

ФГБУН
Северо-Осетинский институт гуманитарных
и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНЦ РАН
и Правительства РСО-Алания

Таказов Федар Магометович

**МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АРХЕТИПЫ МОДЕЛИ
МИРА В ОСЕТИНСКОЙ КОСМОГОНИИ**

Владикавказ 2014

УДК 297
ББК 63.521(=521.323) – 77
+ 86.38(2Рос.Сев)
Т 15

Т 15 **Таказов Ф.М.**

Монография посвящена роли мифологических архетипов в генезисе и эволюции концепта Модели мира в осетинской космогонии. На основе анализа текстов осетинского фольклора прослеживается линейность развития национально-маркированных концептов формирования трехуровневой системы мироздания.

Рецензенты:

Бекоев В.И., доктор филологических наук
Сатцаев Э.Б., кандидат филологических наук

ISBN 978-5-00081-026-2

ББК 63.521(=521.323) – 77
+ 86.38(2Рос.Сев)

© Таказов Ф.М., 2014

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава I.	
Генезис и эволюция мифологии осетин	13
1.1. Исторические корни осетинской мифологии	13
1.2. Источники осетинской мифологии	24
1.3. Мифология осетин.....	51
Глава II.	
Модель мира.....	82
2.1. Сотворение мира.....	82
2.2. Мировое дерево	99
2.3. Зооморфные маркеры Мировой Оси.....	121
Глава III.	
Эволюция архетипов трех миров.....	127
3.1. Архетипы Солнца	127
3.2. Архетипы культурного героя.....	135
3.3. Архетипы нижнего мира	146
Заключение	185
Литература:.....	191

Введение

Модель мира в мифологии – описание взаимосвязи основных пространственных и временных координат, определяющих место человека (коллектива) в мифологизированном космосе. Для мифопоэтической Модели мира существует вариант взаимодействия с природой, в котором природа представлена не как результат переработки первичных данных органическими рецепторами (органами чувств), а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем. Иначе говоря, Модель мира реализуется в различных семиотических воплощениях, ни одно из которых для мифопоэтического сознания не является полностью независимым, поскольку все они скоординированы между собой и образуют единую универсальную систему, которой они и подчинены [239, с. 162].

Мифопоэтическая Модель мира осетин восстанавливается на основании сведений по этнографии и фольклору. Наиболее широко мифологемы, отражающие Модель Мира, представлены в эпических сказаниях и сказках. С привлечением же этнографических материалов, служащих, как для выявления семантики различных мифологем, так и для дополнения фольклорных текстов, становится возможным реконструировать архаические структуры, включая и архетипы, осетинской космогонии.

В современной науке понятие «архетип» обрело многоаспектный смысл и является предметом исследования различных гуманитарных наук.

Несмотря на широкое использование в разных областях науки и культуры термина “архетип”, до сих пор не существует универсального определения данного термина. Если для К.Г. Юнга архетипы – это структуры коллективного бессознательного, то для М. Элиаде “архетип” используется как си-

ноним к «образцам для подражания» и «парадигмам» [272, с. 30]. В конечном итоге и то, и другое понимание “архетипа” восходит к прообразу, но в разной интерпретации. Архетипы, как прообразы, в разных областях знаний, согласно К. Г. Юнгу, обозначаются: в мифологии – как “мотивы”, в психологии первобытных племен им соответствуют “коллективные представления” Леви-Брюля, в области современного религиоведения они были определены Юбером и Моссом как “категории воображения”, а Адольф Бастиан называл их “элементарными” или “примордиальными мыслями” [277, с. 77-78].

Как известно, К. Г. Юнг в основу своей теории заложил платоновскую идею эйдоса (идеи). Понятие эйдоса древние греки связывали с идеальным началом или первообразом. Парменид и Платон говорят о Едином первоначале, Анаксагор и Аристотель под первоначалом подразумевают Разум, пифогорейцы – Монаду (в отличие от множественности Диады). Однако К. Г. Юнг отмечал, что понятие “архетип” встречается не только у перечисленных древнегреческих авторов, но свою дальнейшую жизнь получило в трудах религиозного мыслителя I в. н.э. Филона Александрийского, в чьих работах идея архетипа приобрела значение Божественной первоосновы. В связи с этим А. Ю. Большакова отмечает: «В трактате неизвестного перипатетика I в. н.э. “О Мелиссе, Ксенофане и Горгии” оставлено свидетельство тому: “Теофраст говорит, что Ксенофан из Колофона, учитель Парменида, полагал начало одним (mian), или (etoi) Бытие всеединым (hen to on kai ran), и притом ни ограниченным, ни безграничным (apeiron), ни подвижным, ни покоящимся. Теофраст признает, что упоминание об [этом] его мнению относится скорее к чему-то иному, чем к знанию о природе. Ибо это единое Ксенофон называл богом”» [42, с. 7-8].

Исходя из того, что миф является исходной базисной единицей в теории архетипа, сформулированной К. Г. Юнгом,

необходимо учитывать, что миф, прежде всего, связан с образно-символической картиной мира и, таким образом, архетип лежит в основе образотворчества. Анализируя природу архетипа и спектра ее жизненных проявлений С. А. Маленко приходит к заключению, что «архетип, играя ключевую роль в бессознательном, открывает перспективы изучения воображения и интерпретаций такой сущностной черты человеческого бытия как образотворчество» [145, с. 27]. Рассматривая архетип в таком контексте, Э. Самуэлс отмечал, что «по отношению к образу архетип “направлен вверх”, связанный с идеями, творческим вдохновением и духовностью» [207, с.58].

Постановка проблемы архетипа как интерпретации образно-символической составляющей мифа, не противоречит юнгианской теории психоанализа. В своих исследованиях К.Г. Юнг стремится приблизиться к тайнам процессов наследования и рассмотреть проблему историчности архетипа: «бессознательное содержит в себе ступок исторически-среднего и исторически-обычного» [276, с.67]. Развивая теорию К.Г. Юнга С. А. Маленко считает, что «архетип предусматривает образование структур в коллективном бессознательном под влиянием социальных факторов, которые, в свою очередь, обусловлены взаимодействием материальных условий существования общества и духовных ориентиров, определяющих будущее состояние человечества. Действие архетипа распространяется до тех пор, пока отсутствует выработанная в недрах индивидуального сознания или же заимствованная и усвоенная им эффективная адаптационная система, позволяющая человеку надлежащим образом организовывать свое собственное существование. Коллективная жизнь, исключительно представленная полем действия архетипов, и составляет, таким образом, сущность социального. Именно поэтому в сознание интегрируются только те стороны архетипа, кото-

рые выступают реальной компенсацией недостающих адаптационных механизмов» [145, с. 28].

Под архетипами К. Г. Юнг понимал глубокий слой бессознательного, где находятся изначальные общечеловеческие образы, считая их появление закономерным результатом повторяющихся типичных жизненных опытов. При этом К. Г. Юнг воспринимал архетип как некое целостное образование, соединяющее в себе противоположности: «Дело в том, что образы содержат в себе не только все самое прекрасное и великое, что когда-либо мыслило и чувствовало человечество, но также все те гнуснейшие подлости и дьявольское варварство, на которые только было способно человечество» [278, с. 76]. При этом архетипический слой коллективной составляющей бессознательного он считает более старым, чем личностно бессознательное. Вместе с тем К. Г. Юнг считает, что архетипы не являются легкодоступными для нашего сознания, т.к. проявляются в наших мечтах и других мистических переживаниях. Они присутствуют во всех культурах, независимо от социальной стадии развития и времени. Архетипы наследуются и находятся, «помимо нашего непосредственного сознания», на уровне нашей психики, вследствие чего тождественные по своему характеру архетипические образы и мотивы обнаруживаются в несоприкасающихся друг с другом мифологиях [277, с. 78].

Архетипы, согласно К. Г. Юнгу, представляют собой не сами образы, а схемы образов, их психологические предпосылки, их возможность. Они имеют не содержательную, а формальную характеристику. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он, проникнув в сознание, наполняется материалом сознательного опыта. Таким образом можно констатировать, что процесс мифотворчества происходит за счет трансформации архетипов в образы. «Сам Юнг недостаточно последовательно раскрывал взаимозависи-

мость мифологических образов как продуктов первобытного сознания и архетипа как элементов психических структур, понимая эту взаимозависимость то как аналогию, то как тождество, то как порождение одних другими. Поэтому в позднейшей литературе термин «архетип» применяется просто для обозначения наиболее общих, фундаментальных и общечеловеческих мифологических мотивов, изначальных схем представлений, лежащих в основе любых художественных, и в т. ч. мифологических, структур (напр., древо мировое) уже без обязательной связи с юнгианством как таковым» [160, с. 111].

Современное понимание термина «архетип», меняя свое изначальное содержание, быстро эволюционирует. Вопреки мнению Юнга, как представляется профессору Ю.М. Антонян, архетип сам по себе не пуст и не формален. Архетипы являют себя в виде отдельных архетипических образов, но и сами являются образами, но гораздо более широкого плана. Например, существует архетип героя, который как образ состоит из некоторых особенностей и структур, проявляющихся в конкретных мифологических или мифологизированных персонажах [29, с. 152]. Таким, в частности, является нартовский Сослан, чей образ на архетипическом уровне проявляется как герой, совершающий и защищающий нартов. И герой, как прообраз Солнца, и Сослан, как историческая личность, являются архетипами-образами – носителями идеи защитника людей. Сослан же, как историческая личность, более конкретное проявление, хотя и в данном случае его образ формируется из типичного набора компонентов, присущих эпическому герою в разных культурах.

«Архетипический образ – это образ воображения, данный в представлении. Он не имеет строгих аналогов в реальной действительности, но, вне всякого сомнения, включает в себя ее отдельные, наиболее важные для определенных целей и смыслов элементы. Благодаря фантазии они всегда перерабо-

таны, гипертрофированы, иногда достаточно грубо и в немислимых сочетаниях, помогая разрешить проблемы (или создавая лишь видимость разрешения), которые не под силу людям, но которые они как раз и хотели бы решать. Архетипический образ действия конструируется как универсальный и наиболее эффективный для достижения цели, а образ жизни – как идеальный и самый полезный, чаще всего отвечающий самым сокровенным желаниям» [29, с. 155].

Юнговскую интерпретацию архетипа в литературоведении развили С. С. Аверинцев [16, с. 113-143] и Е. М. Мелетинский [149, с. 60-70].

Отдавая должное значению юнгианства для развития ритуально-мифологического подхода к литературе, Е. М. Мелетинский, вместе с тем, обращает внимание на тот факт, что «вряд ли возможна точная экспериментальная проверка гипотез Юнга» [149, с. 60].

Возможно и «размытость» понятия «архетип» заключалась в его невозможности экспериментальной проверки, заставившая исследователей архетипа конкретизировать его значение. Так, исследователь А. Ю. Большакова дает следующее определение литературного архетипа: «Литературный архетип – часто повторяющиеся образы, сюжеты, мотивы в фольклорных и литературных произведениях». По ее мнению, литературный архетип – это «сквозная», «порождающая модель», которая, несмотря на то, что она обладает способностью к внешним изменениям, таит в себе неизменное ценностно-смысловое ядро [42, с. 181].

Таким образом, современные исследователи в понятие «архетип» вкладывают древнейшие общечеловеческие символы, прообразы, лежащие в основе мифов, фольклора и самой культуры в целом и переходящие из поколения в поколение.

Применимо к мифологии мы можем констатировать: архетип обозначает наиболее общие, фундаментальные и об-

щечеловеческие мифологические мотивы, лежащие в основе любых мифологических систем.

«Если бы речь шла только о древних людях, которые знали своих богов и верили в них, не было бы ничего удивительного в том, что их жизнь послушна мифу. Однако самое удивительное – что это происходит и сейчас. Мифологические образы вечны. Это Воин и Судья, Царь и Посредник... Мифы, раскрывая образ в многочисленных историях, пересказывают нам и вечные сюжеты человеческой жизни» [35, с. 4].

Вместе с тем необходимо учитывать, что разные образы в сюжете несут различную нагрузку, и не всякий образ может отражать архетип. «Хотя архетипы могут на короткий срок воплощаться в нас, создавая так называемые божественные переживания, ни одна женщина не может постоянно олицетворять собой архетип. Только сам архетип может быть вечно деятельным, всемилостивым, постоянно энергичным. Мы можем стараться ему подражать, но архетип – это идеал, недоступный человеку, и так оно и должно быть» [274, с. 279.].

Архетип свое выражение находит в мифе. Миф без архетипа так же теряет смысл, как сюжет без мотива. Роль мифа «заключается в его способности поддерживать ощущение причастности к миру богов, миру предков, являющейся тем решающим моментом, который способен удержать общественный организм, находящийся в кризисной ситуации, от окончательного краха. Кроме того, миф – главный источник сакрального опыта, соприкасаясь с которым, человек общается к Вечности, сообщающей смысл его существованию. Миф намекает человеку на скрытые от него самого тайны его естества, предлагает варианты их познания, – так индивид приобретает первичные представления о реальном и нереальном, учится отличать правду от лжи, значение от бессмыслицы. Предлагая действенную модель взаимоотношений индивида со средой, миф придает им высший смысл» [146, с. 23].

Архетипы свое выражение в мифах находят в разной форме. Они могут превращаться в символы (например: яблоко нартов – символизирует Мировое древо), или проецируются в мотиве (например: битва нартов с Богом – отражает архетип приобретения вечной жизни). Мифологические архетипы способствовали оптимальному ориентированию человека в сложной системе мироздания, зачастую представлявшейся им как хаос и нуждавшейся в упорядочении. «Отраженный в мифе практический опыт предков имеет коллективный характер, поэтому осваивающему внешний мир и вступающему в жизнь новому поколению он рекомендуется как достаточно надежный и прошедший испытание временем, требующий веры и не нуждающийся в проверке» [146, с. 24].

В силу того, что архетип играет огромную роль в понимании мифологии, фактически является ключом к разгадке многих символов, мотивов и сюжетов, исследование мифологических архетипов становится одним из актуальных направлений при анализе осетинской мифологической системы.

В данной работе затронута лишь небольшая часть фольклорного материала для выявления архетипов с целью реконструирования древних мифологических представлений осетин о Модели Мира.

ГЛАВА I. ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ МИФОЛОГИИ ОСЕТИН

1.1. Исторические корни осетинской мифологии

На первый взгляд трудно судить о том, что представляла собою мифология осетин до 1600-х годов, но, как показали исследования последних 100 лет, корни осетинской мифологии уходят корнями к скифской, и даже еще более отдаленной – арийской и праиндоевропейской эпохе. И не удивительно, что многие авторы находили параллели осетинской мифологии в мифологиях разных народов от Китая до Исландии. Так, например, В. Б. Пфафф, познакомившись с эпическими сказаниями о нартах, сделал заключение, что осетинская мифология происходит от греческой [202, с. 173].

Одной из наиболее древних мифологий, зафиксированных письменно, с которыми возможно провести параллели при анализе осетинской мифологии, является зороастрийская. Зороастрийская мифология, отразившаяся в Авесте, священном писании зороастризма, восходит ко второму тысячелетию до нашей эры. Сравнительный анализ зороастрийской и осетинской мифологий показывает на их общие корни. Многие мотивы и мифологемы находят свои параллели в эпических сказаниях о нартах и зороастрийских текстах [208, с. 24-125]. В своих исследованиях по зороастризму [«Скифский быт и реформа Зороастра», «Миф и история в Гатах Зороастра» 2, с. 9-70] В. И. Абаев обращает внимание на многие авестийско-осетинские параллели. В то же время он делает вывод, что осетины, как аланы и скифы, остались чужды зороастризму: «...в религиозных понятиях осетин сохранилось кое-что древнеиранское и даже древнеиндоевропейское и ничего зороастрийского» [«Дохристианская религия алан» 2, с. 104].

Этот факт указывает на большую архаичность осетинской мифологии, нежели появление зороастрийского учения.

Начальный этап формирования осетинской мифологии относится к эпохе индоиранской общности (II – первая половина I-го тыс. до н. э.). В ходе многовековых миграций древнеиранские племена скотоводов и земледельцев заселили в I-м тыс. до н.э. Среднюю Азию (Хорезм, Бактрию, Согд), Иран (Мидию), Афганистан. С оседанием иранцев-кочевников в этих областях развитие иранской мифологии пошло обособленными путями. К VII-VI вв. до н.э. оформились самостоятельные ее циклы: древнемидийская, древнеперсидская, скифо-сарматская, согдийская и ряд более мелких мифологий. При общности культурной терминологии и ярко выраженных рефлексах общеиндоевропейских представлений идеологические основы всех этих циклов заметно различались, отражая разницу в уровнях социально-экономического и культурного развития [160, I, с. 560].

В отличие от оседлых иранцев, мифология которых стала развиваться в условиях новой идеологии, кульминацией которой стал зороастризм, мифотворчество кочевых саков/скифов продолжалось в традиционном формате.

Под названием саки/скифы подразумеваются народы – носители «скифской культуры». «Скифская культура» была распространена от Алтая до Дуная в I тысячелетии до н.э. Скифы, относимые по языку к иранской группе индоевропейской семьи языков, связаны с современными осетинами не только родственными узами по линии языка, но и преемственностью культуры. Многие скифские обычаи, их религиозно-мифологические воззрения находят свое продолжение в этнографии, фольклоре и религиозно-мифологических воззрениях осетин. Нет необходимости перечислять скифо-осетинские параллели, т.к. они широко представлены в работах Ж. Дюмезиля («Скифы и Нарты») [81, с. 16-216] и В. И. Абаева («Культы семи богов») [2, с. 107-113].

Дальнейшее формирование осетинской мифологии связано с аланами. Появление алан на Северном Кавказе связано с миграцией в III-I вв. до н.э. ираноязычных племен сарматов из Средней Азии. Уже в начале I вв. н.э. продвижение савроматов/сарматов завершается установлением полного господства сарматов в Северном Причерноморье, которое из Скифии римскими писателями переименовывается в Сарматии [224, с. 121]. В савроматский период сарматской истории древнегреческие авторы упоминали женщин-воительниц – амазонок: Геродот, Гиппократ, Лисий, Эфор, Страбон, Диодор Сицилийский, Помпей Трог, Плутарх, литературная традиция которых была воспринята средневековьем, а на Кавказе сохранилась до XVII в. [127, с. 2-3]. Согласно Гиппократу женщины савроматов «ездят верхом, стреляют из луков и мечут дротики, сидят на конях и сражаются с врагами, пока они в девушках; а замуж они не выходят, пока не убьют трех неприятелей, и поселяются на жительство с мужьями не прежде, чем совершают жертвоприношения [59, с. 295-296]. «Весьма интересные отголоски общественного института дев-воительниц и наездниц сохранились в некоторых вариантах нартских сказаний осетин. В сказаниях «Смерть Бархуна, сына Ноза» и «Смерть Болатбарзая» поэтически воспеваются боевые подвиги отважной дочери Даргавсара, собравшая отряд девушек:

Стрела и меч знакомы девам стали,
Из лука все без промаха стреляли,
Готовились без устали к сраженью,
Их вдохновляло будущее мщенье [176, с. 40].

Конные воительницы разбивают вражескую рать Бархуна и голову его вешают на склеп. Далее дочь Даргавсара со своим девичьим войском сражаются на стороне мужчин-нартвов против великанов-уаиггов. Любопытно, что девушки-воительницы сражаются в мужской одежде, и Болатбарзай узнает

в бою дочь Даргавсара только потому, что с ее головы упал шлем и золотые волосы рассыпались по плечам.

