

Т. К. САЛБИЕВ,
(ЦСАИ ВНЦ РАН, Владикавказ)

ДОХРИСТИАНСКИЕ ВЕРОВАНИЯ АЛАН (загробный мир)

Одним из наименее изученных аспектов истории алан все еще остается описание их дохристианских верований. Главное затруднение, с которым сталкивается исследователь, заключается в скудности исторических источников, содержащих сколько-нибудь развернутые сведения, посвященные этой области их духовной жизни. К числу дошедших до наших дней редких свидетельств можно по праву отнести упоминания римского историка IV в. н. э. Аммиана Марцеллина об аланском культе меча (XXXI, II, 23), бывшем, насколько можно судить, одним из центральных элементов их религиозной системы. Так, описывая два кочевых народа, угрожавших империи, гуннов и алан, относительно последних он отмечает (XXXI, II, 23): «Нет у них ни храмов, ни святилищ, нельзя увидеть покрытого соломой шалаша, но они втыкают в землю по варварскому обычаю обнаженный меч и благоговейно поклоняются ему, как Марсу, покровителю стран, в которых они кочуют» [Алемань 2003: 72]. К сожалению, других подобных описаний пока еще обнаружить не удалось.

Все же, даже этих сведений оказалось достаточно, чтобы сначала В. С. Миллер, а затем Ж. Дюмезиль надежно возвели этот аланский культ к известному образу скифского Ареса. Напомню, что согласно Геродоту в скифской мифологии представлен культ бога войны – Ареса. Он был описан следующим образом: «В каждой скифской области по округам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвороста нагромождены одна на другую... Наверху устроена четырехугольная площадка... От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтораста возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот и пленников, и даже больше, чем прочим богам» [Геродот, IV–62]. Как видим, сходство двух культов не оставляет сомнений. Вместе с тем, он получил свое продолжение в эпическом образе

Батраза, одного из главных героев осетинской Нартиады, поскольку жертвенник скифского бога Ареса оказался в точности похож на костер, сооружаемый нартами по распоряжению Батраза [АБАЕВ 1990: 186-187]. Таким образом, аланская религиозная традиция возводилась, с одной стороны, как к своей предшественнице, к скифской обрядности. С другой же стороны, она получала прямое продолжение в осетинской религиозно-мифологической системе, как своей преемнице. Приведенный пример показателен также и тем, что он свидетельствует о необходимости увязки культа не только с обрядом, но также и с неким центральным для него персонажем, наделенным собственным именем.

Однако ввиду отсутствия других исторических свидетельств основные ожидания в решении этой проблемы неизбежно связываются с данными, полученными косвенным путем, в том числе, благодаря методу языковой реконструкции. Этот метод был успешно апробирован в свое время В. И. Абаевым, который заметил, что задача, стоящая перед исследователем в этом случае «подобна чтению палимпсеста: под новым текстом лишь с трудом там и сям распознаются отдельные, зачастую искаженные черты древнего» [АБАЕВ 1990: 104]. То же самое явление он объясняет иначе, говоря о «религиозном субстрате», когда за внешней христианской оболочкой удастся выявить черты, унаследованные от дохристианского прошлого [АБАЕВ 1990: 123]. Однако по признанию самого ученого языковых данных самих по себе явно недостаточно, чтобы составить более или менее полное представление об их религиозной практике как целостной системе. Между тем именно системный фактор становится сегодня главным приоритетом. Очевидно, что лишь только в том случае, когда от реконструкции фрагментов системы удалось бы перейти к ее целостному восстановлению, стал бы возможен качественный скачок в решении проблемы дохристианских верований алан. Тем самым остро стоит необходимость выработки такого подхода, который бы мог привести к этому качественному скачку. В поисках подобного подхода и будет состоять одна из целей настоящего исследования.

Накопленный в гуманитарном знании опыт изучения мифологии народов мира убеждает в том, что решающее значение для выработки подобного подхода должен иметь отказ от классического представления о ней как об отдельной и замкнутой на самой себе области традиционной культуры. Напротив, уже давно установлено, что мифология может быть не просто совокупностью разрозненных мифов, а универсальной структурой, своего рода несущим каркасом всей культуры, легко преодолевающей любые перегородки внутри нее [МЕЛЕТИНСКИЙ 2003: 652]. Вот почему она имеет в ней повсеместное распространение и обнаруживает себя во всех ее сферах,

будь то язык или устное народное творчество, ритуал обряда или используемые в нем атрибуты, и тому подобное. При подобном взгляде миф предстает не просто рассказом, или повествованием, а особым способом миропонимания, основанным на специфических приемах концептуализирования, делающих умопостигаемыми вселенную, общество и место, занимаемое в них человеком. Базовым же для реконструкции мифа становится в этом случае введенное в начале прошлого века Фердинандом де Соссюром разграничение синтагматики и парадигматики. Для классического представления о мифе как повествовании, его сюжет будет разворачиваться синтагматически, то есть линейно и последовательно. При этом можно будет ясно отграничить сам сюжет от участвующих в его разворачивании персонажей. Для парадигматического же представления о мифе, сюжет будет складываться в единую структуру из разрозненных фрагментов, представленных в различных сферах культуры и линейно никак не связанных друг с другом. Более того, не станет привычного разграничения сюжета и образа, которые во многом будут совпадать, поскольку они будут непротиворечиво сводимы к одной и той же единой структуре. Иначе говоря, будет сделана попытка перехода от описания религиозно-мифологических персонажей и сюжетов к реконструкции лежащих в их основе глубинных структур, что и будет определять главную новизну настоящего исследования.

Оптимальным объектом для постановки проблемы дохристианских верований алан в подобном ключе могли бы стать осетинские представления о загробном мире, которые всегда привлекали к себе внимание исследователей. Даже поверхностное знакомство со сведениями, приводимыми В. Миллером [ОЭ II: 245-246], основным источником которых он считает нартовский эпос осетин, а также обрядовый текст посвящения коня покойнику – *Бæхфæлдисын* убеждает в смысловом богатстве и самобытности этих представлений. Именно его версия, основанная помимо его собственных материалов также и на предоставленных в его распоряжение записей таких известных собирателей осетинского фольклора как В. Цораев и А. Гатуев, и будет подвергнута анализу. Еще раз подчеркну, что они в наименьшей степени испытали на себе внешние искажающие влияния Нового времени. Кроме того, они носят выраженный универсальный характер, объединяя такие сферы традиционной культуры, как устное народное творчество, культовую обрядность, а также сведения, актуализируемые в языковой семантике.

Однако в данном случае обращение к ним в первую очередь оправдано тем, что они носят ярко выраженный системный характер, поскольку центральное место в этих представлениях занимает не одиночный персо-

наж, а нерасторжимая пара владыки загробного мира и его привратника, именуемых соответственно *Barastyr* | *Barastær* (*Barastur*; *Barwastur*) и *Aminon*. Обычно каждый из этих персонажей рассматривается отдельно, однако представляется, что есть достаточно оснований полагать, что ключевая роль должна быть отведена совместному рассмотрению этих двух образов. Отмечу, что одним из важнейших условий обеспечения искомой системности должен стать переход от изучения отдельных культовых персонажей к выяснению отношений, существующих между несколькими из них.

Представляется, что помещение во главу угла названной пары позволит, в конечном счете, не только выяснить их содержание, но также установить место и роль представлений о загробном мире в духовной традиции алан. Кроме того, подобный подход позволил бы определить источник их происхождения и проследить их историческую эволюцию. В связи с этим будет также необходимо ясно разграничить синхронию и диахронию. Наконец, в результате должно стать возможным ясное разграничение исконного, то есть дохристианского «субстрата», и заимствованной «оболочки», в которую облечены эти представления. Все эти вопросы и будут предметом рассмотрения настоящей статьи. Решающим аргументом в пользу того, что именно эта парность и является ядром рассмотренных Вс. Миллером представлений осетин о загробном мире, можно считать то, что отношения между двумя этими персонажами могут быть без труда сведены к единому структурно-семиотическому комплексу, описание которого следует ниже.

Структурно-семиотический комплекс

Действительно, при рассмотрении дошедших до нас в изложении Вс. Ф. Миллера представлений осетин о потустороннем мире в первую очередь обращает на себя внимание то обстоятельство, что в загробном мире есть властитель – *Barastyr*. Именно он встречает мертвецов и определяет, какое место им следует отвести: в аду (*zyndon*) или в раю (*dzænæt*). В редких случаях он может отпустить мертвеца на побывку домой, но он должен успеть вернуться до захода солнца, поскольку после этого, вплоть до утренней зари, ворота загробного мира будут уже заперты. Отсюда обычай осетин хоронить своих покойников до заката, чтобы им не пришлось до утра дожидаться у запертых на ночь ворот потустороннего мира. Вс. Миллер особо отмечает, что *Barastyr* не носит характера Сатаны, «насколько он неумолим относительно грешников, настолько же он ласков с душами людей добродетельных». Он также сообщает, что *Barastyr* смог, к великому

огорчению мучавших их чертей, вывести души грешников из ада и перевести их в рай. С другой стороны, наряду с ним, есть также и второй персонаж – *Aminon*. Это существо – страж страны мертвых, оно – неопределенного пола и сидит по дороге в загробный мир у ворот, оно расспрашивает дух покойного о его земных делах и указывает праведнику путь в рай. Поскольку эти два персонажа образуют ядро рассматриваемого комплекса, то вполне закономерным будет допущение и того, что его основные параметры должны быть описаны в привязке к нему.

К числу важнейших параметров комплекса представлений осетин о загробном мире, определяемых его центральной парой, могут быть отнесены следующие. В первую очередь, следует указать на *иерархию*, существующую между названными персонажами, поскольку главенствующую роль, безусловно, играет *Barastyr*. Кроме того, различия внутри этой пары также выражены в *гендерном* аспекте, позволяющем различать мужское и женское, так что главенствует именно мужчина, а привратник, или привратница, *Aminon*, ему подчинена. Несмотря на существующие колебания, это существо все-таки скорее женского пола, на что указывает помимо прочего также характерный для осетинских женских фамилий патронимический суффикс *-on*. Вместе с тем с *пространственной* точки зрения, глава находится внутри страны мертвых, а привратник, как ему и положено – снаружи. Тем самым, их расположение относительно друг друга позволяет также ясно различать центр и периферию контролируемого ими пространства. Кроме того, следует отметить наличие ворот – то открытых, то закрытых – что позволяет различать замкнутое и разомкнутое пространство. К тому же, внешняя граница, проходящая между миром живых и мертвых, ясно обозначена благодаря реке, через которую переброшено бревно, являющееся мостом на другой берег. В приводимых Вс. Ф. Миллером сведениях, *Aminon* занимает место на правом берегу реки у начала моста, что делает значимым также пространственное разграничение левого и правого. Это положение позволяет либо открыть путь для перехода через мост, либо, напротив, не допустить этого.

Вместе с тем, этот комплекс имеет и выраженную *временную* соотношенность с суточным циклом: ворота открыты только до захода солнца, после чего они будут прочно заперты. Тем самым и сама рассматриваемая пара, так или иначе, получает привязку к солярному мифу. С учетом же того, что ворота описаны как «железные» и что они заперты на ночь, так, что никто не может проскочить, можно говорить о таком интуитивно-чувственном *осязательном* признаке как твердость, обычно противопоставляемом мягкости. Нельзя не упомянуть и характерные *атрибуты*, приписываемые традицией *Aminon*. В руках она держит намазанный кровью

веник, которым бьет по губам новоприбывших, в том случае, если на ее расспросы об их земной жизни, они отвечают неправду. Для правдивых же она *пишет записку* и дает провожатого, указывающего дорогу в рай, так что речь идет об отправлении ею также характерных обязанностей, которые могут быть отнесены к *функциональному* параметру. Так рассматриваемый комплекс обретает *морально-этическую* составляющую, предполагающую разграничение правды и лжи, праведной и греховной жизни.

В особом пояснении нуждается то, что в этих представлениях *Aminon* также аттестуется как «воровка шерсти и сыра», которая вынуждена была поститься в случае, когда ей не удавалось осуществить свои предсудительные привычки. За это она приговорена постоянно сидеть на правом берегу уже упоминавшейся реки царства мертвых, вдыхая ее гнилые испарения. Вс. Миллер полагал маловероятным, чтобы последняя, подобная «воровка», страдающая за несправедное поведение, могла получить столь важные полномочия в отношении душ покойных. Он видел в этом описании некий «поздний домysel», основанный на смешении стража загробного мира с какой-то из женщин, терпящих муки за свои земные прегрешения. Все же вряд ли стоит спешить с исключением приведенного описания без убедительной аргументации. Благоразумнее оставить этот вопрос открытым, чтобы по ходу исследования определиться с тем, насколько это описание либо соответствует, либо расходится с общим комплексом представлений. В любом случае, его учет позволяет ввести в рассматриваемый комплекс еще два *атрибута*, а именно, сыр и шерсть, а также один дополнительный интуитивно-чувственный параметр, *одоративный*, связанный с гнилостным запахом. Кроме того, принимая во внимание упоминание поста, то есть временного отказа от пищи, сюда же может быть отнесено и чувство голода, противоположное чувству сытости. Таким видится этот комплекс в самых общих чертах.

Приведенное описание убеждает в правильности выбора угла зрения на рассматриваемые представления. Следующий вопрос теперь сводится к тому, чтобы определить верный путь изучения этого комплекса. Для этого на некоторое время в сугубо методических целях двух его главных персонажей все же придется иногда на время разлучать.

Взаимодействие двух традиций

Вряд ли могут быть сомнения в том, что главенствующая роль должна быть по праву отведена именно владыке загробного мира, известному в традиции под разными именами. Знакомство с литературой свидетельствует о том, что история изучения этого образа может послужить наглядной

иллюстрацией различий, существующих между уже сложившимися представлениями о характере и условиях взаимодействия двух традиций, что позволит выяснить перспективность каждого из них для решения рассматриваемой проблемы в целом.

Первый сценарий взаимодействия двух традиций исходит из представления об их противоборстве и потому предполагает вытеснение одной традиции другой. В его основе лежит проспективный подход. В этом случае, в центре внимания оказывается такой известный персонаж осетинской этнокультурной традиции как *Wæjug*, выступающий в обрядовых текстах *Bæxfældisyn*, сопровождающих посвящение коня покойнику, в роли то ли владыки, то ли привратника загробного мира.

Изучение этимологии этого образа позволило В. И. Абаеву сделать вывод о том, что он может быть вполне надежно возведен к древнеиранскому этимону **Vayu-ka*, которому он безупречно отвечает. Он полагает, что культ этого бога восходит к глубокой древности, к эпохе арийской (индоиранской) и даже индоевропейской общности. Первоначально это был бог ветра, который впоследствии приобрел разнообразные функции, в том числе бога смерти, наделенного как благостными, так и разрушительными функциями. Этот образ находит прямое соответствие в авестийских текстах, в которых *Vayu-* выступает в роли бога смерти. В. И. Абаев считает, что именно он упомянут в списке скифских богов, который приводит Геродот, под именем *Οἰτόστρος*. Он поясняет: «В маюскульном написании «Г» и «Т» легко смешивались (на этом смешении основана двоякая передача имени скифской богини ‘*Арццлаца* и ‘*Аруццлаца*), исправляя *Οἰτόστρος* на *Οἰγύστρος*, мы получаем закономерную скифскую форму древнеиранского **Vayuka-sura* ‘Могучий *Vayu*’» [АБАЕВ 1990: 105-106]. Несмотря на то, что последняя этимология не является общепризнанной, и в литературе представлены иные интерпретации имени скифского Аполлона (см., например: [CORNILLOT 1994: 229]), судя по всему, исходный архаический образ бога смерти определен вполне убедительно.

Подводя итог исторической эволюции этого персонажа, В. И. Абаев замечает: «Христианизация алан была, вероятно, тем последним ударом, который превратил когда-то могучего и чтимого бога в глупого великана» [ИЭС IV: 70-71]. Как видим, одной из характерных примет этого сценария является сохранение исходного имени, тогда как сам образ претерпевает существенную трансформацию: он редуцируется и вытесняется на периферию. Его существенное достоинство можно видеть в том, что мы все же имеем дело, хотя и с деградировавшим, но первозданным, или изначальным, образом. Столь же очевидно и то, что, следуя путем «вытеснения», вряд ли удастся обеспечить искомую системность исследования.

Вместе с тем при рассмотрении представлений о загробном мире возможен и второй сценарий взаимодействия двух традиций. В его основе лежит ретроспективный подход. В этом случае, взаимодействие с христианством представляется не как вытеснение, а как замещение. Уже В. С. Миллер предполагал наличие христианских мотивов в представлениях, посвященных осетинскому владыке загробного мира, называемого *Barastyr*. При этом он исходил из того, что согласно известным описаниям, *Barastyr* мог отпускать грешников из ада, избавляя их от мучений, по ходатайству «великого гостя», в котором он усматривал отголосок предания о сошествии Христа в преисподнюю, хотя тот непосредственно и не упомянут. Однако эта догадка так и осталась без последствий. Более того, позднее В. И. Абаев в работе, посвященной взаимодействию двух религиозных традиций, интерпретирует имя *Barastyr* как исконное, избежавшее христианизации [АБАЕВ 1990б: 133]. Между тем именно эта работа В. И. Абаева указывает, как представляется, верный путь, следованию которому может привести к искомой цели. Дело в том, что в этой небольшой статье он описал важнейшие параметры этого взаимодействия, определил его механизм и условия протекания. На этом следует остановиться более подробно.

Ключ к пониманию механизма этого взаимодействия заключен в названии статьи «Как апостол Петр стал Нептуном». Из этого названия следует, что взаимодействие двух традиций он рассматривает, прежде всего, с лингвистической точки зрения. При этом он отмечает, что это взаимодействие не было маргинальным, когда наблюдаются случаи заимствования отдельных элементов двух систем. Напротив, он полагает, что оно прошло через этап наложения одной системы на другую, когда некоторый период наблюдается «двоеверие», подобное «двуязычию». В конечном же счете, новая система одержала верх над старой, которая стала своего рода религиозным субстратом. Однако эта победа носила, на его взгляд, сугубо формальный, поверхностный характер, когда сквозь оболочку христианства «явственно проступают черты, унаследованные от дохристианского, «языческого» прошлого [АБАЕВ 1990: 123]. Знаменательно, что он делает оговорку, что так было, «по крайней мере, на первых порах», что, однако, несколько не исключает возможности того, что подобная ситуация сохранялась и впоследствии.

