

DOI: 10.46698/VNC.2022.93.97.001

Т. К. САЛБИЕВ,

ЦСАИ им. В.И. Абаева, Владикавказ, galabu@rambler.ru

ЛЕГИТИМАЦИЯ АЛАНСКОЙ ЦАРСКОЙ ДИНАСТИИ В НАРТИАДЕ: СХЕМА, МЕХАНИЗМ, СОДЕРЖАНИЕ

Введение

Начиная с последнего десятилетия прошлого века в осетиноведении, явочным порядком, без формулировки самой цели, было сделано несколько попыток пересмотра сложившегося в академической науке представления о прагматике Нартиады. Замечу, что этот термин используется в лингвистике для обозначения отношения говорящего к тому, что он сообщает в своем высказывании. Применительно к эпосу, то есть памятнику устного народного творчества, термин прагматика будет предполагать отношение сказителя (исполнителя) и — шире — всего социума (слушателей) к содержанию фольклорного повествования. В конечном же счете, в данном случае можно говорить о функциональной направленности или социально-исторической значимости исполняемого фольклорного произведения.

Знаменательно, что обычно этот аспект различных фольклорных жанров лежит на поверхности и открывается даже при самом первом приближении. Так прагматика колыбельных песен будет, несомненно, связана с обрядом укачивания ребенка, а их исполнение со всей очевидностью должно скорее обеспечить его отход ко сну, помочь усыпить младенца. Применительно к традиционным загадкам можно смело утверждать, что они были призваны развивать сообразительность и наблюдательность ребенка, были своеобразной школой осмысления и освоения культурой окружающего мира. Если вести речь о героических песнях, то они не только увековечивали память героя и сохраняли воспоминания о его подвиге, делали бессмертным для истории его имя, но и позволяли всем слушателям ощутить собственную причастность к его подвигу, испытать воодушевление и укрепить силу духа. Исторически сложилось так, что в основе общепринятого, академического по своему характеру представления о прагматике Нартиады лежала, конечно, в первую очередь присущая эпосу героика. Не

случайно, первое сводное издание осетинских нартских сказаний вышло в свет в 1946 году, то есть сразу после того, как была завершена Великая Отечественная война. Фактически, именно героика стала ставиться под сомнение, именно она перестала восприниматься как ключевой, или конститутивный аспект, эпопеи.

Вместе с тем парадокс заключается в том, что одной из вероятных причин отказа от героики при трактовке прагматики эпопеи и стал этот переход эпоса из его изначальной устной формы в книжную, то есть письменную, поскольку он теперь неизбежно подвергался осмыслению с учетом его книжного бытования в пространстве культуры Нового времени. Вместе с тем принципиально важно, что в середине прошлого века, когда этот переход произошел, сама устная традиция была еще жива и потому неизбежно оказывала влияние на собирателей и исследователей фольклора. Между тем, в последнее десятилетие прошлого века, когда стали предлагаться новые версии прочтения эпоса, связь с этнокультурной традицией была уже фактически полностью утрачена, в силу значительного сужения поля ее бытования. Одним из важнейших индикаторов, указывающих на утрату этой связи, можно по праву считать историко-этнографические комментарии, сопровождающие любое издание эпических текстов, поскольку без них читатель лишен возможности в них ориентироваться. С этой точки зрения представляется возможным полагать, что все вновь предлагаемые интерпретации эпопеи, отводящие свойственной ему героике далеко не первостепенную роль, в той или иной степени пытались, прежде всего, компенсировать утрату книжной версии эпоса этой его связи со своей естественной средой обитания. Тем самым, вероятно, подразумевалось, что решение проблемы прагматики эпопеи позволит вернуть ее, пусть и в книжной форме, в лоно традиции и даст ей возможность вновь обрести в ней свое исконное место.

Для получения общего представления о сложившейся ситуации, перечислю наиболее значимые из существующих версий. Итак, к подобным основным версиям можно отнести прочтение эпопеи как рыцарского романа. Такую позицию занимал К. Ц. Гутиев (литературовед по своей основной специальности), который, публикуя архивные записи осетинской версии нартского эпоса, подвергал их существенной редакции, пытаясь создать некое внутренне единое в плане пространства и времени повествование с перекрестными ссылками на события и их главных героев [1]. В этом случае эпос предстает источником незапятнанного благородства и рыцарских добродетелей, что входит в противоречие с его реальным содержанием, допускающим и «неблаговидные поступки» главных героев, и даже проявляемую ими необоснованную жестокость, а нередко и вероломство.