Амазонские мотивы осетинского нартского эпоса уникальны, что вызывает у некоторых специалистов сомнения в подлинности. Однако существуют черкесские и карачаевские предания о борьбе их предков с легендарными еммеч – женщинами-воительницами, обитавшими на Северном Кавказе. Существенно то, что женщины-воительницы черкесами и карачаевцами осознаются как представители иного, враждебного им народа, тогда как в эпосе осетин они претерпевают определенную эволюцию – сначала они не женщины Нартов, но выступают в боях вместе с нартами, и в конце концов уже считаются нартскими женщанами. Эта сюжетная линия, между прочим, очень близко напоминает известный рассказ Геродота о происхождении савроматов от браков скифов с амазонками, несомненно имеющий фольклорную основу» [132, с. 16-17].

Скифо-сарматско-нартские параллели подробно рассматриваются в работе А. А. Туаллагова «Скифо-сарматский мир и нартский эпос осетин» [243]. На основе систематизации исследованного материала и реконструкции религиозно-мифологической системы ираноязычных древних кочевников, А. А. Туаллагов рассматривает осетинскую мифологию как наследницу развитой общеарийской системы [243, с. 245].

«Эстафета» общеарийской мифологической системы в начале I века н.э. переходит к аланам, образовавшим к VI в. на Северном Кавказе государство. С этого времени начинается новый этап генезиса мифологии ираноязычных алан и их приемников – осетин.

С VI в. начались укрепляться союзнические отношения Алании с Византией. С целью сохранения и укрепления этих отношений Византия в начале X в. приступила к христианизации алан. В результате миссионерской деятельности греков в 925 году аланы приняли христианство, но в 932 году отреклись

от христианства и прогнали епископов и священников [132, с. 102-122]. Но христианство не раз возвращалось в Аланию и в последующие годы. «Период X-XII вв. представляется как время наиболее глубоких связей Алании с Византией, выразившихся в христианизации социальных верхов и распространении среди них христианской культуры» [132, с. 115]. Этот факт дал повод В.И. Абаеву утверждать, что «десять веков христианства не могли пройти даром. На старые верования наложился мощный слой христианской терминологии и обрядности» [2, с. 104]. По его мнению, большинство языческих святых приобрело христианскую оболочку, присвоив христианские наименования: «Уастырджи/Уасгерги» (св. Георгий), «Уацилла» (св. Илья), «Уас Никкола»¹ (св. Николай), «Фæлвæра»² (св. Флор и Лавр), «Мыкалгабыртæ»³ (св. Михаил и Гавриил), «Мады Майрæм»⁴ (Богоматерь). Под влиянием

¹ Уас Никкола – в осетинской мифологии покровитель хлебных злаков и урожая. Как правило, Никкола считается покровителем равнины (плоскостных осетин), в то время как Уастырджи воспринимается как покровитель гор (горных осетин). Ежегодно в честь Никкола выходцы из Лезгора (Дигорское ущелье) продолжают справлять праздник. Необходимо отметить, что все выходцы из Лезгора официально причисляют себя к исламскому вероисповеданию.

² Фæлвæра – в осетинской мифологии покровитель мелкого скота, главным образом овец. Он – самый кроткий и добрый небожитель в осетинском пантеоне. Ежегодно ранней весной в честь Фæлвæра справляли праздник возле его святилища, на который от каждого дома приносили три пирога, молочные продукты, пиво. В его честь запрещалось принести жертву животным.

³ Мыкалгабыртæ – покровитель плодородия. К нему обращались с просьбой послать богатый урожай хлебов, увеличить стада, избавить людей от болезней и других невзгод. Согласно легендам, святилище в его честь в Касарском ущелье возникло на месте, куда упала одна из трех слез Бога, пролитых по поводу гибели нарта Батраза. Ежегодный праздник у его святилища отмечается в мае месяце в течение двух недель.

⁴ Мады-Майрæм – покровительница женщин, прежде всего женского плодородия, особо почитавшаяся молодыми девушками и женщинами детородного возраста.

христианства среди осетин утвердились некоторые праздники («комахсæн»⁵, «куадзæн»⁶, «кæрдæгхæссæн»⁷, «зазхæссæн»⁸, «урсы къуыри»⁹ и др.). Но, учитывая, что эти праздники по своему содержанию и происхождению не имеют отношение к христианству, они были приурочены к христианским праздникам и приняли только внешний облик новой веры. Ранний период христианизации алан-осетин протекал на протяжении многих веков (VI-X) [110, с. 283]. Однако и в тот период, по свидетельству средневековых авторов, непосредственно побывавших у алан, христианство получило слабое развитие, а среди населения преобладали дохристианские верования. Так, Вильгельм де Рубрук писал, что «аланы – христиане по греческому обряду, имеющие греческие письмены и греческих священников... не знали ничего, имеющего отношение к христианскому обряду, за исключением только имени Христова» [111, с. 13].

Новый этап распространения христианства относится к XVIII веку – к началу развития русско-осетинских отношений. В целях колонизации Северного Кавказа, желая привлечь на свою сторону осетин и обеспечить себе свободный проход по Дарьяльскому ущелью в Закавказье, самодержавное правительство стало принимать активные меры к христианизации осетин. Для этих целей в 1745 г. была основана Осетинская духовная комиссия, началось крещение осетинского населения.

⁵ Комахсæн – (букв. «связывание рта») один из календарных праздников зимнего цикла осетин-христиан, предшествовавший великому посту (мархо).

⁶ Куадзæн – (букв. «отпускание рта») осетинская номинация Пасхи. Пасха у осетин была праздником увеселительно-поминального характера, исключение составляли только ряд горных районов Осетии, где в день «Куадзæн» запрещалось поминать покойников.

⁷ Кæрдæгхæссæн – поминовение усопших в начале весны.

⁸ Зазхæссæн (у дигорцев «Назуйхист») – день поминовения умерших, приуроченный к Вербному воскресенью.

⁹ Урсы къуыри – постная неделя.

Еще более активно занималось распространением христианской идеологии в Северной Осетии «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», учрежденное в 1860 году и действовавшее до 1917 года. Христианство внедрялось среди осетин больше административными мерами, чем церковными проповедями. Нередко дело доходило до репрессий. Но, тем не менее, население к христианской церкви оставалось равнодушным [141, с. 334].

Без сомнения, христианство, несмотря на поверхностное восприятие его осетинами, не могло не повлиять на мифотворчество народа и эволюцию его мифологической системы.

Еще более поверхностным было влияние мусульманской религии, хотя и с нею осетины познакомились довольно рано. Первые упоминания о знакомстве алан-осетин с исламом относятся к VIII-IX вв. Археологами было обнаружено на территории Северной Осетии близ станицы Змейской на месте аланского городища несколько мечетей и мусульманских кладбищ, относящихся к монгольскому периоду [155, с. 66-86]. Этим же временем датируется известный (рухнувший в начале 80-х гг. XX в.) Татартупский минарет около с. Эльхотово [216, с. 42].

Татартупский минарет, по всей видимости, имел огромное влияние на окружающее население, так как до недавнего времени являлся священным местом, как для осетин, так и кабардинцев. Возле Татартупа нельзя было проливать кровь, им клялись, приносили присягу. И, видимо, бытование у осетин святого Татартупа¹⁰, являющегося патроном равнины (в противоположность Уастырджи – покровителю горной местности), есть не что иное, как отголосок влияния мусульманской религии того времени. Однако нет никаких данных,

¹⁰ Св. Татартуп был популярен как среди осетин-христиан, так и среди осетин-мусульман. В фольклоре осетин, как правило, упоминается рядом с Уастырджи и Никкола.

которые бы указывали на существование мусульманской религии у осетин в ту эпоху. Построив здесь мечети с целью широкой миссионерской деятельности и пропаганды ислама среди христианского аланского населения, монголы, по-видимому, не смогли добиться успехов в этой области [110, с. 289].

Активно ислам стал проникать в Осетию из соседней Кабарды в конце XVII – начале XVIII вв., что было связано с приходом русских на Кавказ и началом боевых действий на востоке Кавказа. В первой половине XIX в. ислам начинает распространяться по всем четырем обществам Северной Осетии – Дигорскому, Тагаурскому, Куртатинскому и отчасти Алагирскому. Странниками ислама становилось все большее число горцев, формально считавшихся до этого христианами. Уже к середине XIX столетия в Осетии официальное признание получило, наряду с христианством, мусульманство. Традиционная же религия осетин не воспринималась всерьез и объявлялась пережитком языческих верований.

Продолжая исповедовать традиционную религию, осетины многое восприняли из мусульманства. Ислам оказал влияние, как на обряды осетин, так и на их фольклор и, соответственно, на мифотворчество.

Так, одним из самых популярных персонажей всех жанров устного народного творчества осетин является Уастырджи. В мифологических представлениях осетин образ Уастырджи однозначно соотносится с военной функцией, он также воспринимается как покровитель своих далеких предков. В фольклоре Уастырджи всегда изображается на чудном трехногом коне и в белой бурке. О его популярности говорится во многих сюжетах мифологических легенд. Феномен образа Уастырджи в том, что в нем сконцентрированы не только различные эпохи, но и различные религиозно-мифологические прообразы. Если христианство наложило отпечаток на имени

Уастырджи¹¹, то мусульманство внесло свои штрихи к его образу. В легенде «Уасгерги и его жена Фатимат, дочь пророка Магомета» Уастырджи, оставаясь типично осетинским мифологическим персонажем, перенял некоторые черты сподвижника и зятя пророка Магомета – Али. Являясь в данном сюжете мужем дочери пророка Магомета Фатимат, он так же, как и Али, борется против врагов ислама. Даже меч¹² Али оказывается в руках Уастырджи [100, с. 442-446].

У осетин не было принято каждый раз, после упоминания имен своих святых, воздавать им хвалу. Это идет из мусульманства, где после каждого произношения имени пророка необходимо было произнести формулу «Да приветствует его Аллах!». Мусульмане-осетины в таких случаях произносят: «Да будет ему табу!» («Табу ин уæд!») или «Да приветствует его Бог!» («Хуцауи хуарз салам æй уæд!»). И в сюжете «Уасгерги и его жена Фатимат, дочь пророка Магомета» к осетинскому небожителю применяется такая формула: «Когда Уасгерги – да будет ему табу! – был еще земным человеком, то он получил от Бога шашку Сарфакал», «А жена Уасгерги – да будет ему табу! – была дочерью пророка Магомета Фатимат» [100, с. 443].

Влияние христианства и мусульманства просматривается не только на мифологических образах, но и на мотивах сюжета. Наглядным примером может служить мотив сюжета «Жена кумияка», получившее широкое распространение в осетин-

¹¹ Имя Уастырджи разлагается на три части: уас ‘божественный, божественная весть, истина’ [Абаев В. И. ИЭСОЯ, т. 4., с. 26] + стыр ‘большой, великий’ [Абаев В. И. ИЭСОЯ, т. 4., с. 158] + джи/ги ‘сокращение имени Георгий’, буквально переводимый как «Великий вестник истины Георгий».

¹² Меч Уастырджи, называемый «Сарфакал», по «народной» этимологии осознается как «сæр» ‘голова’ + «фæкал» ‘повали’, переводимый как ‘секущий головы’. На самом деле «сарфакал» восходит к названию меча Али – «Зульфакар».

ском фольклоре. Он известен и по другим сюжетам.¹³ Эпизод соращения верной жены святым и Богом встречается и в нартовских сказаниях [153, с. 9; 221, с. 29-30; 176, с. 86-89.].

В христианском варианте [100, с. 501-506] женщину на верность испытывают Бог и Уастырджи, а в мусульманском варианте [279, с. 15-26] – ангел Магомет и Бог.

Влияние христианства и мусульманства прослеживается и в нартовском эпосе [230, с. 133-150]. Но это влияние, как правило, не затрагивает основы традиционной мифологической системы осетин. Иногда в сюжеты вплетаются христианские или мусульманские мотивы, внешне принимая христианский или мусульманский облик, но сохраняя, при этом, традиционные мифологические архетипы. Так, некоторые эсхатологические архетипы были переосмыслены с точки зрения христианского и мусульманского учения о гибели мира. В одном из вариантов мотива гибели Нартов «Нарти исæфт» («Гибель Нартов»), записанный в мусульманском селе от сказателя-мусульманина [68, с. 24-26], смешались библейско-апокрифический, богоборческий и мусульманский элементы. В данном варианте виновниками гибели Нартов оказываются пророк Салих и Давид (Дауит). Последний иногда также называется пророком. Давиду приносит божье слово Джебраил. В отличие от других вариантов, где нарты борются с небожителями осетинского пантеона, в рассматриваемом сюжете противостояние идет между нартами и Давидом, которому помогают пророк Салих и Джебраил. При этом сказитель даже не подозревает, что смешивает христианские и мусульманские элементы [68, с. 24-26].

Помимо христианства и мусульманства на эволюцию осетинской мифологии на протяжении почти 2 тысяч лет огромное влияние оказывала мифология народов Кавказа.

¹³ «Бедняк и Барастур загробного мира» [179, с. 510-518].

Горные районы Кавказа населяли племена, менее подверженные частой смене, в то время как предгорная равнина, экологически наиболее благоприятная, была исторически обусловленной контактной зоной между обитателями гор и степей, являясь перекрестком постоянных миграционных движений разношерстных племен. На протяжении всей истории Северного Кавказа этнические процессы никогда не прекращались, но наиболее активными они были в контактной зоне предгорий.

Вместо ираноязычных алан господствующее положение на Северном Кавказе стали играть тюркоязычные народы: ногайцы, кумыки, крымские татары. После разгрома адыгскими (кабардинцами, черкесами, убыхами, абазинами и др.) народами крымскотатарского войска, кабардинцы, занимавшие Центральную часть северокавказского региона, стали доминирующей силой на большей части Северного Кавказа.

Смена влияний сказывалась не только на этногенезе северокавказских народов, но и на этнокультурных взаимовлияниях. Тысячелетнее скифо-сармато-аланское влияние затронуло все стороны жизни населения почти всего северокавказского региона. На протяжении нескольких столетий народы Северного Кавказа ощущали влияние тюркских народов, которые в свою очередь, были носителями тюрко-иранской синкретической культуры. С начала XVIII века до установления Российского господства доминирующей культурой, особенно в Центральном и Северо-Западном регионе Северного Кавказа, выступали адыгские (в большей степени кабардинцы) народы. В свою очередь, основу культуры адыгских народов составляли ирано-тюрко-адыгские элементы.

Покровителем дружбы, справедливости, клятвы побратимов у осетин считается Уасхо. Ему было посвящено святилище в с. Кани, где ежегодно 4 ноября совершали в его честь жертвоприношения. Помимо традиционных молитв, давали

клятву жить в дружбе и согласии, а свидетелем в своих клятвах призывали Уасхо. По мнению В. И. Абаева имя небожителя Уасхо и дигорского слова *уасха* ‘клятва’ восходят к одному источнику – к абхазо-адыгскому культовому термину (в кабардинском – *уаихуэ* ‘употребляется в формулах клятвы’, в адыгском – *уаихо* ‘небесный свод’, в убыхском – *уаихуа* ‘гром и молния’, в абхазском – *уаихуа* ‘используется как выражение самой сильной, верной клятвы’) [6, с. 57].

Из кавказской мифологии идет и осетинский мифологический персонаж «*лагсирд*» ‘человек-зверь’, «саблегрудый» лесной демонологический персонаж, распространенный почти у всех народов Кавказа. Хотя у народов Кавказа «саблегрудый» персонаж именуется по-разному, рассказы о нем обычно ограничиваются двумя наиболее характерными фабулами: похищением девушки и взятием охотника в плен. Последнему он предлагает ответить на вопросы и, как правило, охотник, удачно ответив на них, отпускается. Осетинский *лагсирд* ближе всех стоит к ингушскому «саблегрудому» *Алмас* и адыгскому *мэзыла*, у которых, скорее всего, и был заимствован.

Разумеется, мифология осетин в своей основе сохранила арийскую и даже праиндоевропейскую традицию, но и кавказская традиция, как, впрочем, христианская и мусульманская, не могли не оставить свой след в ее эволюции.

1.2. Источники осетинской мифологии

Первые сведения о мифологии осетин относятся к 1604 году и принадлежат русским послам Михаилу Татищеву и дьяку Андрею Иванову, прошедшими тогда через Дарьяльский проход в Грузию [36]. В 1650 году Никифор Толочанов и дьяк Алексей Ивлев, проследовавшие через Дигорское ущелье в Имеретию, оставили важные сведения о населении этого рай-

она Осетии. Хотя в сообщениях этих авторов дается скудная информация о мифологии осетин, однако именно это время можно назвать отправной точкой, с которой мы можем судить о состоянии осетинской мифологии.

Несомненно, огромный интерес в этом плане представляет и труд грузинского царевича Вахушти «География Грузии» [46], содержащий не только географическое описание всей Осетии конца XVII, но и некоторые ценные сведения о религиозно-мифологических воззрениях осетин. Хотя скудные, но ценные в научном плане сведения об осетинской мифологии содержатся в документах, составленных русскими миссионерами из Осетинской духовной комиссии и русской военной администрацией на Кавказе. Более подробные сведения о мифологии осетин стали поступать со второй половины XVIII в. после посещения Осетии некоторыми путешественниками и учеными (Л. Л. Штедер [271], И. А. Гюльденштедт [63], Я. Рейнегс [205], П. М. Паллас [186] и др.). Много ценного материала обнаруживается в трудах исследователя осетинского языка Г. Ю. Клапрота [119], путешественников по Осетии первой половины XIX в. Гакстгаузена и Коха. Наиболее содержательны данные о структуре осетинской мифологии в работах А. М. Шегрена (1794-1855), автора первой научной грамматики осетинского языка и статьи по дохристианским религиозным верованиям осетин [267]. К первой половине XIX в. относятся также «Письма Х. Ш. ... к Ф. Булгарину, или поездка на Кавказ», «Осетия» и «Осетинские адаты» А. Г. Яновского. С середины XIX в. появляется ряд работ, в которых мифология осетин уже представлена более подробно: Н. Г. Берzenov «Новый год осетин Владикавказского округа», «Осетинский обряд сидения мертвецов», «Очерк осетин», «Из записок об Осетии», «Очерк Осетии. Дигория» и др. [38], В. Ф. Переваленко «Осетинский праздник хор-хор» [12], В. С. Толстов [240] и др.

Религиозно-мифологические воззрения осетин привлекали к себе внимание представителей русской православной церкви (Иоанн Болгарский, Иосиф Владикавказский), царской администрации (Л.Л. Штедер, К. Красницкий), российских ученых (А.М. Шегрен, В.Ф. Миллер, М.М. Ковалевский, Г.Ф. Чурсин и др.).

В конце XIX в. один из крупнейших российских ученых, основатель осетинской филологии, В.Ф. Миллер осуществил пять кавказских экспедиций, в которых он изучал историю, этнографию и фольклор осетин, пользуясь помощью молодых осетинских ученых – С. Кокиева, С. Тукчаева, И. Тхостова и др. Собранный и обработанный материал лег в основу ряда научных работ, в том числе фундаментального труда в трех томах – «Осетинские этюды». Благодаря Всеволоду Миллеру в конце XIX в. в Осетии появились из числа осетинской интеллигенции собиратели устного народного творчества и этнографии осетин: братья Шанаевы, Цоцко Амбалов, Михал Гарданов, Махарбек Туганов, Губади Дзагуров и др. К началу XX в. было опубликовано много материалов по этнографии и фольклору осетин, отражающих мифологию, в различных изданиях («Терские ведомости», «Кавказ», «Тифлисский вестник», «Тифлисский листок», «Новое обозрение», «Закавказский вестник», «Терек», «Казбек», «Горская жизнь», «Кавказский вестник», «Сборник сведений о кавказских горцах», «Сборник материалов по этнографии», «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» и др.).

