец адаптации, которая может быть связана с появлением на сцене сванской религии... или ее источника. Исходные данные сопоставительной задачи определены: иранцы имеют богиню-кормилицу и бога огня, Рим – богиню огня, которая одновременно является кормилицей; все трое способны занимать последнее место в списке богов. Таким образом, три божества распределяют между собой три черты: «кормилица», «последняя», «огонь». Арийцы реализовали только отдельные формулы: «кормилица» и «последняя» (Сарасвати или Армайти); «огонь» и «последний» (Атар). В Риме формула включает «кормилица», «последняя» и «огонь», объединяя

все три характеристики в Весте. Как для любой проблемы реконструкции, особенно в лингвистике, можно рассмотреть два типа развития. От множества к одному: расчлененная формула является первичной, значит, тогда это Рим ввел инновации, произведя синтез. От одного к множеству: унитарная схема более архаична, она сохранилась в Риме, а ввели инновацию как раз арийцы, произведя разделение божества типа Весты (пол здесь не имеет значения: случается, что, как толкательницы ядра, богини могут и поменять его).

Привлечение списков сванских богов меняет данные задачи. Они доказывают, что существовал другой индоевропейский, несомненно арийский, народ, который разработал, перенял или сохранил уплотненную формулу типа Весты. Отсюда и весомые последствия для предыстории индоевропейской теологии: каким бы ни был избранный способ развития, унитарная формула типа Весты должна быть отнесена к исконным индоевропейским временам, поскольку она засвидетельствована не только в Риме, но также в религиозной системе этого неизвестного арийского народа, который вдохновил сванов. Я говорю о сванах, а не об осетинах, потому что последние, как мы увидим позже, имеют только одну из разъединенных формул, типа Атар («последний» и «огонь»). Чтобы закончить рассмотрение этого вопроса, допустим, что свидетельство сванов подсказывает следующее предварительное решение: индоевропейская теология располагала и двумя разъединенными вариантами, и унитарным вариантом одновременно; большинство арийских народов из них сохранили только первые, но латиняне и арии, вдохновившие сванов, напротив, сохранили только вторую. Можно было бы вообразить, что сванская теология сама могла бы произвести синтез, исходя из классических индоиранских данных, переделав, в свою очередь, местную Весту. Но это невозможно в связи со слишком точными соответствиями между латинской богиней и Ламарией: дробление зерен, например, в сочетании с двойственностью огней! При таком сравнительном материале комбинация содержания имеет столь же важное значение, что и структурная компоновка.

Однако рассмотрение структур и вариаций, которые им придали сваны, выявляет удивительный феномен. Мы никогда не узнаем природу и число теологических конфигураций, которые им предлагал арийский народ и которые они использовали в качестве моделей. Но несомненно, что они сами часто используют пять совершенно различных списков богов, построенных по принципу трех функций и в соответствии с канонической иерархией. Эти вариации не случайны. В действительности их совокупность покрывает все поле возможных элементов, картину которых дают сложенные вместе индоевропейские теологии. Каждая сванская

комбинация соответствует одному типу группировок, существующих в комбинациях арийских религий или в Риме. Здесь обнаруживается особенно редкая разновидность: все сведено к трем членам. Кроме сванского случая, это известно только в Риме и в некоторых отдаленных районах древнего Ирана или в некоторых старинных армянских эпических текстах⁶⁸. Но я не думаю, что можно где-то встретить эти пять вариантов объединенными в одну-единственную теологическую систему. Все происходит так, как если бы сваны или их источник располагали совершенным каталогом, включающим все трифункциональные схемы, используемые арийцами и некоторые другие, чтобы составить свои списки богов, от самого широкого до самого сжатого. Для того, чтобы сложилась эта ситуация, какой бы ни была ее историческая основа, надо было, чтобы совпали два обстоятельства. Во-первых, чтобы теология, служившая моделью, была действительно хорошо развита. С другой стороны, учитывая время, истекшее после этих контактов (как минимум тысячелетие), и исконное использование заимствованных структур, мы должны признать за сванами способность понимать и ассимилировать принцип трехчастных классификаций, так же как большую ловкость в приведении в действие их механизмов.

Следует противостоять большому соблазну, который ведет к деформации, к искажению религиозного мышления, отказывая ему в творческой активности, которая, на самом деле, единственная дает ему жизнь. В соответствии со слишком распространенной иллюзией, опровержению которой никогда не придавали достаточно внимания, ментальные структуры якобы передаются как инертный материал, кирпичи или строительные камни, в то время как справедливо обратное: кроме отдельных случаев, они сохраняются только ценой реконструкции, повторяемых преобразований, при условии, что соблюдается изначальный способ использования. Теология сванов дает этому четкое подтверждение. Мы уверены, что они использовали функциональные механизмы, хотя и чужие, с полным пониманием причины. Большое разнообразие использованных индоевропейских формул достаточно для того, чтобы доказать это. Но можно в этом убедиться еще более непосредственным образом.

Сваны не ограничились тем, чтобы отметить или просто адаптировать всю палитру функциональных списков. Структурировав большей частью эти концептуальные ансамбли вместе с их собственными материалами, они подвергли их различным ментальным операциям в зависимости от потребностей культа, переделывая конфигурации без изменений схемы, которая их организовывала. Прюделав это, они обратились к настоящему расчетам, в логическом смысле термина, на этих объектах.

Однако невозможно произвести расчеты, начиная со сложных членов, способ структурирования которых неизвестен. Проведение операций по изъятию или перестановке элементов, приводящих к равенствам, где группа из четырех или даже трех богов заменяет огромный список, насчитывающий пятнадцать богов, предполагает, что имелось четкое представление о принципе классификации.

В Сванетии, как и в Риме, трех богов достаточно для того, чтобы представить всю совокупность небесного населения: здесь мы далеки от грузинских перечислений, которые призывают от пятнадцати до тридцати богов, чествуемых вперемешку. Эта экономия элементов, компенсируемая силой структуры, предлагается сванам, когда они должны выполнить одним махом множество обязательств, взятых в прошлом перед богами, особенно, когда семья меняет дом. Достаточно принести жертву и сделать приношения Великому Богу, Джгирагу, Ламарии. Эта триада представляет, таким образом, всю совокупность богов – в противном случае операция не достигала бы своей цели (принести жертву всем одновременно). Однако три божества, которые ее составляют, могут быть дифференцированы только при приложении трифункциональной схемы и никакой другой, поскольку нет черт, которые могли бы подвести под общий знаменатель эту тройную оппозицию, кроме тех, которые дают смысл индоевропейской системе: Великий Бог, противопоставленный двум другим, как небесный владыка, святой Георгий как воитель, Ламария как кормилица. Если бы мы ранее никогда даже не подозревали о соединении этих трех взаимодополняющих функций, в данном случае мы должны были бы сделать это открытие и сформулировать принцип дистрибуции функций. Таким образом, исключено, чтобы сваны могли выявить и включить такие триады субституций, не зная способ их использования.

