

DOI: 10.46698/VNC.2022.12.89.001

Ю. С. ГАГЛОЙТИ*ЦСАИ им. В. И. Абаева, Владикавказ***СКИФСКАЯ ЧАША ГЕРОЕВ, НАРТСКАЯ
УАЦАМОНГÆ-НАРТАМОНГÆ И ОСЕТИНСКИЙ
НУАЗÆН**

В IV главе своей «Истории» знаменитый древнегреческий историк Геродот (V в. до н.э.), рассказывая об обычаях скифов, пишет: «Один раз в год каждый скифский правитель (номарх) в своем округе наполняет вином специальный сосуд (кратер), из которого пьют только те скифы, которые убили врагов. А те, кому не довелось еще убить врага, не имеют права пить из этого сосуда, но, презираемые, сидят отдельно. Это для них величайшее бесчестие. Напротив, всем тем, кто смог умертвить много врагов, подносят по два кубка (килика) и пьют из обоих» (IV, 66).

В своей статье «Черты старины в сказаниях и быте осетин» В. Ф. Миллер сопоставил богатырскую чашу скифов с чашей Нартамонгæ или Уацамонгæ осетинских нартских сказаний. Статья В. Ф. Миллера, в которой были приведены и ряд других скифско-осетинских этнографических параллелей, положила начало сравнительно-историческому изучению осетинского нартского эпоса.

В. Ф. Миллер был, безусловно, прав, сопоставляя между собою скифскую «чашу героев» с Нартамонгæ и Уацамонгæ осетинских нартских сказаний. Однако Геродот не единственный автор, указывающий на бытование у скифов обычая, который можно назвать культом «чаши героя». Более того, описанный Геродотом обычай, о котором сообщают и другие античные авторы, был присущ не только скифам Северного Причерноморья, но имел самое широкое распространение на протяжении многих столетий во всем скифо-сарматском мире и, в первую очередь, у сарматов и алан. С другой стороны отголоски и пережитки скифской «чаши героев» сохранились не только в осетинских нартских сказаниях, но и в других сферах этнической культуры осетин.

По сообщению Аристотеля, у скифов «не позволялось пить круговую чашу вовремя одного праздника тому, кто еще не убил ни одного врага»

(Политика, VII, 2). Об этом же обычае сообщает и римский автор I в. н.э. Помпоний Мела в рассказе об обычаях скифо-сарматских племен: «Во время пиршеств перечисление кто сколько перебил врагов является любимейшим и самым частым предметом беседы, причем те, которые перечислили больше всех, пьют из двух чаш; это считается особенной честью во время веселья (пиршеств)» (Землеописание, II, 13). Помпоний Мела пишет также, что главным богом у них является бог войны, которого он называет латинским Марсом, которому они посвящают мечи.

Из числа сарматов, которых Мела характеризует как «один народ, разделенный на несколько племен с разными названиями», он называет, в частности, *асиаков*. Это же племя под тем же названием упоминает и Плиний Старший (I в. н.э.) среди племен Северного Причерноморья между Днестром и Южным Бугом. Более поздний римский автор Гай Юлий Солин (II–III вв. н.э.) называет это племя *асиатами*. Сравнение вариантов этого племенного названия и характеристик, даваемых им Помпонием Мелой¹ показывает, что в его основе лежит этноним ас/яс, одно из двух распространенных названий алан в прошлом. В первом случае в окончании этого племенного названия мы имеем хорошо известный иранский суффикс *-ака* (осетинский *-аг*), служащий территориально-этническим показателем, во втором — осетинский показатель множественности *-тае*. Следовательно, *асиаки-асиатае*, другой разновидностью которых является сарматское племенное название *язигов* (асиаг) — это те же аланы, ведущие начало из сарматских племен. Следовательно, обычай преподнесения богатырской чаши практиковался и сарматами, в том числе, естественно, и аланами-асами. Об этом же имеется и прямое указание знаменитого Низами Ганджеви в поэме «Искандер-намэ». — «И алан прискакал. Он звался Ферендже. Чтил он *жбан* (подч. мной. — Ю. Г.), чтил он кровь на булатном ноже».

Показательно, что племенные названия алан и асиаков, позднейших ясов русских летописей и асов восточных, появляются в письменных источниках одновременно в I в. н.э. как на Северном Кавказе, так и в Северном Причерноморье. Фиксация обычая чаши героев у асиаков свидетельствует о том, что сармато-аланы продолжали эту скифскую традицию.

Таким образом, как явствует из данных Геродота и Аристотеля, скифские правители осуществлявшие власть царя на местах, в год один раз устраивали каждый в своей области специальный праздник. По-видимому,

¹ Асиаки не знают, что значит воровать, и потому не стерегут своего имущества и не трогают чужого — Помпоний Мела, II, II; Асиаты, живущие в Европе, не завидуют чужому и не ценят своего - Юлий Солин, XV, 14

это было своеобразным подведением итогов военной деятельности за истекший год. Во время этого праздника организовывался специальный пиршественный стол, за который допускались только те воины, которые отличались в военных сражениях. Только им дозволялось пить из особого сосуда, а особо отличившимся представлялось право выпить из двух кубков, что считалось особой честью.