Значительным событием в изучении эпопеи стали работы Болатова К.А. (профессионального металлурга), рассматривавшего эпос как эзотерический трактат по металлургии. В последствие это направление было продолжено его сыном [2]. Признавая важность кузнечного дела для эпического социума, в том числе и для производства холодного оружия, нельзя не признать и того, что в данном случае имеет место его абсолютизация, поскольку речь идет о придании исключительной роли особой специализации, за рамками которой остаются многие вопросы социально- и культурно-исторического характера. Наконец, укажу еще на один важный подход, рассматривающий эпопею как своего рода «Священное писание» [3; 4], что полностью расходится с осетинской культовой практикой, поскольку нарты не являются объектом поклонения. Единственным исключением является культ нарта Сослана в горной Дигории, который лишь подтверждает общее правило и по своему распространению является локальным. Ограничусь этим перечнем, который, не будучи исчерпывающим, все же является вполне показательным.

Между тем, сегодня стало очевидно, что убедительной может быть признана лишь та — универсальная по своему характеру — трактовка прагматики эпопеи, которая позволит, не отказываясь от присущего эпосу духа героики, сохранить изначально присущие ему внутреннее единство и целостность, принимающая во внимание также все богатство его содержания. Более того, выходя по своему характеру за узкие рамки фольклористики, решение этой проблемы позволит в новом свете представить присущие Нартиаде культурно-исторический и социально-исторический аспекты, без учета которых невозможно ее полноценное изучение.

Средневековая хроника

Представляется, что решающая роль при рассмотрении проблемы функциональной направленности эпопеи, должна быть отведена сведениям одной средневековой грузинской хроники. Речь идет о так называемом «Хронографе» («*Жамтаагмцерели*»), или «Столетней летописи» XIV века. Эта летопись примечательна тем, что в числе прочего повествует о переселении большой группы осетинских феодалов со своими военными дружинами в Карталинию в начале 60-х годов XIII века., ставшее следствием ожесточенных войн между Золотой Ордой, владевшей Северным Кавказом, и Синей Ордой, или ильханами, в состав которой входил Южный Кавказ. Особую ценность для нас представляет упоминание о бегстве в Грузию аланской царицы с двумя малолетними сыновьями — Пареджаном и Багатаром. Ю. С. Гаглойти, первым разобравший и прокомментировавший этот

пассаж, обратил внимание на упоминаемую в хронике идентичность правящего рода нартов и царствующей фамилии Осетии XIII века [5, 13]. Действительно, в сообщении содержится указание на то, что эта династия носила фамильное имя Ахсартаггата, в грузинской передаче *Ахсартагани* [6, 185]. Следует также заметить, что согласно исследованиям Ю. С. Галлойти, воинский род Ахсартаггата известен практически во всех национальных версиях нартского эпоса [5, 18–19]. Он справедливо замечает, что в карачаево-балкарской версии, обнаруживающей согласно наблюдениям наибольшую близость к осетинским в силу аланского субстрата, этот род представлен под именем Схуртуковых. В литературной обработке кабардинских, то есть адыгских, сказаний упоминаются «чужеземные нарты» — братья Шоген и Хамиш Ахсартуко, именуемые также «сыновьями и потомками Ахснарта». В ингушских, то есть вайнахских, сказаниях имя Орстхой-Орхустой является синонимом нартов, также убедительно сопоставимым с родом Ахсартаггата. Более того, он указывает на то, что имя нарт-орстхойцев неотделимо от этнонима орстхойцев — карабулаки, одного из вайнахских родов, насчитывающем примерно 13–14 поколений и сохранявших до недавнего времени свою этническую индивидуальность, в которых ученый предлагает видеть группу алан, растворившихся в вайнахском окружении. Приведенные сведения указывают на то, что предлагаемый подход к решению проблемы праматики нартской эпопеи, в основе которого совпадение эпического рода Ахсартаггата и исторической аланской династии, должен носить универсальный характер. Он позволяет в равной степени принимать в расчет все национальные версии, помимо осетинской, и при этом одинаково значим для всех них.