Наконец, можно только поражаться, с какой ловкостью они сумели сыграть, даже разыграть, комбинацию, содержащуюся в трехчастной системе, произведя своего рода классификационное накручивание, которое напоминает виртуозность индийских целителей, жонглирующих вставленными в оправу триадами. Вспоминаются, например, ведические гимны, где обожествленное слово *Vās* соединяет различные множества функциональных перечислений, которые объявляются, называются, чтобы появиться вновь в различных видах (особенно в Риг Веде, 10,125)⁶⁹. Сванские теологи всегда поступают так, изначально представляя функциональную структуру ансамбля, когда в самом начале произносят общую, самую подробную молитву, которая сама включена в группу, первой частью которой она является. Этот сложный монтаж с трехчастным продолжением, который соответствует одновременно и суммарному ком-

плексу и начальному элементу другого суммарного комплекса, не имеет аналогов в арийском мире, хотя специалистам по Индии и Ирану это следует проверять.

Что бы это ни было, риторическая утонченность, созданная и реализованная самими сванами, или использование исчезнувшей арийской модели, приведенные умозрительные жонглирования показывают, что эти кавказцы прекрасно умели заставить работать самые тонкие механизмы индоевропейской теологии.

Книга могла бы закончиться на этой фразе, которая формулирует главное: проверка, обещанная в начале, произведена и доказательства представлены. Мы теперь убеждены, что кавказский ум – чтобы не сказать мозг – абсолютно не закрыт для способов чужого мышления, даже индоевропейского происхождения. Однако нам надо еще пройти небольшой путь, поскольку еще два вопроса ждут своего решения. Что во всем этом из осетинской теологии, о которой мы немного подзабыли в дороге? Это богатое мировоззренческое наследие, столь мудро заимствованное местным населением Кавказа, что случилось с ним самим? Наконец, мы хотели бы удовлетворить законное любопытство читателя: если это не Осетия дала сванам их модель, откуда же они ее взяли?

Осетинская религия в школе сванов

Еще недавно Дюмезиль сожалел об этом: скифы – или их пресекретарь Геродот – не сообщили порядок, в котором они располагали своих богов в тех случаях, когда религиозный обряд требовал их объединения. Осетинская теология оказалась более щедрой: она предлагает две ясные классификации. Одна, молитва женщин, известна нам. Другая, значительно более предметная и широко используемая, остается, тем не менее, без употребления, т.к. не поддавалась любым попыткам анализа. Я очень надеялся, что эта книга уменьшит или преодолет это сопротивление: теперь это сделано благодаря способу использования, который дает сам принцип сванских сверхклассификаций.

В 1960 году Дюмезиль при мне анализировал эту молитву – в ту зиму я был его единственным слушателем в *École Pratique des Hautes Études*, – и мы пришли к единодушному заключению, что к ней неприложима трехчастная модель. С тех пор, в течение четверти века, она не поддавалась нашим совместным усилиям: все потому, что у нас не было правильного ключа, поскольку нам не были тогда известны сванские факты. Теперь, когда ключ у нас, структура группировок становится такой же ясной, как структура женской молитвы. Вот этот непокорный текст, ради-

кально сокращенный, поскольку большинство богов нам известно. Обращенный к четырнадцати богам, он произносится по случаю каждого культа.

Первые четыре бога нам знакомы: Великий Бог, Уастырджи («святой Георгий»), Уацилла, Дух Божий. Среди пяти следующих все, кроме злого Тыхоста, новые: Дух села, Дух эпидемий, Реком и Мыкал-Габыртæ («Михаилы – Гавриилы»). Затем следует пара Тутыр / Фæлвæра, вожак волков, объединенный с пастырем овец. Затем Сауы дзуар («Черный дух»), который правит темными лесами, и «мужская» оспа Аларды, призываемый (призываемая), как подобает, мужчинами. Наконец, незнакомый, но, несомненно, самый замечательный (с индоевропейской точки зрения) Огонь, призываемый такими словами: «О Хур-а(р)т-Хурон («Огонь, спутник Солнца»), ты идешь к Богу, попроси его, чтобы он даровал нам свое милосердие и свое великодушие!»⁷⁰

Последняя часть показалась нам ясно организованной и очень интересной, кроме финального положения Огня. Но начало оставалось непонятным из-за трех первых богов, которые следовали друг за другом в беспорядке. Наконец, нам не было понятно их соединение с остальными духами.

От четвертого бога к последнему классификация могла быть легко принята за трифункциональную. В первой функции было достаточно Духа Божьего, связи которого с владычеством типа Митра / Ариаман были уже показаны.

Следующие четыре бога без труда заполняют рамки воинской функции: кроме Рыны-Бар-Дуага (орфография оригинала. – *Ред.*), который мог создать проблему, все являются могучими и в целом известными небесными воителями. Хъæуы зæд, дух села, имеет свойство, связанное с молнией, как многие из воинских божеств; ему поручено «защищать село от людей». Рыны-Бар-Дуаг буквально означает «дух, который имеет власть над болезнями». Он тоже могуч, и от него ожидают, что он будет сражаться с эпидемиями: поэтому в день его культа к нему обращаются вкупе с великими воинскими святыми. В данном случае, как это доказывают личности двух богов, объединенных сразу после него, все обстоит именно так: все являются известными воинами, специалистами в битве, что подчеркивается благодеянием, требуемым от них: «силой побеждать врагов». Последним идет Тыхост, злой в чистом виде, разрубающий и расчленяющий врага.

Четыре следующих духа включены в ту или иную область сельской деятельности, изобилия, здоровья. Нам известна пара Тутыр / Фæлвæра, совместные действия которых обеспечивают разведение овец, главного

источника благосостояния осетин. Сауы дзуар, «Черный дух», является своего рода хранителем дремучих («черных») лесов, которые он защищает от разорения и пожаров. Все это вписывается в мир третьей функции.