Судя по всему, преподнесение воину-скифу за специальным пиршественным столом «чаши героев» являлось своего рода военной наградой, признанием его воинских доблестей и военных заслуг перед соотечественниками. В то же время, к такому столу не допускались и вынуждены были садиться отдельно те скифские воины, которые не смогли еще отличиться в военных сражениях. Это, как прямо сообщает Геродот, было для них постыднее всего и, естественно, должно было стимулировать скифских воинов к воинским подвигам. Другими словами, получение за пиршественным столом «чаши героев» было для воина равнозначно получению того, что мы сейчас называем орденом и медалью за военную доблесть.

В сообщениях Геродота и Аристотеля подчеркивается, что процедура преподнесения отличившимся воинам «чаши героев» происходило во время специального праздника, который организовывался *один раз в год*. В связи с этим особый интерес представляет встречающееся в осетинских нартских сказаниях указание на существование у нартов практики *афæдзы æмбырд — цыты куывд*², или просто «афæдзы æмбырд». В сказаниях не говорится конкретно, как проходили эти *афæдзы æмбырд*. Это, конечно, не удивительно, ибо ожидать большего от нартских сказаний в этом вопросе было бы, по меньшей мере, нереально. Однако в сказаниях четко прослеживается, что непременной принадлежностью годовых собраний был пиршественный стол, и проводились они, как правило, в доме Алагата. Эти последние, как известно, один из трех ведущих родов нартов (*æртæ Нарты*), выполняли подобно роду *авхатов* у скифов своего рода роль жреческой касты в трифункциональном делении нартского общества.

Так, в одном из вариантов сказания о попытке умерщвления старого Урызмага говорится: «Нартæ арæзтой афæдзы æмбырд, цыты куывд. Æгас Нарты фæсивæд æрымбырдысты Алагаты хæдзары» (ПНТО, I, с. 72)³. Другой пример: «Нарты фæсивæд кæм сты? — фæрсы (Мукара)

² «Сход года — пир чести». Здесь и далее перевод с осетинского А. Ф. Кудзоевой.

³ «Нарты устраивали сход года, пир чести. Вся молодежь Нартов собралась в доме Алагата».

Батырадзы. — Уæлæ уæллæгтæм афæдзы æмбырды сты — загъта Батырадз» (ИАС, I, ф. 133)⁴. Те краткие данные, которые содержатся в осетинских нартских сказаниях о торжественных пирах нартов у Алагата, позволяют полагать, что они являлись по своей сути победными пирами рода Ахсартаггата, рода военачальников и воинов среди нартов. Непременной принадлежностью этих пиров являлась чаша Нартамонгæ-Уацамонгæ, определявшая идеального воина среди нартов: «Приготовились Алагата: все, что бог создал из напитков и съестного, было у них. Потом пригласили они нартов; расселись нарты рядами... Затем начали нарты пить, возносить тосты... Вынесли потом Алагата (т. е. члены фамилии Алагата) Нартамонгæ»⁵. Ежегодные собрания или пиры славы нартов являются несомненно отдаленной реминисценцией ежегодных пиров скифов, подтверждением чего служит «чаша героев» и в том и другом случае.

Надо сказать, что чаша или кубок играла весьма важную роль в идеологических представлениях скифов. Согласно первому варианту приводимой Геродотом легенды о происхождении скифов, которую он записал от самих скифов, в числе упавших с неба трех золотых предметов (ср. *«фыдæлты кадджын æмæ зынаргъ хæзнатæ»*)⁶, ставших символами трех социальных групп скифов, наряду с плугом, с ярмом и секирой фигурирует и чаша. Упоминание о золотом кубке встречается и во втором варианте скифской генеалогической легенды, записанной отцом истории от черноморских греков. Согласно этому варианту, Геракл оставляет для своих будущих сыновей, младшим из которых был Скиф, лук и пояс, на конце застежки которого висела «золотая чаша» (IV, 10). По словам Геродота, из-за этой чаши скифы «и поныне носят чаши на поясах» (IV, 10). Ритуальное значение этих сосудов, чаш или рогов, ношение которых на поясах прослеживается на археологическом материале, хорошо видно из следующего сообщения римского автора I в. н.э. Курция Руфа. Приведя скифскую легенду об упавших с неба золотых предметах, он пишет, что из чаш скифы совершают возлияния богам (VII, 8, 34).

О большом значении, придававшимся скифами чашам, можно судить и по словам древнего комментатора «Илиады», который пишет, что кочевые скифы- абии, из числа которых происходил и Анахарсис, один из семи греческих мудрецов, назывались справедливейшими из всех людей, потому

⁴ «Где молодежь Нартов? — спрашивает (Мукара) Батырадза. — Вон у верхних на сходе года» — сказал Батрадз.