Далее, несмотря на свойственную этому названию литературность, оно со всей очевидностью свидетельствует о том, что речь идет не о простом переходе образа из одной традиции в другую, а о его переосмыслении, адаптации к своим уже существующим старым представлениям. При этом под Нептуном подразумевается, конечно, не сам древнегреческий бог, а управляемая им в мифологической системе функция повелителя водного

царства. Иначе говоря, имя Нептун приводится не как собственное, а как нарицательное. Вместе с тем, в этом названии ясно обозначены и важнейшие параметры этого перехода: евангельский апостол Петр, то есть персонаж одной из мировых религиозно-исторических систем, сохраняя свое имя, переосмысливается во владыку водного царства, включенного в осетинскую этническую религиозно-мифологическую систему. В. И. Абаев отмечает характерную для данного перехода функциональную преемственность. На его взгляд, имя осетинского владыки водного царства (*Don-Bettyr*), которое он интерпретирует как ‘Водный Петр’, восходит к имени апостола Петра (греч. *Πετρος*), в силу того обстоятельства, что последний согласно евангельским рассказам был рыбаком. Другие приводимые им примеры свидетельствуют о том, что при адаптации христианских образов помимо функционального схождения важная роль отводится также совпадению календарной даты.

Весьма показательным в этом отношении является осетинское название праздника Нового года *Basyltæ*, которое он выводит из греч. *Βασιλειος* (от имени одного из отцов греческой церкви, св. Василия Великого, епископа Кесарийского). По своему исконному происхождению, этот праздник, по его мнению, связан с древним циклом зимнего солнцеворота, совпадавшего по времени с днем почитания святого, приходившимся на 1-ое января. Другой пример совпадения календарной даты, представляет собой подвижный осетинский летний праздник, справлявшийся в третье воскресенье июля, *Atynæg*. Только после этого праздника можно было идти на сенокос и только тем, кто принимал в нем непосредственное участие. В основе праздника он видит древний растительный культ и потому беспрепятственно возводит его название к греч. *Ἀθηνουγένης* (от имени св. Афиногена, епископа Севастийского). Итогом его исследования становится достаточно представительный список из более чем двух десятков выявленных им христианских по своему происхождению имен с указанием на первоисточник заимствования.

Итак, второй сценарий предполагает не простое вытеснение, а замещение одной традиции другой. В этом случае, взаимодействие с христианством носит «дружественный» характер и потому вполне допускает возможность взаимодействия двух традиций на системном уровне. Вот почему представляется возможным исходить из имевшей место смены имени изучаемого образа и его последующей адаптации старой системой согласно уже существовавшим исконным представлениям. Исходя из сказанного, именно второй сценарий представляется более предпочтительным для нашего исследования. Следование ему в нашем случае осложнено тем, что предполагает решение двуединой задачи: прежде чем установить исходный

образ, придется выяснить в какой христианской «оболочке» он дошел до нас. Решение этой задачи будет происходить прежде всего в языковом ключе, то есть с учетом существующих сегодня этимологий.

ЭТИМОЛОГИИ

Следует заметить, что изучение этимологии имени владыки загробного мира осетин пока еще не привело к какому-либо приемлемому решению, о чем ясно свидетельствует наблюдаемый в литературе широкий разброс мнений по этому вопросу. Ставя вопрос происхождения этого имени, Вс. Миллер подробно рассматривает версию, предложенную свое время академиком А. Шифнером, полагавшим, что оно производно от ос. *бар* – ‘воля’ и *стыр* – ‘великий’. Эта этимология отводится им как несостоятельная в силу двух причин, на каждой из которых следует остановиться более подробно.

Первое, что вызывает его несогласие, заключается в порядке следования частей этого сложного слова, который, по его мнению, не согласуется с общепринятым в осетинском. Он считает, что в этом случае в качестве имени для «сильного волею» следовало бы, напротив, ожидать – *Стырбар*. Однако это возражение легко преодолимо, поскольку инверсия, на которую он ссылается, уже не будучи продуктивной в живом осетинском языке, все же достаточно распространена в качестве архаизма и нередко служит средством стилистической маркировки слова, относя его к высокому стилю. Сошлюсь в этой связи на авторитетное мнение В. И. Абаева, который выделяет в осетинской системе словообразования особую группу слов с инверсией, то есть слов, где определение стоит не перед определяемым словом, а позади него. Он приводит целый ряд примеров, из которых отмечу те, в составе которых встречаются рассматриваемые лексемы: *бар-хи* ‘произвольный’ (букв. «(обладающий) собственной властью»), *сар-ыстыр* ‘надменный’ (букв. «(имеющий) большую голову») [АБАЕВ 1959: 144-145]. Тем самым, порядок слов не может служить сколько-нибудь весомым аргументом против этой этимологии.

Но у Вс. Миллера есть еще и другое возражение фонетического свойства. Он полагает, что вторая часть слова не может быть тождественна с осетинским прилагательным *стыр* ‘великий’, поскольку в дигорской форме *Varastær* имеем иную огласовку, а именно, *stær*. Однако и здесь нельзя безоговорочно принять приведенный аргумент. Дело в том, что помимо уже упомянутой известны также две другие дигорские фонетические формы этого имени *Varastur*, *Varwastur* [ИЭС I: 236], которые, напротив, сохраняют связь с исходным прилагательным (æ)*stur*, (i)*stur*, (u)*stur* ‘большой’,

’великий’ [ИЭС III: 158]. В результате, можно вести речь об ослаблении гласного в безударной позиции в конце многосложного слова, что позволяет отвести и это возражение. Следует полагать, что наблюдаемая в этом случае естественная «эрозия» слова не смогла зайти слишком далеко.

Давая же общую оценку этимологии Шифнера, подробно рассмотренной и отвергнутой Вс. Миллером, нельзя обойти молчанием то обстоятельство, что она стала наиболее распространенной в этнографической литературе [КАЛОЕВ 1987: 162; ЭМО: 36]. Причиной ее победы следует считать, вероятно, свойственную ей ясную внутреннюю форму, прозрачную для любого носителя языка, что наделяло ее приемлемой для самой традиции «народной этимологией». Несмотря на то, что она лишена исторической глубины, забегая вперед, замечу, что именно она представляется наиболее многообещающей для понимания истоков и эволюции интересующего нас образа. Но прежде приведу другие точки зрения на эту проблему.

Последней из известных обобщающих работ следует считать словарную статью В. И. Абаева, который связывает это имя с кавказской средой и ведет его происхождение далее на Ближний Восток. Он считает наиболее вероятным деление, при котором в первой части также следует видеть осетинское *bar-*, представленное в таких образованиях как *bar-dwag* ‘дух-покровитель’, буквально «(имеющий) власть (*bar*) дух (*dwag* из *dawæg*)». Тогда как вторую часть (*astyr*) он сближает с чеченским *Eštr*, ‘владыка загробного мира’ и в дальнейшем с вавилонским *Ištar*, женским божеством загробного мира. Поскольку в первой части, вероятно, имеем осетинское *bar* ‘право’, ‘власть’, то все слово должно означать, «наделенный властью *Astær*», «властитель *A s t æ r*». Приведенную этимологию трудно назвать безупречной, поскольку интерпретация второй части оставляет без ответа ряд вопросов. Главный из них заключается в том, что отсутствует какая-либо связь между именем и дошедшими до нас религиозно-мифологическими представлениями.

Напротив, видный ориенталист прошлого века Г. Бейли, на которого ссылается В. И. Абаев, считает слово исконным и возводит *Varastyr* к древнеиранскому *vara-stura-* «большое (*stura-*) ограждение (*vara-*)». Такому объяснению, помимо натянутой семантики, препятствует, как полагает, В. И. Абаев вслед за Вс. Миллером (о чем уже шла речь выше), дигорская форма *Varastær*, а также отсутствие диссимиляции плавных, поскольку в этом случае ожидали бы **Balastur*. Объяснить же последний факт, заключает В. И. Абаев, можно только тем, что в первой части не переставало осознаваться живое слово *bar* ‘власть’ [ИЭС I: 236]. Нельзя не признать, что приведенная этимология ведет нас к сугубо умозрительному образу, практически неизвестному на общеиранской почве.

В итоге, наиболее перспективной и внутренне сбалансированной оказывается первоначальная версия, восходящая к академику Шифнеру и являющаяся по своей сути «народной этимологией». Принимая ее в качестве исходной, теперь при решении вопроса о том, кто же является непосредственным религиозно-историческим и опосредованным религиозно-мифологическим прототипом владыки загробного мира Барастара, исследователь получает в свое распоряжение уточняющую подсказку, поскольку речь должна идти не об абстрактном образе, а о некоем «(наделенном) великой властью» христианском персонаже. В свете сказанного имя привратницы загробного мира *Аминон* может быть также осмыслено в рамках «народной» этимологии, как предлагал еще в свое время А. Шегрен. Во второй половине позапрошлого века он считал его производным от глагола *амоньн* ‘указывать’, так что по своей внутренней форме оно должно было значить «указующая». Не будучи бесспорной, подобная версия все же может быть использована как предварительная, предполагающая дальнейшую проверку.

Христианская «оболочка»

В отличие от христианских примеров, разобранных В. И. Абаевым, в случае с владыкой загробного мира ситуация предстает менее очевидной, поскольку является, судя по всему, не собственным именем как таковым, а используемым в подобной роли прозвищем или эпитетом. Все же увидевшая недавно свет работа А. М. Лубоцкого, давшего исчерпывающий комментарий обнаруженных в 90-х годах прошлого века приблизительно 30 аланских маргинальных глосс, может стать хорошим подспорьем для выработки рабочей гипотезы. Дело в том, что глоссы были обнаружены в так называемом профетологионе, содержащем выдержки из Ветхого завета, чтение которых было приурочено к различным праздникам литургического года. Приведу некоторые из них в латинской транскрипции вместе с современными осетинскими (дигорскими) соответствиями: *ævdæj-sær / avdi-sær* ‘понедельник’ (букв. «глава седми(цы)»), *sar-æværcæn / sær-æværcæn* ‘основание’ (букв. «заложение главы» применительно к Пятидесятнице), *zærin-kam / zærin-kom* ‘златоуст’ (применительно к Иоанну). Кстати, в списке представлено и прилагательное *stur / (æ)stur*, что свидетельствует о его использовании в религиозной сфере [Лубоцкий 2016: 134]. Главным следствием этой публикации следует считать появление дополнительного весомого аргумента в пользу пересмотра общего сценария исторического взаимодействия осетинской традиции и христианства, который происходит на наших глазах. В результате стало понятным, в том числе, и то, что это

взаимодействие могло происходить не только в устной, но и письменной форме, из чего следует, что оно было не поверхностным, краткосрочным и несущественным, но, напротив, глубоким, продолжительным и важным по своим последствиям. На это указывают и содержащиеся в этих глоссах аланские сложные слова, предполагающие именно письменную форму переосмысления.

Если теперь попытаться поставить в этот ряд и рассматриваемое нами имя, то сразу возникает предположение, что *Bar-astyr* является аланской калькой греческого *Арх-άγγελος* (от др.-греч. *ἀρχι-* — «главный, старший» + др.-греч. *ἄγγελος* — «вестник, посланец, ангел»), каковых было известно несколько. Однако с учетом того, что нам известна его функция главы загробного мира, единственными несомненными претендентами оказываются два архангела – Михаил и Гавриил, поскольку именно им присуще исполнение этой роли. Кроме того, дополнительным и достаточно весомым аргументом в пользу подобного отождествления является уже приводимое В. С. Миллером указание на связь *Барастара* с сошествием Христа в ад, когда согласно апокрифу от Никодима (IV в.), архангелу Михаилу были вверены души томившихся в нем праведников, чтобы препроводить их в рай.

Замечу в этой связи, что освоение этих образов аланами в значительной степени облегчалось тем, что они не противоречили и собственной исконной традиции. Вот что по этому поводу пишет В. И. Абаев: «Представление о «силах» как особых божественных сущностях рядом с богами коренится в древних иранских и арийских народных верованиях. <...> Здесь следует также искать источники иудейско-христианских представлений о «силах» как одном из главных ангельских чинов. В иудейской традиции учение о иерархии ангелов и о «силах», занимающих в этой иерархии одно из самых высоких мест, появляется только после вавилонского пленения и справедливо считается, что оно воспринято евреями в изгнании, всего вероятнее из иранского религиозного фонда» [АБАЕВ 1990а: 105]. Таким образом, теперь необходимо проследить путь и исторические условия адаптации этого культа.

Судя по всему, прежде всего, имело место сращение двух образов в единый комплекс путем перераспределения свойственных им функций и атрибутов. Итак, в первую очередь находит подтверждение существование иерархии внутри этой пары. Известно, что Михаилу принадлежит бесспорное верховенство, поскольку он имеет звание не только архангела, но еще и архистратига (греч. *ἀρχι-στράτηγος*), то есть предводителя небесного воинства в окончательной эсхатологической битве против сил зла. Относительно гендерных различий также получаем подтверждение, так как обычно, что хорошо известно, Гавриилу приписываются определенные женские черты.

Помимо официального вероучения, опиравшегося на канонические книги, которые выражали принятые на Вселенских соборах догматы – «истины веры», рассматриваемый культ также впитал в себя и сведения, содержащиеся в апокрифической литературе. Так одним из подобных памятников была, по-видимому, «Книга Еноха», где оба архангела являются предстоятелями перед тронем, ангелами милосердия и просителя за людей, однако именно Михаил записывает в книгу имена праведников. Он же может быть в роли привратника, охраняющего со своей ратью вход в рай, помогая душам умерших открыть их [Мейлах 1988: 159-160]. При этом в апокрифической литературе именно Гавриил поставлен над раем и охраняющими его сверхъестественными существами [Аверинцев 1987а: 260]. Характерным атрибутом обоих архангелов можно считать растительную ветвь, представленную в иконографии. У Михаила это – фиговая ветвь, а у Гавриила – белая лилия (символ непорочности девы Марии). Весьма вероятно, что именно одна из них стала прототипом того самого венка с кровью, которым Аминон бьет тех, кто лжет, по губам. В целом же, с учетом сказанного, следует считать, что сращение двух персонажей зашло настолько далеко, что можно вести речь о нерасторжимой близнецной паре. Кроме того, придется отказаться от господствовавшего долгие годы подхода, предполагающего поверхностное знакомство с христианством (подробнее об этом см.: [Мамиев 2014: 34-41]). Как видим, знакомство было достаточно глубоким и, судя по всему, весьма продолжительным.

В результате этого отождествления становится возможным расширить круг привлекаемых материалов, поскольку теперь он не должен ограничиваться одной лишь парой *Барастыр / Аминон*. Вместе с тем, можно видеть, что адаптация христианских образов идет не просто по пути освоения их функций и календарной приуроченности, а путем их мифологизации. Тем самым в центре внимания оказывается переход от религиозно-исторической системы христианства к религиозно-мифологической системе осетинской традиции. В этом случае представляется возможным сформулировать главную цель настоящего исследования, которая должна состоять в том, чтобы реконструировать исходный близнецный миф, лежащий в основе дохристианских представлений алан о загробном мире. Достижение же поставленной цели будет предполагать выяснение путей мифологической адаптации образов Михаила и Гавриила, описание условий этого процесса и его механизма, а также установление обусловивших его внешних факторов.

Замечу, что с подобной точки зрения, наделение христианских образов собственными именами с ясной внутренней формой уже является одним из путей предполагаемой мифологизации, а именно, языковым. Знаменательно,

что в обоих случаях семантика собственных имен рассматриваемых персонажей, хотя не является абсолютно прозрачной, все же позволяет аланской традиции осмыслить их на свой лад. При этом имеет место ясное указание на верховенство одного из них, тогда как второй получает оформление своего имени по типу женских фамилий. Вместе с тем, свойственная им некоторая десемантизация может быть следствием их продолжительной исторической эволюции, указывающей на ранние контакты двух традиций в Средние века. Можно также предполагать, что она является результатом вербального табуирования этих имен, носители которых занимали столь важное место в духовной культуре алан.

В любом случае, далее представляется возможным перейти от языковой семантики к рассмотрению иконографии, как визуального пути адаптации изучаемых образов и образуемого ими комплекса. Представляется, что в этом случае может быть также обеспечена и историческая привязка к местному этнокультурному ландшафту, необходимая для достаточной убедительности предлагаемых решений проблемы. Ключевую роль при этом будет играть расположенный в Алагирском ущелье Нузальский храм (*Нузалы аргъуан*), знаменитый своими, дошедшими до нас в первозданном виде средневековыми фресками.

Иконография

В сохранившихся росписях средневековой Нузальской церкви находят, как представляется, документальную поддержку уже упоминавшийся окровавленный веник, которым Аминон бьет по губам тех, кто говорит неправду о своей земной жизни. Весьма вероятно, что его праобразом послужил лабарум архангела Гавриила, внешне, действительно, напоминающий метлу.

Автор одного из наиболее авторитетных исследований этого памятника, В. А. Кузнецов отмечает, что, несмотря на значительные обрушения кладки, сохранившийся остаток грузинской надписи «Габриел» не оставляет сомнений в том, что изображен именно архангел Гавриил. Кроме того, в качестве характерной особенности он отмечает такую деталь, как хорошо различимый в его левой руке лабарум, завершающийся не обычным крестом, а тремя парами расположенных симметрично «шариков» [Кузнецов 1990: 65-66], напоминающих жемчужные бусины.