Наконец, и это самое ценное в приведенном списке, персонифицированный огонь призывается в самую последнюю очередь, как это было и в Авесте. Отметим также замечательное соответствие между осетинской формулой «[ты] идешь к Богу» и основной ролью Агни, который также идет к богам с дарами, с жертвоприношениями. Эта способность идти к Богу, положение замыкающего строй в молитве с многочисленными адресатами, тот факт, что речь идет об Огне, а не о Сафа, духе очажной цепи, все это указывает на то, что осетинский текст сохранил очень древние черты. Должно быть, они перешли по прямой линии арийского теологического наследства и на этот раз без отклонений на кавказских перевалах. Следует отметить также, что в данном случае мы имеем окончание списка индоиранского типа, с мужским Огнем, отделенным от богини-кормилицы, а не латинского (Веста) или сванского (Ламариа) типа. Это подтверждает, что осетинская формула связана с арийскими вариантами формулы, отличающимися от той, что сохранилась у сванов.

Этого нельзя сказать об остальной части молитвы, как и об ее структуре в целом. Остается проанализировать организацию первой триады и объяснить ее связь с тремя следующими частями. Нечеткое или произвольное в свете осетинской теологии объединение трех первых богов проясняется, как только в этом видят использование сванского приема. Принцип его известен: *начальная часть комплекса воспроизводит его структуру в другой форме*. Именно об этом здесь идет речь: божества, к которым обращаются в начале, образуют функциональную триаду в каноническом индоевропейском порядке; небесный Владыка; святой Георгий и война; Уацилла, дух злаков, от которого в данном случае требуется только богатый урожай. Мы видим использование метода сверхклассификации, свойственного сванской теологии, хотя и с довольно значительными отличиями. В сванских списках первая часть выступает как функциональный компонент общего ансамбля. В осетинской же молитве две группировки остаются противопоставленными, не взаимоувязанными: начальная триада заранее задает структуру ансамбля, сама не участвуя в ней. С другой стороны, пропорции становятся противоположными при переходе от сванов к осетинам: у первых начальная группа более многочисленна, а у вторых введение сводится к простой триаде, в то время как остальная часть намного более развернута. Это напоминает организацию многих ведических гимнов с простой триадой, появляющейся перед будущей структурой, но не включенной в нее.

Сванские списки все четко структурированы, в них нет ничего лишнего и ничто не упущено. Напротив, осетинская «общая молитва» отличается намного менее жесткой и строгой организацией: функция владычества рассеяна; воинская функция безосновательно переполнена; третья функция также расчленена и, более того, собрана вновь каким-то случайным образом.

Мы имеем в данном случае прекрасную иллюстрацию процесса развития, множество примеров которого дает история языков или мышлений и которая предполагает невольное или осознанное взаимовлияние культур разного происхождения: чужие народы, перенимающие мышление, обрабатывают его, используют его, защищают его лучше, чем те, у которых они его заимствуют. Как бы ни представляли конкретную реализацию этих маршрутов, этих концептуальных путей, очевидно, что индоевропейские островки, сохраняющиеся еще в осетинской религии, не существовали бы более или были бы другими, если бы в прошлые времена предки сванов не получили уроки трифункциональной теологии, щедро даваемые народом, у которого эта система была еще богато представлена.

Возвращение аланам их утраченной религии

Однако для того, чтобы урок был усвоен, каким бы усердным ни был ученик, нужно было, чтобы и обучение было организовано. Но кем? Народом и в эпоху, когда теологическая доктрина арийцев была еще известна в своих мельчайших изгибах и достаточно близка своим пользователям, чтобы быть понятой и использованной со всеми своими логическими следствиями, когда она была еще достаточно живой, чтобы могла развернуться хрупкая комбинация, содержащаяся в системе, которую сваны сумели без труда использовать. Скифы и сарматы античности слишком давно покинули историческую арену, чтобы оказать какую-то помощь. В этом случае на ум приходят те, кто, несомненно, были этническим и языковым звеном между далекими скифскими предками и осетинами, аланы, которые несли в своем имени само имя ариев (*Alan-oi*, *Alan-i* является канонической формой, к которой неизбежно должна была прийти иранская *Aryana*). Вместе со своими сородичами роксаланами («светлыми ариями», ср. лат. *lux*), они заставили говорить о себе в Европе с начала христианской эры до V века. Из пространства предков, которое они занимали после скифов между Крымом и Кавказом, они отправлялись в походы, в которых доходили до Галлии и Испании, где они, в конце концов, растворились, разбитые визиготами. Так они ушли из западной исто-

рии, но остались в своем азиатском домене, который все больше и больше суживался. Под давлением еще более опасных конкурентов, гуннов и некоторых других, они поднялись к высокогорьям Кавказа, где в итоге закрепились, забыв о великих просторах степей.

В VI веке Прокопий Цезарийский точно указывает их расположение: они занимают территорию, прилегающую к землям сванов (*De bello persico*, I, 15). Поскольку последние никогда не покидали своего местожительства – в течение более двух тысячелетий, – эта локализация весьма достоверна. Можно дать еще более точные данные (я привожу здесь только общие результаты, полученные в результате долгих и тщательных исследований). Между V и XII веками нашей эры часть аланского народа жила в районе, находящемся вокруг перевала Клухори [K'luhogi] на высоте 2800 метров над уровнем моря, на Большом Кавказском хребте, который включал к северо-западу от современной Сванетии север Мингрелии, северо-восток Абхазии и за хребтом юг страны черкесов (все эти этносы автохтонные, не имеющие отношения к индоевропейцам). Аланы сами исчезли к XII веку, растворившись в местном населении, но оставили свое имя региону: *Аланетия* в грузинских документах; *Алания* в европейских. У меня перед глазами карта Грузии, составленная в 1766 году под покровительством герцога де Шуазеля: на ней видна маленькая провинция *Алания*, расположенная именно там, где она должна быть. Письменные и картографические памятники находят подтверждение в еще более заслуживающих доверия многочисленных, регулярных и точных фактах, установленных на основе данных топонимии и исторического языкознания.

Большое число названий мест объясняется в этой аланской провинции только на основе иранского языка, промежуточного между скифским и осетинским, который мог быть только языком алан, как на это указывают значение и форма топонимов. С другой стороны, автохтонные кавказские языки, на которых там говорят, такие, как абхазский и сванский, содержат большое число слов аланского происхождения, которые обозначают, особенно в сванском, главные в повседневной жизни предметы или существа. Напротив, в осетинском есть десятки слов, заимствованных из сванского и мингрельского (другое местное кавказское наречие) в очень давние времена и таким образом восходящих к аланскому периоду: и в этом случае это наиболее обиходные слова, такие как «камень» или «огонь»! Все эти обмены, многочисленные и организованные в значимые ряды, слишком интенсивны и глубоки, чтобы их объяснить простыми заимствованиями извне: напротив, они предполагают длительный симбиоз между населением, говорящими на этих языках, совершенно чуждых

друг другу (таких же разных, как, например, арабский, французский, русский и эскимосский). Факты сами формулируют объяснение: одна группа аланских завоевателей, передовая южная линия когда-то более широкого наступления, захватила провинцию, называемую Алания еще во времена Шуазеля. Поработив народы, которые там находились, кроме сванов, они понемногу смешались с теми, кого они покорили, вплоть до полного растворения в их среде⁷¹.