⁵ Дж. Шанаев. Нартовские сказания. ССКГ, в. V, отд. II, 1871, с. 6.

⁶ «Почетные и драгоценные сокровища предков».

что они имели общими «все, кроме меча и чаши». Столь важная роль ритуальной чаши в идеологических представлениях и повседневной жизни скифов объясняется тем, что в культурах индоиранских народов, к которым относились и скифы, священные напитки играли очень важную роль. Это, в частности, хорошо видно из приводимого Геродотом рассказа об обряде заключения клятвенных договоров скифами. Совершались они следующим образом. В большой глиняный кубок наливалось вино, смешивалось с каплями крови вступающих в договор и затем погружали в него меч (акинак), стрелы, секиру и дротик. «Сделав это, они долго молятся и затем выпивают вино — и те, кто приносят клятвы и самые достойные из сопровождающих их» (IV, 70). Об этом же рассказывает Лукиан Самосатский (II в. н.э.), вкладывая в уста скифа Тохсариса следующие слова: «...с того времени, как мы, надрезав пальцы накапаем крови в чашу (с вином) и, омочив в ней концы мечей отведаем, взявшись вместе за чашу, ничто уже не может разлучить нас». Золотые кубки были также непременной принадлежностью погребального инвентаря скифских царей.

Такое же большое значение предки осетин придавали ритуальным чашам или кубкам, о чем ясно свидетельствуют данные нартского эпоса. Согласно осетинским сказаниям — «*Нартæн се стырдаер хæзнатæй иу уыди Уацамонгæ. Нарты Уацамонгæ уыди куыси. Уыди йын авд хатæны... Нарт сæ Уацамонгæйы сæхицæй дæлдæр адæмæн нæ хастой, 'вдыстой.. Нарт сæ Уацамонгæйæ хордтой ард. Искæй ныхæстыл дызæрдыг кæныны, уæд ын иу сарæзтой — Нарты Уацамонгæйæ куыд бануаза, афтæ... Æвæдза адæймаг раст радзырдта, йæ хъуыдтаг раст у, уæд иу Нарты Уацамонгæ йæ былтæй кæлын байдыдта, абузын иу систа; намæ нуазæг маенг хъуыддаджы тыххæй архайы, афтæ иу нозт йæ бынатæй не змæлды*»⁷ (ПНТО, III, с. 10–11). Чести выпить из Уацамонгæ достаивались лишь виднейшие персонажи осетинских нартских сказаний, представители рода Ахсартаггата – Сослан, и, согласно большинству вариантов сказаний, Батрадз.

Касаюсь отмеченной В. Ф. Миллером параллели, Ж. Дюмезиль называл сходство между скифским обычаем «чаши героев» и нартскими сюжетами о волшебной чаше Нартамонгæ-Уацамонгæ поразительным: «чаша

⁷ «Одним из самых ценных сокровищ Нартов был(а) Уацамонга. Уацамонга была чашей. У нее было семь отделений. Нарты не выносили свою Уацамонга к людям ниже себя по положению, не показывали ее им.....Нарты клялись своей Уацамонга. Сомневаясь в чьей-либо честности, они делали так, чтоб он испил из Уацамонга. И если человек говорил правду, его дело было правым, то Уацамонга переливалась через край, начинала пениться; если же пьющий из нее радел за неправоное дело, то напиток не сдвигался с места».

скифских кочевников и вправду, подобна Нартамонгæ, хоть и менее волшебная, но тоже указующая героя». Рассказ Геродота об обычае скифской «чаши героев» Ж. Дюмезиль убедительно сопоставляет с осетинским сказанием о том, как юный Батрадз рассказами о своих подвигах заставляет подняться Нартамонгæ к губам старого Хамыца и тем избавляет его от бесчестья. До этого чаша Уацамонгæ «не поднялась ни к кому, кроме Сослана» (Миллер В. С. Осетинские этюды, I, с. 149; Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 45–46).

В осетинских нартских сказаниях наряду с Уацамонгæ-Нартамонгæ встречается упоминание и какого-то волшебного котла (цæтджинаг ардамонгæ), также игравшего, подобно Нартамонгæ, ритуальную роль: «У нартов был громадный пивоваренный котел, из-за которого между ними происходили неприятности, так как нередко им хотели пользоваться несколько (человек) в одно и то же время. Поэтому они решили его отдать тому, *кто заставит вскипеть в нем воду одними словами, без огня*» (под. мной. — Ю. Г.). Это удастся сделать Батрадзу, которому и достается котел. «Соразмерно с котлом для него был и ковш, который нарты решили отдать тому, кто разом выпьет его, наполненный *зариагами* (змеями), черепаками и ядовитыми змеями». Это также удастся сделать только Батрадзу, который выпил ковш, «перевернул его перед нартами, надел на голову, и также отнес себе» (Кайтмазов А. Сказания о нартах, с. 15–16).