Это навершие хорошо различимо и на схеме росписи южной стены, сделанной не так давно Д. В. Белецким. Ему же принадлежит и датировка сооружения церкви, сделанная на основе представленных в ней фресок, не ранее второй трети (вероятно, третей четверти) XIV столетия [Белецкий

2004: 25], которую можно считать наиболее обоснованной. Однако для подтверждения подобного отождествления помимо одного лишь внешнего сходства, основанного на субъективных впечатлениях, следовало бы привести и более весомые аргументы. И такие доводы могут быть получены в распоряжение современного исследователя.

Так, изучая работы выдающего осетинского художника М. С. Туганова, бывшего также прекрасным знатоком и собирателем традиционной культуры, заставшего его последние дни, В. А. Цагараев [ЦАГАРАЕВ 2000: 96] обратил внимание на персонажа, держащего палку с тремя отростками, «то есть по сути, держащий деревце с тремя ветками». В этом атрибуте участника суда можно было бы видеть описанный выше лабарум Гавриила. Согласно описанию В. А. Цагараева, – и это достаточно ясно различимо на приводимом им рисунке – названный персонаж не может быть отнесен ни к мужской, ни к женской группе, он как бы неопределенного пола. Гендерная неопределенность этого существа также сближает его с Аминон. Ценность этого наблюдения заключается в том, что этот образ представлен на картине М. С. Туганова, изображающей осетинский «народный» суд. Интересующий нас персонаж сидит среди старцев-судей, отделяя их от расположенных следом по кругу шести матрон. И хотя я не разделяю общую трактовку этого образа, само указание на связь народного «прижизненного» суда с «посмертным» ответом, который предстоит держать каждому из усопших перед Аминон, является, несомненно, верным и плодотворным. Следуя этим путем, нельзя обойтись без обращения к традиционной культуре в целом, не только высокой ее составляющей, но также и обыденной, бытовой.

Известно, что до появления веничного сорго, веники традиционно вязали и из оставшихся после выбивания зерен метелок проса. Из-за внешней схожести этих двух растений многие их даже путают. Просо обыкновенное или посевное (лат. *Panicum miliaceum*) представляет собой однолетнее травянистое растение, давно возделываемое человеком. Из зерна проса получают крупу (пшено) и муку. Как корм для скота используют зерно, лузгу, мучель и солому.

Соцветие проса так и называется – метелка. Подобное обозначение в ботанике подразумевает сложное соцветие, многократно ветвящееся и несущее на концах ветвей простые соцветия. В данном случае метелка обычно достигает длины 10-60 см, на концах веточек которой сидят двухцветковые колоски длиной 3-6 мм. Один цветок в колоске обычно обоеполый, другой тычиночный или бесполоый.

В осетинском традиционном быту и само просо, и изготавливаемый из него веник играли важную роль. Достаточно сказать, что осетинское

название проса *jæw*, согласно В. И. Абаеву [ИЭС I: 563-564], надежно возводится к древнеиранскому этимону *уава- и далее к индоевропейской эпохе. Примечательно, что в архаике оно применялось для обозначения различных злаков. На русской почве сюда относят древнерусское *овинь*, русское *овин* (← *javaina- ‘хлебный’, ‘предназначенный для хлеба’). В связи с этим В. И. Абаев замечает: «То, что древнейшее индоевропейское название для злаков закрепилось в осетинском языке за просом, указывает на древность и важность культуры проса на осетинской почве». Следует также упомянуть и то, что от этого корня производны два важных культурных термина. Первый из них – *jæwgæf* ‘икра’, представляющее собой словосложение с инверсией из *jæw* ‘просо’ и *kæf* ‘рыба’ (буквально «рыбье просо»). Второй термин – *mæncæw* | *mæncæwæ* ‘пшеница’, ‘Triticum’ выводят из *mæn-jæw* буквально «мой злак» [ИЭС III: 92]. После сказанного, вряд ли стоит удивляться тому, какую важную роль играл веник *c’ylyn* | *c’ilin* в традиционном быту. Его можно по праву считать одним из наиболее характерных женских хозяйственных атрибутов. Известен обряд, когда молодая невестка некоторое время рано утром выметает всю улицу перед своим новым домом. Тем самым, вновь проявляет себе уже известное указание на свойственную Аминон определенную женственность.

Эта связь с обязанностями молодой невестки нашла отражение в осетинских традиционных загадках. И хотя речь в них идет не столько о венике, сколько о метле (*yicoj*), их несомненное функциональное совпадение позволяет также принимать их в расчет при определении культурного статуса рассматриваемого орудия труда. Приведу известные мне варианты загадки [Тменова 2008:144]:

Вар. 1. *Нæ фæсдуар – ног чындз.*
У нас за дверью – новая невестка.

В этом варианте загадки о метле, помимо ее отождествления с новой невесткой, также обращает на себя внимание ее топографическая привязка в рамках сельской усадьбы, а именно, положение за дверью, то есть на границе жилища и двора. Подобное пространственное разграничение внутри жилого и хозяйственного пространства находим и в другом варианте загадки.

Вар. 2. *Уæзбунæй фæккафта тургæти,*
Уæдта къуммæ æхе байста.
От души во дворе сплясала.
А затем в уголок подалась.

Теперь уже действие, главной героиней которого предстает метла, разворачивается во дворе. Поскольку мести, по сравнению с другими вида-

ми домашнего труда, относительно не утомительно, постольку в загадке подразумевается, что «метла пляшет себе в удовольствие». Упоминание же угла, куда она в итоге подалась, вновь служит своего рода указанием на невесту, где она проводила первые дни, после того как ее привозили в дом жениха. Связь эта, конечно, не буквальная, а чисто условная. Наконец, существует еще один вариант загадки о метле, который выводит ее за пределы сугубо хозяйственные и одновременно указывает на происхождение материала, из которого она изготавливалась.

Вар. 3. *Гъæди – æлдар, хæдзари ба – гæлех.*

В лесу – князь, дома – прислужник.

Теперь пространственное разграничение приобретает гораздо больший масштаб, поскольку в него вовлечены такие локусы как природа (лес), где нарезают березовые прутья, из которых обычно связывалась метла, и культура (дом), где ею было принято ежедневно пользоваться. Само осетинское название метлы *wisoj | wesojnæ, jesojnæ* производно от лексемы *wis | wes* 'прут', стало быть, метла – пучок прутьев [ИЭС IV: 112]. Вместе с тем, метла выступает в качестве орудия приведения мира культуры к порядку, в противовес стихийной необузданности леса, мира природы, откуда она происходит.

Судя по повышенному интересу к метле, можно сделать вывод о том, что веник уступил ей место в своеобразной таблице о рангах. Все же и им продолжали активно пользоваться в хозяйстве. Вновь возвращаясь к обыкновенному венику, следует признать, что соцветие проса, действительно, имеет внешнее сходство с наверху лабарума, поскольку его зерна также напоминают жемчужины. Вместе с тем, и связь обмолоченных веточек проса с заgrabной обрядностью также представляется вполне обоснованной. Если рассматривать плодоносящий куст проса в качестве древа жизни, насыщающего как людей, так и животных, то после обмолота он оказывается вполне уместным уже не на этом, а на том свете. Кровь же, которой, согласно приведенным описаниям, пропитан веник Аминон, появляется, судя по всему, в силу того, что она бьет этим веником лжецов наотмашь, разбивая им губы «в кровь», разрушая уста лжеца, как источник неправды, своего рода «словесной скверны».

Сама же связь проса, или какого-либо другого злака, с поминальной обрядностью проявляет себя достаточно ясно в таком элементе поминального угощения, как *dzaerna*. Это блюдо представляет собой отваренные в воде зерна различных злаков, главным образом пшеницы, кукурузы и фасоли [ИЭС I: 395], которое обязательно готовили по траурным поводам. Туда же добавляли и другие зерновые, в том числе и просо. Примечательно, что

Толковый словарь осетинского языка отождествляет его с коливом [Дзырдуат II: 290], косвенно указывая, тем самым, на связь с православной традицией, где последнее блюдо является сугубо поминальным.

Теперь от рассмотрения иконографии следует перейти к осетинской традиционной обрядности, чтобы проследить еще один путь мифологической адаптации образов этих двух архангелов.

Ритуал поминального застолья

В литературе неоднократно обращалось внимание на то, что упоминание рассматриваемой пары с постоянным эпитетом *Мæрдты Мыкалыгабыртæ*, то есть «*Мыкалыгабыртæ* мертвых», сопровождает похоронную обрядность осетин, и включена в нее в качестве последнего, завершающего из обязательных для провозглашения тостов (см. об этом более подробно, например: [Туаллагов 2010: 287]). Примечательно, что сращение двух персонажей иногда заходит настолько далеко, что в некоторых случаях они воспринимаются как одно целое и тогда их имя может иметь форму единственного числа как в приводимом ниже примере. Он позаимствован из книги, которая наряду с рядом других, увидевших свет в последние два с половиной десятилетия, ставит своей целью приведения рассматриваемого ритуала к единому канону, своего рода кодификацией обряда, и в целом может считаться вполне репрезентативным для осетинской традиции.

Интересующий нас пассаж открывается с пояснения того, что последний тост (*рагъ*) за поминальным столом поднимают за то, чтобы *Мыкалгабыр* благоволил покойному. Привожу и сам текст молитвословия: «*Абонæй фæстæмæ райдыдтой дæ рухсгæнæн бонтæ, æмæ дын «рухс» цæмæйдæриддæр загътам дæ хæрнæджы фынгыл, уыдон дæм сыгъдæггæй хæццæ кæнæнт. Мæрдты бæсты Мыкалгабыры уазæг у, сæ бæркад сын фылдæр куыд кæна, бинонтæн сæ фыдбылызтæ куыд сафа / Начались твои поминальный дни. Пусть все приготовленное для тебя сегодня пойдет тебе впрок. Пусть в мире ином Мыкалгабыр благоволит тебе, да приумножит он добро в жизни твоих близких, да оберегает их от невзгод» [Туаев 2016: 309]. Обычно на этом траурное застолье завершается, после чего все встают из-за стола. Очевидно, что, хотя в приведенном молитвословии речь идет главным образом о материальном изобилии и спасении от несчастий оставшихся на этом свете близких, участие интересующей нас близнечной пары не может исчерпываться одним лишь этим.*

Как уже надежно установлено, всякий обряд в том или ином виде воспроизводит миф первотворения, миф «начала начал», повествующий о том

как происходило становление того порядка мироустройства, которое человек застаёт уже сложившимся, изначально данным в эмпирическом опыте. Поскольку обряд, как принято считать, в той или иной степени является инсценировкой событий этого мифа и его героев [Мелетинский 2003: 653], постольку при обращении к обряду появляется возможность его описания именно под таким углом зрения, то есть с точки зрения мифа первотворения. Обращение к поминальному застолью под подобным углом зрения может быть весьма плодотворным для понимания места и роли представлений о загробном мире в духовной традиции в целом.

Ключевую роль в этом случае следует отвести образу Всевышнего. С обращения к нему открывается тризна. Это молитвословие произносится только стоя. Из произносимых молитвословий становится очевидным, что это по его воле произошло разделение на жизнь и смерть, на этот и потусторонний миры. Привожу посвященное ему молитвословие [Туаев 2016: 298]: «*Маена хорз адаем, Хуыцауы ном ссарæм. Дæтгæ дæр нæ уый кæны, исгæ дæр нæ уый кæны. Нæ мард дæр, нæ удыгас дæр Хуыцауы уазæг уæд, æмæ йæм арахдæр артыгай чъиритæй куыд куæм / Люди добрые, обратим свои молитвы к Всевышнему. Он дарует нам жизнь, и он же забирает ее. Пусть он оказывает свое покровительство как тем, кто расстался с жизнью, так и тем, кто жив, и чтобы мы чаще возносили ему молитвы с тремя пирогами!»). Приведенное, строго симметричное по своей сути, разделение на мир живых и усопших, провозглашается в данном случае как программное, задающее основной пафос всего застольного обряда. Мой собственный опыт позволяет говорить о том, что это магистральное разграничение также может получать выражение и в эмоционально-психологическом ключе, когда в молитвословии упомянутое разделение на два мира соотносят с радостью (*цин*) и печалью (*зиан / хъыз*). То, что обращение ко Всевышнему произносится стоя, не оставляет никаких сомнений в его определяющей роли в разделении этих двух миров.*

Замечу, что из всех этимологий осетинской лексемы х^оуау | хисау ‘Бог’ наиболее убедительной представляется версия ее исконного, то есть иранского происхождения, проводимая, например, в работе одного из крупнейших английских востоковедов прошлого века Г. Бейли [Bailey 2003: 26–27]. Не так давно в поддержку этой версии, хотя и в очень осторожной форме, высказались также известные отечественные иранисты как В. С. Расторгуева и Д. И. Эдельман. Они предлагают видеть в осетинской лексеме контаминацию, то есть смешение, двух праиранских дериватов. Первые из них **xvata(h)-dāta-* и **xva-dāta-* ‘сам собою созданный, установленный’ → ‘Господь, божество’ — производные от праиранского корня **h₁ua + dā-* ‘(свой) дом, (свое) жилище’, соответствующего индоевропейскому

sva- ‘собственный’ и *dhā-* ‘класть, устанавливать’. Вторые производные ‘господин, владыка; хозяин’, ‘Господь, божество’ являются отглагольными именами от корня **tau-* ‘мочь; быть в состоянии’ [РАСТОРГУЕВА, ЭДЕЛЬМАН 2007: 425–426]. В итоге мы приходим к рассмотренной Эмилем Бенвенистом иранской титулатуре, который выделяет в ней согдийское обозначение «царя» в форме *xwt'w*, то есть *xwatāw*, отражающее более древнее *xwatāw-(ya)* ‘тот, кто силен сам по себе; кто облечен властью благодаря себе’. Это образование представляет собой точное соответствие греческому *auto-krátōr* буквально ‘само-властец, само-держец’ [БЕНВЕНИСТ 1995: 256]. Тем самым, становится очевидным, что в игре контаминаций могло также участвовать осетинское *xicaw* ‘господин’. В этом случае, кстати, получает объяснение переход *t* → *c*, препятствующий, согласно В. И. Абаеву [ИЭС IV: 255–256], возведению осетинской лексемы непосредственно к родственному согдийскому *xutāw* и хорземийскому *xuθāw* ‘бог’. Ограничусь пока этим замечанием.

Заслуживает внимания и последующий церемониал. Обычно после первого тоста к еде не прикасаются. Пьют только сидя, далее второй и третий старший поддерживают сказанное, так что тост передается от одного сидящего к следующему до конца стола. Пьют четным количеством, бокалы одновременно держат либо двое, либо вчетвером. Замечу, что эта парность проявляется также при выражении соболезнований, когда пришедшие проститься с усопшим становятся либо по двое, либо по четверо в одном ряду. Говорят тихим голосом, полупшепотом, обращаясь строго к тому, кто сидит рядом ниже. Примечательно, что следование тостов, регламентируемое традицией, предполагает смену пожеланий «во здравие» и «за упокой». На деле же происходит поочередное упоминание поту- и постороннего миров. Кроме того, само их четное число, также воспроизводит идею двойственности. Эта же идея выражена в двух траурных пирогах, которых в противном случае должно быть три.

Следует заметить, что само это разделение на два мира хорошо известно традиции. Обычно оно находит выражение в контрастной паре, в основе которой существительное *dune* | *dujne* ‘мир’, ‘вселенная’. Относительно мира живых говорится *mæng dune* ‘ложный, призрачный мир’, тогда как мир усопших именуется *æcæg dune* ‘мир истинный’ [ИЭС I: 375]. Приведенная лексема является заимствованной из арабо-персидской традиции и потому – поздней, лишенной глубинных смысловых коннотаций. Именно с этим, вероятно, следует связывать то, что в обряде основной разграничения двух миров является другая, исконная, лексема, а именно *bæstæ* ‘страна’, ‘край’, ‘мир’, ‘место’. Изучение этимологии свидетельствует о том, что оно восходит к **upasta-*, ср. древнеиндийское *upastha-* ‘лоно’, и потому

изначально значило не просто ‘местопребывание’, но в частности ‘лоно земли’. Весьма показательны и ареальные связи, которые обнаруживают в сванском заимствованную из осетинского антонимическую пару *ame bwast* ‘этот мир’ и *eče bwast* ‘тот мир’, ‘загробный мир’ [ИЭС I: 254-255]. Приведенное сванское противопоставление двух миров свидетельствует о его несомненной древности и служит указанием на географический ареал его распространения.

Все тосты, произносимые во здравие отражает пространственную структуру мира живых, в основе членения которой оказывается социальный критерий. Итак, первым тостом во здравие упоминают семью, домочадцев (*бинонты цæрæнбон*), которых оставил после себя усопший. Обычно благопожелание семье усопшего бывает выражено так: «*Йæ фæстæ цы бинонты ныуагъта, уыдоны цард-амонд бирæ уæд!* / Пусть будут живы и здоровы домочадцы, которых он покинул!». Это пространство дома (*хæдзар*), в котором держат покойника. Следующим тостом выскажут пожелание здравствовать соседской общине (*сых/сыхбæстæ*), которую он покинул. Это уже пространство двора (*кæрт*), куда его вынесут, чтобы с ним могли проститься не только самые близкие и их родня, но все те, кто пришел разделить с ними горе. Главный распорядитель во время траурных церемоний, принимающий соболезнования, предоставляющий право высказать прощальные слова усопшему и затем садящийся во главе поминального стола, представляет именно общину. Обычно он так и зовется *кæрты хицау* ‘старший двора’. Следующим тостом во здравие будут упомянуты пришедшие выразить свои соболезнования (*мæрдзыгой адам*). Пространство, соотносимое с этой категорией, будет находиться за пределами ворот, вовне. Именно там они будут высказывать свои соболезнования в начале церемонии, и там же им будет высказано благопожелание ходить впредь по радостным поводам уже непосредственно перед расставанием, в завершении всех полагающихся действий. Наконец, не обходится и без упоминания тех, кто обеспечил собравшихся ритуальной пищей и прислуживал за теми, кто сел за траурный стол. Их называют *лæггадгæнджытæ*, то есть ‘прислуживающие’ и им в пространстве отведено место за домом, обычно в саду или огороде. Таковой в итоге предстает топографическая и социальная структура мира живых.