Все же из этого обстоятельства, хорошо известного специалистам, до сих пор не было сделано надлежащих выводов, которые можно смело называть далеко идущими. В связи с этим свидетельством можно полагать, что эпопея была использована правящей аланской династией в качестве идеологического средства, оправдывавшего их верховенство в обществе. Любой, кто обращался к тексту осетинской Нартиады, не мог не обратить внимания на то, что все главные рубаки эпопеи, все самые именитые ее богатыри, происходят из одного славного рода — *Ахсартаггата*. Столь высокое положение этого рода, которому эпос приписывает непререкаемую воинскую отвагу и доблесть, лишь убеждает в справедливости выдвигаемой гипотезы. В целом, подобное использование эпической традиции не только не вызывает каких-либо возражений, но, напротив, является общим местом в мировом фольклоре. Таким образом, не остается сомнений в том, что аланская царствующая династия считала себя потомками нартского

рода Ахсартаггата, а сама эпопея подобно иранской средневековой поэме Фирдоуси «Шахнаме» также должна представлять собой своего рода «Книгу царей» [7, 126]. Тем самым есть достаточно оснований для того, чтобы полагать, что проблема легитимации аланской царской династии в Нартиаде, оказывается не частной по своему характеру и не второстепенной по своей значимости, а ключевой, и от ее решения будут производны все остальные вопросы изучения эпопеи.

Общие сведения

Замечу в этой связи, что в литературе употребляются в качестве синонимичных два термина: легитимация / легитимизация. Оба они производны от одного и того же латинского корня *lex, legis, legitimus, legitima, legitimum* — «закон, законный, правомерный, должный, пристойный, правильный, действительный». Следует заметить, что историками уже обращалось внимание на то, что в средние века аланская царская династия не могла не нуждаться в обосновании своего права на верховную власть. Так Р. Ф. Фидаров, дальше всех продвинувшийся в изучении этой проблемы, справедливо отмечает, что подобно варварским королям эпохи Великого переселения народов, в процессе становления новых государственных образований, аланские цари стремились иметь атрибуты имперской власти, способствующие легитимации их власти как в глазах соплеменников, так и в глазах ромеев. Он также отмечает, что именно так поступают короли готов и франков. При этом, поскольку важнейшим элементом культуры империи названного периода является христианство, постольку именно оно представляется идеологией, санкционирующей власть в империи [8, 7–8]. В связи со сказанным, он делает следующий закономерный вывод: «В этом аспекте вполне понятен титул «эксусиократор», применявшийся в отношении аланских царей. С одной стороны, он указывает на наделение (формальное) аланского христианского правителя властью императором и, следовательно, признание (столь же формальное) императора верховным сюзереном над аланским царем. С другой стороны «эксуссия» дает вполне реальные права на суверенное правление на суверенных территориях». Более того, он указывает и на наличие особых знаков верховной власти, к которым он относит царские подарки, известные из фамильного предания князей Сидамоновых-Эристовых, согласно которому император Юстиниан (V в.) подарил старшему из переселившихся на юг Кавказа братьев Ростому свои плащ, украшения, лошадь и копье, служившие знаками их утверждения в верховной власти [8, 7–8]. Как видим, обретение компетенции напрямую связывается с внешним

центром силы. В нашем же случае принципиально важно, что правящая династия использует опору на собственную эпическую традицию. Поэтому представляется, что термин «легитимность», должен означать, прежде всего, согласие народа с властью, положительное отношение к действующей власти большинства населения, а уже затем признание ее правомерности мировым сообществом в целях установления официальных и неофициальных отношений. И эпос мог использоваться именно в этих целях.