Судя по приведенным вариантам сказаний «Котел нартов», сказители уже не сознавали полностью действительную роль чаши Уацамонгæ и волшебного котла *цæтджинаг-ардамонгæ* в быту и идеологических представлениях нартов. Отсюда — превращение этого котла в обыденный, хоть и громадный пивоваренный котел, из-за права пользования которым между нартами, якобы, и происходили неприятности. Равным образом, чаша Уацамонгæ наполняется ядовитыми змеями, лягушками и другой «нечистью», которые не дают возможности опорожнить чашу никому кроме стальноусого Хамыца и сына его Батрадза. Однако эти позднейшие бытовые и сказочные наслоения не могут полностью затемнить действительную ритуальную роль чаши Уацамонгæ, служившую выявителем и определителем настоящего нарта, т.е. истинного воина-героя, и котла *цæтджинаг-ардамонгæ*, игравшего, по-видимому, такую же или близкую к ней роль.

В одном из вариантов известного сказания о борьбе между нартами (Ахсартаггата и Бората) или попытке умерщвления на пиру старого Уырызмага Батрадз говорит: «*Нартæ æмæ Боратæ иумæ бацæринаг нал сты. Фæлæ баззадис махæн, Нартæн æмæ Боратæн, иумæ цæтджинаг-*

ардамонгæ. Уый нæ дыууæтæн уыди иумæйæг. Æмæ йæ адих хъæуы... Ныр артæ дзырдæн цæтджинаг камæн рафыца, уый йæ ахæссæд»⁸. Победителем выходит Батрадз. Однако прежде, чем унести к себе котел, Батрадз предлагает унести котел тому, кто три раза плотнет из кипящего котла, чтобы его победа «не выглядела насилием». Благодаря этой «процедуре» Батрадзу удастся умертвить многих из своих противников (*Йемæ сæ фæлварын байдыдта иугай... Афтамæй дзы бирæ фæхъуыд адамæй* — ПАС, I, с.242)⁹. Волшебным котлом окончательно завладевает Батрадз.

Мотив волшебной героической чаши встречается также в фрагментарной форме в нартских сказаниях абхазов, балкарцев, адыгов и ингушей. В абхазских сказаниях встречается упоминание громадного по своим размерам и обладавшего удивительными свойствами кувшина *Вадзамакят*. Подобно осетинскому Уацамонгæ, абхазские нарты также клялись именем Вадзамакята. В сказании «Великий кувшин» содержится рассказ о споре нартов за отцовское наследство, во время которого Сасрыква (осет. Сослан, Созырыко) потребовал выделить ему кувшин Вадзаманят. Так как нарты не желали ему отдавать этот кувшин, то Сасрыква предложил отдать его тому, кто рассказом о своих подвигах «заставит заклокотать вино в Вадзамакяте». Победителем в этом споре оказывается младший из нартов Цвицв, называемый также «Получерный-полуседой» (ср. осет. «*фæныкхуыз*»), двойник осетинского Батрадза, в некоторых абхазских вариантах также именуемый Патразом.

Этот сюжет прямо перекликается с вышеприведенным осетинским сказанием о споре Ахсартаггата и Бората за Ардамонгæ. Близость между обоими сюжетами усиливается и тем, что в некоторых абхазских вариантах этого сюжета разделу подлежал не кувшин, а именно котел, который решено было отдать тому, кто одним действием слова заставит вскипятить наполненный водой котел. Это удастся сделать и в данном случае Цвицву-Патразу. Причем во всех этих случаях Цвицв-Патраз одерживает победу в спорах с самим Сасрыквой, главным героем абхазских нартских сказаний. Очевидная близость абхазского и осетинского сюжетов о героической чаше (кувшине), идентичность главных действующих лиц — абх. Цвицва-Патраза и осет. Батрадза — говорит о том, что абхазское название героического кувшина Вадзамакят восходит к осетинскому названию чудесной чаши Уацамонгæ. Как фонетическая, так и семантическая

⁸ «Нартам и Бората уже не жить вместе. Но остался нам, Нартам и Бората, вместе *цæтджинаг-ардамонгæ*. Он у нас был общим. И надо его разделить... От чьих трех слов он закипит, тот пусть и забирает его».

⁹ «И стал он их испытывать по одному. И таким образом много из них погибло».

близость обоих терминов очевидна. Попытка абхазского исследователя Ц. Н. Бжания объяснить термин Вадзамакят на материале абхазского языка как «место хранения» или «где лежит, налито, спрятано (вино)», без учета осетинских данных и очевидных осетинско-абхазских нартских параллелей лишена оснований¹⁰.

В адыгских сказаниях мотив героической чаши также связывается с Батразом-Петерезом, также двойником осетинского Батрадза. В абадзехском сказании «Хёмышоко-Петерез», т.е. Петерез, сын Хемыша, в котором нетрудно увидеть кальку осетинского «*Хæмыцы фырт Батрадз*»¹¹, Петерез слышит крики о помощи нартов, осаждавших крепость Дундукале (крепость Хыз, Тынты или Гур осетинских сказаний) и говорит: «Если я не явлюсь на помощь, моему отцу *не будет за пиром чаши*» (подч. мной. — Ю. Г.). Хотя в сказании, записанном и опубликованном в нач. XX в. нет других подробностей об этой чаше, очевидно, что ее преподносили за пиршественным столом воину, проявившему геройство, и этой чести лишается воин, не проявивший его. Этого именно опасается и абадзехский Петерез, спешащий на помощь осаждавшим крепость нартам и взявшим ее благодаря Петерезу.