Собственной топографией и стратификацией наделяется и мир мертвых. Примечательно, что, произнося тост за упокой, всякий раз проливают несколько капель на стол. В этом ритуале следует, по-видимому, видеть обозначение пограничной реки, отделяющей мир живых от мира усопших. Произнося «*рухсаг*», то есть желая «царства небесного», и проливая капли перед собой, каждый, таким образом, указывает на собственное положение

в мире живых, отделяя себя от страны мертвых этой влажной преградой. Если принять во внимание, что используемый в обряде ритуальный напиток является продуктом брожения, с последующей возгонкой, образ пограничной реки становится вполне убедительным.

Относительно же самих тостов замечу, что в первую очередь покойнику желают не просто благополучно достичь страны мертвых, но оказаться там в раю. Так вторым тостом провозглашается следующее пожелание покойнику: *«Рухсаг уад, дзансеты бадаед! Цы баэстам бацыд, уыцы баэсты хорзæх йæ уад! / Да будет светел, да прибудет в раю! Да будет с ним благодать того места, куда он вошел»*. Повторю, что при этом несколько капель из сосуда будут каждым из участников осторожно пролиты на стол, как указание на направление вниз. Затем будет вновь упомянут загробный мир, но речь будет идти о тех, кто покинул этот бренный мир до него, *«зæронд мæрдтæ»*, и кому он сам в свое время говорил *«рухсаг»*. Обычно в этом случае подразумеваются самые близкие. Следующим тостом за упокой упомянут тех, кто погиб на поле брани. Очевидно, таким образом следует указание на существование на том свете особого места для душ воинов. В осетинской традиции они именуются нартами, примером из германской мифологии может послужить Вальхалла, куда валькирии доставляют души воинов, павших смертью храбрых в бою. Очередной четный тост будет также традиционно посвящен невинно и преждевременно погибшим детям. Этот тост обычно получает конкретное историческое осмысление. Раньше было принято упоминать школьников, утонувших во время наводнения в Урсдонне. После захвата школы в Беслане, речь стала идти уже об этих детях, ставших жертвами террористического акта. С мифологической точки зрения в этих детях можно видеть тех, кто выходит навстречу нарту Сослану, когда он, согласно хорошо известному эпическому сюжету, отправляется в страну мертвых на поиски листа дерева Аза. Завершающим же будет уже упоминавшийся тост *Мæрдты Мыкалыгабыртæ*, то есть *«Мыкалыгабыртæ мертвых»*, подводящий черту под описанным церемониалом.

Встав из-за стола, участники тризны перемещаются к выходу, где делятся на две группы, располагаясь друг напротив друга рядом с открытыми воротами. Близкие усопшего и его соседи стоят спиной к дому, а гости, напротив лицом к ним. Один из пришедших от имени тех, кто разделил горе утраты с семьей и соседями усопшего, высказывает благопожелание, сводящееся к тому, чтобы впредь они принимали гостей только по радостным поводам, свадьбам и обрядовым молениям. В ответ от имени стороны, понесшей утрату, им желают благополучно добраться до своих домов и впредь покидать их только по радостным поводам. При этом повторяют обычное в таких случаях благопожелание *«Цинты цаут! /*

Чтобы Вы посещали только радостные события!», используемое собравшимися и в качестве приветствия. После этого остававшиеся все эти дни ворота во двор будут заперты.

Представляется, что рассмотренный церемониал, свойственный осетинской поминальной обрядности, ясно указывает на включение близнечного мифа в общий сюжет первотворения. Следующим шагом после того, как по воле Создателя возникли мироздание, человек и общество, то есть рядом с миром живых (миром радости) и вслед за ним, появился мир загробный (мир печали), со сходной топографией и стратификацией. Однако помимо этого магистрального разделения есть еще целый ряд важных деталей, которые могут быть установлены благодаря обращению к некоторым атрибутам поминального застолья, заслуживающим отдельного упоминания.

Атрибуты поминального застолья

Жертвенная пища также играет важную роль в экспликации идей, лежащих в основе представлений о загробном мире. Знаменательно, что и в жертвенной пище идея парности находит ясное и последовательное выражение. В первую очередь, следует указать на ритуальные пироги с сыром, которые образуют нерасторжимую пару. Вместе с тем есть два других, зооморфных пищевых атрибута, также выражающих идею парности. С одной стороны пару образуют лежащие перед старшим застолья голова и шея жертвенного животного, расположенные относительно друг друга таким образом, чтобы было свободным левое ухо. Голова и шея, помимо парности также указывают еще на такие пространственные координаты, как верх низ. Следует полагать, что голова и шея (*сарсей амае барзæй*) жертвенного животного являются атрибутами старшего, руководящего обрядовым застольем. Только по его распоряжению ближе к завершению поминального застолья, когда упомянут младших, будет исполнен так называемый «*хъуысы æгъдау* / обряд с ухом», которое, в данном случае – левое, будет разрезано четвертым из старших на две части и положено поверх головы жертвенного животного.

Эти две части жертвенного животного, которыми распоряжается старший, находят, как представляется, достаточно убедительную параллель в таком известном атрибуте зороастрийской традиции как булава, или ваджра. По сей день такую булаву с бычьей головой, называемую «гурз», обычно держит в руке парсийский священнослужитель во время посвящения в сан в знак того, что вступает в борьбу с силами зла [Бойс 1988: 88]. Осетинская традиция, судя по всему, удержала первозданный образ, еще не прошедший через жреческое переосмысление и сохраняющий не условную, а

непосредственную связь с жертвенным животным, игравшим ключевую роль в обряде.

С другой стороны, в поминальной обрядности также используются еще и два ребра (из левого бока жертвенного животного). Они не кладутся на стол в его начале, но появляются на нем лишь к ближнему завершению, когда близкие усопшего подходят, чтобы присоединиться к остальным, сказав «за упокой». Они то и приносят с собой два ребра из левого бока жертвенного животного. Кладутся они не перед старшими, а ниже (*дыккаг фынгма* / на второй стол). В этих двух ребрах можно видеть зооморфный атрибут, указывающий на *Мыкалыгабыртæ* загробного мира, воплощая собой идею парности, двоичности. В конце застолья они будут непосредственно упомянуты. Тем самым, будет высказано итоговое пожелание благополучного прибытия в страну мертвых (*мæрдты бæстæм*), а там уже оказаться в раю (*дзæнат*), откуда должна идти помощь и тем, кто остается еще в бренном земном мире. Теперь усопший, прежде пользовавшийся, как и все живущие, защитой Всевышнего, переходит под покровительство этих двух персонажей. Повторю, что весь пафос осетинской тризны направлен на обеспечение путешествия души из одного мира в другой.

Знаменательно, что в традиции известно так называемое солнце мертвых, особая его фаза на закате, когда оно излучает свое последнее сияние, перед тем как закатиться за линию горизонта, зовется еще по-осетински *дыдзы-хур*, что буквально значит «второе солнце», его определение, предположительно, возводят к иран. *dvitya- ‘второй’, ‘вторичный’. В поддержку подобной трактовки и другое сложное слово *дудзи гъар* ‘отзвук’ [ИЭС I: 379]. Из чего можно сделать вывод о том, что солнце разное на том и на этом свете, так что и оно участвует в проведении идеи парности.

Наконец, в описываемом обрядовом комплексе также присутствует атрибут, связанный с его одоративным параметром. Речь идет о ритуальной выпечке, употребление которой строго регламентировано поминальной обрядностью – пирогов с черемшой (*давонджын*) и фасолью (*хъæдурджын*). В первом случае, сама начинка, то есть черемша (*давон*) или горный чеснок (*скъуда*), отличается характерным резким запахом. Для понимания статуса этого дикорастущего растения в традиционной культуре следует обратиться к народным загадкам, одна из которых дошла до нас в следующих вариантах [Тменова 2008: 46-47]:

Вар. 1. *Куыдз фæсхох бахабар кодта,
Йе ’смаг та ардаем рахаецæ.
Собака за горой сходила,
А вонь до нас достает.*

Как видим, главным отличительным признаком черемши выступает характерный резкий запах. Собачьи экскременты вписаны в пространственное противопоставление области за горами и того места, где находится говорящий. Тем самым, вонь представляется как вселенская, то есть всеохватная по своему распространению. Хотя горы при этом и выступают в роли естественного рубежа, водораздела между двумя частями, на которое разделено мироздание. Упоминание собаки, конечно, не может носить случайный характер. Известна связь этого животного в индо-иранской традиции с потусторонним миром и погребальной обрядностью. Так, например, в «Младшей Авесте» говорится, что у моста, ведущего в потусторонний мир, душу праведника встречает «прекрасная дева» в сопровождении двух собак [Мейтарчиан 2001: 42-43]. Похожую картину наблюдаем и в другом варианте, где теперь имеем дело уже не с живой, а с дохлой собакой.

Вар. 2. *Фæсхохæй куыдзы марды тæф цауы.*
Из-за гор доносится вонь околевшей собаки.

Легко видеть, что теперь источник зловонного запаха оказывается напрямую связан со смертью, с разлагающимся трупом животного. Наконец, в третьем варианте запах уже не настолько зловонный, его интенсивность ослабевает, он более нейтрален и потому легче переносим.

Вар. 3. *Къала бæласæ хонхи адтæй,*
Æ тæфæ ба будурмæ рахъæрттæй.
Ветвистое дерево само в горах росло,
А запах от него аж до равнины доходил.

Знакомое уже пространственное противопоставление находит выражение в антитезе горы / равнина, как дополняющие друг друга природно-географические среды. Однако вместо зооморфного кода, когда речь шла о собаке, теперь используется сугубо растительный код, когда черемша отождествляется с сильно пахучим деревом. И хотя запах черемши предстает не столь зловонным, в загадке подчеркивается его интенсивность, позволяющая ему охватить все пространство мироздания, условно разделенного на горную и равнинную зоны.

Относительно же другой начинки, используемой в подобной выпечке, а именно, фасоли, также замечу то действие, которое она оказывает на кишечник едока, провоцируя испускание ветров, имеющих также характерный сероводородный запах разложения, исходящий от протухшего органического вещества.

Правомерность подобной интерпретации ритуальной пищи находит весомое обоснование в языковой семантике. Дело в том, что согласно

общепринятой этимологии само абстрактное разделение на добро и зло, представленное в осетинской традиции, восходит к архаическому пищевому разграничению вкусного и невкусного, съедобного и несъедобного. Такой вывод следует из возведения осетинского существительного *xorz* | *xwarz* ‘добро’, ‘благо’ к древнеиранскому прилагательному **hwarzu-* ‘сладкий’ и, в конечном счете, к базе **hwar-* ‘есть’ [ИЭС IV: 217-219]. В связи с этим вполне ожидаемым предстает и происхождение осетинской лексемы *fud* | *fud* ‘дурной’ (преимущественно в сложных словах), ‘зло’, ‘беда’. Она вполне надежно восходит к древнеиранскому **puta*, представляющему собой причастие прошедшего времени от глагола *pū-* ‘гнить’ и потому должно было изначально значить ‘гнилой’ [ИЭС I: 489-490]. Очевидно, что помимо вкуса как такового оба прилагательных должны также иметь и сопутствующую одоративную составляющую, поскольку гнилое должно дурно пахнуть, а вкусное, напротив, источать аромат.

Таким образом, свойственная поминальной обрядности парность, соотносимая в первую очередь с представлением об этом, то есть посюстороннем, и том, то есть загробном мирах, находит ясное и последовательное выражение также и в пищевых атрибутах обряда. Хмельной напиток, являющийся дистиллятом прошедшего процесс брожения суслу, может быть указанием на пограничную реку, через которую переброшен ведущий в страну мертвых мост. Главным же атрибутом для нас оказываются два ребра из левого бока жертвенного животного, которые приносят ближайшие родственники усопшего. Эти ребра также выражают идею парности, идею симметрии и взаимосвязанности двух миров, разделенных согласно воле Создателя. Они также указывают на два берега уже упоминавшейся пограничной реки. Соотнесение же культа *Мыкалгабыра* с названной частью жертвенного животного, являющегося образом разъятого на части затем вновь интегрированного в теле социального организма мироздания, предстает средством включения близнечного мифа в космогонические представления. Тем самым следующим шагом могло бы стать выяснение связей, которые ведут от владыки и привратника загробного мира к миру живых. Подобный поиск не будет сопряжен со значительными трудностями и не займет много времени, поскольку искомая связь может быть легко обнаружена в традиции.

Царский род

Хорошо известно, что в осетинской традиции *Мыкалгабыртæ* связаны не только с поминальной, но и с праздничной обрядностью, календарной и окказианальной, в основе которой лежит не печальный, но, напротив,

некий радостный повод. Вот как описывает заключительную часть осетинского праздничного обрядового моления – *кувда* – видный этнолог В. С. Уарзиати: «После того, как были подняты все необходимые тосты, поднесены все почетные бокалы, принималось решение старших о необходимости концовки. Глава застолья произносил тост в честь *Мыкалгабыр*. Имя этого святого, покровительствующего материальному достатку пиршества, произносят перед самым завершением трапезы. Следом за ним произносили завершающий тост за изобилие (*баеркад-баерачет*). В нем высказывали пожелания всеобщего мира, добра, изобилия хлеба-соли у всех устроителей и участников трапезы. Поднимался старший и все вставали из-за стола» [Уарзиати 2007: 172]. Как видим, вновь звучит тема изобилия, достатка и всяческого преуспевания, однако уже не том, а на этом свете. Тем самым находит подтверждение идея о том, что *Мыкалгабырта* в равной степени присутствуют как в мире усопших, так и в мире живых, связывая их между собой нераздельными узами. Забегая вперед, замечу, что в свете сказанного свойственная рассматриваемой паре архангелов Михаила и Гавриила числовая составляющая должна быть представлена не как двоичность, а как четверичность. Вместе с тем обращение к праздничной обрядности не только проливает дополнительный свет на рассматриваемый близнечный миф, но также дает возможность непосредственно обратиться к культу, имеющему приуроченность по времени и месту, обеспечивая его социально-историческую привязку в мире живых.

Действительно, на Севере Осетии одним из наиболее почитаемых является святилище *Мыкалгабыр*, расположенное в труднодоступном Касарском ущелье, на склоне горы на правом берегу реки Ардон. Согласно описанию В. Х. Тменова [Тменов 1984: 163-164], к святилищу ведет крутая и извилистая тропа, которая берет начало у 84-го километра дорожного указателя трассы, ведущей на юг Осетии.

Два отрывка из молитвословий, содержащие упоминание этого святилища, позволяют выявить любопытные подробности рассматриваемого культа.

Вот отрывок из молитвословия, произносимого накануне наступления Нового года, где просят благодати у святилища [Памятники 1992: 51, 207]:

*Мыкалгабырта, баерачет даттаг стут,
Нæ къухы чи уа, уым-иу бирæ баеркад куйд уа, бирæ баерачет куйд уа!
Сидæны цæхгæрау, уæлаемæ исгæ, бынæй ахадгæ куйд уа!
Агурын нæ куйд нæ хъæуа, ахæм арфæ нын ракæнут!*

Мыкалгабыры, в Вашей власти изобилие,
И да будет изобилие всего в наших руках, много изобилия!

Сделайте так, чтобы подобно Сидановой кадке, сверху бралось,
снизу пополнялось,
Чтобы всегда было под рукой, чтобы не приходилось искать.

(Перевод Дз. Г. Тменовой)

В приведенном отрывке также обращают на себя внимание следующие моменты. Прежде всего, многократное воспроизведение двойственности, присущей представлению об изобилии. Сначала, конечно, имя святого Мыкалгабыртæ. Затем для выражения идеи изобилия, вместо антропоморфного образа, используется чистая абстракция *баркад-барæчет*. Это словосложение состоит из двух элементов *баркад* и *барæчет*, которые как видно из приведенного молитвословия могут употребляться и самостоятельно. Наконец, идея парности находит выражение в пространственном разграничении верха и низа, *Уæлæмæ исгæ, Бынаей ахадгæ* '(чтобы) сверху бралось, (чтобы) снизу пополнялось'. Можно также видеть и пространственное разделение близкого и далекого, подразумевающееся в следующих фразах: Близкое – *Нæ къухы чи уа* 'то, что в наших руках', далекое – *Агурын нæ куыд нæ хъæуа* 'чтобы не приходилось искать'.

Кроме того, следует особо отметить географические указания, содержащиеся в молитвословии. Легендарная «Сиданова кадка», являющаяся своеобразным аналогом известного «рога изобилия», отсылает к тому особому месту в Касарском ущелье, где расположено святилище в честь Мыкалгабыртæ, находящееся между селениями Бурон и Зарамаг Алагирского общества.

Приведу еще отрывок из другого молитвословия, обеспечивающий помимо географической, также и социально-историческую привязку кulta *Мыкалгабыртæ* [Памятники 1992: 60, 215]:

*Къасарайы Мыкалгабырты кувæндон, кувæм Дын,
Нæ кувинагтæ нын адджынæй æмæ кадджынæй райс,
Нæ фыдбылыз – дард, нæ амонд – хæстæг,
Нæ бæлцзон адæм фæндараст куыд уой, уый дæр дæ курæм,
Дæ хорзæх нын дæ цæст бауарзæд. <...>
Къасарайы, Сидæны фæзы,
Цæразонты Сидæны, Мыкалгабырты кувæндон,
Нæ кувинагтæ нын райс адджын æмæ кадджынæй!
Дæ бынмæ кувынмæ цы адæм цæуы, уыдоны хорзæх дæр
Æмæ дæхи хорзæх дæр нын дæ цæст бауарзæд!*

Молельня Касарских Мыкалгабыртов, молим Тебя!
Прими наши жертвоприношения во славу и сладость!

Пусть беда, несчастье будут далеко, а счастье – близко!
Просим тебя о том, чтобы путники в дороге были удачливы,
Не пожалей для нас своей милости! <...>
Молельня Мыкалгабыров Касарских
На площади Сидана, Сидана Царазонов,
Прими наши жертвоприношения во славу и сладость,
Не пожалей для нас своей милости
И милости людей, которые приходят к тебе с молитвой!