Опубликованные в XIX столетии материалы на страницах периодической печати являются ценным источником по мифологии осетин. Хотя на страницах этих газет не часто можно встретить материалы, отражающие мифологические сюжеты в чистом виде, однако в большинстве этнографических, а также просто обзорных статьях широко представлены и религиозно-мифологические воззрения осетин. Кроме того, перио-

дически стали публиковаться отдельные сказания из нартовского цикла, основного источника мифологических сюжетов и мотивов.

Если публиковавшиеся в периодической печати тексты были далеки от научного подхода – отсутствовала информация о сказителях, не всегда можно было определить место записи фольклорного текста, переводы характеризуются произвольностью, – то первая публикация нартовских текстов, осуществленная Дж.Шанаевым в 1871 г., представляет собой новый этап в эдиционно-текстологической подготовке фольклорных текстов.

Научный подход к эдиционно-текстологической подготовке эпических произведений заложил В.Ф. Миллер, опиравшийся в своей деятельности на представителей осетинской интеллигенции, ставшие впоследствии активными собирателями нартовских сказаний.

Помимо эпических текстов, опубликованных В.М. Миллером в «Осетинских этюдах» [152, с. 14-77], в 1902 г. им были подготовлены и изданы отдельные нартовские тексты в сборнике дигорских сказаний, записанных И.Т. Собиевым, К.С. Гардановым и С.А. Туккаевым [94, с. 7-11]. Изданные В.Ф. Миллером тексты нартовских сказаний с русскими переводами, снабженные комментариями, стали образцом эдиционно-текстологического метода подготовки фольклорных текстов.

В 20-х годах XX столетия, с появлением Историко-филологического Общества во Владикавказе, сбор фольклорно-этнографического материала был поставлен на научную основу. Роль Историко-филологического Общества в развитии не только осетиноведения, но и осетинской культуры в целом сравнима с деятельностью В.Ф. Миллера, пробудившего самосознание осетинской интеллигенции и объединившего передовых мыслителей Осетии того периода. Но в большей

степени неопределима роль Общества в сохранении устного народного творчества.

Одним из целей Общества с момента зарождения провозглашается «разыскивание, собирание и охрану памятников осетинской старины», «научное описание и классификация этих памятников», а также «издание собранных и изученных памятников осетинской народной словесности» [185].

Фактическая работа по собиранию осетинского фольклора началась до 1918 года, но она носила частный характер. В основном собирание фольклора производилось частными лицами по собственной инициативе. Естественно, ни о каком научном подходе не было и речи. Наиболее активно в это время фольклорные материалы собирали Б. Алборов, Г. Дзагуров, М. Гарданов, Ц. Амбалов и др. Но в их деятельности не было системности. Так, например, Михал Гарданов, которого к сбору фольклорного материала подвиг еще В. Ф. Миллер, при записи текстов основное внимание уделял только нартовскому эпосу, те же тексты, которые не относились к данному жанру, выбрасывались или игнорировались. Цоцко Амбалов же записывал тексты не от самого сказителя, а после его рассказа через несколько дней, иногда и нескольких недель, по памяти. Наиболее подготовленным, в этом отношении, был Губади Дзагуров, приобретший опыт работы с фольклорными текстами в Харькове. В рамках Общества им был разработан инструментарий, составлен вопросник с подробной инструкцией. Они, конечно, не носили обязательного характера, но стали ориентиром для многих энтузиастов по собиранию памятников народного творчества.

Собирание памятников устного народного творчества принято было считать ударной задачей Общества [298]. Сразу же, после ухода из Осетии Добровольческой армии Деникина и установления Советской власти, несмотря на неблагоприятные финансовые затруднения, Общество изыскало средства и

пригласило из гор несколько знаменитых певцов (Сланова из Южной Осетии, Каллагова из Джимары и др.). От них было записано много фольклорных текстов, в том числе мифологических сюжетов, Г. Дзагуровым, Б. Алборовым, И. Кануковым, Г. Гуриевым и др. Одновременно велись записи и в различных районах Осетии. Даже когда гражданская война в Осетии была в разгаре, Цоцко Амбаловым в Алагирском ущелье и Михалом Гардановым в Дигорском ущелье велись записи фольклорных и этнографических текстов.

Привлекая любителей народного творчества к сбору фольклорных материалов, Президиум Общества, как правило, поручал одному из своих членов ознакомиться с представленными материалами и дать им всестороннюю оценку. После рецензирования рукописей Президиум заслушивал доклад о качестве текстов, затем принимал решение: принимать или нет материалы.

Такая скрупулезность была продиктована тем, что в это время не было профессиональных фольклористов, а любители-фольклористы могли не выдерживать научные требования, которые стало предъявлять Общество с самого своего зарождения.

И в последующие годы участники научных фольклорно-этнографических экспедиций, организованных на базе Северо-Осетинского Научно-исследовательского института истории, языка и фольклора в горных районах Северной и Южной Осетии, придерживались установок, выработанных Историко-филологическим Обществом (ИФО). Этот факт не мог не отразиться на качестве собранного полевого материала. Если в конце XIX столетия на фольклорных текстах, записанных не в научных целях, отражается мировоззрение и отношение к описываемым сюжетам самих записывавших, то с организацией ИФО записи текстов приближены к оригиналам, что делает их более ценным материалом для

установления мифологии осетин в своем архаичном варианте.

Основными источниками для реконструкции мифологии осетин являются, прежде всего, эпические сказания о Нартах, Царциатах, Даредзантах, а также мифологические легенды, сказки, обрядовые, календарные и религиозно-мифологические песни. Хотя эпические произведения о Нартах, Царциатах и Даредзантах отражают одну мифосистему, и в них встречаются одни и те же мифологические образы, относящиеся к так называемым небожителям – *зэдам* и *дуагам*, однако каждый из них является самостоятельным произведением. Нет в них одинаковых сюжетов, образов.

Наиболее популярным и содержательным эпическим произведением по праву считается поэма о Нартах. В национальных вариациях Нарты бытуют у ряда народов Северного Кавказа. Нартовский эпос по своей художественной и культурологической значимости приравнивается к таким шедеврам народного творчества, как Илиада, Калевала, Махабхарата, Манас и др.

Корни Нартовского эпоса восходят ко II тысячелетию до н.э., к эпохе единства иранских народов, что находит отражение в нартовско-авестийских параллелях. Пройдя сложную эволюцию, разрозненные мифы стали формироваться в цельное эпическое произведение в IX-XI вв., во времена становления и расцвета аланского государства. Видимо по этой причине многие исторические события, происшедшие в XIV-XVII вв. не нашли отражение в эпосе, в то время как отголоски тех событий и персоналий сохранились в исторических преданиях.

Первые сведения о бытовании нартов у народов Северного Кавказа относятся ко второй половине XVIII – началу XIX века. Но эти упоминания связаны, прежде всего, с толкованием названия минеральной воды «нарзан». (1776 г.

Рейнегс дает слово «нарзан» как черкесское, обозначающее напиток гигантов и святых; 1802 г. Паллас П. С. расшифровывает как «напиток богатырей»; 1809 г. Гюльденштетт называет нарзан напитком великанов и духов). О наличии у осетин нартовского эпоса впервые упоминает выдающийся немецкий востоковед и путешественник, адъютант азиатских языков русской Академии Юлиус Клапрот. Первый, небольшой по объему сюжет, зафиксированный им, повествует о взятии крепости Уарп Батразом, сыном Хамица. Но уже со 2-ой половины XIX в. начинается активное собирание текстов нартовских сказаний. Тексты, собранные почти за 100 лет во всех уголках Северной и Южной Осетии, были опубликованы СОИГСИ им. В. И. Абаева в семитомном академическом издании «Нарты кадджытæ: ирон адæмы эпос» («Нартовские сказания: эпос осетинского народа»).

Героический эпос любого народа рассматривается и истолковывается в двух аспектах: в аспекте мифа и в аспекте истории. Нартовский эпос не составляет исключения. В нем отразились и древние мифы, и историческая действительность.

Историчность нартовского эпоса состоит, прежде всего, в том, что в нем отражен определенный социальный уклад. В эпосе живописными красками передаются картины быта и нравов нартовского общества. Осетинские мифы, верования, праздники, ритуалы, похоронные обряды, исторические события, военное искусство, молитвословия и другие традиции получили свое отражение в нартовском эпосе. По этому поводу Ж. Дюмезиль писал, что «нравы нартов соответствуют нравам осетин» (80, с. 11.).

В то же время основу эпоса составляют архаичные мифы. В нем отражены космогонические мифы о сотворении мира, о появлении первых нартов. В Нартах описывается первоначальное состояние вселенной: мир был спящим, беззвучным и темным. Позже на небе появилось колесо солнца, пламя луны,

мерцание звезд, заря, и от горизонта к горизонту протянулся Млечный путь. Затем от их света зажглось синее пламя, и с неба упала искра огня и превратилась она в черную золу. Затем из этого пепла небесного огня Бог сотворил Нартов. Из небесных слез на земле появилось все вокруг: горы и реки (вода), сады и деревья, трава и злаки. Появились звери. От солнечного тепла вздохнули широкие реки и появились тучи. Дыхание воздуха породило ветры.

Но, прежде Нартов, Бог сотворил *уадмеров*. Они были огромные и сильные, не помещались в ущельях, и земле трудно было их выдержать. Прошло триста лет, и сотворил вслед за *уадмерами камбадата* – умом и силой похожих на *уадмеров*, а ростом невысоких. Слишком маленькие оказались для жизни на земле и Бог их уничтожил. Через триста лет, вслед за *камбадата*, Бог сотворил *гамеров*, но и они оказались слишком велики и ростом и силой. Еще триста лет прошло, и Бог сотворил *гумиров*. Но и они не удались. Прошло триста лет, и Бог вслед за *гумирами* сотворил Нартов, и удались они ему: ростом и силой были под стать земле.

Первый Нарт – Сауасса (*Сауассæ*) – был сотворен Богом по просьбе *Зынджы бардуаг* (букв. Дух огня). Рано утром Бог создал нужного человека и отослал его к *Зынджыбардуагу*: «Закали его на языках своего пламени». Раскалил Дух Огня человека на своем огне и бросил в реку, и вышел он оттуда стальным. Подобную закалку в последующем получил и другой нартовский герой – стальной Батраз.

Яркое отражение в нартовском эпосе получили астральные мифы. Согласно эпическим сказаниям Млечный путь (*Æрфæны фæд*) – это след легендарного коня Урузмага, называемого Арфан (*Æрфæн*). Радуга называется «Лук Сослана» (*Сослани æндурæ*). Молния – блеск меча Нарта Батраза. Луна же, по одной из вариантов, является осколком лезвия чудесного меча Сайнаг-алдара, убитого Батразом.

Центральное место в эпосе занимают солярные мифы. Архетип Солнца представлен в антропоморфических или зооморфических образах: Уастырджи, Сослан, Батраз, Сайнагалдар, Колесо Балсага, конь, олень, орел, ласточка. Символами Солнца выступают: камень, колесо, чаша, яйцо.

В одних сюжетах мифы выступают как остаток культа Солнца, в других – как олицетворение, художественный образ, без религиозно-мифической подкладки. Но в обоих случаях они отражают архетип солярных мифов.

Наибольшее же отражение в эпосе получили героические мифы, что позволяет исследователям называть нартовский эпос героическим. Традиционно герои группируются в циклы. Традиционно в эпосе выделяют 4 основных цикла:

1. Начало нартов (Уархаг и его сыновья, Ахсар и Ахсартаг);
2. Урузмаг (Урызмаг) и Шатана;
3. Сослан (Созруко);
4. Батраз.

По утверждению В.И. Абаева «Важными, если не по объему, то по значению, являются также циклы хитроумного Сирдона и чудесного певца Ацамаза.

Но кроме этих основных циклов, имеется еще десятка полтора самостоятельных сюжетных узлов с самостоятельными героями: Тотрадз, Арахцау, Саууай, Сыбалц, Айсана и др. Не всегда удается установить, являются ли эти “малые циклы” обломками когда-то существовавших больших, или, наоборот, перед нами разрозненные сказания, находившиеся на пути к образованию цикла» (2, с. 152).

Родоначальником Нартов в большинстве вариантов является Уархаг. У него было два сына-близнеца, Ахсар и Ахсартаг. Ахсар родился после первого пения петухов, а Ахсартаг – после второго пения. Охраняя чудодейственную нартовскую яблоню, Ахсартаг ранил одну из трех голубок, прилетавших за плодами яблони. Подобрал кусочки печени раненной

птицы и, преследуя ее, он попадает в подводное царство к Донбеттырам. Он исцеляет раненную им девушку Дзерассаэ/Уацирохс, дав ей кусочки ее же печени, женился на ней и вернулся на берег реки, где ожидал его старший брат Ахсар. Шалаш, в котором жил Ахсар был пуст и Ахсартаг, уложив спать жену на звериных шкурах, сам пошел искать брата. В это время пришел с охоты Ахсар с трофеем. Дзерасса приняла его за Ахсартага и легла спать рядом с Ахсаром. Но Ахсар, поняв, что она принимает его за Ахсартага, положил между собой и Дзерассой кинжал. Вернувшийся Ахсартаг счел себя оскорбленным и убил брата. Когда он понял свою ошибку, то вонзил себе в грудь кинжал. Дзерасса похоронила их с помощью Уастырджи и вернулась к родителям. Она родила близнецов – Урузмага и Хамица. Таким образом, Ахсартаг стал родоначальником одного из трех нартовских родов – Ахсартагката.

Урузмаг (Уырызмаг/Урузмаг, Уорæзмаг, Уæрæзмаг), сын Ахсартага и Дзерассы, муж Шатаны, близнецный брат Хамица, выступает в нарттовском эпосе как старейшина Нартов. У Урузмага от Шатаны родились 17 сыновей, 16 из которых погибли от его руки. Семнадцатого сына Шатана спрятала у Донбеттыров, но и он погибает случайно от руки Урузмага. Часто Урузмаг предводительствует в нарттовских походах. На старости лет, попав в плен к могущественному правителю Хуандон-алдару, благодаря сметливости и хитрости направляет на него нарттовское войско. Не раз он спасает Нартов от голодной смерти.

Наиболее распространенные мотивы:

- Как Урузмаг женился на Шатане;
- Как Урузмаг отправил Шатану в родительский дом (т.е. дал ей развод);
- Как Урузмаг спас нарттов от голодной смерти;
- Как Урузмаг одолел великана Соккур;
- Как Урузмаг убил своего безымянного сына;

– Последний поход Урузмага и др.

Хамиц (Хæмыц/Хæмиц), сын Дзерассы и Ахсартага, близнецный брат Урузмага, отец Батраза, называемый в сказаниях булатноусым. Он не совершал подвигов как остальные Ахсартагката. Больше знаменит как отец Батраза, которого он родил из опухоли на лопатке. Хамиц обладал чудесным зубом Аркыз, от вида которого любая женщина готова была разделить с ним ложе, из-за чего многие нарты ненавидели его. По этой причине его убивает Сайнаг-алдар. Значительное место в мифах о Хамице занимает мотив похищения коровы Хамица Сирдоном.

Наиболее распространенные мотивы, связанные с образом Хамица:

– Хамиц – обладатель зуба Аркыз [Æрхъыз] / Косдандаг [Хъосдæндаг];

– Женильба Хамица;

– Убийство Хамицем сыновей Сирдона;

– «Беременность» Хамица;

– Испытание Хамицем сына Батраза на отвагу;

– Хамиц забирает три кубка, вознесенных за наилучшего нарта;

– Смерть Хамица и др.

Шатана/Сатана, дочь Дзерассы/Уацирохса и Уастырджи, жена Нарта Урузмага. «Шатана – истинная мать народа, центр и средоточие нартовского мира. К ней сходятся все нити. Без ее участия и совета не обходится ни одно знаменательное событие». Она вырастила героев Сослана и Батраза. Она понимает язык птиц, умеет вызывать снег и бурю, всегда обо всем знает и ведает. В труднейшие минуты выручает нартов [2, с. 159-160].

Лишь редкие сюжеты обходятся без образа Шатаны, однако можно выделить основные мотивы, связанные с ее именем:

– Рождение Шатаны от мертвой Дзерассы в склепе;

- Устранение Шатаной соперницы, жены Урузмага;
- Как Сафа обманул Шатану;
- Как Шатана придумала пиво;
- Как нарты бросили Шатану в адское озеро и др.

Сослан/Созырьхо (Созрыко), рожденный из камня «*сосдор*», оплодотворенного по одним вариантам пастухом (по другим вариантам – *Уастырджи*, или Бесом, или Сосаг-Алдаром) при виде обнаженной Шатаны на берегу реки, один из самых популярных героев нартовского эпоса. По просьбе Шатаны небесный кузнец Курдалагон разбил камень и оттуда вынули младенца. Шатана вырастила его, а Курдалагон закалил его в волчьем молоке. Сослан не знал поражений, всегда выходил победителем. Он, несмотря на то, что был моложе Урузмага и Хамица, часто возглавляет нартов во время набегов или охоты. Сослан – единственный из нартов, кому удалось побывать живым в царстве мертвых и благополучно вернуться на землю. Он гибнет от колеса Балсага/Ойнона, перерезавшего ему ноги.

Наиболее распространенные мотивы и сюжеты, связанные с именем Сослана / Созырько:

- Рождение Сослана;
- Закалка Сослана в волчьем молоке;
- Дары небожителей Сослану;
- Как Сослан спас Урузмага;
- Как Сослан искал сильнейшего;
- Женильба Сослана;
- Как Сослан терпит поражение и с его спины срезают полоску кожи;
- Как Сослан заставляет нартовских невесток сшить ему шубу из скальп и усов убитых им мужей;
- Как Сослан захватывает крепость Гори;
- Как Сослан переносит маленького раненого героя через 3 (7) препятствий, но Сирдон хитростью добивается того, что Сослан кладет раненого на землю;

- Как Сослан отгоняет стада Нартов на земли сыновей Тара, которых одолевает хитростью;
- Как Сослан побеждает нартов в различных силовых играх;
- Как Сослан проиграл игру мальчику, вышедшему из Царства мертвых;
- Как Сослан убил семерых сыновей Алымбега Ацаты;
- Как Сослан победил на трехдневных играх трех Нартов;
- Как Сослан выиграл шкуру черной лисы;
- Как ведьмы превращают Сослана в девушку, кобылу и сучку;
- Как Сослан оживляет великана;
- Как Сослан вызволил Шатану из ада;
- Как Сослан побывал в Стране мертвых;
- Как Сослан убил семерых сыновей Сирдона;
- Смерть Сослана от колеса Балсага/Ойнона и др.

Батрадз/Батраз, сын Хамица и дочери Быцента (Камбадата, Татарата), рожден из спины Хамица. Детство свое Батраз провел в доме владыки водного царства Донбеттыра. Батраз – неуязвим и непобедим, закален в горнице небесного кузнеца Курдалагона. Незакаленным остается только часть кишки. Большую часть времени он проводит на небе. Когда нартам грозила опасность, он молнией устремлялся на землю, уничтожая врагов нартов.

Наиболее распространенные мотивы и сюжеты, связанные с именем Батраза:

- Рождение Батраза из опухоли на лопатке отца;
- Закалка Батраза;
- Как Батраза выманили из морской пучины, где он воспитывался;
- Как маленький Батраз обыграл сыновей Бурафарныга;
- Как маленький Батраз разбивает колыбель свою и уходит искать жену Аладжыко, которую украли;

- Как Батраз спасает Нартов от притеснителей;
- Как Батраз расправляется с великаном Афсарон и выручает Уырызмага и Хамыца;
- Как Батраз освобождает из рабства предка Нартов Уона, побеждает и убивает великана Черной горы;
- Как Батраз освободил Сослана, удерживаемого далимонами;
- Как Батраз танцевал «симд» с великаном;
- Как Батраз убил свирепого кабана;
- Как Батраз захватил крепость Хыз/Хуз;
- Как Батраз получил за свое рыцарство чашу Уацамонга;
- Как Батраз женился на красавице Акула;
- Как Батраз отомстил нартам за смерть своего отца;
- Как Батраз испытывал силу Бога;
- Смерть Батраза и др.