Этот же мотив присутствует в кабардинском сказании о нарте Пши Бadyноко (осет. *Бедзенаг*). Чтобы удержать Бadyноко на пиру в доме Аллиговых (осет. *Алагата*), герою преподносят «чашу белого сане» (осет. *сан*), предварительно опустив в нее три ядовитые змеи. Заметив это, Бadyноко своими стальными усами приколол ко дну чаши змей и «выпил все вино, к досаде нартов» (К. Атажукин. Из кабардинских сказаний о нартах, с. 64; Л. Г. Лопатинский. Кабардинские тексты, с. 28). Этот сюжет близок осетинским вариантам сказания о чаше Уацамонга, в которых вместо Бadyноко фигурирует Батрадз или его отец Хамыщ. (Кайтмазов А. Сказания о нартах, с. 16; ПНТО, II, с.11).

В кабардинском сказании «Песнь о Батразе, сыне Хымышы» повествуется о появлении Батраза на празднике у нартов. На этом празднике, основу которого составляло питье белого вина, упоминается слово *саносане*, которое в кабардинский, судя по всему, проникло из западного или дигорского диалекта осетинского языка, где вино называется *сане* (Запись этого сказания относится к 30-м годам прошлого столетия).

В публикациях адыгских нартских сказаний встречается еще несколько сюжетов, связанных с мотивом героической чаши или рога, однако подлинность этих сказаний вызывает определенные сомнения. Так, например, в сводном тексте кабардинских нартских сказаний приводится сказание

¹⁰ Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сух., 1973, с. 200–221.

¹¹ «Сын Хамыца Батрадз».

«Как нарты вручили Сосруко первую чашу Хасы». Эта чаша вручается герою за ум, храбрость и благородное отношение к женщине (Нарты. Кабардинский эпос. М., 1957, с. 132–136).

Однако в предшествующих публикациях адыгского фольклора, в том числе и в «Кабардинском фольклоре», изданном в 1936 г. и представляющем собой наиболее полное издание кабардинского фольклора в довоенные годы, никаких следов этого сюжета не прослеживается. При этом в дореволюционных публикациях К. Атажукина и Л. Г. Лопатинского о поездке Сосруко на собрание нартов только упоминается («Сосрыко... садится на коня и едет в собрание нартов»), а о преподнесении ему чаши вообще не говорится; этой чести удостоивается лишь Пши-Бадыноко (К. Атажукик. Из кабардинских сказаний о нартах, с. 56, 64; Лопатинский Л. Г. Кабардинские тексты, с. 4, 28), причем мотивы преподнесения герою «чаши белого вина» не приводятся. Создается впечатление, что сказитель или сказители, сохранив эту характерную деталь сказания или сюжета, утратили подлинные мотивы этого акта и связали его с более популярным, чем Батрадз, героем адыгского фольклора Бадыноко.

В то же время, как было показано выше, мотив героической чаши нартов получил наиболее подробную и совершенную разработку в осетинских сказаниях, причем победителем в споре за нее в подавляющем большинстве вариантов выходит нарт Батрадз. Что касается награждения героя чашей с вином за ум, храбрость и рыцарское отношение к женщине, то аналогичный сюжет, встречающийся в осетинских сказаниях, впервые был опубликован в сводном тексте осетинских нартских сказаний¹² под названием «Собрание нартов или кто из нартов самый лучший». Разница между кабардинским и осетинским сюжетами заключается, прежде всего, в подробном описании конкретных действий Батрадза, отсутствующем в кабардинском варианте, на основании которых он признается лучшим среди нартов и награждается не чашей с вином а «тремя кусками ткани (сукна) — славными и дорогими сокровищами, сохранившимися от предков». Эти последние Ж. Дюмезиль убедительно сопоставляет с упавшими с неба золотыми предметами скифской генеалогической легенды¹³. Данный сюжет был записан в 1924 г. известным собирателем осетинского фольклора Цоцко Амбаловым (Осетинское народное творчество, I, с. 254). В свете указанных фактов естественно возникает вопрос о подлинности разбираемого кабардинского сказания и содержащихся в нем характерных деталей.

¹² Нарты кадджытæ. Нартские сказания. Дзауджикау, 1946, с. 243–248; Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948, с.311–317.

¹³ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, Наука, 1976. с. 187–197.

Не подлежит сомнению, что одним из условий, может быть основным, появления сходных элементов в нартских сказаниях народов Кавказа — это заимствование одним народом у другого в результате длительного непосредственного соседства, общения и культурного обмена (АБАЕВ В. И. Проблемы нартского эпоса, с. 31–32). Процесс взаимодействия и взаимовлияния различных национальных версий нартского эпоса, отмеченный еще в прошлом столетии¹⁴, является отражением таких связей, в том числе и этнических, и при отсутствии общих генетических корней, во всяком случае очевидных. В этом отношении особый интерес представляют осетинско-ингушские, осетинско-балкарские и осетинско-сванские нартские параллели.