(Перевод А.А. Хадарцевой)

Теперь пространственная составляющая выражена иначе. Сначала речь идет о путниках: «*Нæ бæлццон адæм фæндараст куыд уой!*» ‘Просим тебя о том, чтобы путники в дороге были удачливы!’. Очевидно, что упоминание путников обусловлено той ролью транзитной территории, которая, как известно, была исторически отведена Касарскому ущелью, соединявшему Туалгом с остальной частью Алагирского общества [ТМЕНОВ 1984: 163]. Затем в парной пространственной формуле: «*Нæ фыдбылыз – дард, нæ амонд – хæстæг!*» ‘Пусть беда, несчастье будут далеко, а счастье – близко!’. Наконец, если судить, по обращенным к святилищу молитвословиям, оно считалось принадлежностью феодального рода *Царазонтæ*. Эта связь заслуживает более подробного рассмотрения.

Известна статья В. И. Абаева, посвященная разбору этого фамильного имени. Он полагает, что оно возникло в домонгольскую эпоху на этапе консолидации государства, когда аланские правители настолько утвердились в своей власти, что уже не могли довольствоваться исконным титулом *ældar* ‘князь’, поскольку таких князей было много. На том историческом этапе, около X века, правители объединенной Алании нуждались в более престижном, более громком титуле. Для того чтобы поставить себя выше других местных алдаров, и они назвали себя *Cæzaron* «наследниками Цезарей» [АБАЕВ 1990: 412-413], иначе говоря, Цесаревичами. Фактически они использовали то же самое слово, которым называли когда-то престолонаследников в Российской империи.

Заслуживает особого упоминания и то, что на Юге Осетии был еще один род «царского» происхождения. Это был род – *Æghuzatæ* «Агузовы», имя которого В. И. Абаев также выводит из римской титулатуры, однако теперь уже от другого корня, а именно от латинского *Augustus* ‘Август’. В результате он приходит к вполне убедительному выводу, согласно которому аланские средневековые правители вели свою легендарную родословную от римских императоров [АБАЕВ 1990: 413-414]. Стоит ли после сказанного, удивляться тому, что отправляясь через

Главный Кавказский хребет, мы находим тот же царский культ *Мыкалгабрта*.

Это святилище, находящееся в Челиатском ущелье рядом с селением Ламардон, также посвященное культу *Мыкалгабыр*. Оно также было связано с осетинским царским домом, однако с другой его ветвью – *Æгъузатæ*. Примечательно, что проводившиеся недалеко от этого святилища раскопки, в склепах на правом берегу реки Челиатдон, позволили видному археологу Р. Г. Дзаттиаты обнаружить любопытную деревянную кружку. Согласно описанию она вырезана из цельного куска дерева и состоит из двух соприкасающихся корпусов и имеет двухпетельчатую ручку [ДЗАТТИАТЫ: 313, 387], изображение которой приводится ниже.

Судя по тому, что корпуса были сообщающимися, эта кружка не носила сугубо декоративного характера, а имела и прикладное значение, почему и была использована в качестве погребального инвентаря, чтобы служить своему хозяину и на том свете. Утилитарное предназначение кружки подобной конструкции становится очевидным, если обратиться к этнографическому описанию, оставленному великим сыном Осетии, К. Л. Хетагуровым. Его перу принадлежит и известный этнографический очерк «Особа», в котором он в числе прочего дал развернутое описание свадебного пиршественного моления – *кувда*, свидетелем которого ему самому удалось стать у себя на родине в Нарской котловине, относящейся к историческому обществу Туалгом. Так среди отмечаемых им деталей особый интерес вызывает указание на следующую особенность церемониала моления. Он пишет: «Пир близок к концу; уже за полночь, тосты идут двойные и тройные – турий рог с одним воловьим рогом и турий рог с двумя воловьими рогами; в последнем случае турий рог помещается под мышкой левой руки, – выпивают сначала арак, а за ним пиво – все под веселый напев с дружным хлопаньем в ладоши. Доходило даже до 4 рогов – два «тура» под мышками и по «быку» в каждой руке...» [ХЕТАГУРОВ 1953: 291]. Самая яркая особенность приведенного описания – двойные и тройные тосты может свидетельствовать о той роли в обрядовой практике, для которой и была предназначена рассматриваемая кружка. Эта деталь пока еще не становилась объектом отдельного рассмотрения. Между тем она представляется наследием глубокой архаики, и ее изучение проливает свет не только на обрядность осетин, но также и на историю становления их религиозно-мифологической традиции. Следует полагать, что, расположенное в самом центре Осетии в условиях относительной изоляции (см.: [Атлас 2002: 25]), оно еще долго сохраняло многие реликты, утраченные в зонах активного взаимодействия с культурой Нового времени.

Действительно, из этнографической литературы известно, что для этого культа характерна идея четверичности, то есть удвоенной парности.

До нас дошли указания на то, что день святилища отмечался четыре раза в году по четвергам: в мясную неделю, в пасхальную неделю, перед троицей и осенью. Пировали при этом также по четыре семейства вместе. Обычным днем недели, когда справлялся этот культ, был четверг. Да и само название этого дня недели в осетинском языке *чыппæрам*, также и в русском, представляет собой порядковое числительное и буквально значит 'четвертый' [ИЭС I: 138]. Тем самым, есть основания полагать, что осетинский культ Мыкалгабыртæ имел и социально-историческую привязку к тетрархии, то есть «власти четырех», с которой его связывали не только имена родоначальников двух ветвей аланского царского дома, но также и его географическое разделение подвластной им страны на Север и Юг.

Весьма вероятно, что две ветви аланского царского дома, возводимые по своим именам к римской титулатуре и разведенные по разные стороны Главного Кавказского хребта, восходят именно к этому периоду. Это был введенный Диоклетианом в 293 году период административно-территориального деления римской Империи на четыре части: две на западе и две на востоке. Причиной подобного разделения было давление варваров на границы империи, требовавшее присутствия императора сразу на нескольких фронтах. Каждая из частей называлась преторианской префектурой и имела своего императора. Во внутренних префектурах императоры носили титул Август, а во внешних, то есть приграничных, – Цезарь, они были своего рода помощниками Августов и должны были им наследовать. Как известно, в 395 году произошло окончательное разделение империи на Запад и Восток.

Образным воплощением идеи тетрархии принято считать угловую скульптурную композицию из темно-красного порфира, изготовленную в первой половине IV века и являвшейся частью константинопольского Филладельфейона, построенного рядом с колонной Константина. Одна из версий гласит, что на ней попарно представлены именно тетрархи: двое августов и двое цезарей, обнимающих друг друга. Обращает на себя внимание то, что, составляя единую композицию, пары оказываются разведены по разные стороны здания.

Легко видеть, что в каждой паре один правитель с бородой, то есть старший, более мужественный, тогда как второй – безбородый, то есть младший, менее властный. К тому же отсутствие бороды обычно служит указанием на некоторую женственность. Таким образом, для них оказывается характерно то же самое разделение, которое было обнаружено в сведенных в одну близнечную пару образах архангелов Михаила и Гавриила. В итоге, от культовой практики удастся перейти к реконструкции социально-исторических условий, определивших ее формирование. При этом свое

историческое и визуальное подтверждение находит идея четверичности, лежащая в основе рассматриваемого культа. Вместе с тем, имеющийся в распоряжении исследователя материал по осетинской традиционной культуре наводит на мысль, что заявленная четырехчастность не сводима к удвоенной парности, что она включает еще двух персонажей, каждый из которых требует своего изучения.

Святылище Джеры-дзуар

Уже давно было обращено внимание на необычайно тесную связь культа *Мыкалгабыртае* со святылищем Реком и, тем самым, с культом осетинского покровителя мужчин, воинов и путников, Уастырджи. В литературе содержится указание и на то, что связь эта оказалась настолько тесной, что некоторые исследователи, как дореволюционные, так и современные даже ошибочно путали их между собой [Тменов 1994: 164]. Это явление не осталось без внимания, и были сделаны попытки найти ему объяснение. Не так давно известный исследователь осетинской традиции А. В. Дарчиев предложил объяснение, исходящее из общей для обоих культов воинской составляющей, служащей основой их сближения. В поддержку этого толкования он приводит действительно весомые аргументы. Так уже не раз отмечалось, что согласно эпической традиции оба названных святылища, а также не менее известное в Осетии святылище *Таранджелос*, появились из трех слез Бога, пролитых им на смерть нарта Батраза, являвшегося воплощением безупречного воина. Общим для обоих культов также, например, оказывается и то, что существовал запрет, согласно которому женщины не могли упоминать имен их покровителей. Вместо имени Мыкалгабыр женщины говорили – *Галты дзуар*, то есть буквально «покровитель быков», а вместо имени Уастырджи – *Лагты дзуар*, что буквально значило «покровитель мужчин». При этом были известны случаи, когда и Уастырджи предстал в роли «покровителя быков». Все это позволило А. В. Дарчиеву сделать следующий важный вывод: «Соотнесенность военной функции с покровительством крупному рогатому скоту находит объяснение в индоиранской (шире – индоевропейской) мифологии, где грозное и военное божество выступает в образе быка, а также как податель крупного рогатого скота» [Дарчиев 2013: 42-43]. Он же рассматривал проблему генезиса и ареальных связей культа Мыкалгабыра, к которой нам еще предстоит вернуться. Пока же замечу, что приведенное объяснение не может считаться исчерпывающим, поскольку оно не распространяется на целый ряд важных фольклорных материалов, остающихся вне его охвата.

Полагаю, что вновь следует вернуться к тому, что рассматриваемые образы дошли до нас в христианской «оболочке». В этом случае, при рассмотрении причин, обусловивших столь тесное сближение двух культов, помимо мифологического аспекта удалось бы принять во внимание также и исторический. Выскажу предположение, что ключевую роль при этом следует отвести одному из самых почитаемых на Юге Осетии святилищу *Джеры-дзуар*, посвященному Уастырджи [ЦХОВРЕОВА, Дзиццойты 2015: 507-508], которое пока еще не привлекалось при решении этой проблемы.

Согласно существующим описаниям, это святилище представляет собой храм зального типа с вписанной апсидой и пристроенной колокольней. Принято считать, что храм наделен особой благодатью, наделяющей его силой излечивать немощных и бесноватых. В дни празднования к храму направляется нескончаемый поток паломников. Наибольший интерес в культе *Джеры-дзуар* представляет его календарная приуроченность: празднование начинается в конце августа – начале сентября и длится до конца ноября, когда вся Осетия отмечает Джеоргубу, то есть неделю Уастырджи. Верхняя граница празднования не вызывает никаких вопросов и вполне прогнозируема. Она совпадает с датой отмечаемого церковью колесования Святого Георгия (23-го ноября по старому стилю), послужившего прототипом Уастырджи. Между тем нижняя дата, то есть конец августа – начало сентября остается пока без какого-либо объяснения. Представляется, что она обусловлена той самой связью двух культов, о которой шла речь выше.

Дело в том, что на те, упомянутые уже приблизительные сроки, на границе лета и осени, когда начинается празднование посвященного Уастырджи святилища *Джеры-дзуар*, приходится одно из двух годовых праздников в честь архангела Михаила. Отдельно, вне связи с остальными архангелами, его чествуют 19 сентября (6 сентября по старому стилю) как воспоминание о совершенном им чуде в Хонех (Колоссах). Мои собственные наблюдения, вынесенные из посещения этой святыни в прошлом году, убеждают в том, что подобная календарная привязка к чуду архангела Михаила в Хонех находит убедительное подтверждение не только в связанной с ним обрядности, но и топографии всего храмового комплекса.

Напомню основное содержание церковного предания [Предание]. Согласно преданию, во Фригии, недалеко от города Иераполя был храм, посвященный архангелу Михаилу. Он был построен одним из жителей города в благодарность за исцеление его дочери водами, располагавшегося на том месте целебного источника. Его дочь обрела дар речи. Некий язычник, питавший злобу к пономарю храма, решил уничтожить храм и вместе с тем

убить его служителя. Для этого он соединил две горные реки в один поток и направил его на храм. Священник взмолился о заступничестве к архангелу Михаилу, который не замедлил прийти к нему на помощь. Он ударил жезлом по горе и открыл в ней широкую расселину, в которую устремились воды потока, не причинив вреда храму. После этого чуда, сам город стал называться Хоны, то есть «расселина, отверстие». Приведенное здесь содержание предания и обстоятельства места, в которых оно разворачивалось, находит ясное подтверждение в архитектонике святилища *Джергь-дзуар*.

Поясню на примерах. Недалеко от святилища, находящегося на самой вершине господствующей над местностью высоты, вдоль дороги паломников находится бьющий из земли источник с родниковой водой. Согласно полученным мною разъяснениям, на обратном пути, уже после посещения святилища, в этом месте принято делать остановку, чтобы утолить жажду водами этого родника, также входящего в храмовый комплекс. Следует заметить, что местность вокруг изобилует многочисленными родниками. Продолжая свой путь наверх, каждый из паломников проходит через арочные ворота, сделанные в расселине между огромными валунами, служащими естественной преградой на пути к святилищу. Они перегораживают ту небольшую перемычку, которая отгораживает расположенное выше по склону околохрамовое пространство – точнее достаточно просторную поляну на самой вершине горы – от внешнего мира. Она, и в самом деле, похожа на следы от удара жезлом, раздвинувшего валуны.

Адаптация этого сюжета аланской традицией была во многом облегчена тем, что он хорошо известен в индоиранской мифологии, как освобождение вод, запертых драконом. В индийской мифологии в этой роли выступает громовержец Индра, побеждающий чудовище, воплощающее в себе силы зла, и открывающий людям доступ к воде. Известен этот сюжет и в осетинской устной традиции, о чем будет сказано ниже.

Наконец, нельзя не упомянуть и отвесный обрыв, с которого, предварительно привязав за ноги, спускают на веревке головой вниз людей, страдающих душевными заболеваниями. От них требуют, чтобы они назвали имя беса, которым они одержимы и держат их в таком положении до тех пор, пока не услышат ответа, на поставленный вопрос. Таким образом, вероятно, несчастного отправляют на тот свет, чтобы он переродившись смог вновь вернуться к нормальной жизни. Кроме того, так обнаруживает себя и мотив «исцеления», дополняющий общий сюжет сохранившегося церковного предания и воплощенный в архитектурном ансамбле святилища.

Далее, следует указать на то, что второе церковное празднование, посвященное архангелу Михаилу, также находит свое проявление в связи с

рассматриваемым святилищем. Дело в том, что 8 ноября (21 ноября по старому стилю) имеет место празднование Собора Архистратига Михаила и прочих Небесных сил бесплотных. Его установление связывают с решением Лаодикийского собора (ок. 343 года). В этом случае, имеет место очевидное совпадение второго годового празднования в честь архангела Михаила и праздничной недели, посвященной Уастырджи. Далее, это совпадение находит ясное выражение в обрядности и раскрывает мотив, послуживший основой для сближения двух персонажей.

Любому, кто принимал участие в осетинском праздновании недели Уастырджи, известно, что она начинается вечером в воскресенье с обряда, называемого *Галсергавдаен*, то есть «заклания быка». Согласно традиционному календарю сутки начинаются вечером, из чего следует вывод, что вечер воскресенья должен быть отнесен к понедельнику. Подобная привязка позволяет видеть в обряде «заклания быка» реминисценцию о победе архангела Михаила над драконом. Отсюда, вероятно, и идет известное обращение к Мыкалгабыру под именем «*Галты дзуар* / Покровитель быков». С архангелом Михаилом следует, по-видимому, связывать и характерный для недели Уастырджи обычай взаимных посещений. Как правило, в праздничные дни соседи по очереди зовут друг друга в гости, чтобы хорошо угостить всю округу. Вместе с тем эта победа над чудовищем становится, по-видимому, тем условием, которое обеспечивает его отождествление с Уастырджи. Чествования последнего, самый главный день всей праздничной недели, приходится на вторник, то есть вечер понедельника. Примечательно, что один из постоянных эпитетов архангела Михаила, являющегося согласно Ветхому завету старшим посланником Всевышнего – *Хуыцауы минавар* ‘посланец Божий’ также достался Уастырджи. Согласно принятой трактовке, в отличие от других ангелов, архангел Михаил не просто передает божественную весть, но являет саму силу Божью. Сошлюсь на хорошо известный гимн, исполняемый во время праздничного застолья во славу Уастырджи:

*Гъе, сызгъæрин Уастырджи, табу дæхицæн!
Дæумæ кувæм, Уастырджи, дæуæй курæм, сызгъæрин Уастырджи!
Байрагæй бæхгæнæг, лæппуыæ лæггæнæг, Уастырджи!
Хуыцауы минавар, нæ кæстæртæ де уазæг,
Табу дæхицæн, сызгъæрин Уастырджи!*

О, золотой Уастырджи, табу тебе!
Тебе молимся, Уастырджи, у тебя просим, золотой Уастырджи!
Ты, делающего жеребенка конем, а юношу – мужчиной, Уастырджи!
Божий посланец, пусть наши младшие будут под твоей защитой,
Табу тебе, золотой Уастырджи!

Как и в приведенном примере, эпитет архангела Михаила – *Хуыцауы минсавар* ‘посланец Божий’ неразрывно связан в традиции именно с Уастырджи. В свою очередь, именно Уастырджи мы обязаны присутствующим в культе соляным мотивом, поскольку его казнь была истолкована в традиции как смерть на колесе, как умирающее и воскрешающее солнце. В обрядовый комплекс был также включен элемент, который служит дополнительным указанием на связь со смертью. Обнаруживает он себя достаточно неожиданным образом. Известно, что зрителями этого святилища (*дзуарылаэгтæ*) были представителями фамилии Бекоевых (Бекъойтæ), которые за свои труды получали кишки принесенных в жертву животных. За это их не совсем лестно называли *тъангхортæ*, то есть «едоками кишок». Так в структуру мифа вновь вводится одоративный параметр, гнилостный запах, отсылающий к реке, разделяющий мир живых и мир мертвых.