Ацамаз (Ацæмæз), сын именитого старца Аца. Уже в раннем детстве он совершает удивительные подвиги. Согласно мифам, Ацамаз является умнейшим, храбрейшим и благороднейшим среди нартов. Он воплощает в себе лучшие качества младшего: послушание, уважение к старшим, проявление благородства. Ему нет равных в песне и танце. Он обладает чудесной свирелью, на которой он играет с необыкновенным мастерством. Наиболее популярное сказание об Ацамазе, записанное М. Тугановым, представляет собой высокохудожественное поэтическое произведение. «Рассматриваемое сказание ставит Ацамаза в ряд знаменитых певцов-чародеев: Орфея в греческой мифологии, Вяйнемейнена в Калевале, Горанта в «Песне о Гудруне», Садко в русской былине «. Есть, однако, в этом сказании некоторые черты, которые позволяют думать, что осетинский Орфей типологически отличен от своих европейских собратьев и, может быть, древнее их. Вчитываясь в описание действия, которое производит игра Ацамаза на окружающую природу, мы видим, что речь идет не просто о

чудесной, магической волшебной песне, а о песне, имеющей природу солнца. В самом деле, от этой песни начинают таять вековые глетчеры; реки выходят из берегов; обнаженные склоны покрываются зеленым ковром; на лугах появляются цветочки, среди них порхают бабочки и пчелы; медведи пробуждаются от зимней спячки и выходят из своих берлог и т. д. Короче – перед нами мастерски нарисованная картина весны. Весну приносит песня героя. Песня героя имеет силу и действие солнца» [2, с. 199-200].

Сирдон (Сырдон), сын повелителя рек Гатага (Гætæg)/ Батага (Бætæg) и Шатаны (по другим вариантам Дзерассы). Нарты долго не признавали Сирдона членом своего общества. Лишь когда он изобрел двенадцатиструнную арфу и подарил ее нартам, его приняли в свою среду и разрешили посещать нартовский нихас. Сирдон – оборотень. Он может принять вид старика, старухи, молодой девушки, и даже шапки. Он – ведун. Ему ведомо все, что происходит или будет происходить. Он всегда все знает наперед. Он является ушами нартов. Сирдон является как спасителем, так и врагом нартов. Сирдон не воин, но осетинские сказания о нартах немыслимы без этого образа. Сирдон «фигурирует во всех циклах эпоса, сохраняя всегда свою неповторимую индивидуальность. В нем нет ничего от героического духа мощи Сослана или Батраза. Его главное оружие – это язык, острый, ядовитый и беспощадный, вносящий повсюду раздор и вражду. Это оружие оказывается зачастую более опасным и разрушительным, чем мечи и стрелы сильнейших Нартов. Ему случается оказывать Нартам немаловажные услуги, но в большинстве случаев его *esprit mal tourne* подсказывает ему всякие злые шутки, от которых порядком страдают Нарты. Недаром за ним закрепился в сказаниях постоянный эпитет “Нарты фыдбылыз” “злой гений Нартов”» [2, с. 193].

Айсана (Уайсана), сын Урузмага и Шатаны, воспитанный Донбеттырами. Айсана убил трех сыновей Азна, притесняв-

ших нартов. В отсутствие нартовских героев он разгромил войско Агура. Убив змею Залиаг, перегородившей реку, освободил нартов от человеческой дани. Получил подарки от небожителей: Сафа подарил ему лук со стрелами и меч, а Уацилла – гремящую плеть.

Тотраз / Тотрадз, сын Алимбека из рода Алагата. После истребления Сосланом рода Алагата, Тотраз остался единственным продолжателем этого рода. Несмотря на свой юный возраст, он поднял на острие своего копья Сослана и носил его в таком положении целый день. Во время поединка Сослан нарядил своего коня в волчьи шкуры, при виде которых конь Тотраза испугался и понес своего всадника. Тотраз, как не старался, не смог остановить коня. Воспользовавшись этим, Сослан убивает Тотраза в спину.

Нартовский эпос не ограничивается только рассказами о перечисленных героях. Немало персонажей, которые проявляют не меньший героизм, чем Сослан или Батраз, но встречающиеся в одном или нескольких сюжетах. Такими героями, к примеру, являются Сауасса (*Сауассæ*), Саууай (*Саууай*), Бора (*Борæ*), Айсатир и др. Также много персонажей, не проявляющих героизм, но занимающих в эпосе важное место как носители определенной мифологемы (Уон, Уахтанаг, Уархаг, Кандз, Аца, Ацырухс, Агунда, Бедуха и др.).

Эпопея нартов заканчивается эсхатологическими мифами, представленные сюжетами о гибели нартов, о битве Сослана и Тотраза перед концом мира.

Художественными особенностями нартовского эпоса являются монументальность образов, краткость и глубина характеристик, простота и строгость изложения, наличие ярких моментов драматизма и юмора.

Подобно Нартовскому эпосу во всей Осетии были распространены эпические сказания о Даредзанах (*Даредзанты таураегътæ*).

Сказания о Даредзанах бытуют во многих вариантах. Эпос о Даредзанах многогеройный, образует несколько циклов, в зависимости от группировки сказаний вокруг отдельных героев: цикл «Ростом», цикл «Амран», цикл «Караман», цикл «Безан» и др. Эпос повествует не только о могучем Амране и его братьях, но и в целом о роде Даредзановых.

Даредзаны борются как с земными врагами, так и с подземными далимонами (бесами) и небожителями. Главными героями даредзановских сказаний являются: Йамон, его сыновья Мысырби, Бадри и Амран (Амыран, Амиран, Ауран), Караман, Ростом, Зораб, Росапп, Безан, а также жена Йамона – Мария, жена Амрана – Тамар, жена Безана – Манизан, сыновья Росаппа – Автандил, Тариел и Придон, жена Тариела – Старедзан. В эпосе действующими персонажами являются также животные – птицы, олени, кони.

На Даредзановские сказания, несомненно, огромное влияние оказал нартовский эпос. Даредзанта, как и Нарта, в основном свою жизнь проводят в походах и на охоте. Отдельные герои даредзановских сказаний проходят ту же закалку, что и герои-нарты. При решении вопросов войны, мира, суда или других общественных дел, и Нарта и Даредзанта собираются на нихасе. Но, к примеру, Нарты иногда пользуются в борьбе с врагами обманом и коварством, а Даредзанта – только силой, мужеством и отвагой [109, с. 4].

Сказания о Даредзанте «не историческая хроника, в их художественных образах и картинах отражается историческое прошлое. В каждую новую эпоху эпос вбирал в себя новое содержание из окружающей действительности и постоянно обогащался новым содержанием. Поэтому в нем отразились различные общественные и художественные уклады, начиная от эпохи материнской родовой организации, до патриархата, а также кончая феодализмом» (115, с. 4).

Осетинские сказания о Даредзанте во многом сходны с древнегрузинским рыцарско-героическим эпическим произведением XII века «Амиран-Дареджаниани», восходящие к иранским сказаниям о Рустеме, Зорабе и Бижене, вероятно, через произведение Фирдоуси «Шах-Наме». «Много личных имен осетинского цикла принадлежит перу Фирдоуси. Именам осетинских героев – Ростом, Бежан, Зурапп-хан, Гурген, Пиран – соответствуют персидские Рустем, Бижен, Зораб, Гурген, Пильсон и др. Имя осетинской героини Манидзы напоминает имя дочери царя Афрасиаба – Маниже из Шах-Наме» [115, с. 31].

Несмотря на соответствия с грузинскими сказаниями и произведением Фирдоуси «Шах-Наме», Даредзановский эпос осетин имеет свои особенности. «Цари, халифы и принцы, которыми кишит роман “Амиран-Дареджаниани”, изгнаны из осетинских сказаний. Что касается формы, то здесь родовой строй дает о себе знать суровой сжатостью и лаконизмом выражения, резко расходящимися с пышной цветастостью и многословием персидско-грузинских литературных оригиналов, продуктов высокого развития феодализма» [1, с. 15].

Сюжет рождения Амрана маркирует архетип творения мира и символизирует Мировое древо.

В отличие от Нартовского эпоса, в сказаниях о Даредзанте мифологическое начало менее проявлено, на первый же план выступает героическое.

Наибольшее распространение в эпических сказаниях получили сюжеты: рождение Амрана; как Амрана выманили на землю; как Ростом убил своего сына; как погиб Караман Даредзанти; про охотника и Амрана; про Пакундза и Амрана; про битву Амрана с великаном и т.д.

Следующим, третьим эпосом, более архаичным, но менее популярным, чем Нарты, являются сказания о Царциата (*Царциатæ/Царцатæ*). Если сказания о Нартах и Даредзантах

хорошо знакомы как исследователям, так и широкому кругу читателей, то мифы про Царциата до сих пор остаются вне поля зрения исследователей. Помимо осетин Нарты бытуют у многих народов Кавказа, а Даредзанта – у грузин. В отличие от них мифы о Царциата известны только осетинам. Царциата, как предшественники осетин в горной части Северной и Южной Осетии, были известным ученым еще в конце XIX столетия. Но интерес к ним ограничивался только этим упоминанием, и рассказами о богатых захоронениях (могильниках) Царциат. «Они погибли каким – то необыкновенным и ужасным образом, поэтому, – писал Чурсин в 20-х гг. XX в., – обо всем необычном, вызывающем удивление, осетины говорят: “чудо царциатское”. В селах Эдис и Хев до сих пор показывают захоронения – “царциатские холмы”. После их гибели страна опустела, и все кругом заросло лесом. Тогда-то с севера на юг, вследствие малоземелья, переселились осетины. Осетинские предания ничего не говорят о грузинском населении и помнят только о царциатах» [264, с. 136].

О распространенности легенд о Царциатах в недалеком прошлом говорят упоминания о них в многочисленных пословицах и поговорках, употребляющихся в речи осетин до настоящего времени. Так, когда осетин чему-то удивляется, то произносит: «Мæнæ царциаты диссæгтæ!» («Вот чудеса царциатские!») [180, с. 1]. Царциата воспринимались реально существовавшим народом, предшествовавшим, по утверждениям сказителей, нартам и нынешним осетинам, о чем свидетельствуют пословицы: «Царциатæ – цæрддзугæнæг, сæ мыггаг – æвæстаг» («Царциата – кочевники, их род – не оставивший потомков»), «Царциаты сæфт æмбисондæн у» («Гибель царциат – урок (для будущих поколений)») [180, с. 340], «Царциаты сæфт фæсты» («Исчезли (погибли) как царциата») [73, с. 82]. Некоторые пословицы характеризуют численность и мужество царциат: «Царциатæ ссæуы» («Царциата

идет», т.е. идет много народа) [73, с. 82], «Царциатæ æмæ Нарт фаты фындзмæ сæ риу дардтой, карды коммæ – сæ бæрзæй» («Царциаты и Нарты к острию стрелы подставляли свою грудь, к острию меча – свою шею») [180, с. 232].

Если по всей Осетии встречается не более десятка мест, связанных с нартами, то вряд ли можно найти место в горной части Осетии, где бы не встречался топоним, связанный с царциатами. Наиболее известные царциатские памятники находятся: в Южной Осетии – сс. Едыс, Сба, Бритат, Стырфаз, Ерман; в Северной Осетии – Цми, Саниба, Кани, Хилак, Жинцар, Архон, Галиат, Лезгор, Кумбулта.

Большинство записей рассказывают о гибели Царциат. Но в 20-х гг. прошлого столетия известный осетинский писатель Чермен Бегизов начал записывать первые фольклорные тексты о Царциатах. После его смерти его дело продолжил известный в Осетии собиратель фольклора Василий Бегизов. Основной же вклад в дело сохранения эпических сказаний о Царциатах внес Дудар Герасимович Бегизов, записавший на протяжении 42 лет от многих сказителей огромное число сюжетов. Один сюжет был записан Лади Газзаты в 1925 году [163, с. 276-277].

Трудно сказать, почему царциатские сказания в Северной Осетии оказались вне поля зрения собирателей фольклора, но о бытовании сюжетов, сходных с югоосетинскими, свидетельствуют пословицы, собранные К.Ц. Гутиевым в Северной Осетии: «Мысыры сыджыт æвдадзы хос у» («Египетская земля – панацея от всех болезней»), «Мысыры зæхх пайдайы хос у» («Египетская земля полезна») [180, с. 294], «Царциаты æмæ Хуырымты хæстау ныддаргъ и сæ ныхас» («Подобно войне между Царциатами и Хурумовыми растянулась их беседа») [180, с. 8], «Цъыбыртты сыгъд баисты» («Они погорели подобно Цибиртам») [180, с. 340].

Бесспорно, без знания соответствующих текстов, сюжетов бытование таких пословиц вряд ли могло иметь место.

Большой интерес представляет и само название эпических сказаний – «царциатæ/царцатæ». «Царциатæ / Царцатæ» имеет форму множественного числа: *царци / царца + тæ*. По мнению самих сказителей слово «царци/царца» происходит от «цæрддзу» («царддзу»), «цæрцо» («царцо»), «царци», означающий «кочевник», видимо, по созвучию с осетинским «цæугæцардгæнæг» ‘кочевник’.

Царциаты не были кочевниками. Согласно текстам единственным кочевником можно назвать первого на земле человека Царддзу/Царцо/Царци, и тот кочевал до тех пор, пока не женился на первой женщине Бонварнон.

Нет единства и среди исследователей относительно этимологии «царциата». Так, Л. М. Меликсетбеков, в своих исследованиях археологии и этнографии Южной Осетии, считал «царциата» производным от этнонима «Цæргæсатæ» («Царгасата»). Понимая натянутость своей гипотезы, он допускал возможность происхождения «царциата» от какого-нибудь кавказского народа, который мог называться «сарсиат». Вместе с тем Л. М. Меликсетбеков предполагал, что под именем «царциата-сарсиата» скрываются аланы [151]. К кавказской этнонимике относит и Б. А. Куфтин, связывая термин «царциата» с черкесами («черкесы-керкеты») [134]. По мнению же Георгия Кокиева «царциата/царцата» означает «много», являясь синонимом «дуне» ‘мир, вселенная’ [124].

Но, на наш взгляд, ближе всех к расшифровке термина «царциата» подошел Р. Г. Дзаттиаты, считающий рассматриваемый термин производным от персидского слова «чарчи» ‘торговец’ [73, с. 79-90]. Действительно, в современном персидском языке бытует слово «чарчи», обозначающее ‘мелкий торговец вразнос, лотошник’ [196, с. 465].

Безусловно, сюжеты эпических сказаний о царциатах древнее персидского слова «чарчи», но, согласно текстам, царциата были богаты, земли их часто посещали торговцы.

Так, к примеру, пословица «Чудеса царциатские» является одним из косвенных свидетельств богатства царциат. Возможно, что со временем среди населения торговля стала занимать видное место, из-за чего соседние народы могли называть их торговцами «чарчи-царци».

Отдельные сюжеты о царциатах публиковались в разные годы в различных научных изданиях и журналах. Однако полное собрание текстов было издано лишь в 2007 году [136].

Эпические сказания о Царциата повествуют о возникновении Вселенной и о возникновении жизни на земле, об образовании Солнечной системы, о появлении человека и его борьбе за выживание. В них рассказывается о появлении различных обычаев и традиций. Если в Нартовском эпосе на первом плане – героико-мифологическое, то в легендах о Царциатах на первый план выступает мифологическое, а героическое присутствует как отражение определенной мифологемы.

В сказаниях о Царциата есть упоминания и о нартовских героях, хотя они встречаются как дополнение или объяснение некоторых элементов.

В царциатском эпосе наибольшее распространение получили сюжеты: как Солнце заставил Бога упорядочить мир; как появились Царциата; сотворение Богом первого человека; как странствовал первый человек по имени Царддзой; как Царддзой женился на Бонварнон (утренняя звезда Венера); как Царддзой добыл огонь; как погиб Царддзой; как появились на свет сын и дочь Царддзоя; женитьба сына Царддзоя Аху; подвиги дочери Царддзоя Нагуа; рождение пяти сыновей-близнецов у Аху; дары сыновьям Аху; образование пяти царциатских кварталов; о Царциатском Суа и Нартовском Урузмаге; как Царциата определяли старшего; о деяниях братьев Суа; о деяниях младших Царциат; о рождении Мамми (прототип нартовского Сирдона); о гибели племени Сугта; о борьбе Царциат с гумирами; как

Царциата уничтожили уйугов (великанов); о конфликте Царциат с небжителями; о заветах Царциат потомкам; о гибели Царциат.

Появление Земли и жизни на ней космогонические мифы связывают с деяниями Бога. По одним вариантам, после того как Бог посадил на трон Солнце, и оно перестало двигаться, Солнце разозлилось и разбивает трон, от чего от Солнца разлетаются осколки. Луна вдыхает в осколки душу, и они превращаются в тучи. Тучи стали нападать на всех, из-за чего Бог кинул в них комок. Комок от туч набух. Таким образом, возникла Земля, которая продолжала кипеть от жары, в результате чего и образовались овраги, бугорки, горы, равнины.

По другим вариантам, Бог, разлившись на Солнце, кинул в него свой кинжал. Кинжал попадает в Солнце и отрывает его хвост. Хвост улетел, искрясь и паля. Второй раз Бог кинул свой кинжал в Луну. И от Луны отлетел хвост, подняв сильный ветер. Луна проливает слезы, которые падают на его отлетевший хвост, превратившись в жаркий туман. Этот туман падает на хвост, отлетевший от Солнца, и остывает его. От хвоста Солнца образуется Земля [231].

Первый человек, согласно сказаниям о Царциатах, был сотворен Богом по просьбе Солнца из смеси глины, сланца и воды. Но прежде человека Бог сотворил пресмыкающихся и насекомых: червей, змей, жуков, мух, и др. мелких насекомых. Они стали поедать друг друга, перерыли землю. Солнце пришел в уныние и в очередной раз попросил Бога исполнить его просьбу. Второй раз Бог взял комки крупнее, побрызгал на них воду и разбросал по Земле. Эти комки превратились в зверей: волков, медведей, зайцев, лис, оленей, туров и др. Но и их поведение не понравилось Солнцу, и он попросил Бога исполнить третье его желание, но чтобы новые божьи создания не поедали друг друга. Бог сделал из глины раствор, прикрепил к раствору сланцы, пустил на него родниковую воду.

Глина превратилось в мясо, сланцы – в ребра, скала – в голову, а родниковая вода – в кровь.

Человек зашевелился, но был немым. Он не мог ни говорить, ни открывать рот. Тогда повелитель ветров Галагон (*Галагон*) засвистел в ушах человека, от чего уши его завибрировали. Таким образом, он стал настоящим человеком. [136, с. 7-16].

Если в нартовском эпосе осетин появлению нартов предшествует последовательное творение Богом различного рода великанов (уадмеров, камбадатов, гумеров, уайугов), то в эпосе о царциатах всякого рода великаны (*еугуппары, гумеры, уайуги*) созданы Богом для борьбы с первым человеком.