Подобная опора на эпос вполне логична, поскольку она позволяет аланскому царскому дому обосновать свое историческое право на верховную власть в обществе, выводя ее из мифологической эпохи, из времен «начала начал». Не просто привычная нам «Борьба функций» между тремя нартовскими родами священнослужителей (Алагата), воинов (Ахсартаггата) и общинников (Бората), выдвинутая в свое время Ж. Дюмезилем [9, 11], а стремление каждой из сторон конфликта обрести моральное обоснование на власть. В этом случае, общая картина событий, разворачивающихся в эпосе, предстает гораздо более сложной и, вероятно, более верной. Главный вопрос, таким образом, заключается в выяснении механизма подобной легитимации, описании схемы, лежащей в ее основе, а также выяснении ее содержания.

Представляется, что в основе предлагаемого подхода лежит сведение воедино двух условных аспектов эпопеи: внешнего (исторического) и внутреннего (мифологического), разграничение которых уже давно проведено исследователями Нартиады. Более того, фактически уже поставлен вопрос об их взаимодействии, хотя и не целостно, а лишь на уровне отдельно взятых сказаний и персонажей. Так В. И. Абаев пишет: «Произошло то, что постоянно наблюдается в истории эпоса. Реальные исторические личности, если они произвели сильное впечатление на воображение народа и оставили яркий след в его памяти, становятся центрами притяжения древних эпических сюжетов, мотивов, легенд, героями целых эпических циклов. Им приписывается чудесное рождение, чудесные подвиги, чудесная смерть». И далее: «Принцесса Сатиник, Давид-Сослан, Ос-Багатар были, видимо, теми личностями в осетинской истории, в которых народная память нашла особенно благодатный материал для эпической героизации. К ним народ привязал и вокруг них циклизировал мифы и легенды, которые намного древнее любого из этих персонажей» [10, 385–386]. Вопрос в том, как происходило это освоение исторических персонажей, их эпическая «героизация», как стало возможным наделять их «чудесными» свойствами? Следует полагать, что это происходило посредством их мифологизации. С этой точки зрения главная интрига будет

состоять в выяснении того, почему в качестве основателя своего царского дома аланская средневековая династия выбрала ни кого иного, как младшего сына нарта Уархага — Ахсартага.

«Начало нартов»

Интересующий нас эпический цикл, определяемый в литературе либо как «Начало нартов», либо как «Уархаг и его сыновья», уже давно и подробно изучено исследователями [10, 153]. Напомню его краткое содержание. Центральным персонажем этого сюжета выступает *Уархаг*, который предстает в образе патриарха нартов (*Нарты хистар*). У него рождаются два сына-близнеца: *Ахсар* и *Ахсартаг*. Когда сыновья подрастают, то они идут охранять чудесную яблоню, растущую за высоким забором в саду богача *Бурæфарныг*'а. На этой яблоне за ночь созревало одно чудесное яблоко, которое было необычайно ценным («*уди хуасæ* / лекарство души») [11, 75]). Однако, когда наступал рассвет, то оказывалось, что оно похищено. Рискую собственными жизнями, братья подражаются стеречь яблоко, и когда ночью в сад прокрадывается голубка, чтобы похитить его, младший из братьев ранит ее и отправляется по ее кровавому следу на морское дно. Голубка оказывается русалкой по имени *Дзерассæ*, дочерью владыки подводного царства Донбеттыра. Братья спорят между собой за обладание ею и в ссоре убивают друг друга. Однако к тому времени она уже оказывается в положении и рожденные ею близнецы — *Урызмаг* и *Хæмыц* — возвращаются, уже повзрослев, вместе с матерью к нартам, где *Дзерассæ* становится женой их деда, *Уархаг*'а. Рассмотренный эпический цикл, конечно, гораздо богаче по своему содержанию, однако приведенное упрощение можно считать методически оправданным, поскольку оно позволяет обозначить его узловые моменты, необходимые для выяснения его мифологической основы.