В связи со сказанным, можно сделать вывод, что в четырехчастный культ Мыкалгабыртæ наряду с архангелами Михаилом и Гавриилом, был также введен под именем Уастырджи раннехристианский святой великомученик Георгий. Благодаря этому образу близничная пара, состоявшая до сих пор из бессмертных и бестелесных архангелов, стала включать также еще одного участника, бывшего изначально вполне земным историческим персонажем, одним из военачальников римской империи. Так миф соединился с историей, так вечность стала включать в свой состав и представление о смерти. Предполагаю, что подобный «смертный» двойник должен быть и у архангела Гавриила, но прежде приведу осетинское предание, которое подкрепляет приведенные выше рассуждения.

Предание о Уастырджи

Сохранилось предание под названием «*Цæмæн у Уастырджи лагты дзуар* / О том как Уастырджи стал покровителем мужчин», содержание которого служит дополнительным аргументом в пользу предлагаемой трактовки наложения, или контаминации, образов архангела Михаила и Святого Георгия. Записано оно было в 1939 году Дударом Бегизовым от Левана Бегизова (Беджазаты Леуан) и с тех пор не раз публиковалось [Гаурагътæ 1989: 57-59, 463]. Главная особенность этого предания заключается в том, что в нем характерные особенности образа архангела Михаила неукоснительно и последовательно приписываются Уастырджи, то есть раннехристианскому святому Георгию. Для удобства обозрения эта легенда может быть разделена на четыре части. Она заслуживает того, чтобы быть разобранной полностью.

Первая часть, которая является вводной, рассказывает следующее.

Уастырджы зæххон дзуар уыдис æмæ уæларвы дауджытимæ дæр уыди æмвынг.

Раджы кæддæр фурдты æмæ дæты хицæуттæ дон хæссын никамæн уагътой æнæ хаццон. Уæд цу хъæу афæдзæй афæдзмæ фыстой кæфхъуындарæн хаццон, фыстой кæфхъуындарæн чызг хаццон. Иу аз цу хæдзар, иннæ аз дыккаг хæдзар æмæ афтæ радыгай. Уастырджы ацы хъуыддаг уыдта, æмæ йæм хъыг касты.

Уастырджы был земным святым, но и небесным святым покровителям был он равней.

В давние времена повелители морей и рек никому не позволяли без дани набирать себе воды. Поэтому тогда жителям одного селения из года в год приходилось платить дань дракону, отдавали ему в качестве дани девицу. В один год платит один дом, в другой год – следующий дом, и так каждый в свой черед. Уастырджы все это было известно, и его это печалило.

Приведенная часть важна тем, что она дает начало сюжету: дракон преградил людям путь к воде. Также вводится главный герой – Уастырджы, о котором сообщается подробность, отличающая его от всех остальных святых. О нем сообщается, что он был одновременно и земным и небесным святым. Для указания на его равенство с небесными ангелами в тексте используется определение *æмвынг*, что буквально значит ‘сотрапезник’. Быть допущенным с кем-то за один стол означало признание за равного. Но если другие небожители взирали на происходящее равнодушно, то его это огорчало. Тем самым, сюжет получает дополнительное, эмоциональное измерение грусти, печали.

На этом вступление завершается. Поступательное развитие сюжета неожиданно прерывается и вводятся два эпизода, которые относительно основной сюжетной линии представляются не только побочными, но даже избыточными. Однако эти эпизоды не только непосредственно продолжают действие, но и служат разработкой основной темы сюжета – отсутствием доступа людей к воде.

Вот что случается с Уастырджы, когда он начинает действовать и спускается с небес на землю, на его пути в людском мире.

Иу ахæмы йæхи зæххон адæммæ рауагъта уæларвæй йæ урс бæхыл æмæ зылди адæмтыл. Иу ран фæндагыл мæгуыр лæг суг фæцæйласта, æмæ йæ дзоныгъ асасты цъыфы. Йæ бон нæ уыд йæ

сәппарын әмә сфәнд кодта хъәумә әххуыс агур ацәуын. Галты әд суг уым ныуагъта әмә загъта: «Уастырджы, дә фәдзәхст фәуәнт мә галтә!». Ләг куы фәаууон ис, уәд Уастырджы дзоныгъы дзыхъхъыннәуәг фестын кодта, галты ууыл сифтыгъта әмә сә рауагъта сәхи бар. Мәгуыр ләг әндәер галты фәцәйкодта әмә кәсы, йә галтә рацәуынц, ног дзоныгъыл йә сугтә амад, афтәмәй. Мәгуыр ләг дәер тынг бацин кодта.

И вот как-то раз спустился он на своем белом коне с небес на землю, к людям и путешествовал среди разных народов. Вот один бедняк, было, вез по дороге дрова, как его сани сломались в самой грязи. Ему одному было не по силам их вытащить, и решил он пойти в селение, за подмогой. Оставил он там быков вместе с дровами и сказал: «Уастырджы, вверю своих быков твоему покровительству!». Когда мужчина скрылся из виду, Уастырджы починил сани, и стали они как новые, впряг он в них быков и пустил своей дорогой. Тем временем бедняк уже вел других быков, видит, а его быки сами идут, а дрова его все сложены на новых санях. Как было бедняку не обрадоваться.

Итак, Уастырджы начинает действовать. В грязи, на полпути между лесом и селением он застаёт бедняка с санями дров. Бедняк – это социально обездоленный, нуждающийся в помощи, участии. Грязь (топкое место) представляет собой границу между двумя мирами, между природой и культурой. Грязь и быки указывают на водную стихию, топкое место, водный, трудно проходимый рубеж. Вода есть, но ее мало и она неподвижна. В этой грязи ломаются и намертво застревают сани. Движение прекращается, и даже быки бессильны, нужно идти за подмогой. Не случайно и использование в качестве средства передвижения именно саней. В тексте используется слово *дзоныгъ*, тот есть ‘сани’. Поскольку нет никакого указания на зиму и снег, то следует полагать, что это средство передвижения выбрано не случайно. Главная отличительная особенность саней – отсутствие колеса. В итоге бедняк радуется, вместо прежней печали приходит радость. Он довезет дрова домой, а с дровами дома будет и тепло, и свет. Важно, что впервые упомянуты быки, которые служат человеку, просящего покровительства Уастырджы.

Третья часть посвящена еще одному побочному эпизоду. Вновь Уастырджы помогает бедняку, но теперь проблемы не с санями, а с его ребенком, который находится при смерти.

Уастырджы дарддәер ацыди әмә уыны: бәрәгбоны бон әндәер мәгуыр ләгәен йә хъәбул уәззау фәрынчын әмә йә мәләтәы къахыл

ныллауыди. Уастырджийы дзуары бон уыди, аема лэг тыхсы: йае кусерттаг хærнæгæн ныуадза æви бæрæгбонæн. Уæд æм бацыдис зæронд лæджы хуызы аема йын арфæ ракодта.

Фысым æм дзуры:

– Мидæмае, уазæг, фысым дын стæм, абон бæрæгбон куы у!

Уастырджи бацыди хæдзармае, аема та йæм фысым дзуры:

– Уазæг, ма мыл фæхуд, цухей абон Уастырджийы кувæн бон у, иннаемей та ма хæдзары зианма кæсæг дæн аема чердаем фæкæнон махи, нæ зоньн.

Уастырджи загъта:

– Дæ дзуарæн кув, рынчынаен ма тæрс!

Фысым скъæтмае ныуад кусерттагмае. Уæдма Уастырджи рынчыныл бафу кодта, аема авд ахæмы хуыздæр фестæди. Лæппу йæ фыды размæ рауади худга. Фысым джихæй аздад аема загъта:

– Сызгъæрин фест, Лæгты дзуар, магуыр лæгæн æххуысгæнæг дæ аема дæ ном фæстагæттæн дæр ныфсæн баззайæд!

Дальше отправился Уастырджи и видит: в праздничный день у другого бедняка тяжело заболел его сын и почти уже испустил дух. Был день святого Уастырджи, и бедняк был в растерянности: оставить жертвенное животное для поминок или посвятить святому. Вошел он тогда к нему в образе старика и пожелал ему благоденствия.

Хозяин ему отвечает:

– Проходи в дом и будь нашим гостем, ведь сегодня праздник!

Уастырджи вошел в дом, а хозяин ему снова говорит:

– Не смейся надо мной, гость, сегодня ведь праздник и потому надлежит возносить молитвы Уастырджи, но в доме моем один при смерти, и потому следует готовиться к поминкам, вот и не знаю, что мне предпринять.

Уастырджи ему говорит:

– Молись своему святому, а за больного не беспокойся!

Хозяин сходил в хлев за жертвенным животным. Тем временем Уастырджи дунул на больного, и тот стал в семь раз лучше, чем был прежде. Мальчик со смехом вышел к своему отцу. Хозяин лишился дара речи и говорит:

– Стать тебе золотым, покровитель мужчин, ты помогаешь в беде бедняку, и пусть имя твое будет давать надежду и потомкам!

И в этой части бедный человек находится на границе двух миров, но эта граница не пространственная, а временная. Он сам говорит, что с одной

стороны он собирается отмечать день небесного покровителя, то есть праздновать, общаться с небесными силами. С другой же, при смерти находится его сын, и ему надлежит готовиться к его похоронам, то есть обеспечить ему путь и достойное место на том свете. Вновь своими действиями Уастырджи помогает исправить социальный изъян. Вновь на смену печали приходит радость, мальчик выходит к отцу со смехом. Вместо неподвижно лежащего больного бодрый, веселый мальчик. Живительной силой обладает дыхание святого, на которое мальчик отзывается смехом, слетающим с его уст. Теперь свет и тепло находят выражение, когда хозяин благодарит его, в привязке к образу золота, символизирующего, как известно, солнце.

Наконец в четвертой части повествование возвращается непосредственно к своей главной теме: девушке, выплачиваемой в качестве дани повелителю вод – дракону.

Уый фæстæ Уастырджи йæ урс бæхыл фурды былтыл араст и, касы: фурды былыл – чызг æмæ йæхи кæуынагй мары. Уастырджи йæ фæрсы:

– Цы кæныс, хорз чызг, ам цæмæн дæ?

Чызг ын загъта:

– Цы кæнон, нæ калак хъæу алаз радæй чызг дæтты кæфхъуындарæн, цæмæй сын дон хæссын бауадза. Æз дæн иунæг чызг мад æмæ фыдæн, æмæ мæ фыды рад æрзылди. Æз дæн куырдуаты, æмæ мын загъта: «Ацу, кæд дын фæтæригъæд кæнид». Мæн цы лæппу куры, уый та дæрд балцы ис. Ныр мæм кæфхъуындар æрбацæудзæн æмæ мæ аныхъуырзæн. Мæ мад æмæ мæ фыд та æрдиаг кæныны.

– Уæдæ кæд афтæ у, уæд ма тæрс, – загъы Уастырджи, – уæхимæ ацу, уымæн æз хос кæндзынæн.

Уалынмæ кæфхъуындар æрбаленк кодта, чызг кæм бадти, уырдаем. Уастырджи йæ урс бæхыл бадти æмæ йын арц йæ синты ныссагъта æмæ йæ зæхмæ нылхъывта, стæй йæ амарда. Чызг хæрзæггурæггаг фæцис йæ мад æмæ йæ фыдмæ.

– Ды сайгæ кæныс, – загътой мад æмæ фыд. – Уæдæ-ма сау къобор галы æмæ урс къобор галы ауадзут донмæ.

Сау къобор æмæ урс къобор галты ауагътой донмæ, æмæ дон тыхнæуæзт фæкодтой. Фæстæмæ здæхгæйæ сау къобор гал доны был атыдта, урс къобор гал та чысыл уселдæр. Уæд калак хъæуыл айхъуыстис хабар, æмæ адæм дон хæссынмæ ныххæррæт кодтой. Паддзах лæварттæ кодта Уастырджийæн, фæлæ сæ уый нæ райста, мæгуыртыл сæ байуарын кодта.

Уырдыгәй ацыди әмә иу сау коммә бахызтис Уастырджы. Хъәды кәрон аздади иу әрдуз, уым нәууыл кәугәйә баййафта иу ләппуы.

Уастырджы йә фәрсы:

– Уәләмә цәуылнә стыс, бәх дә йә быны кәны!!

– Уадз әмә мә фәкәәна, мә цардәй мә мәләет хуыздәр у! – загъта ләппу.

– Цәмәән дә фәәнды амәлын?

Ләппу загъта:

– Мәәнән мә чындзәхсәвы бон әрцәйәввахс кодта, әз та дард былцы ацыдтәән, тагъд ма кодтон, фәлә ардәәм әрхәәцә дән, әндәр нә. Мә зәрдыл әрбаләууыд, мә каусы рад кәй у кәфхъуындәрән чызг раттын, әмә ма тагъд кодтон, фәлә афонмә бабын ис мә уарзон, әмә ууыл кәуын.

– Тәрсгә ма кәән уәдә, сабыргай цу, дә уарзон чызджы удәгәсәй ныййафдзынә, кәфхъуындары та мардәй.

Ләппу йын арфә ракодта әмә рацыд. Уастырджы та уәларвмә атахт. Иу бон ын цәуын сентысти куырибонцауы бәрц ләппуяән. Сәхимә әрцыд әмә чындзәхсәв скодта. Фыццаг рагъән Уастырджийы гаджидәу банызтой. Уәдәй фәстәмә Уастырджы у Ләгты дзуар.

Затем отправился Уастырджи на своем белом коне вдоль берега моря, смотрит и видит: на морском берегу – девушка, рыдает, что есть мочи. Уастырджи ее спрашивает:

– Что с тобой, добрая девица, почему ты здесь?

Та ему отвечает:

– Что же мне остается, наше селение каждый год по очереди отдает дракону по одной девушке, а иначе он не позволит им ходить за водой. Я – единственная дочь у отца и матери, а теперь пришел черед моего отца. Меня уже успели засватать, и потому он мне сказал: «Ступай, может быть, он смилостивится над тобой». А парень, который меня засватал, сейчас в дальней дороге. Сейчас ко мне выйдет дракон и проглотит меня. А мои мать с отцом сами не свои от горя.

– Если дело лишь в этом, то не бойся, – сказал Уастырджи, – ступай домой, предоставь остальное мне.

Тем временем подплывает дракон, к тому самому месту, где сидела девушка. А Уастырджи, не слезая со своего белого коня, всадил ему между лопаток копьё и пригвоздил к земле, а после убил. Девушка же отправилась к отцу и матери с хорошими вестями.

– Не поверили ей они, обманываешь ты нас, – говорят ей. – А вы отправьте на водопой двух крепких быков, черного и белого.

Отправили они на водопой двух крепких быков, черного и белого, и там они напились воды столько, сколько могли. На обратном пути у черного крепкого быка бока лопнули на берегу, а у белого крепкого быка – немногим повыше. Тогда дошла весть и до самого стольного града, высыпал народ за водой. Царь стал предлагать Уастырджи дары, но тот отказался от них, велел все раздать бедным.

Дальше держит путь Уастырджи, добрался до одного темного ущелья. На опушке леса осталась одна поляна, и там, на траве увидел он одного рыдающего юношу.

Уастырджи его спрашивает:

– Отчего не встаешь, так и конь тебя может (нечаянно) затоптать!!

– Пусть затопчет, мне смерть милей моей жизни! – отвечает ему юноша.

– А отчего это ты хочешь с жизнью расстаться?

Юноша отвечает:

– А потому, что приближается день моей свадьбы, а я отправился в дальнюю дорогу, хотя я и спешил, а добраться смог только сюда, не дальше. И тут я вспомнил, что пришел черед отца моей невесты отдавать дочь дракону, и хотя я и спешил, как мог, однако нет уже на свете моей суженной, оттого и плачу.

– Коли так, тогда не бойся, ступай не спеша, застанешь свою любимую живехонькой, а дракона того уже нет на свете.

Юноша его поблагодарил и ушел. Уастырджи же вспорхнул на небеса. Юноша проходил за день столько, сколько другие проходят за семь дней. Пришел домой и сыграл свадьбу. Первым тостом выпили они за Уастырджи. С тех самых пор и стал Уастырджи покровителем мужчин.

Повторю, что в рассмотренном предании ясно различимы три эпизода. Существенно, что борьба с драконом и победа над ним являются для всех трех не только обрамляющим, но и сквозным сюжетом. Главная тема – борьба с водной стихией, тьмой и холодом. Первый эпизод – починка саней, груженных дровами. Сани застряли в грязи. Второй эпизод – спасение умирающего младенца, чудесное исцеление. Третий эпизод – собственно победа над драконом и освобождение запертых им вод. Свадьба же становится кульминацией благодеяний Уастырджи людям. При этом все эпизоды неразрывно привязывают главного героя предания к архангелу Михаилу,

функции которого хорошо узнаваемы и вряд ли могут ставиться под сомнение. Следует полагать, что помимо прочего, связь этих двух персонажей действительно основана на присущей обоим воинской составляющей. В случае же с архангелом Гавриилом при поиске его «земного» двойника на передний план выходит функция хозяйственная, соотносимая с женскими занятиями.

Воровка сыра и пряжи

Смертным, или земным, двойником архангела Гавриила, завершающим четырехчастную структуру рассматриваемого близнечного мифа, представляется та самая сидящая на берегу реки загробного мира «воровка сыра и пряжи», которую упоминает Вс. Ф. Миллер [ОЭ II: 245-246] и которую он считает всего лишь одной из грешниц, терпящих страдания за свои неблагоприятные поступки. Все же в литературе уже было высказано предположение, что за этим описанием привратницы страны мертвых Аминон удастся распознать безусловные христианские мотивы [ЦАГАРАЕВ 2000: 101]. Но прежде чем ставить вопрос в подобной плоскости, следовало бы соотнести описанный образ с осетинской традицией в целом.