Теперь становится понятно, как местная сванская теология смогла подвергнуться столь глубокому влиянию ментальных структур арийского происхождения.

Узнаем ли мы когда-нибудь, почему осетины не смогли или не захотели использовать свое собственное культурное наследие? Можно рискнуть высказать одно объяснение. Может быть, просто потому, что их умозрительная деятельность находила себе полное применение в усилиях поэтического творчества, о котором свидетельствуют красота, изобретательность, богатство нартовского эпоса, в ущерб теологическим построениям. Цивилизации дают иногда пример такого рода окончательного выбора: одни строят соборы, в то время как другие лепят фигурки медведей на булавочных головках. Несомненно также то, что обстоятельства, в которых аланы прибыли, обосновались и жили на Кавказе, поставили их под постоянное давление таких разных народов, как венгры, монголы, славяне, татары и многие другие, поскольку большая часть отряда освоила северокавказское пространство, примыкающее к бескрайним степям, которым было суждено в течение веков служить полем для маневров все новым и новым ордам кочевников.

Наоборот, относительная изолированность сванов, закрытых в цитадели Кавказа, частично защитила их от таких культурных ненастий: в качестве чужих, пришлых соседей у них была только эта аланская группа, затерявшаяся к югу от хребта, в Алании на картах Шуазеля. Таким образом, обстоятельства сложились так, чтобы могло произойти ментальное заимствование. Но почему оно было произведено? Несомненно, для этого были две причины, одна из которых зависит от другой. Система классификации, действующая у алан, должна была соответствовать потребности, незаполненности сванской религиозной системы. Можно легко представить себе ее сущность: сонм местного кавказского небесного населения представлялся методом пересчитывания, полного перечисления. А функциональное трехчастное разделение как раз предлагало концептуальные средства описания всего религиозного поля без использования скучного пересчета. Именно это абстрактное соображение могло соблазнить древних сванских теологов.

Более того, их собственная ментальная организация, как известно, направляла их на почти навязчивую классификаторскую деятельность, которая проявлялась во всех областях человеческого существования, от экономики до космогонии, проходя через архитектуру, семейные отношения и символические соединения. Эта умственная предрасположенность подготовила их к тому, чтобы понять и перенять трехчастную систему, еще действовавшую у средневековых алан, и обеспечила им интеллектуальное воодушевление, необходимое для приведения в действие всех полученных таким образом умозрительных возможностей. Это, несомненно, не было доступно для осетинского религиозного мышления, не соответствовало его стилю, какого бы высокого и чистого происхождения оно ни было.

История под лазером

Поиски, проведенные в этой книге, вывели на свет из его кавказского укрытия аланский народ, о существовании которого, конечно, знали, но цивилизация которых считалась навсегда утраченной. А ведь они внесли серьезный вклад в систему индоевропейских религий. Во-первых, это связано с появлением нового исторического свидетеля там, где его как раз и не хватало, в неклассических арийских провинциях, в стороне от великих книг Индии и Ирана. В будущем к аланам надо будет обращаться каждый раз, когда надо будет установить или проверить, должна или не должна та или иная религиозная конфигурация быть отнесенной к доисторической индоиранской общности. Кроме того, само содержание свидетельства достойно удивления, поскольку несет в себе неизвестное и непредвиденное. Только при этом предположении становится ясно, что теологическая структура латинского типа с богиней огня в финальной позиции, кормилицей, связанной с дроблением зерна, должна считаться доарийской, принадлежащей к более древнему фону индоевропейских религиозных представлений.

Наконец, умозрительные игры, которыми занимались аланы, начиная с функциональной раздачи индоевропейской системы, подтверждают еще раз, что трехчастная идеология процветала и обогащалась благодаря мыслителям и метафизикам, не только арийским, но также грузинским и сванским.

Самым удивительным, самым замечательным во всем этом остается то, что открытие, сохранение и восстановление многовековой теологии ариев произошли благодаря тому, что они свернули в высокогорья Кавказа, и то, что именно сванские варвары вернули науке религию алан, которая бы иначе исчезла.

Честно говоря, поиски именно этого доказательства составляли одну из целей этой книги. Другая заключалась в том, чтобы ответить на призыв Дюмезиля, его приглашение продолжать исследование, от которого ни он, ни я не ожидали, что оно может стать спелеологическим, и обнаружить выходящий на поверхность поток теологии, спрятавшейся в самой глубине Кавказа. И тот и другой проекты были осуществлены. Отныне это достоверный, доказанный факт: чтобы перенять, сохранить и заставить действовать с полной отдачей ментальный аппарат трех индоевропейских функций, совершенно не обязательно вырабатывать его самому в собственном социальном прошлом, в своей материальной истории и своем культурном наследии. Что же касается диалога с Дюмезилем, он также достиг искомой цели: для одних функций он нашел новые аргументы, для других – новые трехчастные конфигурации, но сделал он это совсем иным образом, чем предусматривалось. И это очень хорошо. Поскольку от тех, кого он считал своими соратниками по поискам – commilitones, по его выражению, – он ожидал, что они сделают что-то другое, чем он, и другими средствами.

Это здесь и произошло. Самой своей завершенностью это исследование отличается от того, которое осуществлял он; если правда то, что они часто пересекались, то это только для того, чтобы вскоре разойтись: структурный метод подчинен не генетической реконструкции, а сопоставлениям, которых требует история взаимовлияния миров. Не преследуя цели возрождения этих наследственных связей или восстановления их, исследование занимается отношениями между культурами, которые не имеют общего прошлого. Например, как рассматриваемые в этой книге индоевропейцы и другие, кавказцы и другие...