Представляется, что этот переход от внешней стороны эпического предания к постижению его глубинного мифологического смысла может быть вполне надежно обеспечен в рамках подходов, выработанных хорошо известной в науке школой функциональной этнологии. Сложившаяся главным образом в Великобритании в 20-х годах прошлого века, эта школа была создана Б. К. Малиновским, одним из важнейших достижений которого принято считать понимание внутреннего единства мифа и обряда. Известный знаток мифологии Е. М. Мелетинский так пишет об этом открытии, в результате которого стало очевидно, что «... в обрядах воспроизводятся мифические события сакрального прошлого, что в системе первобытной культуры миф и обряд составляют два ее аспекта — словесный и

действенный, «теоретический» и «практический». Он также добавляет: «Малиновский оценивает миф со стороны его прагматической функции как инструмент разрешения критических проблем, относящихся к благополучию индивида и общества, и как орудие поддержания гармонии с экономическими и социальными факторами» [12, 37–38]. Иначе говоря, обряд оказывается своеобразной инсценировкой, драматизацией событий, описанных в мифологии, а участники обряда, сами того не подозревая, берут на себя исполнение ролей мифологических персонажей из сакральных доисторических, «начальных» времен. При этом сам обряд воспроизводит действия, необходимые для поддержания существующего космического и общественного порядка. С этой точки зрения ключевая роль должна быть отведена обряду освящения трех ритуальных пирогов с сыром, открывающему всякое осетинское традиционное моление. Замечу, в том случае, если обрядовое моление ограничивалось лишь кругом семьи, то было достаточно одной лишь курицы, соотносимой с осетинским владыкой места — *Былаты хицау / Бундор*.

Итак, непосредственно перед тем, как начать посвятельную молитву, старший семейства просит одного из прислуживающих ему младших раздвинуть пироги, изначально представляющие собой ровную стопку. Верхний пирог отодвигается относительно центра в сторону левой руки старшего, второй сверху пирог — в сторону правой руки старшего, тогда как нижний пирог остается на своем месте без какого-либо изменения его положения. Для понимания смысла этих действий, следует принять во внимание космологизированность жертвенной пищи, на которую уже обращалось внимание. Так В. С. Уарзиати отмечал, что «изначально три пирога моделировали в вертикальном плане мифологическое пространство, разделяя его на три космологические сферы: верхнюю, среднюю и нижнюю» [13, 137–139]. Если перенести это свойство на Яблоню нартов, то она также обнаруживает ясную соотнесенность с космологическими зонами мироздания, представляя собой хорошо известный образ Древа жизни. В этом случае, корни Яблони будут соотнесены с подземельем / хтониной (*далдзæх*), ее ствол с землей (*уæлдзæх*), а крона — с небесами (*уæларв*). С учетом сказанного, следует полагать, что с мифологической точки зрения при раздвижении пирогов, мы имеем дело с энтропией, то есть вторичной хаотизацией однажды уже обустроенного культурного пространства, нарушением уже сложившейся космической гармонии. Легко видеть, что существовавшая прежде трехчастная структура, образуемая тремя пирогами, утрачивает свою центровку относительно вертикальной оси. Вместе с тем, раздвинутые согласно описанному выше правилу пироги, теряют и ясную внешнюю

границу, которая размывается, так что ее периферия теперь наплывает на природный хаос.

Применительно к растительному образу, то есть к Яблоне нартов, энтропия будет также означать искривление вертикальной оси, смещение кроны и корней относительно ствола. Краям пирогов в этом случае будет соответствовать забор, которым окружена Яблоня и который также должен претерпеть деформацию. Примечательно, что и в эпическом заборе существует брешь, через которую в сад проникает незваный гость, чтобы похитить чудесное яблоко. Посвятительная молитва, обращенная к Творцу, и призвана восстановить изначальный порядок, преодолеть возникшую энтропию, выпрямить вертикальную центральную ось, обеспечивающую связь всех трех космологических зон и, тем самым, связь людей с небом.

В обрядовой традиции энтропия создается во многом искусственно, согласно распоряжению главы моления. Нет никаких сомнений в том, что существует осознание угрозы, которую энтропия представляет для космоса и для людей. Не случайно, отдавая распоряжение раздвинуть пироги, чему я сам многократно был свидетелем, старший прибегает к особой словесной формуле: «*Адзæбæх сæ кæнут!* / Поправьте их!», используется своего рода антифразис, поскольку на самом деле подразумевается действие, обратное по своим последствиям. Более того, обычно, подобное распоряжение отдается старшим в самый последний момент, когда он уже готов начать свое молитвословие, так чтобы момент энтропии, возникающий между хаотизацией и посвятительной молитвой, был как можно более кратким. Теперь представляется возможным сопоставить участников обряда и его церемониал с эпическим сюжетом, драматизацией которого он выступает.