Когда первочеловек Царддзо добыл огонь и сделал из небесного камня меч, небожители стали просить Бога отнять у того огонь, мотивируя свою просьбу тем, что когда люди почувствуют вкус огня, то начнут летать и в небеса. Бог согласился с ними и зэды ночью украли у Царддзо огонь. Небожители собрались на горе Уарп, развели огонь и начали жарить шашлыки на украденном огне. Но Царддзо не смирился с потерей огня. Поднялся на гору, истребил много небожителей и вернул огонь. Небожители стали просить Бога уничтожить Царддзо. Но Бог ответил: «Бог никогда не применяет силу, он только учит (дает наставление)». Когда же небожители стали донимать Бога своей просьбой, он сотворил Еугуппаров. Еугуппары превосходили Царддзо силой, но уступали умом. Долгое время Еугуппары не могли одолеть Царддзо, но когда на него пошли массой, то Царддзо встал спиной к морю, чтоб Еугуппары не зашли к нему сзади. Еугуппары боялись воды, поэтому наступали только спереди. Но спереди Царддзо разил их своим мечом, в то время как Еугуппары даже палками не умели пользоваться. Тогда Бог сотворил в воде Донбеттыров. Донбеттыры начали пускать стрелы в спину Царддзо. Лишь тогда им удалось одолеть его [136, с. 26-30].

Как и нарты, царциата погибают из-за конфликта с Богом, которые, возгордившись, потребовали от Бога предстать перед ними: «Мы сами себе и Бог, и все остальное. Многих благ вы нас лишили. За свое благо от нас забирали в три раза больше благ. И хотя бы один раз вы показались перед нами» [136, с. 274].

Бог наслал на скот царциат бесплодие, в результате чего они лишились скота. Но выступление царциат против Бога стало еще яростнее. Тогда Бог наслал на них новое испытание. Как и у нартов, нивы царциат днем зеленели, а ночью осыпались. После преодоления и этого испытания, Бог наслал на них болезни, женское бесплодие. Когда же царциата выдержали испытание и огнем, тогда Бог разверзнул землю, из которой на царциат обрушилась горячая лава.

Перед гибелью царциата просят Бога оставить хотя бы память о них: «Мы погибаем, но пусть имя наше останется здесь» [136, с. 275].

После гибели царциат снег на вершинах гор больше не растаял, превратившись в вечные ледники. Места же обитания царциат заняли уайуги (великаны), из-за чего они стали злейшими врагами нартов. Однако уайуги погибают не от рук нартов, а от недуга, поразившего их. После гибели всех уайугов нарты похоронили их рядом с царциатами. А имя царциат, как и просили Бога, сохранилось в памяти людской [136, с. 277].

Эпические сказания о Нартах, Даредзантах и Царциатах не являются равноценными, но являются неиссякаемым источником изучения мифологии, эволюции мифотворчества осетин. Языку эпических сказаний о царциатах характерна богатая образность, разнообразие стилистической окраски, использование народных изречений, крылатых слов, пословиц и поговорок.

Важным источником, отражающим мифологию осетин, являются легендарные сказки, повествующие о небожителях

(*Хуцау, Уастырджы, Афсати, Фалвара, Тутыр, Уацилла*); об исторических личностях (*царица Тамар, Ахсак-Темур, Хетаг, Ос-Багатар*); о небесных светилах и их появлении (*Ерфаны фæд* – Млечный путь, *Авд хойы* – Плеяды, *Лæдæртæ* – Большая Медведица); о первотворцах (*Артауз* – творец насекомых и гадов; *Анигол* – творец пчел; чёрт – создавший аракун).

Наиболее же богатой, после эпических произведений, в отражении мифологии составляют волшебные сказки. В волшебной сказке в яркой форме отразилось мировоззрение народа, в ней сохранились древние мифологические архетипы, отражающие архаичное мифологическое восприятие категорий времени, пространства и космогонии. Как правило, в волшебных сказках герой, независимо от происхождения, совершает подвиги, защищает свой народ. В награду он получает богатства или красавицу-жену. Женские персонажи в волшебных сказках – девушки-голубки, дочери Солнца или Луны, дочери владык иноземного (подводного, подземного) царства, девушка-лань, девушка-лисица – оказывая помощь герою, становятся их женами. Популярны и сказки о животных, в которых представлены почти все звери и животные, знакомые осетинам: баран, поросенок, теленок, петух, кабан, медведь, волк, лиса, лев, барс, змея, ёж, орёл, кот, коза, барсук, заяц, перепёлка, верблюд, осёл, собака, козлёнок, лягушка, мышь, летучая мышь и др.

Не менее популярны и сатирические сказки, повествующие об отношении народа к служителям культа – попам и муллам, о взаимоотношениях работников и хозяев, о бедняках-хитрецах, о неверных женах.

Безусловно, все жанры осетинского фольклора не равноценны в сравнении друг с другом по богатству мифологических сюжетов, но в целом они представляют целостную картину мира осетин и в полной мере служат источником воспроизведения мифологии осетин.

1.3. Мифология осетин

Осетинская мифология – совокупность мифологических представлений народа, уходящая своими корнями в глубокую древность. В процессе своего развития она испытала различные внешние влияния, сохранив, при этом, в своей основе древнюю мифологическую систему.

Наиболее фундаментальным и типичным видом мифотворчества осетин являются космогонические мифы. Космогонические мифы повествуют о происхождении космоса в целом и его частей, связанных в единой системе. Основным начальным сюжетом творения мира в осетинской космогонии является происхождение космоса из хаоса.

Согласно эпическим сказаниям о Царциата, в начале мира существовал хаос, в котором пребывал Бог. Хотя о хаосе в эпосе не говорится прямо, но сюжет, как Бог и его сотрапезники-зэды пировали, косвенно символизирует первоначальный хаос:

«Уæд цу ахæм арвы дуар фегом вæййы, уарын райдайы æмæ къæвда къæрта кæлæгау ныккæлы, арвы тыгъдадыл цыхцырæгтæ равзæрди. Уый Хуыцау йе ‘мвынгонтимæ бадти æмæ кæй ныуæзтой, иннаейы калдтой».

«Как-то небесные двери распахнулись, начался дождь и дождь хлынула как из ведра, образовав в просторах неба водные каскады (водопады). Это Бог со своими сотрапезниками пировали, и что не выпивали – выливали» [136, с. 7].

Среди сотрапезников Бога находились Солнце и Луна. Им не понравилось поведение пировавших, и они покинули банкет. С этого момента начинается творение мира. Здесь в космогонические мифы вплетаются этиологические, объясняющие причину положения на небе Солнца и Луны.

Бог пригласил на очередной пир Солнце и Луну, но те отказались, мотивируя свое поведение тем, что зэды ведут себя неподобающе. По совету зэдов Бог обязал Солнце светить и

греть небеса днем, а ночью эту обязанность возложил на Луну. Это разозлило небесные светила, и они начали мучить небожителей своим жаром. Бог направил к ним вестника узнать, чего они хотят от Бога. Они ответили, что ищут место покоя. Тогда по воле Бога Солнце было посажено на трон, обездвигав его. На Луну же Бог плеснул ледяную воду, охладив его. С тех пор Луна начала ходить вокруг Солнца, стараясь ему указать путь, но Солнце уже не в состоянии было двигаться.

Этиологические мифы осетин появления Солнца и Луны объясняют и по-другому. Согласно другим мифам, Бог сотворил Солнце и Луну для освещения вселенной. Один из них должен был освещать днем, другой – ночью. Но оба светила желали светить днем. На этой почве они поссорились и пришли к Богу, чтоб он их рассудил. Бог предложил им: «Лягте спать сегодня ночью. Когда на рассвете ночь начнет отделяться от дня, тогда кто из вас первым окажется на небе, тот и будет освещать днем». Оба светила согласились. Солнце заснул на мягких пуховых подушках, а Луна, чтоб не проспять время, положил под себя колючки. Он долгое время не мог уснуть, но ближе к утру от усталости впал в глубокий сон. Утром, когда ночь стала отделяться от дня, Солнце, выспавшись, взошло на небо. Когда же Луна проснулась и увидела, что проспала, то застыдилась, побледнела, и лишь когда Солнце зашло за горы, она взошла на небо [105, с. 26-27].

Убывание Луны различные легенды объясняют по-разному. Согласно одним мифам у одной матери было семь сыновей. Когда они ушли на сенокос, у нее родилась клыкастая дочь. В обеденное время мать собралась отнести продукты сыновьям. Дочь напросилась с ней. Когда братья сели за трапезу, то попросили свою сестру пойти и стреножить коня. Когда она не возвращалась слишком долго, то послали за ней младшего брата. Тот застал ее доедающей останки лошади. Младший брат вернулся, сказав своим братьям, что он не останется с

ними, ушел куда глаза глядят. Он добрался до какой-то башни, где жила черноокая красавица. Он женился на ней, но через некоторое время решил проведать своих братьев. Когда вернулся домой, то застал одну сестру. Сестра дала ему фандыр, мол, развлеки себя, пока я приготовлениями занята. Как только она вышла, выбежала мышка, в которой находилась душа его матери. Мышка предупредила его об опасности. Брат сбежал. Сестра его догнала у подножия башни. Жена протянула ему сверху руку. Как только жена потянула его наверх, сестра ухватила брата за ногу. Жена тянет наверх, а сестра – вниз. Сестра требует: он мой брат, потому принадлежит мне. Жена отвечает: он был твой, пока жил с тобой, теперь он – мой. После долгой борьбы они договорились, что в течение месяца две недели он будет принадлежать сестре, а следующие две недели – жене. Юноша превратился в Луну и с тех пор две недели его пожирает сестра, но в следующие две недели благодаря заботе жены он восстанавливает силы [105, с. 27-29].

Другие мифы убывание Луны приписывают *майхорам* [«маѣйхортаѣ»] (букв. «поедающие луну») [105, с. 29].

Этиологические мифы осетин объясняют появление на небе некоторых звезд и созвездий.

Так, например, утренняя звезда Венера, называемая по-осетински «*Бонварнон*» [«Бонварнон»], родилась от связи Луны и племянницы Бога. Ночью племянница Бога решила искупаться в озере. Луна, увидев ее, спустилась и взяла ее силой. Через некоторое время у племянницы Бога, ранним утром, когда ночь стала отделяться от дня, родилась дочь, названная Бонварнон (букв. ‘фарн дня’, ‘вестница дневного фарна’ [3, с. 267]). На ней женился первый человек Царддзо. После своей смерти она превратилась в звезду, т.к. она была по рождению небожитель [136, с. 17-31, с. 36-37].

Созвездие Плеяд, называемое по-осетински «*Авд хойы/ Авд хусери*» (букв. ‘Семь сестер’), мифы связывают с семьей

сестрами, которых женихи решили проверить, кто из них искусней. Но они оказались равными. Тогда сестры попросили Бога сделать их жилищем небо, чтобы все могли их видеть и не забывали про них. Бог превратил их в звезды [105, с. 29-30].

Полярную звезду и созвездие Большой медведицы осетинские мифы связывают с борьбой семи братьев с Ахсахь-Темуром¹⁴. Согласно этим мифам, во времена, когда зэды еще ходили среди людей, вместе с ними по земле ходил некий злодей по имени Ахсахь-Темур. В то же время на земле жили семь братьев – Ладарта¹⁵. Ахсахь-Темур постоянно угнетал братьев. Когда они уже не в силах были выносить его угнетение, то взяли у Донбеттаров мальчика на воспитание, думая, что Ахсахь-Темур испугается Донбеттаров. Но Ахсахь-Темур убил их воспитанника. Тогда Донбеттар поддержал братьев и наказал им подождать Ахсахь-Темура у воды, т.к. ему рано или поздно придется прийти к воде. Ахсахь-Темур, узнав об этом, вознесся в небеса и сел посреди неба. Братья, думая, что Ахсахь-Темур скоро придет к воде, шли в другую сторону. Когда начинает светать, братья замечают его на небе и устремляются к нему, но вскоре он пропадает на свету [136, с. 34].

Появление Земли и жизни на ней космогонические мифы связывают с деяниями Бога. По одним вариантам, после того как Бог посадил на трон Солнце, и оно перестало двигаться, Солнце разозлилось и разбивает трон, от чего от Солнца разлетаются осколки. Луна вдыхает в осколки душу и они прерастают в тучи. Тучи стали нападать на всех, из-за чего Бог кинул в них комок. Комок от туч набух. Таким образом, возникла Земля, которая продолжала кипеть от жары, в результате чего и образовались овраги, бугорки, горы, равнины [136, с. 9].

¹⁴ Ахсахь-Темур – так осетины-дигорцы называют среднеазиатского эмира Тимур-ленга.

¹⁵ Ладарта (Ладæртæ) – букв. ‘простаки’.

По другим вариантам, Бог, разозлившись на Солнце, кинул в него свой кинжал. Кинжал попадает в Солнце и отрывает его хвост. Хвост улетел, искрясь и паля. Второй раз Бог кинул свой кинжал в Луну. И от Луны отлетел хвост, подняв сильный ветер. Луна проливает слезы, которые падают на его отлетевший хвост, превратившись в жаркий туман. Этот туман падает на хвост, отлетевший от Солнца, и остывает его. От хвоста Солнца образуется Земля [136, с. 13].

Согласно мифам, Бог творит три мира: верхний – «истинный мир», нижний – «мир далимонов» и средний – «ложный мир».

Во главе истинного мира Он поставил Барастыра, для *далимонов* – Фидбилиза (букв. «злого Иблиса»), над ложным миром – Человека, а над всеми ими стоит Сам (Бог), наблюдает за их деяниями и судит их.

На космогонию осетин определенное влияние оказало христианство. Согласно некоторым вариантам Бог сотворил мир гласом:

«Устур Хуцау агас дуйне æ нагæй исфæлдиста: æ Зунд, æ фæнда æма æ дзурдæй.

Æцæг дуйнейæн хæцауæн æривардта Барастур, дæлуймонтæн – Фидбилиз, а мæнгæ дуйней – Адæймаг, уонæн се ‘нккæтей сæргъи ба лæууи Æхуæдæг, сæ миутæма син кæсуй æма син тæрхон кæнуй».

«Великий Бог сотворил мир гласом (криком) своим: своим умом, волей и словом.

Во главе истинного мира¹⁶ Он поставил Барастура,¹⁷ для *далимонов* – Фидбилиза,¹⁸ а над ложным миром¹⁹ – Человека,

¹⁶ Истинным миром (æцæг дуйне) осетины считают потусторонний мир, мир покойников.

¹⁷ Барастур – повелитель Царства мертвых.

¹⁸ Фидбилиз – дьявол, букв. ‘злой’ + ‘Иблис’ (из арабского – Дьявол).

¹⁹ Ложный мир (мæнгæ дуйне) осетины называют земную жизнь.

а над всеми ими стоит Сам (Бог), наблюдает за ихними деяниями и судит их» [174, с. 17].

Хотя в приведенном тексте четко прослеживается христианское влияние, однако в нем сохраняется традиционное мифологическое мышление. Бог творит три мира: верхний – «истинный мир», нижний – «мир далимонов» и средний – «Ложный мир».

Частью космогонических мифов являются антропогонические – о происхождении человека, первых людей, или племенных первопредков.

Первый человек, согласно сказаниям о Царциатах, был сотворен Богом по просьбе Солнца. Каждый день, обогревая своими лучами Землю, Солнце приходило в уныние, не видя среди этой красоты никакого движения. И когда Бог пригласил его на пир небожителей, Солнце согласилось прийти только в том случае, если Бог исполнит его просьбу. Бог согласился, и Солнце попросил сотворить на Земле существа, которые бы передвигались среди земной красоты. Бог взял горсть земли и разбросал их по Земле. Комки превратились в пресмыкающиеся и насекомые: черви, змеи, жуки, мухи, и др. мелкие насекомые. Они стали поедать друг друга, перерыли землю. Солнце пришел в уныние и в очередной раз попросил Бога исполнить его просьбу. Второй раз Бог взял комки покрупнее, побрызгал на них воду и разбросал по Земле. Эти комки превратились в зверей: волков, медведей, зайцев, лис, оленей, туров и др. Но и их поведение не понравилось Солнцу, и он попросил Бога исполнить третье его желание, но чтобы новые божьи создания не поедали друг друга. Бог сделал из глины раствор, прикрепил к раствору сланцы, пустил на него родниковую воду. Глина превратилось в мясо, сланцы – в ребра, скала – в голову, а родниковая вода – в кровь.

Человек зашевелился, но был немым. Он не мог ни говорить, ни открывать рот. Тогда повелитель ветров Галагон

(*Галæгон*) засвистел в ушах человека, от чего уши его завибрировали. Таким образом он стал настоящим человеком [136, с. 7-16].

В мифологических воззрениях осетин первой человеческой парой выступают Атан и Аман, видимо, восходящие к христианским Адаму и Еве. Христианские мотивы повлияли и на другой миф – «Арыг и Магра» («Арыг æмæ Мæгра»). Как повествует этот миф, в давние времена люди не ведали о Боге и творили все, что хотели. Только одна семейная пара, Арыг и Магра, жившие у подножья горы, молились Богу. Бог решил уничтожить людей. Послал к Арыгу и Магре ласточку с наказом: «Постройте себе ковчег; возьмите с собой из животных, птиц и из зерновых все, что вам необходимо [105, с. 48-49].

Повествование же мифа «Первые жена и муж» («*Фыццаг лæг æмæ ус*»), переданное в афористическом жанре, отражает традиционную форму мифотворчества.

Когда Бог сотворил мир, каждая тварь имела пару. Только у первого мужчины не было пары. Он ходил печальным, и Бог внял его думам о паре, сотворив для него жену. Через несколько дней муж привел свою жену обратно к Богу, мотивировав свой поступок тем, что уже не в силах выносить ее капризы и постоянное ворчание. Спустя еще некоторое время он опять пришел к Богу и попросил вернуть ему жену. Бог не соглашался, мол, все равно опять вернешь ее. Мужик, испугавшись, что он ее не отдаст, пообещал больше никогда ее не приводить. Женщина не изменила свое поведение, но мужчина больше не думал ее возвращать, подумав: «Трудно жить с женой, но и без жены невозможно жить» [105, с. 38-39].

В эпических текстах появлению первого человека, как правило, предшествует сотворение Богом других существ. Так, нарты, согласно легендам, относятся к пятому поколению.

Каждые триста лет Бог создавал то “уадмеров” («*уадмеритæ*»), то “камбадата” («*кæмбæдатæ*»), то “гумеров” («*гу-*

меритæ»). Бог в начале мира сотворил *уадмеров*, но они оказались сильными и огромного роста, они не помещались в ущельях, земле их было трудно выдержать, и Бог уничтожил их. После *уадмеров* Бог создал *камбадата* – умом и силой на *уадмеров* похожие, а ростом невысокие, не выше нынешних десятилетних детей. За *камбадата* Бог сотворил *гумеров*, но и они не вышли под стать земле. Вслед за *гумерами* Бог сотворил *уайугов*, но и они не удались, слишком крупными оказались. *Уайуги* были уничтожены нартами. Откуда произошли нарты, никто, кроме Бога, не знает. Но, как повествуют легенды, нарты вышли со дна моря [174, с. 40].

В царциатском же эпосе всякого рода великаны (*еугуппары*, *гумеры*, *уайуги*) созданы Богом для борьбы с первым человеком.

Когда первочеловек Царддзо добыл огонь и сделал из небесного камня меч, небожители стали просить Бога отнять у того огонь, мотивируя свою просьбу тем, что когда люди почувствуют вкус огня, то начнут летать и в небеса. Бог согласился с ними и зэды ночью украли у Царддзо огонь. Небожители собрались на горе Уарп, развели огонь и начали жарить шашлыки на украденном огне. Но Царддзо не смирился с потерей огня. Поднялся на гору, истребил много небожителей и вернул огонь. Небожители стали просить Бога уничтожить Царддзо. Но Бог ответил: «Бог никогда не применяет силу, он только учит (дает наставление)». Когда же небожители стали донимать Бога своей просьбой, он сотворил Еугуппаров. Еугуппары превосходили Царддзо силой, но уступали умом. Долгое время Еугуппары не могли одолеть Царддзо, но когда на него пошли массой, то Царддзо встал спиной к морю, чтоб Еугуппары не зашли к нему сзади. Еугуппары боялись воды, поэтому наступали только спереди. Но спереди Царддзо разил их своим мечом, в то время как Еугуппары даже палками не умели пользоваться. Тогда Бог сотворил в воде Донбеттыров.