Сам подход иной: он предполагает бесчисленные исследования, проводимые в чуждых друг другу цивилизациях. Эти исследования почти микроскопической точности, вписанные в пространство и время, нацелены, посредством умножения и повторения, на все пространство истории, на все прошедшие эпохи, на все уровни человеческого общества. Этот тип исследования близок к тем новым путям исторического изучения, вызвавшим удовлетворение Броделя, в которых задействованы наблюдения, полученные во многих других науках, начиная от диалектологии и топонимии. Наше исследование также начинается в современности, чтобы погрузиться как можно глубже в прошлое, но с той разницей, что оно оперирует в первую очередь религиозными фактами в сочетании с данными языкознания, топонимии и социальной антропологии.

Может быть, перед нашими исследованиями открывается новый путь: теология здесь рассматривается как исторический факт, предназна-

ченный в сопряжении с другими для построения того, что я хотел в шутку назвать «микроисторией», но Дюмезиль, мастер формулировок, окрестил, сказав мне незадолго до своей кончины: «То, что вы здесь делаете – это история религий под лазером...».

«Арийцы»: способ употребления

Читатель, обеспокоенный настойчивым употреблением слов «ария», «арийский», возможно, увидел в этом позицию, занятую автором, если не провокацию. Это не так, хотя эта терминология используется совершенно осознанно. Объяснимся. Хотя речь идет в данном случае о чисто технических наименованиях, связанных с географией дорог и историей языков, потому неизбежных, я мог бы опустить их, заменяя более невинным словом «индоиранский». Но я предпочел повторять вновь и вновь «арийский» с первой и до последней строки, т.к. мне казалось правильным и здравым освободить это слово от тяжелой идеологической рамки, которую на него незаслуженно навесили. Мы должны без колебаний употреблять его, повседневно и попросту, поскольку это единственный способ вырвать это слово из темных глубин человеческой души, куда его бросило злоупотребление эрудитов прошлого века и безумие недавнего помешательства, навсегда вернуть его науке, из которой оно не должно было никогда уходить.

Кто такие арийцы? Или, вернее, кем были, поскольку они относятся к самым отдаленным временам, даже если они иногда сохраняли себя благодаря таким удивительным воскрешениям, как то, о котором свидетельствует настоящая книга. Ария – это название, которое давали самим себе за много веков до нашей эры народы, образующие одну из групп индоевропейской языковой семьи. Отправившись в путь неизвестно откуда (из Восточной Европы, из Азии?) в течение третьего тысячелетия, одни из них направились в сторону Индии, другие к Ирану, а третьи – в направлении Ближнего Востока, где они создадут королевство Митанни [Mitanni], недолговечное и не имевшее будущего. Другие отряды «иранского» языка, которые, однако, никогда не достигли Ирана, поднялись на север. Они приобрели известность от Дуная до Китая – под именем скифов и сарматов, которых позже сменили аланы – прежде чем стать маленьким осетинским народом на Кавказе. Еще долгое время спустя после их рассеивания все эти народы говорили на диалектах, столь близких друг другу, что продолжает оставаться неизвестным, не свидетельствуют ли имена арийских царей Митанни на надписях, датированных 1380 годом до нашей эры, о недифференцированном состоянии индоиранского языка, протоиндийского или протоиранского.

Какой бы ни была их собственная судьба, все называли себя одним именем вплоть до самых незначительных нюансов. Те, которые закрепились в Индии, называли себя *ария* (*ārya*), так же себя именовали и завоеватели иранского нагорья: в изложении своей генеалогии Дарий называет себя ария. Что же касается многочисленных и непоседливых народов, которые предпочли обширные пространства южноевропейских степей и которые более известны под скифской вывеской, они называли сами себя именем *алан* (*ālan*), происходящим непосредственно из иранского ариа-на (*arya-na*), очень жизнестойким, поскольку его можно прочесть еще и на картах герцога Шуазеля.

Термин «арийский» является лишь исконным наименованием политического и диалектального объединения, развитая форма которого стала «индоиранской». Например, языковой факт будет признан «арийским», если он засвидетельствован одновременно в санскрите и иранском языке, а также в том «затерявшемся» иранском языке, которым является осетинский.

Также мы будем считать «арийской» религиозную черту, теологему, ритуал, если они содержатся в священных книгах Индии и Ирана, не забывая об устной осетинской традиции. Теология, которую автохтонные сваны переняли у алан, чтобы вернуть позднее осетинам, называется «арийской», потому что она объединяет характеристики, в равной степени представленные в Индии и Иране.

Именно в этом и заключается смысл употребления слова «арийский»: в этом и ни в чем другом. Достаточно следовать этому, истинному, его смыслу.

Глоссарий народов и богов

Абхазцы: кавказский народ северо-западной группы, живущий по обеим сторонам Кавказского хребта между Черным морем и землей сванов.

Аланы: североиранский народ, унаследовавший скифам и предшествовавший осетинам.

Аларды: осетинский дух (осетинские духи) оспы. Опасный и загадочный персонаж: недовольный своей раздвоенностью, он имеет половые различия и сам исповедует религию, христианскую или мусульманскую.

Аул: название, которое татары, а за ними и русские, давали селениям Северного Кавказа.

Барбале: сванская богиня Солнца.

Грузины: южнокавказская группа. Те, о которых идет речь здесь, «горские», живут к востоку от хребта, недалеко от массива Казбека. Они

сохранили в неприкосновенности свою цивилизацию. Вместе со сванами они являются свидетелями самого древнего Кавказа.

Джгираг: святой Георгий по-свански.

Дух головы: осетинский дух бракосочетания, воплощенный в главном столбе, который поддерживает дом жениха.

Дух Божий: второй после Бога в осетинском пантеоне. Своего рода скифский Митра или Ариаман.

Дух оглобли: осетинский дух, присматривающий за прочностью коленной оглобли брачной повозки.

Дух овцы: осетинский дух, имеющий чисто метафорическую функцию, гарантирующую новобрачной мальчиков, «столь же многочисленных, как овцы в стаде».

Дух живота: осетинский дух, обеспечивающий новобрачным «животы, всегда полные еды».

Есаул: стая небесных волков на службе у великих сванских богов.

Кавказские: применяется к автохтонным народам Кавказа и к их сорока языкам, которые образуют три группы (северо-восточную, северо-западную, южную), изолированные в мире (не индоевропейские, не семитские, не тюрко-татарские). Распределение чисто языковое, культурное и историческое.

Кавказские северо-восточные: около тридцати очень различных языков. Народы, обустроившиеся в течение тысячелетий между Кавказским хребтом и Каспийским морем.

Кавказские северо-западные: черкесы, абхазцы и убыхи составляли очень однородный культурный ансамбль, но с очень отличающимися языками. Жили между Крымом и Кавказским хребтом на протяжении тысячелетий.