Если пироги сопоставимы с яблоней, то жертвенная курица может служить воплощением дочери владыки вод, Донбеттыра, которая иногда одна, иногда вместе с сестрами, прилетает по ночам, чтобы похищать яблоки, то есть с той же Дзерассой. Указанием на ее хтоническое происхождение может служить чеснок, которым курица, как правило, приправляется. Подобная функция чеснока хорошо прослеживается в осетинских народных загадках и обрядности. Приведу загадку о чесноке (*нуры*): «*Фæсхох куыдз амарди, ардаем йе 'смаг цауы* / Собака за горой околела, а вонь аж сюда доходит». Известна также фактически синонимичная ей загадка, которая посвящена дикому чесноку и его разновидностям, в которых ключевую роль также играет характерный для загадываемых растений дурной запах. Так для черемши (*давон / скъуда*) имеем следующие загадки: «*Куыдз фæсхох бахабар кодта, // Йе 'смаг та ардаем рахаецца кодта* / За горами

собака напастила, // А вонь аж сюда доходит» и «*Фасхохай куыдзы марды тæф цæуы* / Из-за гор доносится зловонный запах околевшей собаки» [14, 40, 37–38]. Примечательно, что с пространственной точки зрения, чеснок располагается «за горами», то есть вне пределов обжитого мира, соотносясь, по-видимому, с потусторонним миром. Подобная трактовка находит опору в обрядности, где пироги с диким чесноком (*давонджынтæ*) являются атрибутом поминальной обрядности. Таким образом, запах оказывается нерасторжимо связан с пространственной привязкой субъекта и выступает в качестве одного из его характерных признаков. Вероятно, в этом же ряду находится и запрет для младших есть внутренности курицы, поскольку они также обладают свойствами, характерными для потустороннего мира. Наиболее ярко это свойство обнаруживает печенка, отличающаяся на вкус заметной горечью. Тем самым, их избавляли от опасностей, с которыми было сопряжено взаимодействие с хтоникой.

Защитить Яблоню нартов от вторжения незваного гостя в числе прочих вызываются сыновья Уархага, которым в результате удается предотвратить вторжение похитительницы чудесных золотых яблок. В традиции курицу, действительно, часто резали молодые ребята, поскольку, согласно общепринятому и вполне убедительному объяснению, их руки еще не были достаточно сильны и потому они не могли быстро нарезать курицу, так, что сердце ее продолжало биться достаточно долго, что позволяло крови практически целиком выйти из ее тела. В результате куриное мясо приобретало хороший вкус и не горчило, как это бывало в том случае, если кровь не успевала выйти полностью. Далее, этим членам семьи полагалась куриная дужка, которая становилась предметом спора. Держась за ее разные края, каждый из мальчиков осторожно тянул в свою сторону, с тем чтобы при ее разломе ему досталась ее большая часть, та, которая сохраняла ножку. Тем самым, победитель, подобно эпическому герою, обретал условное право на всю курицу, демонстрируя свое верховенство. Как уже отмечалось выше, при разделе курицы им обычно доставалось куриная голень (*сгуы*), потому что им, как теперь хорошо видно, предстояло не только быть проворными, как оговаривалось в обрядности, но и проделать долгий путь, описанный в эпосе, который должен был привести одного из них по кровавому следу, оставленному раненой голубкой, на морское дно, в чертоги владыки водного царства.

Следуя далее по избранному пути, следует признать, что глава семейства выступает в роли эпического Уархага, родоначальника нартов (*нартæн сæ фыд* [11, 72]), сообразно его главенствующему положению он и получает голову курицы (*карчы сæр*). Знаменательно, что он возглавляет

обрядовое моление, выступая в роли патриарха, наделенного высоким моральным авторитетом и духовной силой. После посвятельной молитвы он подзывает кого-нибудь из младших мальчиков, причаститься ритуальным напитком, и только после этого выпивает сам. Более того, после того как мальчик пригубит предложенный ему напиток, он должен также отведать и выпечки, то есть пирогов с сыром. Для этого он обычно наклоняется к тарелке, на которой три пирога лежат в стопке, и откусывает от самого верхнего. В этом обряде причащения — *аходæн* — можно видеть Акт инвеституры, поскольку с мифологической точки зрения три пирога представляют собой растущую в сакрализованном центре эпического мира Яблоню нартов (Древо жизни), допуск к плодам которого может считаться особой честью, выделяющей участника этого действия из всех остальных.