Исходя из склонности этой воровки к краже именно «сыра и пряжи», можно предполагать, что этот образ оказывается ближе всего к такому известному персонажу осетинской духовной традиции, как *Бынатыхицау / Бундор* (то есть властитель, господин места, жилья). Этот персонаж является покровителем дома и домочадцев и соответствует, согласно Вс. Ф. Миллеру [ОЭ II: 253] русскому домовому. Из приводимой им же характеристики этого образа, в первую очередь, выделю место его предполагаемого обитания в традиционном доме – либо приочажный камень (*къона*), либо кладовая (*къæбиц*). Видный знаток и исследователь старого осетинского быта Б. А. Калоев приводит о нем много интересных сведений [КАЛОЕВ 2009: 250]. Так отмечает, что это место было окружено ореолом таинственности и пользовалось особым почитанием. Описывая же его устройство, он замечает, что оно представляло собой глухое помещение, имевшее небольшое отверстие в стене дома, пропускавшее свет. Оно сообщалось с главным помещением традиционного жилища, хадзаром, через низкую дверь. Кладовую мог также служить и нижний этаж боевой башни.

Далее он описывает состав продуктов, хранившихся в кладовой и служивших основой питания всей семьи. Это было – «зерно в различных плетеных корзинах обмазанных глиной (*къуту*), мука в кожаных мешках (*къæсса*), сыр в больших деревянных сосудах (*гарз*), топленое масло в деревянных долбленых ведрах и чашках, хмельные напитки в глиняных кувшинах,

туши копченого мяса и т. д.». В числе перечисленных продуктов мы видим и сыр, столь падкой на который оказалась Аминон. Хорошо известно, что там же был вбит в стену колышек, на который наматывали куски пряжи, служивший своего рода образным воплощением *Бынатыхицау*. Так в дополнение к первому искушению Аминон – сыру, получаем и второе – шерсть, что подтверждает высказанную догадку. Согласно материалам, бывшим в распоряжении Вс. Ф. Миллера, он мог принимать вид то мальчика, то уродливой женщины с клыками, то белого барашка и т. п. Таким образом, гендерная неопределенность Аминон находит опору в полиморфной природе образа *Бынатыхицау*, что лишней раз подтверждает обоснованность их сближения.

Существенно, что в традиции эта кладовка имела безусловную привязку к женской половине семьи, поскольку, согласно Б. А. Калоеву, всеми продуктами распоряжалась только старшая женщина (*æфсин*), обычно жена главы семьи. Именно у нее и хранились ключи от кладовой, поэтому другие женщины могли войти туда только с ее разрешения. Доступ туда мужчинам был категорически запрещен. Сохранилось предание, согласно которому однажды к тагаурским осетинам обратился кабардинский князь, готовый отдать своего скакуна тому, кто покажет ему кладовую. Однако не нашлось ни одного, кто бы согласился исполнить его просьбу. Его особая близость к женщинам также проявляется и в том, что им не было запрещено произносить его имя, тогда как всех остальных духов они называли не их настоящими именами, а условными, описательными.

Содержащийся в приведенном Вс. Ф. Миллером описании Аминон мотив поста стал ключевым в поиске ее христианского праобраза. Казалось, что он служит однозначным указанием на ту христианскую «оболочку», в которой этот образ отложился в традиционной культуре осетин – *barysk'i | baræsk'æ* ‘траур’, ‘пост’ (его обычно держали женщины в течение года по своим умершим мужьям, братьям, отцам, сыновьям), идущем из греческого *παρασκευή* ‘пятница’ [ИЭС I: 238]. Тем самым, возникла достаточно обоснованная версия, связывающая образ привратницы загробного мира осетинской традиции с Параскевой-Пятницей и Богородицей, культ которых, помимо прочего, также включает использование пряжи [ЦАГАРАЕВ 2000: 101-102]. Однако более предпочтительной оказывается иная интерпретация.

Дело в том, что образ *Бынатыхицау* скорее свидетельствует в пользу другого христианского персонажа, а именно, Иоанна Крестителя (*Фыд Иуане / Ойнон*), обладающего скорее мужскими, чем женскими признаками и имеющего непосредственную связь с солярным мифом. Кроме того, одной из характерных черт Иоанна Крестителя принято считать «одежду из вер-

блюжьего волоса» (Матф. 3, 4). Иконографическая традиция отражает эту характерную черту, изображая его в монашеской власянице из верблюжьей шерсти [Аверинцев 1987б: 551]. Помимо власяницы, основанием для сближения двух образов также могло стать то, хорошо известное обстоятельство, что перед смертью он был брошен в темницу (своего рода кладовая). Кроме того, православная традиция подчеркивала в нем «черты идеально-го аскета, пустытника и постника». Эта его монашеская аскеза, исключаящая возможность заключения брака, и наделяет его женскими чертами. Известна и его связь с солярной символикой, точнее с закатным солнцем, с летним солнцеворотом [Аверинцев 1987б: 553]. Образ чудесного колеса из Нартовского эпоса осетин, связанного с его именем, уже давно трактуется Ж. Дюмезилем в рамках солярного мифа [Дюмезиль 1977: 75-76]. Иоанн также связан и с потусторонним миром. В славянской (хорватской) версии сохранился средневековый апокриф, авторство которого приписывается епископу александрийскому Евсевию. Он посвящён пребыванию Иоанна в аду и основан на Евангелии от Никодима. Данное обстоятельство окончательно перевешивает чашу весов в его пользу.

Наконец, он является, также как и святой великомученик Георгий, историческим персонажем. В новозаветном сообщении его выступление на всенародную проповедь датируется пятнадцатым годом правления Тиберия (Лук. 3, 1), т. е. 27 или 28 г. н. э. Апокрифическая традиция утверждает, что ему при этом было тридцать лет. Так архангел Гавриил обретает в лице Иоанна Крестителя земного двойника, завершающего четырехчастную структуру близнечного мифа. Его негативная характеристика, приписываемая ему склонность к воровству, может также быть связана с его земным происхождением. Кроме того, с ее помощью удастся показать на его зависимое положение, поскольку он не может самостоятельно, без разрешения старшей женщины дома распоряжаться припасами из кладовой.

Происхождение и ареальные связи

Представляется, что реконструированный в результате проведенного исследования дошедший до нас в христианской «оболочке» четырехчастный близнечный миф позволяет не только ставить, но и успешно решать проблему происхождения представлений алан о загробном мире. Признавая главным для его содержания разделение мира на тот и этот свет, разграничивая среди его участников разнополых и разновеликих по своей иерархии персонажей, отмечая его связь с социальной структурой общества и солярным мифом, а также обозначая ряд других деталей, мы неизбежно приходим к индоевропейской мифологии.

Дело не только в том, что всю индоевропейскую космогонию, как было установлено, пронизывает идея близнечности [Иванов, Топоров 1987: 528]. Важно, что близнечная пара также здесь связана именно с появлением смерти, происходящей в обстоятельствах места и времени, идентичных перечисленным выше. Так, согласно существующим описаниям [Лелеков 1987: 599], главным героем иранского близнечного мифа предстает *Йима* (авестийское *İma*), древнеперсидское *Йама* (*İama*), имя которого трактуется как «близнец», «двойник». Он представляется первопредком человечества, культурным героем, создателем благ цивилизации и устройтелем социальной организации общества, он же – владыка мира в эпоху тысячелетнего золотого века. Согласно Авесте («Видевдат» II, «Ясна» 9, 1-5) при нем царило бессмертие, не было болезней, старости, смерти, моральных пороков. По некоторым версиям мифа, смерть пришла в этот мир, когда он был распилен пополам рукой собственного брата *Спительюры*, совращённого злым духом. Знаменательно, что соперничество близнецов также считается одним из характерных мотивов индоевропейской мифологии [Encyclopedia 1997: 161]. Позднее его место в «Младшей Авесте» занял *Гайомарт*, первый смертный, заместивший его в иранской традиции.

Важные детали индоиранского близнечного мифа содержит индийская традиция [Гринцер 1988: 682-683]. Образ близнеца, который встречаем в индуизме, в основных чертах повторяет иранского *Йиму*. Теперь он зовется – *Яма* или *Йама*. Он – бог, отказавшийся от своего бессмертия и совершивший первое жертвоприношение (самопожертвование), ставшее основой для возникновения мира и человечества. Он же является «Владыкой преисподней», «Царем смерти и справедливости». Источники изображают Яму хозяином загробного мира, восседающим в сонме богов и душ праведников. Он также связан с солярным мифом, поскольку его потустороннее царство представляется в Ведах исполненным пиров, света, красоты и счастья [LINCOLN 1991: 33]. Примечательно, что у него есть сестра *Ями* (или *Йами*). В Ведах сохранился диалог, в котором последняя предлагает ему инцест, от которого тот отказывается, мотивируя это близким родством, что позднее находит отражение в индийских правовых законах. П. А. Гринцер также сообщает другие важные подробности: «В эпической и пуранической мифологии представления о царстве Яма конкретизируются. Яма живёт в нижнем мире, в своей столице Ямапуре. Он восседает на троне, и когда его посланцы приводят душу умершего, писец Читрагупта докладывает о всех его делах и поступках на земле. Согласно этому докладу, Яма выносит решение, и либо душа умершего поселяется в раю предков, либо попадает в одну из адских обителей». Он предстает вершителем справед-

ливости, причем его власть распространяется не только на мир мертвых, но и на мир живых. Ограничусь пока приведенным описанием.

Схожую версию индоевропейского близнечного мифа застаем в древнегреческой мифологии, которая, к тому же, приводит нас на побережье Черного моря, туда, где в раннем средневековье происходило взаимодействие аланской традиции с христианством. Это – легендарная Колхида, куда согласно древнегреческой традиции плавали за золотым руном аргонавты, в числе которых были близнецы Диоскуры, сыновья Зевса, Кастор и Полидевк. Последний, взятый Зевсом после своей кончины на Олимп, из любви к брату, поделился с ним частью своего бессмертия. В результате они оба присутствуют и на том, и на этом свете. Более того, они оказываются связаны с солярным мифом, поскольку оба в виде утренней и вечерней звезды попеременно являются на небе в созвездии Близнецов. Это дает исследователям основания для того, чтобы видеть в их культе мотивы «периодической смены жизни и смерти, света и мрака» [Тахо-Годи 1987: 382-383]. Заслуживает также упоминания и то, что их культу также присущ мотив четверичности, поскольку у каждого из братьев есть еще и по сестре. Сестрой Полидевка является Елена, а Кастора – Клитемestra. Таким образом, в дополнение к четверичности мы получаем еще и гендерное разграничение. Наконец, существенно и то, что подобно Архангелу Михаилу, Кастор – укротитель коней, а вместе с братом они вступили в спор из-за дележа стада быков. В этом случае находит поддержку такая функция культа *Мыкалгабырта*, как покровительство крупному рогатому скоту. Примечательно, что используемые в осетинской поминальной обрядности два ребра из левого бока жертвенного животного находят, как представляется, убедительную параллель в двух крепко соединенных друг с другом бревнах – известном фетише древнегреческой близнечной пары Диоскуров.

Знаменательно, что в колхидской и кобанской культурах эпохи бронзы также встречаем образ двух всадников, считающихся одной из характерных для них устойчивых идеологем, смысл которых пока еще не вполне очевиден. В связи со сказанным, можно высказать предположение, что свое и в данном случае свое пластическое воплощение получает рассматриваемый близнечный миф. Остановлюсь на недавно обнаруженном В. (Х.) Т. Чшиевым кинжале из Адайдонского могильника. Согласно существующему описанию [ЧШИЕВ 2016: 176-177], изображение пары всадников, расположенных на рукоятке кинжала, не является абсолютно идентичным. Если развернуть скульптуру лицом к смотрящему, станет очевидно, что правый всадник несколько выше ростом и крупнее. Его голова также больше, а шея – толще. У правого всадника отсутствует талия, тогда как у левого она выражена.

Все эти признаки позволили сделать вывод, согласно которому левый всадник изображает женщину, тогда как правый – мужчину.

Вполне ожидаемо, эта скульптурная композиция, датируемая XIV-XII в. до н. э. [Сокровища 2011: 64-65], была интерпретирована как визуальная иллюстрация мифа первой человеческой пары [Бзаров 2011: 16]. Все же более убедительным представляется толкование, относящее его к близнецному мифу. В пользу подобной версии свидетельствует не только пара коней – традиционно связываемых с солнечными близнецами – но и само его положение на рукоятке воинского орудия. Если допускать, что кинжал имел ножны, то его навершие могло получать двойное осмысление в зависимости от того, в каком положении он находился. Замечу, что археологические данные свидетельствуют о наличии ножен. Они могли быть как из свернутой в трубку листовой бронзы, так и деревянными, но обтянутыми кожей. Второй тип ножен редко сохранялся до наших дней, однако на наличие ножен также могли указывать полукруглой формы пазы, имеющиеся по обе стороны основания рукоятки [Техов 2002: 23, 200, 202]. Таким образом, если лезвие кинжала было вложено в ножны, то его рукоятка и, соответственно, расположенная на ней близнецная пара, оказывалась на этом свете, на светлой стороне и была связана с миром живых. Если же его вынимали из ножен, то в руке своего владельца кинжал становился орудием смерти, а обсуждаемая пара оказывалась на его темной стороне, соответствующей тыльной стороне ножа или обуху топора, так и называемых по-осетински *сагат*, то есть буквально «теневая сторона, север» [ИЭС I: 296]. Описанная двойственность хорошо гармонирует с представлениями, обнаруживаемыми в рассматриваемом близнецном мифе.

Нельзя не упомянуть и того, что культ Мыкалгабыр хорошо известен у разных народов Кавказа. Обобщая известные данные, А. В. Дарчиев отмечает, что этот культ носит у них сугубо хозяйственный характер, будучи связан с земледелием и скотоводством. Действительно, в Абхазии Мкамгария/Амкамгария/Акамгария известен как покровитель крупного рогатого скота (буйволов). Там же было принято совершать моление божеству буйволиц Акамгария при потере стада. В Западной Грузии (у мегрелов) Микам-Гария считался патроном хозяйства, покровительствуя крупному рогатому скоту [Дарчиев 2013: 42-43]. Однако в свете предложенной интерпретации трудно представить, чтобы одноименный аланский культ мог сформироваться на кавказской почве. Скорее наоборот. Вряд ли можно найти убедительное объяснение тому, как из покровителя пропавших волов мог возникнуть описанный выше культ царственных близнецов, наделенных властью на том и этом свете. Гораздо более вероятным представляется обратный путь, когда исходный индоевропейский близнецный миф, прошедший

взаимодействие с христианством и получивший новую «оболочку», редуцируется до сугубо аграрного, воплощающего в себе идею материального изобилия.

Заключение

Проведенное исследование показало, что системность при изучении дохристианских верований алан может быть надежно обеспечена, только если от «враждебного» сценария взаимодействия двух традиций перейти к сценарию «дружественному». В этом случае знакомство алан с христианством должно было носить не поверхностный и краткосрочный характер, но напротив, глубокий и продолжительный. Главным условием, обеспечивавшим подобное непротиворечивое взаимодействие двух традиций, было, по-видимому, стихийное распределение между ними сфер влияния, которое стало возможным в силу базовых различий их происхождения и бытования. Христианство представлялось универсальной мировой религиозно-исторической традицией. Оно существовало в книжном виде и использовало в качестве рабочего языка греческий, имевший распространение среди самых разных народов Византийской империи. Исконная же традиция была сугубо этнической и религиозно-мифологической по своей природе. Она существовала в устной форме и опиралась на понятный для алан их родной язык. При этом главным содержанием этого взаимодействия становится переосмысление христианства согласно уже существующим мифологическим структурам, или, образно выражаясь, «лекалам». Тем самым происходит не вытеснение одних образов другими, но, напротив, такое их замещение, когда христианские персонажи адаптируются аланской традицией в соответствии с собственными, исконными представлениями.

При подобном взгляде на миф, он предстает не просто рассказом, или повествованием, а особым способом миропонимания, основанным на специфических приемах концептуализирования, делающих умопостигаемыми вселенную, общество и самого человека. В этом случае за христианской «оболочкой» действительно удастся разглядеть аланский исконный религиозный «субстрат». Подобный подход позволил выяснить место и роль представлений о загробном мире в духовной традиции алан, дал возможность проследить их происхождение и историческую эволюцию, а также описать характер и условия их взаимодействия с Византийским православием.

Исследование позволило установить, что ключевая роль для реконструкции представлений алан о загробном мире должна быть отведена паре архангелов в составе Михаила и Гавриила, образовавших

ядро аланского архаического близнечного мифа. Представляется возможным различать несколько следующих путей мифологической адаптации названной христианской пары архангелов, каждый из которых внес свою весомую лепту в общий процесс воссоздания с их помощью исходного аланского мифа.

Первый шаг в процессе их адаптации был сделан, вероятно, на языковом пути. В первую очередь аланской традицией были адаптированы христианские имена архангелов. Так, с одной стороны, мы получили объединение их имен в одном слове *Mykalgabyrtæ* | *Mikalgaburtæ*. С другой стороны, языком был освоен их титул и представлявшиеся важными присущие им функции. Этой адаптацией мы обязаны именем осетинского владыки загробного мира *Barastyr* | *Barastær* (*Barastur*, *Barwastur*), буквально «великая сила». Судя по всему оно является аланской калькой греческого Ἀρχ-ἀγγελός (от древнегреческого ἀρχι- — «главный, старший» + древнегреческое ἄγγελος — «вестник, посланец, ангел») и соответствует Михаилу, как архистратигу небесного воинства. Имя же привратника загробного мира – *Aminon*, буквально «указующая», является осмыслением на аланской почве образа Гавриила. Так Архангелы Михаил и Гавриил оказались введены в аланский близнечный миф.

Знаменательно, что в обоих случаях семантика собственных имен рассматриваемых персонажей, хотя не является абсолютно прозрачной, все же позволяет аланской традиции осмыслить их на свой лад. При этом имеет место ясное указание на верховенство одного из них, тогда как второй получает оформление своего имени по типу женских фамилий, которые они имели в девичестве. Вместе с тем, свойственная им некоторая десемантизация может быть следствием их продолжительной исторической эволюции, указывающей на ранние контакты двух традиций в Средние века. Можно также предполагать, что она является результатом вербального табуирования этих имен, носители которых занимали столь важное место в духовной культуре алан.