Донбеттыры начали пускать стрелы в спину Царддзо. Лишь тогда им удалось одолеть его [136, с. 26-30].

Мифологическая система осетин основана на «трехъярусном» устройстве мира. Она включает земной мир, мир небесный и подземное царство (или царство мертвых).

Центром или «осью» мира была гора Уарп (Эльбрус), Уаза, Бурхох (Бурсамдзели) или башня.

Мир небожителей представлялся устроенным по образцу мира людей. Иерархия небожителей венчалась Великим Богом (Стыр Хуыцау). Наиболее почитаемые небожители (духи) именовались «уас», «зэд», периферийные (отраслевые) – «дуаг», «бардуаг».

Духи делились на небесных, духов людей и подземного мира. При этом Хуцау (Бог) и Уастырджи могли действовать во всех трех мирах.

Среди духов верхнего мира, небожителей, наиболее популярны:

Хуыцау/Хуцау (Бог) – властитель над всеми, творец земли и человека, небожитель, невидимое для людей существо, единый Бог, обителью которому служит мировой свет. Идея Бога в осетинском сознании, согласно его религиозно-мифологическим воззрениям, во многом расходится с ортодоксальным религиозно-богословским представлением о нем. Если в Зороастризме, христианстве и исламе имеет место осознание противоположности света и тьмы, “чистого” и “нечистого”, добра и зла, носителями которых являются Ахура Мазда и Анхра-Майнью, Бог и Люцифер, Аллах и Иблис (Даджджал), то осетинскому *Хуцау* явная оппозиция не сформировалась. Весь сонм божеств и святых в осетинских религиозно-мифологических воззрениях находится в сфере его влияния.

Нартовские герои общаются с *Хуцау*. В осетинской мифологии *Хуцау* – невидимое божество, все роднятся с ним. Так, нарт Бора женится на его племяннице. Он доступен им и в

ряде других случаев. *Хуцау* все видит и все знает о происходящем на земле и осуществляет свою власть через сонм зэдов, дауагов, птиц. Особенно близок к нему Уастырджи, он часто обращается и к Уацилла. В нартовских сказаниях *Хуцау* живет на небе и к нему направляются туда, в его двор. *Хуцау* – главный атрибут в спорах на небесах, держатель справедливости и добродетели. Он часто приходит на помощь небожителям в борьбе с нартами. *Хуцау* наслал на Батраза Солнце и он погиб, также и с Сосланом. Вместе с тем, пока *Хуцау* не уронил на Батраза три слезы, зэды и дуаги не могли внести его в склеп. *Хуцау* упрекает Уастырджи, что тот помогает ворам. И когда нарты похитили сестру трех братьев-уаигов, а в придачу прихватили еще и их скот, он отказывает Уастырджи в его просьбе помочь угонщикам. *Хуцау* отказывает, но потом идет навстречу просьбе с одним условием, что Уастырджи устроит все так, чтобы восторжествовала справедливость. Когда нарты подняли косяки своих дверей по совету Сирдона, (чтобы *Хуцау* не подумал, что нарты ему поклоняются), *Хуцау* долго уговаривал их, чтобы они одумались. Нарты были непреклонны в своем противостоянии и тогда он покарал их, с тех пор сколько бы копен хлеба они не обмолачивали, больше одного мешка зерна не получали, нарты погибли голодной смертью, которую наслал на них *Хуцау*.

Хуцау – высшее невидимое существо, единый Бог. По представлениям осетин мировой свет – обитель *Хуцауа*.

«Хуцау ахецаен цаераен бунат исаккаг кодта аегас дуйней рохси.

Дуйней рохси къабаетса – тухта аенца: арв, дунга, заенха, дон ама зинг.

Арв Хуцауи хадзара аей; заенха – е ‘раенцайаен, а тургъа, е ‘взураен; дунга – а уод, а рафецауаентта, а хаетаендасентта; дон, зинг – а сугъдаеггаенаг, а цардавзараег.»

«Бог местом своей обители выбрал свет вселенной.

Лучами (*букв.* ветвями) вселенского света являются силы: небо, ветер, земля, вода и огонь.

Небо является жилищем Бога, земля – его опорой, его истоком; ветер – его духом, его путями, его местами для походов; вода, огонь – орудием для освящения (очищения), (орудием) для выбора жизни» [174, с. 16].

Проявлений *Хуцауа* бесчисленное множество. Одно из этих проявлений – *Хуьцауы Дзуар* ‘Божественный дух’ – покровитель браков и чадородия. *Хуьцауы Дзуарами*, как правило, называют святилища в честь *Хуьцауа*. К нему вели молодоженов, просили его, чтобы он дарил благодать и помощь, чтобы они никогда не были огорчены друг другом. Время справления праздника в разных ущельях разное. В самом популярном святилище *Хуьцауы Дзуара* в с. Даргавс он отмечается спустя неделю после праздника *Кахцганан* (в 2004 г. – 25 июня). *Дзуары лагтае* ‘жрецы’, ведя с собой предназначенного для жертвы быка, обходили селения подворно, собирая солод для пива. Готовое пиво молодые женщины носили к месту торжественной трапезы – *найфат*, как правило, расположенный на высоком склоне. В рамках всего ущелья отмечался праздник в честь *Хуьцауы дзуар* в с.Лац Куртатинского ущелья (скачки, игры, танцы) *К Хуьцауы дзуар* не разрешали приходить с оружием, полагалось слезть с коня, снимать шапку подходя к нему. В Тагаурии *Хуьцауы дзуар* чествовали в конце июля, а в Центральной Осетии – одновременно с праздником *Ичьына* ‘ежегодный праздник скотоводческого цикла’.

Но для выявления архетипа *Хуцауа* недостаточен анализ мифов, отражающих его образ. Часто в языковом сознании миф проявляется через мифоним. В таких случаях мифоним становится ключом для выявления архетипа. Потому и для архетипа *Хуцау* ключевой составляющей является его мифоним.

В. И. Абаев считает *Хуцау* заимствованием из кавказских языков, где он находит ряд сакральных терминов, восходя-

щих к данной основе. Но, понимая шаткость своей гипотезы, В.И. Абаев предполагает возможность контаминации кавказского **xuca* с иранским *xutaw*, или с осетинским *xicaw* ‘господин’ [6, с. 255-256]. Для обоснования своей гипотезы В.И. Абаев исходит из того, что «идея единого бога вошла в духовный мир алан с христианством», что представляется малоубедительным, т.к. в древнеиранском языке, к которому относится и осетинский язык, фиксируется слово *Baga* в значении «Бог». Древнеиранское наименование Бога «*Baga*» первоначально имело значение ‘наделяющий’. В значении ‘Бог’ «*Baga*» употребляется во многих славянских языках, а также в др.-индийском, авестийском и современном мордовском [247, с. 181-182]. В современных же иранских, в частности – в осетинском, персидском и некоторых других языках, вместо «*Baga*» употребляется «*Хуцау*» ‘Бог’ – в осетинском, «*Xudā*» ‘Бог’ – в персидском (фарси), «*Худа*» ‘Бог’ – в татском. В каждом из этих языков есть немало производных от *Хуцау* – *Xudā* – *Худа* словообразований, но в данном случае они вторичны и нет необходимости приводить их.

Можно было бы предположить, что в осетинском *Хуцау* мы имеем словообразование из «*ху*» + «*ау*», где «*ху*» возможно предполагает позитив **huva-* от **hū* ‘приводить в движение, в действие’ [6, с. 204], «*-ау*» – уподобительный падеж, а «*-ц-*» – вставка между гласными. В таком случае «*Хуцау*» буквально обозначало бы ‘подобно тому, кто приводит в движение, в действие’. Однако этому препятствует наличие основы *xuta-* в Авесте.

Основа *xuca* в значении ‘Бог’ бытует в авестийских текстах в форме *Xutawosa* ‘жена царя Виштаспы, покровительница Заратуштры’ [17, с. 204], неотделимая от осетинского *xucau*. *Xutawosa* буквально переводится как ‘богиня’, от *xuta-* ‘бог’ + *wosa* ‘женщина’. В современном осетинском языке «богиня» обозначается словом «*уосХуцау*», от *уосæ* ‘женщина’ + «*Хуцау*» ‘бог’ [229, с. 519].

При этимологизации мифонимов, каковым является и «Хуцау», необходимо учитывать, в первую очередь, мифологию народа, в котором бытует рассматриваемое имя. Мифонимы сохраняют архетипы, независимо от эволюции и позднейших напластований. Учитывая, что в осетинских религиозно-мифологических воззрениях утеряно исконно иранское наименование бога *'baga'*, можно предположить, что заменившее его осетинское *'хисау'* изначально употреблялся как эпитет *baga*, со временем вытеснив его.

В таком контексте можно допустить, что *хисау* образуется от *'hu' + 'cau'*, где первый компонент *'hu'* восходит к древнеиранскому **hu-*, из индоевропейского **su-* 'рождать', 'производить на свет' [52, с. 597] или от **hū* 'приводить в движение, в действие' + *'cau'* [6, с. 204]. Во втором компоненте *'cau'*, учитывая иранские параллели (фарси – «*Xudā*», Авеста – «*Xuta*»), следует также видеть *t-* вместо *c-*. Форма *tau-* же восходит к древнеиранскому **tava* 'сила, мощь', просматриваемый в термине *idawæg / dawæg* 'божество, дух-покровитель людей и животных'. Согласно В. И. Абаеву *idawæg* восходит к *vi-tāvaka-* и означает буквально 'сила, носитель силы' от древнеиранского *tav-* 'быть сильным' [2, с. 105].

В. И. Абаев отрицает возведение *Хуцау* к основе **tava-*, мотивируя свою позицию отсутствием в осетинском языке примеров с переходом *t → c*, за исключением *ti-*: *аццæ / ацц* ← **āti-* [3, с. 27]. Но, во-первых, в осетинском языке не так много слов с *ц* перед *а*, не в начальной позиции, чтобы можно было проследить возможные исторические эквиваленты. Во-вторых, не так много слов в осетинском языке, в которых окончание *-ау* – результат фонетических изменений, а не современное падежное окончание. В-третьих, в осетинском ономастиконе есть пример перебоя *t → c*. В истории Осетии хорошо известна фамилия *Царазон*, к которому восходит и Давид-Сослан, соправитель грузинской царицы Тамары. В

Дигории же *Царазон* произносятся как *Таразон*. Кроме того, как утверждает сам В. И. Абаев, нельзя исключать контаминацию *хисав* с осетинским *хисав* / *хесав* ‘хозяин’.

Таким образом, в первом случае – *хи* ‘рождать, производить на свет’ + *tava* – *Хуцау* буквально переводится как ‘рождающая, производящая сила’. Во втором случае – *хи* ‘приводить в движение, в действие’ + *tava* – буквальный перевод *Хуцау* будет звучать как ‘сила, приводящая в движение’.

Каждый из этих вариантов согласуется с мифологическим образом *Хуцау*, который в религиозно-мифологических верованиях осетин воспринимается как творец, приводящий все в движение.

Таким образом, мифоним *Хуцау* воспроизводит мифологический архетип образа.

Особое место в мифологии занимает Уастырджи/Уасгерги, Уастæрги, Уастур – покровитель воинов, путников, защитник честных людей, бич воров, плутов, клятвопреступников, убийц.

В мифологических представлениях осетин образ Уастырджи однозначно соотносится с военной функцией. С этим связывается его роль как покровителя мужчин и путников. Осетины воспринимали Уастырджи и как покровителя своих далеких предков. Во всех сферах деятельности осетины обращаются за помощью к Уастырджи. По их представлениям Уастырджи является посредником между Богом и людьми. Ему посвящено самое большое количество святилищ, которые разбросаны по всей Осетии, его именем названы такие известные святилища, как Реком, Дзвгъисы дзуар и др. Ежегодно в ноябре по всей Осетии широко и торжественно отмечается праздник Уастырджи – Джеуæргоба. Ни одно осетинское застолье, ни одно доброе начинание осетина не обходится без обращения к Уастырджи с соответствующей, отвечающей случаю, просьбой. Имя Уастырджи в религиозно-мифологи-

ческом сознании осетин находится под запретом для женщин. Они называют его «лæгты дзуар», что осмысляется как «покровитель мужчин». Но, как нам представляется, «лæгты дзуар» несет в себе более объемную смысловую нагрузку, чем его сегодняшнее осмысление. Слово «лæг» в осетинском означает не только «мужчина», но и «человек» [183, с. 248.]. Поэтому выражение «лæгты дзуар» правильнее переводить не как «покровитель мужчин», а как «покровитель человека».

В фольклоре осетин Уастырджи почти всегда изображается на чудном трехногом белом коне и в белой бурке. Он, считаясь покровителем всякого человека, в то же время является бичом воров, мошенников, клятвопреступников, убийц [110, с. 236].

О популярности Уастырджи в осетинском пантеоне «зэдов» и «дауагов» говорится во многих сюжетах мифологических легенд. Наиболее наглядным примером в этом отношении можно представить легенду «Кто является у осетин самым почетным из святых» («Чи у кадджындæр ирон адамæн сæ дзуæрттæй») [105, с. 67-69.]. Согласно этой легенде, в одном из походов вместе оказались ангелы Хуыцауы дзуар (букв. «божественный ангел»), Уастырджи, Тбау-Уацилла (покровитель горы Тбау, повелитель грозы), Аларды (повелитель оспы) и Хоры-Уацилла (покровитель хлебных злаков). В одном месте их застала ночь, и они остановились на отдых. Недалеко они увидели пастуха с огромным стадом, ангелы решили выпросить у него ягненка на ужин. Просителем послали Хуыцауы-дзуара, но пастух отказал ему в просьбе и прогнал его. Точно также поступил он и с другими ангелами, для каждого из них находя причину для отказа. Последним просителем был Уастырджи. Пастух готов отдать ему не только одного ягненка, но и все стадо, мотивируя свой поступок тем, что Уастырджи является среди остальных ангелов самым справедливым, покровительствующим бедным: «Что такое

один ягненок? Этот скот весь пусть твоим будет! – сказал пастух. – Бедные люди благодаря тебе живут. Перед Богом ты наш благодетель. Бедные и угнетенные к тебе взывают, ты для них справедливый заступник».

Уастырджи, кроме того, всегда заступает за людей перед небожителями, и даже перед Стыр Хуыцауом (Великим Богом). И то, что небожители одаривают людей подарками (Фалвара – мелкой домашней скотиной, Хоры-Уацилла – хлебными злаками, и даже непреклонный Афсати разрешает людям охотиться на зверей, находящихся под его защитой), приписывают Уастырджи, который обратился с такой просьбой к Всевышнему. Великий Бог сам всегда выбирает Уастырджи посланником к людям. Потому популярность этого небожителя среди осетин, независимо от того, христиане они или мусульмане, настолько велик, что не будет преувеличением сказать: для осетина Уастырджи то же, что для буддиста – Будда, для христианина – Иисус, для мусульманина – Магомет, и даже более.

Имя Уастырджи окружено легендами. Он наделен способностью к перевоплощению: предстает перед земледельцем в образе плугаря или погонщика волов, перед пастухом – в образе чабана, перед юношей брачного возраста – в образе шафера и т.д.

В честь Уастырджи сложено народом немало песен, в которых сообразно с тематикой прославляются те или иные действия универсального святого. По поверьям, в трудные дни, постигающие горца, под видом незнакомца Уастырджи является к нему на помощь и выручает его из беды. Отсюда его необыкновенная популярность.

О степени культа Уастырджи можно судить по тому, что его имя нередко произносится рядом с именем Бога (Хуыцау æмæ дæ Уастырджыйы хорзæх уæд! ‘Будь благословен Богом и Уастырджи!’).

Уастырджи ближе всех к Хуыцау, является посредником между ним и людьми. Он развезжает незаметно по свету, испытывает людей, карает зло, награждает добродетель. Эпитетами Уастырджи были: золотой (*сызгъæрин*), золотокрылый (*сызгъæринбазырджын*), искроокий (*цахарцæст*), доблестный (*хъæбатыр*), сильный (*тыхджын*) и т.д. Имя Уастырджи окружено ореолом недостижимого почета и благоговейного обожания. В воображении осетина представляется всадником на чудесном белом трехногом коне, храбрым, симпатичным, добродушным, коренастым, с белой бородой.

Многие исследователи и имя, и образ Уастырджи отождествляют с христианским св. Георгием. Некоторые же авторы возводят Уастырджи к имени и образу родоначальника скифов – Таргитаю. В частности, В. С. Газданова пишет: «Анализ функций Уастырджи свидетельствует о том, что он объединяет в себе жреческую, военную и хозяйственную функции одновременно. Эволюция данного божества осетинского пантеона происходила не от скифского или аланского божества войны, и прообраз его надо искать не в трехфункциональной модели мира. Наиболее близок Уастырджи к скифскому Таргитаю, с которым он связан не только функционально, но этимологически» [53, с. 259].

Но, как бы ни трактовали данную этимологию, все исследователи едины во мнении, что образ осетинского Уастырджи своими корнями уходит к дохристианским верованиям.

В своих работах В.Ф. Миллер, Ж. Дюмезиль и В.И. Абаев доказали, что многие языческие боги алан впоследствии приняли христианские имена. Но если говорить о таких заимствованиях, то, в частности, Уастырджи перенял не только имя христианского св. Георгия, но и некоторые черты и функции Георгия Победоносца. Даже праздник в честь Уастырджи совпадает с праздником христиан в честь св. Георгия, который справляется во второй половине ноя-

бря и называется по-грузински «Георгоба» (день Георгия). Уастырджи обнаруживает много сходных черт и с Индрой – главой пантеона Ригvedы, Богом грозы и войны. Подобно Уастырджи, Индра принадлежит к наиболее антропоморфным богам древнеиндийского пантеона. В Ригvedе подробно описывается его внешний вид (части тела, лицо, борода). Основной миф Ригvedы, повторяющийся из гимна в гимн, повествует о том, что Индра убил Вритру-змея, развалившегося на горе и запрудившего течение рек. Тем самым дал свободно течь рекам, пробуравив им русла. Второй по значимости миф, связанный с Индрой, – это освобождение коров, спрятанных демоном Вала в скале. Индра отправляется на поиски коров, вступает в бой с демоном, разбивает скалу и выпускает коров. Этот подвиг Индра совершает с помощью божественной собаки Сарамы и семи ангирасов (класс полу-богов, сыновей Неба) [206].

На общность имен мифологических собак Ригvedы и Нартовского эпоса обратил внимание исследователь скифской культуры А. И. Иванчик. Это – спутница Индры, собака Сарамы и, связанная с Уастырджи, собака Сидам [206, с. 31.].

В генеалогическом сюжете нартовских сказаний о рождении Шатаны Уастырджи является отцом Шатаны, первоконя и первособаки, рожденных дочерью владыки вод Дзерассой. По ряду вариантов отцовство приписывается самому Уастырджи в трех ипостасях; в виде волка – пса, коня в антропоморфном виде [123].

В легенде «Почему Уастырджи называют Лягты-дзуар» в такой же последовательности просматривается мотив убийства змея, препятствующего доступу людей к воде и насыщение водой быков, прорывающих русла рек [123, с. 61.].

На основе анализа этой легенды и Ригvedы В. С. Газданова делает вывод, что Уастырджи/Уасгерги совмещает в себе функции и черты Ашвинов и Индры. Далее в своих исследова-

дованиях В.С. Газданова обращает внимание и на то, что Уастырджи были присущи также функции Митры-Варуны. Клятвенные формулы обращения к Уастырджи в ритуальной практике осетин в случае арда (присяга, клятва) подтверждают функциональную близость этих божеств [53].