Однако от фактического взаимодействия и взаимовлияния национальных версий эпоса следует отличать факт искусственного создания отдельных сказаний и сюжетов по образцу уже известных по публикациям осетинского фольклора, но не имеющих никаких следов в предшествующих публикациях нартских сказаний в других национальных версиях. А. И. Алиева, указывая на необходимость учета взаимовлияния различных национальных версий эпоса при издании этих версий, справедливо указывает и на важность установления глубины этого влияния и степени «вхождения полученного материала в традицию». Особо выделяя проблему обратного влияния публикаций нартских сказаний на устную традицию, А. И. Алиева пишет: «Следует иметь в виду и самые поздние включения в устный репертуар произведений иноэтнического происхождения благодаря их популяризации средствами печати и радио, что создавало реальные условия для широкого знакомства с нартскими сказаниями разных народов» (Алиева А. И. Антология эпоса близкородственных народов, с. 80, пр. 2).

Приведенные положения А. Алиевой не вызывают никаких сомнений. Необходимо лишь отметить, что проблема реального взаимовлияния различных национальных версий и особенно обратного влияния публикаций на устную традицию имеет еще большее значение как для сравнительно-исторического изучения отдельных национальных версий в целом, так и для парных параллелей. Именно такая работа поможет выявлению первоначального ядра нартского эпоса и роли отдельных национальных версий в ее формировании.

Касаясь проблемы обратного влияния публикации на устную традицию, А. А. Алиева отмечает, что «особенно значительным было влияние осетинского эпоса, сюжеты которого получили распространение в других

¹⁴ См. Алиева А. И. Антология эпоса близкородственных народов. «Фольклор. Издание эпоса». М., 1977, с. 80.

национальных версиях эпоса». В качестве примера А.И. Алиева приводит цикл Ерюзмека и Сатаней в балкаро-карачаевском и абхазском сказании «Несчастье Сасрыквы» сходное с сюжетом о безымянном сыне Урызмага, и сюжеты о Батрадзе в адыгской версии (Алиева А. И. Антология..., с.80).

Полностью соглашаясь с постановкой вопроса об обратном влиянии публикации на устную традицию, необходимо, однако, отметить, что приведенные примеры далеко не равнозначны в этом отношении. Из числа этих примеров следует полностью исключить цикл Ерюзмека и Сатаней в балкаро-карачаевском, так как основные сюжеты этого цикла появились в печати в публикациях С. Урусбиева и П. Острякова в самом конце 70-х годов 19 в., т. е. практически одновременно с первыми публикациями осетинских нартских сказаний.

Что касается конкретно супружеской жизни Ерюзмека и Сатаней, то часть сюжетов об этом встречается уже в указанных публикациях, хотя и в весьма фрагментарной форме. Однако и то обстоятельство, что основная часть сюжетов о супружеской жизни Ерюзмека и Сатаней в балкаро-карачаевском появляется в печати в начале нашего века в публикации С. И. Тульчинского также не дает оснований считать их появление результатом влияния публикации осетинских сказаний. Трудно представить, чтобы рядовые, большей частью неграмотные сказители, были знакомы с публикациями Дж. Шанаева или В. Е. Пфаффа в таких специальных изданиях как «Сборники сведений о Кавказских горцах» или «Сборники сведений о Кавказе», в которых впервые появились эти сюжеты.

Это хорошо прослеживается, в частности, при сопоставлении сюжетов о попытке развода Урызмага (Ерзюмека) с Сатана (й) в осетинском и балкарском. Этот сюжет в осетинском, хотя и относится к старым записям (ПАС, I, с.34-35), впервые был опубликован лишь в сводном тексте осетинских нартских сказаний в 1946–1948 гг., тогда как в балкарском он известен по публикации К. И. Дьячкова-Тарасовой еще в конце прошлого столетия (Дьячков-Тарасова А. Н. Нартские сказания карачаевцев, с. 89–90). Следовательно, цикл Ерюзмека-Сатанай, как и другие сюжеты балкаро-карачаевского эпоса, находящие аналогии только в осетинском, являются старым аланским наследием, результатом аланского (осетинского) субстрата в балкаро-карачаевском, а не влиянием предшествующих публикаций осетинских нартских сказаний.

Более убедительны другие примеры, хотя ими эта проблема отнюдь не исчерпывается. Сюжет о единственном сыне Урызмага в абхазской версии, прикрепленный не только к имени Сасрыквы (в сводном тексте), но и Татраша (осет. Тотраз) впервые появился в печати в 1961 г.¹⁵ В предшествующих

¹⁵ Шакрыл К. С. Аффикация в абхазском. Сух., 1951, с. 160–165.