Кавказские южные: народы, говорящие на родственных между собой языках, живущие к югу от хребта более трех тысяч лет.

Кахан: легендарный воин, объект культа у сванов.

Карати: грузинское горное село.

Копала: великий бог молнии у горских грузин.

Квириа: второй после бога в грузинском пантеоне.

Ламариа: богиня огней, покровительница дробления зерна; сванская Веста.

Майрам: святая Мария по-осетински. Богиня женщин на всем Кавказе.

Микиел: дух-воин в грузинском язычестве (не христианском).

Мингрель: южно-кавказский народ, живущий между Черным морем и землей сванов.

Мориге: «Повелитель», высший бог горских грузин.

Мтавар-Ангелос: «Архангел», дух-воитель у грузин.

Муца: грузинское горное село.

Мыкал-Габьртаэ: «Михаилы-Гавриилы», осетинские духи-воители.

Осетины: говорящие на языке индоевропейского происхождения, эти «северные иранцы», закрепившиеся на Кавказе, являются потомками скифов и алан.

Пишавы: племя горских грузин.

Пиримзе: «Лик Солнца», дух в грузинском язычестве.

Пиркуши: дух-кузнец грузинских горцев. Бог обезобразил его и сделал ему «угрюмое лицо» (его имя), поскольку его красота сводила с ума всех женщин.

Рыны-Бар-Дуаг: «дух, который имеет власть над эпидемиями» в Осетии.

Сафа: осетинский бог очажной цепи; полностью отличается от Хур-а(р)т-Хурон, который олицетворяет Огонь.

Святой Илья: см. Уацилла.

Святой Георгий: языческий дух, почитаемый на всем Кавказе. См. Джгираг и Уастырджи.

Санеба: грузинское божество разбоя, благородного на Кавказе рода деятельности. Бог опоясал его мечом, навсегда отбивающим охоту от крови.

Сауы дзуар: «Черный дух», покровитель дремучих («черных») лесов.

Скифы: говорившие на «иранском» языке в дописьменный период, они никогда не достигли Иранского нагорья, предпочтя степи южной России.

Сваны: южнокавказская группа на склонах Эльбруса. Они сохранили большие комплексы автохтонной идеологии, а также некоторые другие, заимствованные у пришлых соседей. Маньяки таксономии, они классифицируют все, что им попадает под руку или мозг. Из трех булыжников и двух понятий они изготовят систему мироздания.

Тарглезер: великий визирь высшего бога, аналогичный сванскому Квириа.

Три функции: в соответствии с теорией Дюмезиля, которая служит рамкой для этого исследования, народы, говорящие на индоевропейских языках (индийцы, иранцы, латиняне, кельты...), некогда разделяли одну религию и одну идеологию, основанные на принципе трех функций. Основные элементы мира и общества организуются по трем дополняющим друг друга, но иерархизированным сферам: магическое и юридическое владычество, далекое и близкое, высшее выражение священного;

физическая сила и воинская деятельность; благосостояние и плодородие во всех их видах – производство и воспроизводство, здоровье, сладострастие, богатство, – разделенные на разные специальности и воплощенные многочисленными и разнообразными божествами, из которых тому или иному может быть поручено представлять в совокупности всю функцию.

Тутыр: вожак волков, осетинский дух. Напоминает Ликурга, «отстранителя волков».

Тыхост: или Злой. Осетинский дух грубой силы. Он расчленяет свои жертвы. По жестокости напоминает скифского Ареса.

Фæлвæра: осетинский дух овец, в сочетании с вожаком волков Тутыром.

Хъæуы зæд: дух клана у осетин. Воплощенный в башне-крепости клана, которая наклоняется как Пизанская башня, если каждый день не танцуют вокруг нее.

Хевсур: самое консервативное племя грузинских горцев.

Хур-а(р)т-Хурон: дух огня у осетин.

Хуцауы Дзуар: осетинское имя «Духа Божьего».

Хуцаутты Хуцау: осетинский «Бог богов», владыка богов и неба.

Черкесы: кавказская северо-западная группа, соседи осетин к северу от Кавказского хребта.

Чеченцы-ингуши: кавказская северо-восточная группа, восточные соседи осетин.

Уастырджи: осетинское имя святого Георгия.

Уацилла: святой Илья по-осетински. Дух грозы и особенно сельского хозяйства у всех восточных христиан; пользуется большим уважением на Кавказе.

Унал Детсеи: «небесный Повелитель», высший бог сванов.

Яксар: языческий дух грузинских горцев. Воитель и освободитель плененных душ.

Жоржу Дюмезилю^{***}

Кавказоведение потеряло самого великого из своих учителей. В ближайшем выпуске этого журнала, который был и остается его, ему будут возданы соответствующие почести. Но я не могу позволить себе расстаться с человеком, который был мне дороже всего на свете, не обратившись к нему в последний раз, не для того, чтобы почтить его память, а просто для того, чтобы сдержать обещание и изложить кавказские данные, которые я предназначал для него.

Речь идет о проблеме, которая его очень волновала, и о герое, который был ему дорог более полувека, великом нарте Сослане/Сосрыко. Дюмезиль видел в нем «эпического наследника скифского солнечного божества, которого Геродот называет Аполлоном». Солнечные черты этого великого персонажа, впрочем, не вызывают сомнений, особенно странный конец, который ему уготован в осетинском и черкесском эпосах.

Посудите сами: у осетин он убит иногда загорающимся от трения зубчатым колесом, которое является одушевленным существом, самостоятельным или состоящим на службе у небесного патрона. Скатившись с вершины горы, у подножья оно отрезает герою ноги. У черкесов «режущее Колесо» менее чудесно: лишенное собственной жизни, оно представляет собой всего лишь аксессуар ритуальной игры, которой охотно предается нартовская молодежь. Она заключается в том, чтобы скатывать это колесо с вершины склона, у подножья которой тот или иной из них принимает его головой или торсом. Лишь однажды его использовали не по назначению, и оно уродует и смертельно ранит Сосрыко.

«Эти две концепции дополняют друг друга, – пояснял Дюмезиль, – чудесное Колесо у осетин и праздничное Колесо у черкесов оба обладают чертами, которые напоминают солярные обычаи или игры, еще в прошлом веке практиковавшиеся во всей Европе». Например, в Лотарингии в честь солнцестояния молодые люди изготавливали колесо из соломы, поджигали его и скатывали с вершины холма к подножью. Общеизвестно, что везде, где появляется колесо, оно символизирует Солнце. Это очевидно, и можно присоединиться к мнению Дюмезиля: зубчатое колесо, одушевленное или нет, скатывающееся с горы, чтобы убить Сослана, «похоже на солнечное колесо. Несомненно, когда-то оно соответствовало в мифах какому-то ритуальному аксессуару солнцестояния».