Вместе с тем он не только отец двух братьев-близнецов, которые защищают яблоню, но еще на старости женится на Дзерассе, которую ему приводят в жены его внуки — Урузмаг и Хамиц [11, 24–25, 34–35, 472]. Этим двум персонажам и полагается куриное бедро (*макъустæг*), поскольку они также оказываются участниками рассматриваемого сюжета. Однако при этом происходит значительный хронологический сдвиг, поскольку в этом случае они относятся к среднему поколению, оказываясь старше поколения своих отцов. Все же с учетом того удельного веса, который им отводится в эпосе, подобный временной сдвиг вполне допустим. Знаменательно, что курица выступает в качестве заместительной жертвы, поскольку семья не могла лишиться своей главной хозяйки, которой при ее разделе доставалась куриная шейка (*къубал*). Если в этой роли выступала супруга главы семейства, то она воспроизводила образ самой Дзерассы, если же она в силу возраста уступала свое место кому-то из невесток, то ей причиталась уже другая часть, а именно, куриная гузка. В этом случае, в роли хозяйки дома могла выступать ее знаменитая дочь — Шатана также соотносимая с потусторонним миром, поскольку она была рождена в склепе [11, 22, 35, 93]. Кроме того, следует полагать, что незамужние девушки, получавшие куриное крылышко (*базыр*) были сестрами Дзерассы, ожидавшими своей очереди выпорхнуть из родительского гнезда, чтобы отправиться за чудесными яблоками в нартовский сад. В итоге, как видим, и в эпосе все ритуально значимые части курицы обретают своих законных владельцев. Своего владельца могла обрести и куриная гузка. Она могла бы по праву достаться владельцу сада, в котором росла чудесная яблоня — богачу Бурафарныгу, который лишь упомянут в эпосе, но не принимает никакого активного участия в развитии событий, что могло быть следствием его возрастной немощи.

Таким образом, следует полагать, что приведенные сопоставления участников обряда и эпических персонажей из цикла «Начала нартов», позволяют видеть не только их совпадение по общему составу, но и признать их функциональное тождество в каждом отдельном случае, и тем самым считать, что в целом, весь обряд удается вполне надежно соотнести с эпическим сюжетом. Основой, обеспечивавшей подобное наложение эпического сюжета и обрядности, мог быть только исходный миф первотворения, лежащий в их основе, конкретное содержание которого нуждается в дополнительном выяснении. Общая схема легитимации будет заключаться в переходе от патриархальной семьи к социуму, осуществляемому в рамках уже существующих половозрастных специализаций, приобретающих теперь характер сословно-кастового деления общества, хорошо известного специалистам (ср. [15, 137]). Тем самым, удастся установить как общую схему легитимации аланской царской династии, так и лежащий в ее основе механизм, равно как и ее содержание.

Заключение

Проведенное исследование показало, что проблема прагматики Нартиады не только должна, но и может быть убедительно решена только с учетом свойственной ей героики. С этой точки зрения эпопея выступает средством легитимации аланской царской династии, известной благодаря сообщению средневековой хроники, указывающий на ее тождество с эпическим родом Ахсартлагата. Механизм, лежащий в основе этого процесса, может быть выявлен на основе эпического цикла, озаглавленного специалистами «Начало нартов». В основе предполагаемой героики лежит защита социума от вторжения хаоса, готовность пожертвовать собственной жизнью ради общего блага.