публикациях абхазского фольклора этот сюжет не встречается. Возможно, что именно поэтому Ш. Д. Инал-Ипа не включает этот сюжет в цикл Сасрыквы¹⁶. Вопрос об оригинальности и даже подлинности этого сюжета в абхазском должны, видимо, прояснить абхазские нартоведы.

Однако здесь, на наш взгляд, не следует смешивать проблему реального влияния публикации на устную традицию, представленную сказителем, от искусственного создания сюжетов по образцу уже имеющихся публикаций при сохранении внешних, формальных атрибутов как-бы удостоверяющих их подлинность — фамилия и имя сказителя, возраст, национальность, социальное положение, местожительство и т.д. В этом отношении особенно показательны кабардинские нартские сказания, причем не только их сводного текста. Даже в академическое издание адыгского нартского эпоса вошло много сюжетов, зафиксированных в конце 40-х и начале 50-х годов, не имеющих никаких следов в предшествующих публикациях, но находящих аналогии в осетинских нартских сказаниях. Появление этих сюжетов уже после выхода в свет русского перевода сводного текста осетинских сказаний о нартах, отсутствие каких-либо следов в предшествующих публикациях адыгского фольклора ставит подлинность этих сюжетов под большое сомнение, причем эти сюжеты относятся не только к циклу Батрадза, но почти ко всем циклам адыгского нартского эпоса¹⁷.

Сомнение в их подлинности еще больше усиливает то обстоятельство, что в сводном тексте осетинских нартских сказаний практически нет ни одного сюжета и не одного имени, которых не было бы в предшествующих публикациях осетинского фольклора — дореволюционных и двадцатых годов прошлого столетия. Поэтому в каждом отдельном случае следует отличать факт реального влияния публикации на устную традицию от искусственного создания сюжетов по уже известным образцам.

В балкарских сказаниях в роли чудесной Нартамонгæ-Уацамонгæ выступает бочонок «агуна». Этот бочонок обладал удивительным свойством. Если рассказ кого-либо из нартов «про самый замечательный подвиг, совершенный им в своей жизни», был правдив, то этот бочонок, наполненный питьем наполовину, наполнялся сам собой и переливался через край. В балкарском сказании победителем в этом споре выходит Рачикау, сын Бёдене (Арахцау, сын Бедзенага осетинских сказаний), победивший самого Сосруко. Этот сюжет, как и большинство сюжетов балкаро-карачевских сказаний о нартах, полностью примыкает к соответствующим осетинским сказаниям, в данном случае — к вариантам сказания о чудесном

¹⁶ См. Инал-Ипа Ш. Д. Памятники абхазского фольклора. Сух., 1977, с. 16–28.

¹⁷ см. МАНЭ, с.349, 350, 352, 357,377–376, 377–378, 380–381, 384–385, 389, 393-394.

котле Ардамонгæ. Само название чудесного бочонка в балкарском сказании, не имеющее аналогий в других тюркских языках, восходит также к одному из названий кувшина в осетинском — *агуиани*.

В чечено-ингушских нартских (нарт-орстхойских сказаниях) мотив героической чаши выступает в несколько видоизмененной форме. В сказании «Соска Солса, 7 братьев и 60 братьев нарт-орстхойцев», сюжет которого напоминает осетинское сказание о попытке умерщвления старого Урызмага на пиру у Алагатаæ, Солсе (осет. Сослан) подают «кад» с отравленным напитком. И чаша и бокал имеют в чечено-ингушском свои оригинальные названия. Поэтому обозначение почетной чаши, заимствованным осетинским словом «кад», означающим почет и славу, следует объяснить тем значением, которое придавали нарты Нартамонгæ-Уацамонгæ. Как сам термин, так и указанный сюжет, закономерно восходит к осетинскому, как, впрочем, и все общенартские сюжеты вайнахских и, в первую очередь, ингушских нарт-орстхойских сказаний.

Как видно из приведенных примеров, мотив героической чаши или чудесного котла (бочонка) во всех национальных версиях нартского эпоса несет на себе ясные следы осетинского происхождения. Учитывая скифо-аланское (осетинское) происхождение основного ядра нартских сказаний и их заимствование у осетин соседними кавказскими народами, это положение представляется вполне правомерным, поэтому нет ничего удивительного в том, что скифский обычай «*чаши героев*» до сих пор сохранили в традиционном быту осетин, претерпев, естественно, определенные изменения, чего нельзя сказать о других кавказских народах. Я имею в виду, прежде всего, осетинский застольный обычай «*нуазæн*».

Всякий, кто хоть немного знаком с осетинскими обычаями знает, что у осетин и поныне существует уникальный застольный обычай. Обычай этот заключается в том, что за традиционным пиршественным столом наиболее почетному члену или членам стола в знак особого уважения преподносится внеочередной почетный бокал или рог — *нуазæн*. Этим самым подчеркивается признание заслуг данного лица перед обществом.