Несмотря на эту убежденность, Дюмезиль не был удовлетворен аргументацией, которая в его глазах имела тот недостаток, что основывалась на типологических сопоставлениях, чуждых Кавказу: солярный символизм колеса и его ритуальный характер были установлены, исходя из европейских фактов. Поэтому уже давно он просил меня иметь это в виду: может быть, однажды я соберу более убедительные доказательства, полученные на кавказской почве. Я дал обещание. Однако только с приближением зимнего солнцестояния 1986 г., т.е. с опозданием на несколько недель, я обнаружил те факты, которые тщетно искал ранее. Вот они: преподношу их тому, кому я их обещал.

Они необычайно показательны. Как это часто бывает на Кавказе, компоненты ансамбля распределяются между смежными, но различными областями и гармонично сочетаются друг с другом, чтобы создать систе-

му. Точнее, речь идет о трех территориях, наиболее близких к осетинам и черкесам и наиболее связанных с ними исторически: сваны на западе, хевсуры на востоке и между ними население Рачи-Лечхуми. Каждый из них дает одну из деталей системы, соответственно касающуюся одного из аспектов проблемы: мифа, символа, обряда.

Миф: зубчатое колесо сванов. – Еще недавно можно было видеть на стене святилища Эсери или на священном тополе в Лахамуле зубчатое колесо, изготовленное полностью из металла, диаметром около тридцати сантиметров. Его использовали при произнесении наиболее торжественных клятв. Это колесо, именуемое *girged* «круг, круглый», одушевлено и передвигается *sponte sua* (*само по себе*), как *hastae* (*копья*) Марса в Риме. Установленное однажды на вершине соседней горы, оно спустилось до Лахамула. Во время вторжения карачаевских разбойников оно спряталось в святилище святого Георгия.

Символ: соляное Колесо Рачи-Лечхуми. – Оно называется *gvegry* (тот же корень и то же значение, что у сванского *girged*). Окружность сделана из сплетенной виноградной лозы, а лучи из ореховых ветвей. Снаружи – листья разных сортов падуба с необычайно острыми шипами, *Ilex colchica*. Его солнечное значение не вызывает никаких сомнений: рачинцы изготавливают его в период между зимним солнцестоянием и концом года и вносят его в дом на рассвете нового года. В Лечхуми утыканное шипами колесо проносят вокруг очага, центра дома и мира.

Обряд: горящее Колесо хевсуров. – За день до Пасхи, в день обновления, подростки изготавливают *guržina*, большое цельное колесо, сделанное из ветвей, сплетенных в мелкую решетку, набитое внутри соломой и снабженное своего рода длинной деревянной осью. Они закатывают его на вершину ближайшей горы; на следующий день на рассвете они поджигают солому и скатывают горящую *guržina* до села.

Это и есть те кавказские соляные колеса, на которые надеялся Дюмезиль. Их соединение четко определяет, предоставляя доказательств на основе кавказских фактов и в кавказском обличье, тройное значение небесного орудия, убивающего Сослана: металлическое, зубчатое, одушевленное колесо; колесо из растений – символ Солнца в движении, вооруженное острыми шипами, которые, несомненно, являются одновременно солнечными лучами и убийственным оружием; горящее колесо, спускающееся с горы. Все искомые фигуры представлены здесь, и их соединение привело бы в восторг моего старого друга. Однако они слишком замешкались с проявлением своего существования. Несомненно, таково было желание судьбы или, скорее, таинственных законов кавказской космологии: может быть, следовало

хранить в плену и неизвестности живые колеса Солнца до триумфального Богоявления зимнего солнцестояния.

ПРИМЕЧАНИЯ

* О правильном употреблении терминов «ария», «арийский» см. последние строки настоящей книги: «Арийцы»: способ употребления».

** О теории Дюмезиля см. статью «Trois fonctions» в глоссарии.

¹ DUMÉZIL G. *Mythe et épopée*. Paris: Gallimard, 1968. P. 570. В то время, когда эта книга находилась в печати, в свет вышли *Entretiens* (Беседы), которые Дюмезиль провел с Дидье Эрибоном. В них он сделал очень важное уточнение, отметив, что «в данном случае речь не идет о расе, о бессознательном, органическом предрасположении», Paris: Gallimard, coll. «Folio», 1987, p. 140.

² DUMÉZIL G. *Apollon sonore et autres essais*. Paris: Gallimard, 1982. P. 7.

³ DUMÉZIL G. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. PP. 114–119.

⁴ ГАТИЕВ Б. Суевория и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах, IX, 3, Тифлис, 1986. СС. 41–42; DUMÉZIL G. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. PP. 116–117.

⁵ ГАТИЕВ Б. Суевория и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах, IX, 3, Тифлис, 1986. СС. 41–42; DUMÉZIL G. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. PP. 148–151.

⁶ DUMÉZIL G. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978. PP. 66–71.

⁷ ГАТИЕВ Б. Указ. соч., СС. 31–32.

⁸ Это подтверждается всеми этнографическими исследованиями; см., в частности, ИТОНИШВИЛИ В. Семейная жизнь горцев Центрального Кавказа (на груз, языке), I, Тбилиси, 1969. СС. 212–245.

⁹ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 471–490.

¹⁰ DUMÉZIL G. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978. PP. 71–74.

¹¹ ГАТИЕВ Б. Указ. соч. С. 58. G. DUMÉZIL. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978. P. 72.

¹² МИЛЛЕР Вс. Осетинские этюды, II. М., 1887. СС. 257–258; DUMÉZIL G. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978. PP. 72–74.

¹³ ГАТИЕВ Б. Указ. соч. С. 19.

¹⁴ КАЛУНОВ И. Сочинения. Орджоникидзе, 1963. СС. 109–112; DUMÉZIL G. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978. PP. 80–86.

¹⁵ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 75–76.