Таким образом, змеборчество или драконоборчество Уастырджи тождественно аналогичному мотиву христианского св. Георгия, а также биографии ведийского Трестоны, победившего трехглавого дракона Анжи-Дахака и освободившего в ходе подвига его жен, которые семантически тождественны мифическим коровам. Близок к этим мифам и индийский аналог – Трите и, по утверждению Д.С. Раевского, десятый подвиг Геракла – убийство чудовища Гериона, имевшего три головы и три сросшихся туловища [204, с. 279.].

Феномен образа осетинского Уастырджи в том, что в нем сконцентрированы не только различные эпохи, но и различные религиозно-мифологические прообразы. Не остался в стороне и ислам, который оказал определенное влияние на сюжетные мотивы сказаний про Уастырджи и на его функциональную сущность. В одних легендах Уастырджи выступает поборником торжества ислама, помощником и ближайшим сподвижником пророка Магомета, в других – проводником идей ислама, в третьих – как правоверный мусульманин [181, с. 493-496.].

Ненамного уступал Уастырджи и образ Уацилла.

Уацилла/Уацелла, Елиа – небесный дух, громовержец, покровитель хлебных злаков, урожая и всего земледельческого труда, стихийных сил природы.

Уацилла встречается как в самостоятельном значении, так и с эпитетами. Как к хозяину неба, защищающему поля от природных стихий, к нему обращались во времена засухи или продолжительных ливневых дождей, прося его пощадить нивы.

Будучи небожителем, располагающим дождевыми тучами, он оказывал содействие не только урожаю хлебов, но и домашнему скоту, благополучие которого зависело от произрастания злаков и травы. Страх перед грозовым божеством был настолько велик, что никто не решался тушить подожженного молнией строения или человека, во избежание гнева Уацилла. На месте удара молнией было принято проводить жертвоприношение и исполнять под религиозную «Цоппай» ритмический танец.

В народных песнях Уацилла изображался пахарем, выполняющим в одном случае функции плугаря, в другом – погонщика быков, в третьем – сеятеля.

Ипостасью Уацилла являются Хорæлдар / Хуарæлдар, Бурхорали / Борхуарали – духи-покровители хлебных злаков и урожая.

В мифологических преданиях и трудовых песнях Хорæлдар и Бурхорали стоят рядом с Уастыржди, Никкола, Уацилла и другими зэдами.

Согласно мифам, Бурхорали был убит Нартом Батразом, за что отец Бурхорали Хоралдар решил оставить нартов без хлебных злаков (пшеницы, проса). Однако Уастырджи попросил оставить немного пшеницы для него самого и столько же проса для его коня.

Также популярны мифы о следующих персонажах:

Аларды/Алаурди – небожитель, спускающийся на землю по золотой (серебряной) лестнице, изображаемый в виде красного крылатого чудовища с безобразным ликом, наводившим страх на людей. В молитве Аларды просили смотреть на молящихся издали, повернувшись к ним спиной.

Афсати (Афсати) – небожитель, покровитель охоты, диких животных, главным образом оленей, туров, коз, кабанов, называвшихся «скот Афсати». Афсати – антропоморфный дух, имеющий свое семейство: у него семеро сыновей и дочь

Аханат (Хайыркыз), младший брат Хуыджыр, покровительствующий медведям и кабанам. Согласно мифам без разрешения Афсати охотник не может убить ни одного зверя. Он изображается глубоким стариком с длинной белой бородой, сидящим где-то высоко на горе, откуда следит за своими стадами, живущий в шалаше, стены которого сделаны из оленьих шкур.

Галагон (Галагон) – дух-повелитель ветров, пребывающий высоко в горах, откуда низвергается в ущелья, поднимая бури и метели.

Гарнагон (Гарнагон) – дух, покровитель ветров (легких), бризов.

Гæтæг (Гатаг) – владыка рек, его местопребывание *Сырды дон* ('Река зверей'). В нартовском эпосе выступает как отец Сирдона.

Сафа – покровитель оружия, очага и надочажной цепи. Он выступает и как кузнец.

Тутыр / Тотур – один из архаичных божеств, властелин волков и быков. По своему усмотрению Тутыр придает волкам храбрость или трусость. Без его воли ни один волк не смеет тронуть животное. Если люди призывали его на помощь против волков, последние убегали. И наоборот, если Тутыр желал наказать кого-либо из людей, он насылал на его скот своих волков. Согласно легенде Тутыр подбил глаз Фалвара, у которого был в гостях; с тех пор волки подбирались к стадам Фалвара со стороны поврежденного глаза.

Рыны буардаг – дух, властвующий над всеми болезнями (поветрия, эпидемии). Он может и ниспослать болезни и излечивать от них.

Донбеттыр / Донбетсар – владыка водного царства (морей, озер, рек). Донбеттыр – антропоморфен, ведет человеческий образ жизни. В доме Донбеттыра воспитывались многие эпические и мифические герои.

Удхассæг / Уодесæг [Удхассæг] ('букв. уносящий души', 'отнимающий душу', 'душегуб') – ангел, демон смерти. *Удхассæг* не убивает смертных, а всего лишь забирает изшедшую душу и ответственности «греха» за это не несет, он незримо подлетал к умирающему и вынимал его душу. Он может принимать различные облики: скелет с косой, беззубое большеглазое чудовище, черный всадник, волк.

Барæстыр / Барæстур [Барæстыр] ('букв. наделенный большой властью) – владыка мертвых, повелитель загробного мира (*Маæрды бæстæ*), наделенный неограниченной властью. Он встречает мертвецов в потустороннем мире и определяет им место в аду (*зындон*) или в рае (*дзæнæт*). Он неумолим к грешникам и настолько же ласков с душами людей добродетельных.

Аминон – страж ворот страны Мертвых, отличавшийся неподкупностью и справедливостью. С соизволения Аминон Алмутак открывал двери своими богатырскими руками. Решая судьбу покойного, Аминон советовался с другими мифологическими персонажами, в первую очередь с Барæстыром – повелителем Страны Мертвых. Покойники старались попасть в загробный мир до захода Солнца, поскольку ворота последнего на закате закрывались. *Анигол* – покровитель пчеловодства, обеспечивающий богатый сбор меда, оберегание пасеки от дурного глаза. Пчеловоды молились Анигол, боялись его гнева, жертвовали ему долю меда.

Помимо небожителей в осетинской мифологии огромную роль играли животные.

Наиболее популярными зооморфными образами в мифологии осетин являются конь, олень и орел, проникающие во все три мира и символизирующих Ось мира. Во многих мифах посланниками к Богу от людей и наоборот выступают ворона и ласточка. Волк и змея выполняют в мифологии сакральные функции.

Помимо высших духов – зэдов и дуагов – в мифологии широко представлены духи, не относящиеся к небожителям, а обитающие в человеческом мире, хотя они и невидимы. Они объединяются под общим наименованием «уæлимонтæ/уæлуймонтæ» (букв. «верхние духи»). Среди них наиболее популярны «Бынаты хицау / Бундор» (близок русскому Домовому), «Сæрызæд / Сæризæд» (ангел-хранитель), «Хъæдох / Гъæдсар» (дух лесов, Леший), «Кæрчыгуылой / Кæрке» (патрон домашних птиц) и др.

Немаловажную роль в мифологии играет и дерево. Потому в мифах встречается много персонажей, связанных с деревьями, лесом.

Одним из покровителей лесов в мифологии осетин является *Хъæды рухс* [Кады рухс] (букв. ‘свет леса’, ‘лесной свет’). Он представлялся в виде ярко сияющего света. Без его ведома никто не вправе срубить ни одного дерева. *Хъæды рухс* – антропоморфное, одушевленное существо, обладающее чувствительностью, даром речи и сверхъестественной силой, что в их жилах течет кровь, они испускают крики, выражают боль. По его воле дерево может сорваться и двигаться в пространстве. Согласно мифам, если в праздник Балдаран, справлявшийся весной, срубить лес, из него потечет кровь.

Покровителем леса в осетинских сказках является леший *Хъæды ус* (букв. ‘жена леса’). В сказках он с топором проросшим из груди, которым он отсекает своих врагов. Очень часто леший представлен с раскрашенными волосами, безобразной внешностью, наводящего страх на людей. Еще одним лешим был *Хъæды сырд* (букв. ‘лесной зверь’), который был способен как помочь человеку в затеянном деле, так и погубить его.

Наконец, в мифологии каждое дерево имела своего покровителя в образе *Бынаты хицау* (букв. ‘хозяин места’). Он не видел днем, зато ночью в полнолуние, он будто бы выступает и любовно разговаривает если кто остановится или пере-

ночует под таким деревом; *Бынаты хицау* не оставлял гостя без внимания.

Согласно мифологии каждая порода деревьев обладала характерными особенностями.

Ореховому дереву приписывали способность избавления от недугов, женского бесплодия, детских болезней. Ясень считался чистым деревом, из него делали крестики, которые клали с семенами, чтобы обезопасить от злых сил, близки были к ясени – дуб, липа, береза, сосна. Нечистыми считались осина и ель.

Не менее популярны в мифологии и демонологические персонажи. Перечень демонологических персонажей богат и многообразен. Большинство мифологических образов, олицетворяющих силы зла, восходят к ранним религиозно-мифологическим воззрениям. Под влиянием христианства, а в большей степени Ислама, они подверглись трансформации и, в большинстве своем, превратились в сказочные персонажи.

В результате развития демонологии, противопоставившей добро и зло, широкое распространение получили эсхатологические мифы. Наиболее яркое отражение такие мифы получили в эпических сказаниях. Так, эсхатологической катастрофе Царциат предшествовало нарушение права и морали, за которым последовало возмездие со стороны Бога, зэдов и дуагов. Царциата гибнут в результате наступившей жары, повлекшей за собой пожары, холод, после которого наступил голод.

Не менее трагична судьба Нартов, которые после долгой борьбы с зэдами, дуагами и самим Богом гибнут от жары, холода и голода.

Основной мотив гибели нартов связан с божьим гневом. Согласно одним вариантам, нарты возгордились, перестали почитать небожителей (зэдов и дуагов) и самого Бога.

«Когда нарты возгордились, то начали спорить с богом. Стали делать двери без косяков. “Иначе бог подумает, – гово-

рили они, – что мы молимся ему, если будем проходить через низкие двери и наклонять головы”» [175, с. 484].

Более того, чтобы сильнее рассердить Бога, Нарты стали истреблять небожителей, стараясь, при этом, задеть и самого Бога [170, с. 585-605].

Жизнь свою нарты проводили в битвах. В мире не осталось никого, с кем они не сразились. Сирдон, стремившийся погубить нартов, натравил их на Бога: «Вы же поклоняетесь Богу, так испытайте на нем свою силу». Нарты согласились с ним, но не знали где он, и как с ним биться. На это Сирдон посоветовал им разгневаться.

«Как же нам его разгневать? – спросили нарты.

– Погибнуть бы вам всем, нарты, – сказал Сирдон. – Перестаньте ему молиться, забудьте его имя. Поднимите повыше дверные косяки, чтобы не пригибать головы. Тогда, если есть где бог, он сам вас станет искать» [170, с. 585].

Нарты послушались Сирдона, подняли дверные косяки и перестали молиться Богу. Бог сотворил ласточку и послал ее к нартам узнать, за что они обиделись на него. В своем ответе нарты мотивировали свою обиду тем, что «Много услуг мы богу оказали, а он нам ни разу не показался, теперь пусть выходит, никак нельзя нам, чтобы не сразиться» [175, с. 485].

Подобный ответ посланцу Бога дают и царциата:

«Мы сами себе и Бог, и все остальное. Многих благ вы нас лишили. За свое благо от нас забирали в три раза больше благ. И хотя бы один раз вы показались перед нами» [136, с. 274].

В результате и нартам и царциатам удалось разгневаться Бога. Хотя он в итоге не предстал ни перед нартами, ни перед царциатами, однако показал и тем и другим свою силу. Бог сообщает нартам, что предстанет перед ними, когда те соберутся в пятницу на равнине Хуза у подножия горы Уаз. Когда же нарты собрались, чтоб сразиться с Богом, Бог опрокинул на них гору Уаз. В результате нарты погибли [170, с. 587].

Еще трагичнее обстояла судьба царциат. Бог наслал на скот царциат бесплодие, в результате чего они лишились скота. Но выступление царциат против Бога стало еще яростнее. Тогда Бог наслал на них новое испытание. Как и у нартов, нивы царциат днем зеленели, а ночью осыпались. После преодоления и этого испытания, Бог наслал на них болезни, женское бесплодие. Когда же царциата выдержали испытание и огнем, тогда Бог разверзнул землю, из которой на царциат обрушилась горячая лава.

Но, в отличие от царциат, перед тем как уничтожить нартов, Бог предложил им выбрать свою судьбу: «Всех до единого истребить или оставить плохое потомство?». Нарты выбрали смерть, ответив: «Лучше всеобщая погибель, чем плохое потомство» [175, с. 486].

Приведенные мотивы отражают архаичные мифы о природном катаклизме, гибели нартов и царциат. К архаичным мифам следует отнести и мотив гибели поколений великанов.

«Сотворив мир, Бог решил создать людей. По его велению на земле появились уадмиры. Были это люди огромные и сильные, в ущельях они не помещались, земле их было трудно выдержать [174, с. 39].

Триста лет прошло, и сотворил бог вслед за уадмирами камбада – умом и силой на уадмиров похожие, а ростом невысокие, не выше нынешних десятилетних детей. Слишком малыыми оказались камбада для жизни на земле.

Триста лет прошло, и сотворил бог вслед за камбада гамеров, но и они оказались слишком велики и ростом и силой.

И еще триста лет прошло, и сотворил бог вслед за гамерами гумиров. Не вышли и они под стать земле.

Триста лет прошло, и сотворил бог вслед за гумирами уаигов. Не удались и они, слишком крупными оказались.

Триста лет прошло, и сотворил бог вслед за уаигами новый народ, нартов, и удались они ему, ростом и силой были под стать земле» [175, с. 6].

Эволюция архаичных мифов шла по пути формирования этического учения о борьбе добра и зла. Яркое отражение этого концепта мы находим в сюжете «Предание о гибели нартовского рода» [170, с. 590-597].

В незапамятные времена, когда еще существовали великаны, а нарты были в зените славы и могли еще отправляться в небеса (к небожителям), жил нартовский Дзылы-малик со своим сыном. Наступили голодные годы. Дзылы-малик отправляет своего сына Темиркана к своему старому другу небесному Уацилла, покровителю хлебных злаков. Уацилла подарил сыну своего друга савок из прутьев. Достаточно было поставить савок у дверей амбара, как к утру амбар наполнялся зерном.

За свое спасенье от голодной смерти нарты стали восхвалять Дзылы-малика, что не нравилось Сирдону и он решил погубить Темиркана. Сирдон стал натравливать на Дзылы-малика нартов, которые по его наущению стали требовать от него все больше и больше. Темиркан вынужден был выполнять их прихоти. Каждый раз, отправляясь на задание с риском для жизни, он добыл предметы, с помощью которых нарты забыли что такое нужда. В конце концов Сирдон довел до конца свой коварный план и нарты убили Дзылы-малика. Тогда конь Дзиндзаласа, подаренный Дзылы-малику небесным Уастырджи, благодаря которому нарты уже не знали количество своих табунов, отправился к своему хозяину. Уацилла забрал свой савок из прутьев. Небесный Фалвара, покровитель мелкого скота, также забрал подаренную им березовую ветку, с помощью которого хлева нартов наполнились баранами. Хлеба их превратились в песок, отары овец обернулись в камни, табуны их пришли в упадок, их острые мечи перестали рубить, а острые их языки онемели.

Благодаря своей изобретательности, нартам удается преодолеть бедствия, насланные на них Богом. Они сделали на-

конечники своих стрел раздвоенными и пускали их, срезая созревшие колосья. Стебли колоса перемалывали с зерном и этим жили в течение года. Потом они сказали: «Ведь мы сами сказали Богу, что отказались от вечной жизни, сами себе пожелаем гибель». И каждый начал копать себе могилу. Так пришла гибель нартов [175, с. 487].

В отличие от нартовского эпоса, где после гибели нартов нет описания того, что происходило после происшедшей трагедии, в царциатском эпосе гибель царциат не становится концом света, хотя происходит коренное изменение окружающей среды.

Так, после гибели царциат снег на вершинах гор больше не растаял, превратившись в вечные ледники. Места же обитания царциат заняли уайуги (великаны), из-за чего они стали злейшими врагами нартов. Однако уайуги погибают не от рук нартов, а от недуга, поразившего их. После гибели всех уайугов нарты похоронили их рядом с царциатами [136, 277].

В сюжете «Поход Урузмага, Сафа, Батраза и Курдалагона» гибель нартов предваряет отсутствие взаимопонимания.

Нарты спорят, не могут прийти к согласию и отправляются в поход. Нартовские герои сталкиваются в походе с явлениями, которые они не могут объяснить. В одном месте они увидели лошадь, у которой изнутри живота ржал еще неродившийся жеребенок. В другом месте большой кусок сыромятной свиной кожи и небольшой кусок сафьяновой кожи вступили в схватку. Сафьяновая кожа хватала большую свиную кожу и ударяла ее об землю, так что свиная кожа начинала харкать кровью. Далее встречают другое диво: наполняют котомку зерном, затем пересыпают в мешок; мешок наполняется до краев, но когда зерно из мешка пересыпают обратно в котомку, то котомка наполняется лишь наполовину. В одной же пещере обнаруживают громадного роста человека, связанного громадной цепью. Человек из пещеры испытывает их,

убедившись же в их слабости, говорит им, что и они тоже погибнут вскоре. Только Шатана смогла расшифровать увиденное и, затем, обратилась к Богу с молитвой: «Боже, мы перестали понимать друг друга и, чтоб мы погибли, сделай так, чтобы нивы наши ночью нуждались в жатве, а днем зеленели» [170, с. 590-597].

Интересен один из вариантов гибели нартов («Гибель нартов»), записанный в мусульманском селе от сказителя-мусульманина.

Согласно этому варианту, у нартов был пророк Салих. Он просил нартов принять религию, не уточняется, какую именно: мусульманскую или христианскую, однако из контекста видно, что сказитель подразумевал только мусульманскую религию [230, 142-144].

В этом сюжете перемешались библейские и мусульманские мотивы. Сражение Давида с нартовским пелеуаном ни что иное, как поединок библейского Давида и Голиафа. А то, что Давид откликнулся на призыв пророка, созвучен хадисам про Али и пророка Магомета.

Когда слова пророка не убедили нартов, он взмолился Богу и просил показать им диво. Бог внял просьбе пророка. Раздался треск скалы, и над расщелиной поднялась красная черноокая стельная верблюдица. Верблюдица отелилась прямо на вершине горы. Через некоторое время она захотела пить. Поднялась к истоку реки и начала пить. Долго не могла она напиться, и на все это время нарты лишились воды.

В данном эпизоде с библейско-кораническими элементами смешались традиционно сказочные мотивы о преграждении воды драконом [105, с. 57-59].

Каждый раз, когда верблюдица начинала пить, нарты лишались воды надолго. Поверили они тогда в правоту пророка и решили убить верблюдицу, после чего теленок ее вернулся

туда, откуда пришла его мать. Вскоре наступила гибель нартов. [68, с. 24-26].

В эсхатологических мифах осетин конец мира связывается с последним поединком нарта Сослана с нартом Тотразом.

«Лишь с помощью обмана удалось ему убить его. Потому на том свете возобновится их поединок. Снова сойдутся Тотрадз, сын Алымбега Алагата, и булатный Сослан Ахсартаггата, и снова будут они биться. Толпами будут собираться мертвые, чтобы поглядеть на этот невиданный бой. И если живые устроили в память мертвеца своего состязания в стрельбе и на высоких жердях поставили мишень, то мертвец будет с этой вышки смотреть на бой. Если живые в память мертвеца своего поставили надгробный памятник, то мертвец взберется на свой памятник, и виден будет ему небывалый поединок» [220, с. 211].