Навершие лабарума архангела Гавриила, хорошо различимое на фресках средневекового Нузальского храма (*Нузалы аргъуан*), открывает еще один, а именно, визуальный путь адаптации изучаемых образов. Дело в том, что это навершие, завершающееся, согласно описаниям, не обычным крестом, а тремя парами расположенных симметрично «шариков», напоминающих жемчужные бусины, вполне могло стать праобразом того самого окровавленного венника, которым *Aminon* бьет по губам тех, кто говорит неправду о своей земной жизни. Помимо хронологической привязки – не ранее второй трети (вероятно, третьей четверти) XIV столетия – эта интерпретация также усиливает женские черты в образе привратника потусто-

ронного мира, поскольку в осетинской традиции веник, или метелка, являются сугубо женскими орудиями труда. Помимо утилитарного предназначения этот предмет патриархального быта исполнял и мифологическую функцию приведения материального мира к порядку. Кровь же, которой, согласно приведенным описаниям, пропитан веник *Aminon*, появляется, судя по всему, в силу того, что она бьет этим веником лжецов наотмашь, разбивая им губы «в кровь», сметая с них сор, разрушая уста лжеца, как источник неправды, своего рода «словесной скверны». К тому же, оставшиеся после обмолота зерновых культур веточки и стебли, которые использовались для изготовления веника, могли быть образом Древа жизни страны мертвых, уже утратившим свои плоды и потому вполне уместном на том свете.

Два ребра из левого бока жертвенного животного, которые приносят ближайšie родственники усопшего во время поминального застолья, следует, вероятно, считать характерным обрядовым атрибутом, воплощающим культ *Mærdty Mykalgabyrtæ*, то есть «*Mykalgabyrtæ* мертвых». Благодаря этим ребрам становится возможен ключевой момент адаптации рассматриваемых образов, поскольку они позволяют ввести близнечный миф в общий сюжет первотворения, в систему космогонических представлений. Знакомство с церемониалом обряда убеждает в том, что он повествует о второй фазе первотворения, когда вслед за тем, как по воле Создателя возникли мироздание, человек и общество, рядом с миром живых (миром радости) появился мир загробный (мир печали), со сходной топографией и стратификацией. Известно, что жертвенное животное является зооморфным образом мироздания, сначала разъятого на части, а затем вновь интегрированного в теле социального организма. В результате два ребра выражают идею взаимосвязи двух миров, разделенных согласно воле Создателя. Они также указывают на два берега уже упоминавшейся пограничной реки. При этом хмельной напиток, являющийся дистиллятом прошедшего процесс брожения суслу, может быть указанием на гнилостую пограничную реку, через которую переброшен ведущий в страну мертвых мост. Сопровождая пожелания покойному «*фухсаг* / царства небесного» участники обряда указывают на свое положение на этом берегу, то есть в мире живых. Тогда как свойственная поминальному обряду ритуальная выпечка с диким чесноком или фасолью служит средством передачи зловонного запаха, который идет от реки страны мертвых. В конечном счете, все атрибуты и ритуальные действия поминального застолья служат средством выражения названных космогонических представлений.

Четырехчастность, или четверичность, последовательно проводимая в культе *Mykalgabyrtæ*, становится ключевой числовой составляющей

близнечного мифа, обнаруживаемой в праздничной обрядности осетин, сводящей воедино мир поту- и посюсторонний. Обращение к культуре *Mykalgabyrtæ*, имеющему ясную приуроченность во времени и пространстве, обеспечивает его социально-историческую привязку в мире живых. Действительно, на Севере Осетии одним из наиболее почитаемых является святилище *Мкалгабыр*, расположенное в труднодоступном Касарском ущелье, на склоне горы на правом берегу реки Ардон. Если судить, по обращенным к святилищу молитвословиям, оно считалось принадлежностью феодального рода *Царазонтæ*. Принято считать, что это родовое имя возникло на этапе консолидации государства, когда аланские правители настолько утвердились в своей власти, что уже не могли довольствоваться исконным титулом *ældar* ‘князь’, поскольку таких князей было много. На том историческом этапе, около X века, правители объединенной Алании нуждались в более престижном, более громком титуле. Для того чтобы поставить себя выше других местных алдаров, и они назвали себя *Cæzaron* «наследниками Цезарей», иначе говоря, Цесаревичами. Заслуживает особого упоминания и то, что на Юге Осетии был еще один род «царского» происхождения, также привязанный к культуре *Mykalgabyrtæ*. Это был род – *Æghuzatæ* «Агузовы», имя которого также выводят из римской титулатуры, однако теперь уже от другого корня, а именно от латинского *Augustus* ‘Август’. В результате удается прийти к вполне убедительному выводу, согласно которому обе ветви аланского средневекового царского дома вели свою легендарную родословную от римских императоров. Тем самым, есть основания полагать, что осетинский культ *Мькалгабыртæ* имел социально-историческую привязку к римскому институту тетрархии, то есть «власти четырех», с которой его связывали не только имена родоначальников двух ветвей аланского царского дома, но также и его географическое разделение подвластной им страны на Север и Юг. В свете сказанного следует также полагать, что идея материального изобилия, характерная для культуры *Mykalgabyrtæ*, может быть выведена из мифологического представления о царской власти, как источнике всяческого преуспеяния и процветания социума. Связью с царской же властью следует, по-видимому, объяснять также и присущий рассмотренному близнечному мифу соляренный мотив.

Образным воплощением идеи тетрархии принято считать угловую скульптурную композицию из темно-красного порфира, изготовленную в первой половине IV века и являвшейся частью константинопольского Филадельфейона, построенного рядом с колонной Константина. Одна из версий гласит, что на ней попарно представлены именно тетрархи: двое августов и двое цезарей, обнимающих друг друга. Обращает на себя внимание то, что, составляя единую композицию, пары оказываются разведены по

разные стороны здания. Легко видеть, что в каждой паре один правитель с бородой, то есть старший, более мужественный, тогда как второй – безбородый, то есть младший, менее властный. К тому же отсутствие бороды обычно служит указанием на некоторую женственность. Таким образом, для них оказывается характерно то же самое разделение, которое было обнаружено в сведенных в одну близнецную пару образах архангелов Михаила и Гавриила. Вместе с тем, имеющийся в распоряжении исследователя материал по осетинской традиционной культуре наводит на мысль, что заявленная четырехчастность не сводима к удвоенной парности, что она включает еще двух персонажей, каждый из которых требует своего изучения.

Земным, или смертным, двойником архангела Михаила проявляет себя раннехристианский святой великомученик Георгий в культе посвященного Уастырджи святилища *Джеры-дзуар*. Сама топография святилища, а также содержание его культа, ясно воспроизводят чудо архангела Михаила в Хонех (Колоссах). Арочные ворота в ограде из циклопических валунов, перегораживающая вход в околхрамовое пространство может быть ясно соотнесены с расселиной, которую, согласно церковному преданию архангел Михаил пробил своим жезлом в запруде, которая грозила затопить церковь. Целебный источник, из которого на обратном пути от святилища принято испить воды, лечение душевнобольных, временная приуроченность – все указывает на культ Михаила. Основой для отождествления с Георгием Победоносцем становится, вероятно, общий для обоих драконоборческий мотив, находящий символическое воплощение в образе быка.

Вовсе неслучайно, что именно быкам отведена существенная роль и в осетинском устном предании о Уастырджи, в котором его связь с архангелом Михаилом, а точнее, совпадение этих двух образов, получает убедительное подтверждение. Благодаря этому дополнительному образу близнецная пара архангелов Михаила и Гавриила, состоявшая прежде лишь из бессмертных и бестелесных архангелов, стала включать также еще одного участника, бывшего изначально вполне земным историческим персонажем, одним из военачальников римской империи. Так миф соединился с историей, так вечность стала включать в свой состав и представление о смерти, когда колесование на колесе было осмыслено как попытка убить солнце.

Для наполнения четырехчастной структуры близнецного мифа подобного же «смертного» двойника получает и архангел Гавриил. Есть достаточно оснований полагать, что в этой роли выступает Иоанн Креститель. Он также является историческим персонажем начала новой эры, обретающим бессмертие за подвиг, совершаемый во имя веры. Вместе с тем, есть

основание полагать, что в образе *Бынатыхицау* он заведует кладовой, в которой хранится тот самый сыр, до которого была такой большой охотницей Аминон. Кроме того, символом последнего служит вбитый в стену колышек, обмотанный шариком из пряжи, существенно дополняющий сходство с известным описанием «воровки сыра и пряжи». Иоанн Креститель также связан с соляным культом, о чем свидетельствует, например, связанное с его именем чудесное колесо из осетинской эпопеи о нартах. Он также наделяется и женскими чертами в силу принятой им на себя монашеской аскезы. Кроме того, ему приписывают и сошествие в ад, что прочно связывает его с потусторонним миром. Таким образом, общую реконструкцию структуры близнечного мифа можно считать завершённой.

Представляется, что с учетом самой этой структуры, а также выражаемого через нее мифологического содержания можно достаточно уверенно возводить дохристианские представления алан о загробном мире к индоевропейскому близнечному мифу. В этом убеждает сопоставление реконструированного аланского мифа с древнеперсидским и древнеиндийским близнечными мифами, главные герои которых *Йима* и *Яма*, соответственно, предстают первопредками человечества, культурными героями, создателями благ цивилизации и устроителями социальной организации общества. С ними оказывается связан космогонический мотив разделения мира на тот и этот свет, начало которому кладет их смерть, неизвестная в эпоху золотого века, когда царил бессмертие, не было болезней, старости, смерти, моральных пороков. Наибольшую близость к четверичной структуре аланского близнечного мифа обнаруживают древнегреческие близнецы – Диоскуры, которых традиция связывает с побережьем Черного моря, а точнее, с легендарной Колхидой. Именно там, вероятно, происходило знакомство алан с Византийской христианской традицией в Средние века. Пластическим же воплощением рассматриваемого близнечного мифа может считаться скульптура с рукоятки кинжала из Адайдонского могильника, воспроизводящая известный для колхидской и кобанской культур бронзового века мотив двух разнополых всадников.

Таким образом, главный вывод настоящего исследования должен заключаться в том, что использование христианской оболочки, в которую облекается аланская традиция в эпоху Средневековья, позволила им успешно решить двуединую задачу, стоявшую перед их обществом на том этапе социально-исторического развития. С одной стороны, взаимодействие с христианством было необходимо для гармонизации отношений алан с внешним миром, позволявшей им органично войти в мировое культурно-историческое и, шире, цивилизационное пространство Византии. В результате этого взаимодействия и были заложены основы их государственности.

С другой стороны, таким образом, им удастся не только сохранить собственную аланскую духовную традицию, но и провести ее своеобразную модернизацию, приведя ее в соответствие с требованиями своего времени. Тем самым, они сами подтвердили ее внутреннюю состоятельность и ее вневременной характер, позволяющий ей органично, сохраняя непрерывность и устойчивость, вписываться в новые условия, сложившиеся на очередном этапе их исторической эволюции.

ИСТОЧНИКИ

Памятники 1992 – Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия. Сост. Т. А. Хамицаева. Владикавказ, 1992.

Предание – Церковь вспоминает чудо, совершенное святым архистратигом Михаилом в Хонех // Православие и мир. Pravmir.ru [URL: <http://www.pravmir.ru/tserkov-vspominaet-chudo-sovershennoe-svyatym-arhistratigom-mihailom-v-honeh/>].

Таурæгътæ 1989 – Ирон таурæгътæ. Составитель Ш. Ф. Джиккаев. Орджоникидзе, 1989.

ТМЕНОВА 2008 – Памятники народного творчества осетин. Осетинские народные загадки. Составитель Дз. Г. Тменова. Владикавказ, 2008.

ТУАЕВ 2016 – Обычаи осетин. Сост. Р. Туаев. Владикавказ, 2016.

СЛОВАРИ

Дзырдугат II – Ирон æвзаджы æмбарынгæнæн дзырдугат. Дыккаг том. Мæскуы, 2010.
ИЭС I – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том I. М.-Л., 1958.

ИЭС III – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том III. Л., 1979.

ИЭС IV – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том IV. Л., 1989.

ЦХОВРЕБОВА, ДЗИЦЦОЙТЫ 2015 – ЦХОВРЕБОВА З. Д., ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Топонимия Южной Осетии. Том II. Знаурский район. Цхинвальский район. М., 2015.

ЭМО – Этнография и мифология осетин. ДЗАДЗИЕВ А. Б., ДЗУЦЕВ Х. В., КАРАЕВ С. М. Владикавказ, 1994.

ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ 1959 – Абаев В. И. Грамматический очерк осетинского языка. Орджоникидзе, 1959.
АБАЕВ 1990 – Абаев В. И. Избранные труды. Том I. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ, 1990.

- АВЕРИНЦЕВ 1987а – АВЕРИНЦЕВ С. С. Гавриил // Мифы народов мира. Том I, М., 1987, с. 260.
- АВЕРИНЦЕВ 1987б – АВЕРИНЦЕВ С. С. Иоанн Креститель // Мифы народов мира. Том I, М., 1987, с. 551-553.
- АЛЕМАНЬ 2003 – АЛЕМАНЬ А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.
- Атлас 2002 – Исторический атлас Осетии. Владикавказ, 2002.
- БЕЛЕЦКИЙ 2004 – БЕЛЕЦКИЙ Д. В. Заметки о Нузальском храме // Историко-филологический архив, № 2, 2004, с. 22-57.
- БЕНВЕНИСТ 1995 — БЕНВЕНИСТ Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- БЗАРОВ 2011 – БЗАРОВ Р. С. История древней и средневековой Алании-Осетии в памятниках археологии // Сокровища Алании. М., 2011, с. 11-29.
- БОЙС 1988 – БОЙС М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988.
- ГРИНЦЕР 1988 – ГРИНЦЕР П. А. Яма // Мифы народов мира. Том 2. М., 1988, с. 682-683.
- ДАРЧИЕВ 2013 – ДАРЧИЕВ А. В. Эволюция функций божеств осетинского пантеона Фалвара и Мыкалгабыра // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 12 (38): в 3-х ч. Ч. II. С. 38-45 (URL: www.gramota.net/materials/3/2013/12-2/9.html).
- ДЗАТТИАТЫ 2002 – ДЗАТТИАТЫ Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ, 2002.
- ДЮМЕЗИЛЬ 1977 – ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1977.
- ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1987 – ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Том I, М., 1987, с. 527-533.
- КАЛОЕВ 1987 – КАЛОЕВ Б. А. Барастыр // Мифы народов мира. Том I. М., 1987, 162.
- КАЛОЕВ 2009 – КАЛОЕВ Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. М., 2009.
- КУЗНЕЦОВ 1990 – КУЗНЕЦОВ В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ, 1990.
- ЛЕЛЕКОВ 1987 – ЛЕЛЕКОВ Л. А. Йима // Мифы народов мира. Том I. М., 1987, с. 599..
- ЛУБОЦКИЙ 2016 – ЛУБОЦКИЙ А.М. Аланские маргинальные заметки в греческом литургическом манускрипте // Памятники аланского языка и письма. М., 2016, с. 89-160.
- МАМИЕВ 2014 – МАМИЕВ М. Э. Аланское православие. История и традиция. М., 2014.
- МЕЙЛАХ 1988 – МЕЙЛАХ М. Б. Михаил // Мифы народов мира. Том II, М., 1988, с. 158-160.
- МЕЙТАРЧИЯН 2001 – МЕЙТАРЧИЯН М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев. М.-СПб., 2001.
- МЕЛЕТинский 2003 – МЕЛЕТинский Е. М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифология, М., 2003, с. 653-672.
- ОЭ II – МИЛЛЕР Вс. Ф. Осетинские этюды. Часть вторая. М., 1882.
- РАСТОРГУЕВА, ЭДЕЛЬМАН 2007 — РАСТОРГУЕВА В. С., ЭДЕЛЬМАН Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 3. М., 2007.

- Сокровища 2011 – Сокровища Алании. М., 2011.
- ТАХО-ГОДИ 1987 – ТАХО-ГОДИ А. А. Диоскуры // Мифы народов мира. Том I. М., 1987, с. 382-383.
- ТМЕНОВ 1984 – ТМЕНОВ В. Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.
- ТЕХОВ 2002 – ТЕХОВ Б. Тайны древних погребений: Археология. История. Этнография. Владикавказ, 2002.
- ТУАЛЛАГОВ 2010 – ТУАЛЛАГОВ А. А. Всеволод Федорович Миллер и вопросы осетиноведения. Владикавказ, 2010.
- УАРЗИАТИ 2007 – УАРЗИАТИ В. С. Праздничный мир осетин // Избранные труды. Книга первая. Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2007, с. 12-255.
- ХЕТАГУРОВ 1953 – Коста Хетагуров. Óсоба (Этнографический очерк) // Избранное, Дзауджикау, 1953, с. 263-309.
- ЦАГАРАЕВ 2000 – ЦАГАРАЕВ В. А. Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ, 2000.
- ЧШИЕВ 2016 – ЧШИЕВ В. (Х.) Т. Об одной скульптурной композиции в материалах кобанской и колхидской культурно-исторических общностей // Абхазия в мировой истории и международных отношениях. Материалы международной научной конференции, Сухум-Москва, 2016, с. 175-179.
- BAILEY 2003 — BAILEY H. W. Ossetic (Nartæ) // *Nartamongæ*. The Journal of Alano-Ossetic Studies. Paris — Vladikavkaz, 2003. Vol. II. № 1–2. P. 7–40.
- CORNILLOT 1994 – CORNILLOT F. L'aube Scythique de monde slave // *Slovo*. Les mystères de l'aube: Scythes et Slaves, Mongols, Arméniens, vol. 14, 1994, p. 77-259.
- Encyclopedia 1997 – Encyclopedia of Indo-European Culture. Ed. By J. P. Mallory and D. Q. Adams. London – Chicago, 1997.
- LINCOLN 1991 – LINCOLN B. Death, war, and sacrifice: studies in ideology and practice. Chicago – London, 1991.