- ¹⁶ ГАТИЕВ Б. Указ. соч. С. 58; G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. P. 115.
- ¹⁷ ГАТИЕВ Б. Указ. соч. С. 41; G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. P. 116.
- ¹⁸ ГАТИЕВ Б. Указ. соч. С. 43; G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. P. 118.
- ¹⁹ ГАТИЕВ Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах, IX, 3, Тифлис, 1986. С. 41.
- ²⁰ DUMÉZIL G. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. PP. 115 et 117.
- ²¹ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 11–12.
- ²² БАРДАВЕЛИДZE В. Из истории архаических грузинских верований (на груз. языке). Тбилиси, 1941. С. 32.
- ²³ БАРДАВЕЛИДZE В. Архаические религиозные верования грузинских племен (на груз. языке). Тбилиси, 1957. С. 71.
- ²⁴ БАРДАВЕЛИДZE В. Традиционные социокультурные памятники восточных грузинских гор (на груз. языке), I. Тбилиси, 1974. С. 203.
- ²⁵ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 296–297.
- ²⁶ DUMÉZIL G. *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris: Gallimard, 1977. PP. 56–76.
- ²⁷ DUMÉZIL G. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. P. 115.
- ²⁸ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 317–332.
- ²⁹ CHARACHIDZÉ G. *Op. cit*, PP. 305–315, 508–509, 522–523.
- ³⁰ CHARACHIDZÉ G. *Op. cit*, PP. 320–325.
- ³¹ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 80–87; ГАТИЕВ Б. Указ. соч. СС. 26–58.
- ³² ВИРСАЛАДZE Е. Устная литература грузинских горцев (на груз. языке). Тбилиси, 1958. СС. 154–155.
- ³³ БАРДАВЕЛИДZE В. Традиционные социокультурные памятники восточных грузинских гор (на груз. языке), I. Тбилиси, 1974. СС. 154–155.
- ³⁴ Кроме противоположного упоминания, все осетинские факты, касающиеся оспы, получены из материалов, опубликованных Б. Гатиевым. Указ. раб СС. 48–50.
- ³⁵ Множественное число «господа» используется грузинами умышленно. Ср. КОТЕТИШВИЛИ В. Народная поэзия (на груз. языке). Кутаиси, 1934. СС. 280–295.
- ³⁶ НИЖАРАДZE Б. Исторические и этнографические статьи (на груз. языке), I. Тбилиси, 1962. СС. 147–148.

³⁷ САКНОКИА М. *Le culte de la petite vérole en Géorgie*. Paris, 1903; БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Архаические религиозные верования грузинских племен (на груз. языке). Тбилиси, 1957. СС. 85–93.

³⁸ БАЛИАУРИ М. Неопубликованные материалы 1929–1941 гг., приведенные в: БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Архаические религиозные верования грузинских племен (на груз. языке). Тбилиси, 1957. С. 81–83.

³⁹ Там же. СС. 83–85

⁴⁰ ГАТИЕВ Б. Указ. соч. СС. 20–21.

⁴¹ Там же. СС. 40–41.

⁴² CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 62–72; CHARACHIDZÉ G. *Prométhée ou le Caucase*. Paris: Flammarion, 1986. PP. 170–183.

⁴³ DUMÉZIL G. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. P. 122.

⁴⁴ Ibid, PP. 115–116.

⁴⁵ Von SCHRÖDER L. *Die Arische Religion*, I. Leipzig, 1914. PP. 385–386; DUMÉZIL G. *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris: Gallimard, 1977. PP. 96–97.

⁴⁶ В действительности власть Ариамана в социальных связях значительно шире.

⁴⁷ Von SCHRÖDER L. *Die Arische Religion*, I. Leipzig, 1914. P. 386.

⁴⁸ ГАТИЕВ Б. Указ.соч. С. 20.

⁴⁹ БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Архаические религиозные верования грузинских племен (на груз. языке). Тбилиси, 1957. СС. 12–14; CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 297–300.

⁵⁰ Материалы по этнографии Грузии (на груз. языке), I. Тбилиси, 1938. СС. 26–38; CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 284–285.

⁵¹ БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Указ. соч. С. 72–75; CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 285–288.

⁵² БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Указ. соч. СС. 37–44.

⁵³ БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Из истории архаических грузинских верований (на груз. языке). Тбилиси, 1941. СС. 10–24; НИЖАРАДЗЕ Б. Исторические и этнографические статьи (на груз. языке), I. Тбилиси, 1962. СС. 72–76; ЧАРТОЛАНИ М. Из истории материальной культуры грузинского народа (на груз. языке). Тбилиси, 1961. СС. 175–186.

⁵⁴ Ibid. PP. 83–84.

⁵⁵ Хотя такой вариант встречается и в ведических спекуляциях, с Митрой, подчиненным Варуне.

⁵⁶ БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Архаические религиозные верования грузинских племен (на груз. языке). Тбилиси, 1957. СС. 41–42.

⁵⁷ WIKANDER S. *Der Arische Männerbund*. Lund, 1938. PP. 64–74; DUMÉZIL G. *Los dios de los Indoeuropeanos*. Barcelone: Seix Barrai, 1971. P. 17.

⁵⁸ DUMÉZIL G. *Tarpeia*. *Essais de philologie comparative indo-européenne*. Paris: Gallimard, 1947. P. 102.

⁵⁹ DUMÉZIL G. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Paris: Gallimard, 1947. PP. 47–58.

⁶⁰ Ibid. P. 57; относительно «Всех-богов», как массе см. L. RENOUE. Études védiques et paninéennes, 4. P. 1.

⁶¹ DUMÉZIL G. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Paris: Gallimard, 1947. P. 102; DUMÉZIL G. La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1966. PP. 174–175.

⁶² VARRON. De lingua latina, 5, 74.

⁶³ DUMÉZIL G. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Paris: Gallimard, 1947. PP. 57–64.

⁶⁴ DUMÉZIL G. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Paris: Gallimard, 1947. PP. 78–80.

⁶⁵ DUMÉZIL G. Tarpeia... P. 106-107; DUMÉZIL G. La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1966. PP. 308–321.

⁶⁶ DUMÉZIL G. La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1966. P. 313.

⁶⁷ DUMÉZIL G. La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1966. PP. 310–311.

⁶⁸ DUMÉZIL G. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Paris: Gallimard, 1947. PP. 41–44; CHARACHIDZÉ G. Arménie. La religion et les mythes. Dictionnaire des mythologies, I. Paris: Flammarion, 1981. P. 68a.

⁶⁹ DUMÉZIL G. Les dieux souverains des Indo-Européens. Paris: Gallimard, 1977. PP. 29–33.

⁷⁰ ГАТИЕВ Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах, IX, 3, Тифлис, 1986. СС. 57–58.

⁷¹ АБАЕВ В. Осетинский язык и фольклор. М., 1949. СС. 272–330.

*** Перевод осуществлен по изданию *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, №2, 1986. P. IX–XI. Выражаем благодарность профессору Т. А. Гуриеву за любезно предоставленный материал.