В общем виде сама схема подобной легитимации описывает переход от половозрастной специализации в рамках патриархальной семьи, управляемой старейшиной (*хистар*), к социуму с его распределением общественно значимых сословно-кастовых функций: жреческой, воинской и хозяйственной. Сама легитимация состоит из двух этапов: воинской инициации и венчания героя на царство. Примечательно, что описанная схема находит опору и в внутрисемейном обряде с курицей, который придает ей необходимое сакральное измерение. Замечу, что в эпосе сакральность обеспечивается на счет выбора локуса основных событий — сада, где растет главная святыня нартов: чудесная Яблоня. В этом случае, участники обряда, фактически, драматизируют сюжет, выступая в роли нартов, которых традиция трактует как доблестных предков из эпохи

первотворения. Если в эпосе воинская инициация заключается в том, чтобы защитить яблоню нартов и уберечь чудесный плод, который на ней созревает, то в обрядовой практике герой должен совершить жертвоприношение. При этом в общей схеме легитимации есть и небольшое отличие, поскольку она включает еще и ясно различимый акт инвеституры, осуществляемый во время причащения одного из младших. Вместе с тем в обоих случаях сохраняется мотив соперничества между братьями. В эпической версии эта борьба носит открытый характер и заключается в претензии на дочь владыки водного царства — Дзерассу. В обрядовой версии — соперничество носит символический характер и сводится к разделу дужки от ритуальной курицы, которая в общей схеме замещает Дзерассу.

Как видим, академическое положение о героике, как основе прагматики эпопеи, прошло проверку временем и смогло выстоять под натиском попыток его пересмотра. Именно героическое начало является определяющим для прагматики эпоса. Сама постановка проблемы прагматики в научный дискурс представляется весьма плодотворной, поскольку в результате ее обсуждения преодолевается наметившийся застой и открываются новые перспективы в изучении эпопеи. В социально-историческом плане примечательно, что эта проблема может по праву считаться общей для всех национальных версий Нартиады, поскольку все они хорошо знают аланскую средневековую династию, упоминаемую в грузинской хронике. Тем самым изучение проблемы прагматики Нартиады должно привести не к разобщению исследователей, а к восстановлению некоей «общей платформы», возрождая изначальное единство и целостность самой эпопеи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сказания о Нартах; в пяти томах. Том I. Сост. К. Ц. Гутиев. — Орджоникидзе: Ир, 1989. — 496 с. (На осетинском яз.)
2. Болатов К. А., Болатов А. К. Кто есть кто в нартском эпосе. — Владикавказ: Ир, 2010. — 63 с.
3. Джанайты С. Х. Три слезы Бога. — Владикавказ: Олимп, 2007. — 158 с.
4. МАКЕЕВ Д. Б. Религиозное мировоззрение в нартском эпосе. — Владикавказ, 2007. — 199 с.
5. ГАГЛОЙТИ Ю. С. Трехфункциональное деление в этнической культуре осетин // Проблемы этнографии осетин. — Орджоникидзе, 1989. — С. 11–35.
6. ГАГЛОЙТИ Ю. С. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. — Владикавказ: Ир, 2007. — 235 с.

7. Салбиев Т. К. Общеиранское ядро осетинской эпической традиции (драконоборческий сюжет) // Известия СОИГСИ, № 34 (73), 2019, С. 126-138. DOI: 10.23671/VNC.2019.73.43112.

8. Фидаров Р. Ф. Традиционная идеология и мировые религии в средневековой Алалии: Автореф. дисс. ... канд. истор. наук, специальность 07.00.02 (Отечественная история). — Владикавказ: Издательство Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова, 2011. — 23 с.

9. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. — М.: Наука, 1977. — 276 с.

10. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ. С. 142–242.

11. Нарты кадджыгæ. — Дзауджыхъæу: Ирystон, 2002. — 589 с. (На осетинском яз.)

12. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Восточная литература, 1995. — 408 с.

13. Уарзиати В. С. Избранные труды: этнология, культурология, семиотики. Книга первая. — Владикавказ: Проект Пресс, 2017. — 551 с.

14. Осетинские народные загадки. Составитель Дз. Г. Тменова. — Владикавказ: Ир, 2000. — 207 с.

15. KULLANDA S.V. Sergey Kullanda. Early Indo-European social organization and the Indo-European homeland // Journal of Language Relationship. — № 9 — Moscow, 2013 — P. 137–144.