Честь получения за столом почетного бокала высоко ценилась осетинами и удостоиться этой чести выпадало далеко не каждому. Это обстоятельство хорошо отразилось в самых различных сферах этнической культуры осетинского народа. Об этом, например, ясно свидетельствуют такие осетинские пословицы, как «*нуазæн раттын фыдаелтæй кадаен баззад*»¹⁸, «*ирон нуазæн кадджын у*»¹⁹, «*нуазæн йæхицæн æгъдау домæ*»²⁰, «*нуазæны*

¹⁸ «Подношение *нуазæн* издавна считается почетным».

¹⁹ «Осетинский *нуазæн* почётен».

²⁰ «*Нуазæн* требует, чтоб его чтили».

кадæн дæ кад»²¹, «нуазæн нукуы уыди æфсисæн, фæлæ æрхъуыды æмæ кадæн»²² и т.д.²³. Среди осетин твердо распространено убеждение о том, что «фыдæлтæн æппæты стырдар кадæн нуазæн баззад æмæ алкæмæ нæ хаудта. Бирæ лæгæн ус фæцардаид, фесгуыхты номыл та цыты нуазæн иунæг хатт дæр нæ банызтаид...»²⁴.

Исключительно большое значение, которое играл застольный обычай *нуазæн* не только за пиршественным столом, но и в широком круге верований и представлений осетин, хорошо иллюстрируется и примерами из народных преданий и легенд.

В дигорском сказании «Прославление Азнаура» (Азнаури кадæнгæ) повествуется о неудачном набеге аталычных (молочных) братьев, дигорца Азнаура и бесленеевского алдара Хамурзы Кайтукова, на владения караногайского алдара Сидака. Когда во время ухода от преследования караногайцев Хамурза оставляет своего молочного брата (*йенцег-æрвадæ*) одного, то Азнаур в минуту смертельной опасности проклинает его в следующих словах: «Из жалости ко мне тебя бог бесславным алдаром да заставит жить среди бесленеевцев, и чтобы тебе *синон* (т. е. нуазан. — Ю. Г.) среди них никто больше не дал (подч. мной. — Ю. Г.). (Вс. Миллер. Дигорские сказания. М., 1902, с. 126. «*Мæ тæрегъæдæй дæ хуыцау агадæ фæццæрсæд Биасланти астæу, æма дин синони хай с'астæу маке бал радтæд*»)»²⁵.

Другой пример взят из югоосетинской действительности и связан с Гудскими абреками (*Хъуды абырджытæ*), боровшимися против царского самодержавия в первой половине прошлого столетия. Уходя от преследования царских войск, абреки однажды остановились в с. Едыс (Урстуалтаг) у Хила Колиева, оказавшего им радушное гостеприимство. Узнав об этом, власти предложили Хила ценные подарки и деньги с тем, чтобы он выдал своих гостей. Ответ Хила на это предложение был таков: *Æз Æгъуызаты æмæ Куырдататы 'хæн иу фынгыл бадын æмæ мæ уый куы айхъуыса, зæгъгæ, Хила йæ уазджыты ауæй кодта уæд ма мын фынгыл нуазæн та чи*

²¹ «Да будет твой почет равен почету *нуазæна*».

²² «*Нуазæн* никогда не был для насыщения (утоления жажды), а для внимания и почта».

²³ См. Осетинские пословицы и поговорки. Ирон æмбисæндтæ. Сост. К. Гутиев. Орджоникидзе, 1976, с. 119; ИЭС, II, с. 215.

²⁴ «У предков самым почётным считался *нуазæн*, и он не каждому доставался. Бывало, многие мужчины долго жили (женатыми), но так ни разу и не удостоились выпить *нуазæн*». см. Айларты Имз. Мамисоны æфцæгыл. «Мах дуг», 1986, № 12, ф. 30.

²⁵ «За мою обиду пусть бог заставит тебя жить среди Биасланта, и чтоб никто из них больше не преподнес тебе почетный бокал».

ратдзєн мє арммє — Мне приходится сидеть вместе с Агуызата и Курдтата за одним столом, и если пройдет слух, что Хила предал своих гостей, ***то кто мне еще преподнесет за столом нуазєн*** (подч. мной. — Ю. Г.) (ХИФ, с. 315).

В сказании «Гнугъ и Агъуызатæ» старейшина рода Агузовых, призывая к отмщению за убийство одного из Агузовых, говорит: «Если мы оставим это дело неотомщенным, то ***ни на пиру, ни на поминках нам никто больше не преподнесет «нуазєн»*** (подч. мной. — Ю. Г.), и даже наши отдаленные потомки останутся опозоренными среди народа. Не покроем же наши головы женскими платками — или смерть или кровь за (нашу) кровь». ХИФ, с. 280.

Нельзя, конечно, ручаться за стопроцентную достоверность приведенного пассажа. Не исключается и определенная романтизация описания, заключающаяся в первую очередь в речевой характеристике старейшины рода. Однако обращает на себя внимание, что на первый план, в случае невыполнения закона кровной мести, он выдвигает возможное неполучение *нуазєна* членами рода на пирах и поминках.