Мотив конца мира встречается и в осетинских легендах, в которых, после последней битвы Сослана и Тотраза сразятся Аксак-Темур и семь братьев Ладарта (букв. Простаков), затем земля задрожит и мир взорвется [181, с. 619]. Темур-Алсак (в образе которого сохранились отголоски деяний среднеазиатского завоевателя Тимура) не оставлял в покое семь братьев Ладарта. Братья долго терпели, затем погнались за Темур-Алсаком, намереваясь его убить. Когда Темур-Алсак уже не знал, где ему спрятаться на земле, то он вознесся на небо, превратившись в полярную звезду. Братья также вознеслись на небо, превратившись в созвездие Большой Медведицы [105, с. 34].

В приведенном сюжете усматривается один из факторов формирования этического учения о борьбе добра (Ладарта) и зла (Темур-Алсак).

Эсхатологические мотивы просматриваются и в этиологическом мифе об Артаузе (Самели), прикованном к луне громовержцем Уацилла [205, с. 29-37]. В случае освобождения

Артауза (Самели), люди погибнут. Потому каждый кузнец делал лишний удар по наковальне, предотвращая тем самым утончения цепи Артауза (Самели) [231, с. 3-6]. Таким образом, в мифе объясняется архаичное стремление укрепить стабильность космоса ритуальными средствами.

Эсхатологические мотивы в осетинской мифологии не ограничиваются рассмотренными мифами, но и они дают представление о разнообразии эсхатологических представлений, на которые определенное влияние оказали и авраамистические религии.

В целом осетинская мифология характеризуется обилием образов и сюжетов, представляющих цельную систему религиозно-мифологических представлений.

ГЛАВА II. МОДЕЛЬ МИРА

Модель мира в мифологии – обозначение мироустройства, включающая в себе закономерности возникновения, структуру и перспективы эволюции. При этом при описании взаимосвязи основных пространственных и временных координат, определяется место человека в мифологизированном космосе. Фактически модель мира проецируется в человеческом сознании как переход космоса от хаоса в упорядоченное состояние. В таком значении моделирование мира в различных сферах своей деятельности человек предотвращает мифологизированный космос от хаоса, ритуально или символически воспроизводя творение мира, поддерживая его упорядоченность.

Вселенная представляет собой упорядоченную структуру, сформировавшуюся «в незапамятные времена» («немыслон дуджы»). Эта структура включает небожителей, природу, человека и мир культуры, находящая свое выражение в космогонических, антропогенных и культурогенных мифах.

В борьбе со стихиями человек начал задумываться об устройстве мира, в результате чего сложился образ мироздания. Человек был защищен только в собственном доме. Вне дома же его подстерегала опасность. Эта модель была перенесена на всю вселенную, космос, представляя собой архетип мироздания.

Архетип мироздания, сформировавший модель мира, стал основой всей мифологической системы осетин.

2.1. Сотворение мира

В осетинском фольклоре бытуют различные варианты о сотворении мира. Некоторые из них оказались под влиянием

христианского и исламского сюжетов о сотворении мира. К наиболее архаичному же мифу по праву относится сюжет о появлении Царциат.

Эпические сказания о Царциатах представляют собой мифы о сотворении мира, появлении человека и развитии общества, о борьбе первочеловека за выживание, и о развитии культуры. По представлениям осетин Царциата предшествовали эпическим Нартам.

Согласно мифам о Царциатах, в какой-то момент двери неба внезапно распахнулись, и полился ливень. Это Бог сидел за столом со своими сотрапезниками. Что выпивали, остальное выливали. [136, с. 7].

Без сомнения, это не богохульство, а символическое описание хаоса перед началом творения и упорядочения мира.

На пиру присутствовали Солнце и Луна. Им не понравилось, как себя вели за столом небожители. Возмутившись, они покинули застолье. Бог, обратив внимание на отсутствие Солнца и Луны, послал за ними гонца. Но те отвергли приглашение, заявив, что за таким безобразным застольем они не будут присутствовать. Бог рассердился и проклял их: отныне пусть они стремятся друг к другу, но не могут догнать друг друга. [136, с. 8].

Если до этого Солнце и Луна кружились по всему небосводу, то в результате конфликта с Богом они были лишены возможности двигаться. Солнце продолжало освещать и греть мир, а Луна была остужена ледяной водой, которую плеснул на нее Бог. Луна стала крутиться вокруг Солнца, стараясь ему указать путь, но тот уже не мог двигаться.

Солнце разозлилось, выхватывает кресло, к которому был прикован Богом, и разбивает его. Осколки разлетаются, но Луна успевает вдуть в них душу и они превращаются в облака. И сегодняшние облака, по утверждениям осетин, являются слезами Луны [136, с. 9]. Облака начали нападать

на всех, и Бог кинул в них комок земли. От влажных облаков комок набух и превратился в Землю. [136, с. 9]. По другим вариантам Земля возникла от кусочка, отпавшего от Солнца, в которое Бог кинул свой нож и отсек у того хвост. Отпавший кусок, пылая, устремился в бездну, но Луна плеснула на него воду, и тот остыл, превратившись в Землю. С тех пор Луна стала кружиться вокруг Земли, оберегая ее от бед [136, с. 13].

Земля, заняв свое место, продолжала накаляться и бурлить, в результате местами начала бродить, местами ветер носил по Земле пыль и почву, от чего образовались горы, равнины, холмы, овраги.

Таким образом, осетинские мифы рассказывают о начале творения и упорядочения мира и о возникновении Солнца, Луны, Земли.

Осетинский миф о начале творения мира отличается от соответствующих христианских и мусульманских мифов тем, что в осетинской мифологии творит Бог, но инициатором выступают Солнце и Луна. В христианских и мусульманских мифах идея творения мира принадлежит только Богу.

По другим мифам Солнце и Луна были сотворены Богом. Согласно этим вариантам, для освещения мира Бог сотворил два шара. Один из них должен был освещать дорогу и работу человека днем, а другой должен был освещать ночью и должен был давать человеку уверенность в спокойном сне. Но оба шара хотели освещать днем, так как каждый считал, что дневное освещение будет почетнее и славнее. Спор их разрешил Бог: тот, кто окажется на небе первым в тот момент, когда день будет отделяться от ночи. Оба шара согласились с таким решением. Когда заснули, один из шаров подложил под себя колючки, чтоб они не дали ему заснуть и не проспать первенство. Но к утру он утомился и заснул. Второй же шар уснул на пуховой перине и утром,

выспавшись, взошел на небо. Второй шар, проснувшись, и увидев на небе сияющее Солнце, смутился и постеснялся уже показаться на небе. Лишь после того, как Солнце зашло за гору, Луна поднялась на небо. С тех пор и начали, согласно мифам, сменять друг друга по очереди Солнце и Луна [105, с. 26-27].

Мифы о сотворении космоса представляют в мифологии осетин архетип творения верхнего мира.

Вслед за творением космоса Бог начинает творить животный мир на Земле. Примечательно, что идея творения жизни на Земле исходит от Солнца.

Солнце лелеял свое дитя – Землю. Но его не радовало, что среди этой красоты нет ни одной живой твари. И он ставит условие Богу, что они с Луной придут на пир только в том случае, если Бог пообещает им исполнить три их желания. Бог соглашается. Солнце просит, чтоб он сотворил на Земле живых существ – «æзмæлджытæ» (букв. ‘двигающиеся’). Зэды согласились с условием Солнца, но посоветовали Богу сотворить тварей, которые бы не понимали друг друга. Иначе, мол, какой из тебя еще будет Бог, когда они поползут к тебе самому.

Обошел Бог Землю, поднял в ладони грунт, размял, подул на него и, рассыпав вокруг размельченный грунт, сказал: «Превратитесь в твари». Размельченные частицы превратились в пресмыкающиеся и насекомые – змей, жуков, червей, мух и прочих тварей. Они ползали по всей Земле, портили ее поверхность, ловили друг друга.

Такая картина не порадовало Солнце, и он требует от Бога исполнения второго его желания: увеличить размеры сотворенных тварей, но сделать их другого вида. Бог снова обошел Землю, взял в ладони комки грунта, брызнул на них воду и сказал: «Превратитесь в твари».

Из этих комков произошли волки, медведи, зайцы, лисы, олени, туры и другие звери.

Солнце наблюдал за ними и видел, как одни поедают других и портят красоту природы. Он разозлился пуще прежнего и начал жечь своими лучами небожителей. На просьбу Бога, оставить в покое небожителей, Солнце ответило, что оставит их, если Бог выполнит его третье желание. На этот раз Солнце потребовало, чтоб Бог создал живое существо, которое бы могло оценить красоту Земли, и которое бы могло защитить эту красоту, а своим умом чтоб превосходило всех уже сотворенных тварей и которые бы не поедали мясо себе подобных.

Один из эдов посоветовал сотворить из плоти самой Земли, но отличающийся от остальных тварей, при этом, чтоб для него была закрыта дорога к небожителям, а в жизни он пусть будет одиноким.

Бог обошел Землю третий раз, взял глину, замесил ее, взял пласты от скалы и скрепил их раствором глины. Облил он это создание горной родниковой водой и у него получился человек. Глина превратилась в мясо, пласты скалы – в кости, а родниковая вода – в кровь.

Человек зашевелился, но был немым. Он не мог не говорить, ни открывать рот. И тогда повелитель ветров Галагон зашвистел в ушах человека. Задрожали подобно гармошки уши человека, и он открыл рот [136, с. 11].

Перед нами не просто миф о сотворении человека, но миф, соотносимый к архетипу творения среднего мира.

В мифологии осетин просматривается и архетип творения нижнего мира. По одним вариантам нижний мир создается после среднего, по другим – раньше среднего.

Как правило, нижний мир в осетинской мифологии символизируют существа, противопоставляемые человеку. Согласно эпическим сказаниям о Царциатах, первочеловек, сотворенный Богом, завладел небесным огнем. Зэды, боясь его возвышения, решили отобрать у него огниво, из которого тот высекал огонь. Украденный у человека огниво спрятали

на месте своего обитания, на горе Уарп (Эльбрус). Но человек взобрался на эту гору и начал истреблять зэдов и дуагов, вернув себе свое огниво. Зэды пожаловались Богу и стали просить его убить человека, пока тот не поднялся к самому Богу. На это Бог ответил им, что он не убивает свои творения, а лишь учит. В то же время, идя навстречу зэдам и дуагам, Бог создает еугуппарта, существа, превосходящие человека силой. По замыслу Бога они должны были или убить или умерить пыл человека. Еугуппарта обрушиваются на первочеловека, но те уступают ему в уме и ловкости. К тому времени первочеловек сделал себе из небесного камня меч, с помощью которого он начал отражать нападки еугуппаров. Первочеловек, боясь оказаться в окружение, встал спиной к воде. Еугуппарта боялись заходить в воду, а лицом к лицу не могли одолеть человека, т.к. не умели пользоваться подручными материалами как оружием.

Видя, что еугуппарта не могут одолеть человека, Бог создает Донбеттаров, водных жителей. Донбеттары напали на человека со спины, поразив его стрелами. [136, с. 26-29].

Несомненно, противопоставленные человеку существа – представители нижнего мира, сотворенного Богом для баланса среднего мира. Водная стихия в осетинской мифологии часто выступает символом нижнего мира.

Таким образом, Бог творит три мира: верхний, средний и нижний. Архетип творения трехуровневой модели мира становится основой всей мифосистемы осетин. Наиболее яркое отражение архетип творения трех миров получило в свадебном обряде осетин.

Когда приводят в дом жениха невесту, ее голова бывает всегда покрыта тонкой прозрачной вуалью, символизирующей девственность. Шафер подводил невесту к надочажной цепи, покрытой копотью, обходил с ней вокруг очага, левой рукой прикладывая ее руку к цепи, а правой рукой ударяя кин-

жалом между звеньями цепи после каждого произнесенного молитвословия.

Приводя невесту в дом, ее ставили посередине помещения, возле так называемого «астауцаджындз»²⁰, центрального столба, поддерживавшего потолок. В разгар свадьбы наступал момент снятия фаты. Мальчику лет 3-10 вручали заостренную палку, который снимал заостренным концом с головы невесты фату. В прежние времена вместо палки использовали стрелу, которую затем пускали в небо через дымоход, или так называемый «ердо» («потолочное окно»). В настоящее же время после снятия фаты заостренную палку втыкают над косяком в правом углу.

Таким образом, с помощью символов воспроизводится творение трех миров: стрела, пущенная в небо, – символ верхнего мира; копать на цепи, которой невеста пачкала руку при прикосновении – символ нижнего мира; и сама невеста – символ среднего мира. При этом кинжал, которым ударяли по надочажной цепи, служил очистительным инструментом. Сама цепь символизировала мировую ось, соединяющую все три мира. Снятие же фаты символизировал сам акт творения.

Для снятия фаты не случайно выбирали мальчика. В архаических мифологических системах мотив Младенца связан с начальными временами. Одним из главных космогонических деяний Младенца является разделение неба и земли, осмысляемых обычно как родительская и супружеская пара. На земле божественное Дитя становится прародителем людей и

²⁰ Центральный столб в традиционном осетинском доме был как обязательный атрибут. Его устанавливали даже тогда, когда в нем не было практической надобности. И домовый («бундор»), по поверьям осетин, обитал в центральном столбе. В настоящее время в современных осетинских домах нет «астауцаджындз», поэтому невесту тоже начали ставить в правом дальнем углу дома от входа.

устроителем их жизни. [158, с. 384]. В осетинской мифологии мальчик часто символизирует связь неба и земли.²¹

В данном случае невеста выступает в роли антропоморфного образа Земли, т.е. среднего мира. Согласно мифам осетин, жизнь на земле зарождается в результате соития Неба и Земли. «Земля, Земля, возьми меня себе производителем, ведь я к тебе столько дней стремлюсь», – обращается Небо к Земле, устремившись к ней дождем [55, с. 10]. Мальчик же выступал в антропоморфном образе неба, т.е. верхнего мира, Творца.

Без сомнения, архетип свадебного ритуала, воспроизводящего творение мира, не осознается современными участниками ритуального представления. Пройдя определенную эволюцию, традиционная свадьба осетин стала воспринимать заложенные в ней архетипы как театрализованные элементы древней культуры. Изначальная же причина воспроизведения ритуала творения заключалась в сохранении статус-кво миропорядка. С помощью символических действий человек старался уберечь мир от хаоса.

Архетип творения мира широко представлен в фольклоре осетин. Трехуровневая модель мира просматривается в эпических сказаниях о Нартах во многих сюжетах, часто выступая сюжетообразующим мотивом. Распространенный мотив проникновения Уастырджи в склеп Дзерассы является одним из таких архетипов модели мира.

После смерти Дзерассу похоронили в склепе. Его по очереди должны были трое суток охранять его сыновья Урузмаг и Хамиц, но на третий день, услышав звуки музыки со

²¹ Эта связь прослеживается и в обряде пожелания невесте рождения мальчика. Молодая невеста обходила против часовой стрелки очаг, смазывала очаговый камень кусочком внутреннего жира животных, затем садилась и ей на колени сажали мальчика 2-3 лет. В настоящее время обход вокруг очага, за отсутствием такового в доме, не производится, а лишь сажают на колени мальчика с пожеланием рождения у нее семи мальчиков и одной девочки.

свадьбы, отлучились, оставив без охраны могилу матери. В этот момент с неба спустился Уастырджи, проник в склеп, оживил Дзерассу и пробыл с ней некоторое время, затем пустил к ней своего коня, после – свою охотничью собаку. Таким образом, мертвая Дзерасса родила девочку, названная впоследствии Шатаной, коня, чистокровной породы, и собаку Силам.

В данном сюжете в концентрированном виде представлены символы, заключающие в себе опять же архетип творения трехуровневого мира.

1. Конь – символ верхнего мира.
2. Собака – символ нижнего мира.
3. Шатана – символ среднего мира.

Таким образом, дух, представленный в сюжете образом Уастырджи, творит три уровня мира.

Творение это не случайно происходит в склепе. Архетип склепа в осетинской мифологии – конечный результат творения мира, представляющий собой упорядоченный мир. Склеп представляет собой воспроизведение жилища. Жилище же для человека было единственным местом, где он себя чувствовал в безопасности. Поэтому осетины хоронили в склепе, т.к. вне склепа – хаос, а значит, человек мог, не попав в иной мир, погибнуть.

Как правило, осетинские склепы имеют в своем основании квадрат. Такая форма склепа является наиболее архаичной. Впоследствии появились удлиненной формы прямоугольники, встречаются, хотя и редко, с круглыми, шести- или восьмиугольными основаниями. В любом случае склеп ассоциируется с жилищем, имеющим четыре угла.

Квадрат – универсальная равносторонняя геометрическая фигура, символ равновесия и пропорциональности, стабильности и постоянства, защиты и ограничения. Четыре стороны и четыре прямых угла квадрата сделали его также символом

числа «4», аллегорией четырех стихий и четырех сторон света. [50, с. 27].

С древнейших времен гробница, в буквальном и семантическом смысле, сближалась с образом подземного города, дома. Копируя их защищенное пространство, она имитировала священные функции нижней зоны Мирового древа. [22, с. 217].

Но осетинские склепы имитировали не столько нижнюю зону Мирового древа, сколько обозначали конечный результат мироустройства. Если круг в осетинской мифологии – бесконечность, незавершенность, выражающийся числом «3», то квадрат – законченность, завершенность, выражаемый числом «4». Потому жизнь, и все, что отражает земную жизнь, выражается цифрой «3» и, соответственно, нечетными цифрами. Смерть же выражается цифрой «4» и, соответственно, четными цифрами. Поэтому осетины в праздники, свадьбы или по любому хорошему поводу ставят на стол 3 (или нечетные 5, 7, 9 и т.д.) пирога и произносят нечетное количество молитвословий. В поминальные же дни ставят 4 (или четные 2, 6, 8 и т.д.) пирога и произносят четное количество молитвословий.

Безусловно, склепы имитировали Мировую гору, но эту функцию осетинских склепов мы рассмотрим далее. В рассматриваемом же сюжете для нас важен факт присутствия склепа, т.к. он является показателем того, что при творении модели мира, склеп маркирует четыре направления этой модели: верх, низ, восток (спереди) и запад (сзади).

Маркером трехуровневой модели мира выступает в нартовском эпосе осетин деление общества Нартов на три рода: Ахсартагката, Алагата (Ацата) и Бората. Все три рода, представляя все нартовское общество в целом, называются *артæ Нарты* 'три (группы) Нартов'. Впервые детальному анализу деления Нартов на три рода подверг Жорж Дюмезиль. Согласно

теории Ж. Дюмезиля, три нартовских рода маркируют социальное разделение Нартов по своим функциональным особенностям. [80, с. 165-186]. В. И. Абаев поддержал и развил теорию Ж. Дюмезиля, считая, что идея Дюмезиля очень проста. У индоевропейских народов от глубокой древности определялись три социальные функции: жреческая (культовая), военная и хозяйственная (земледельцы и ремесленники). Это троичное деление наложило свой отпечаток на идеологию, конкретно – на религию и мифологию соответствующих народов». [2, с. 423].

На первый взгляд доводы Ж. Дюмезиля и В. И. Абаева убедительны. Но обращает на себя внимание тот факт, что в самом нартовском обществе все три рода живут в отдельных селах и для того, чтобы попасть из одного села в другую, нужен бывает проводник. [166, с. 221-224]. В реальной жизни разные социальные группы жили не столь изолированно друг от друга, чем нартовские рода. Кроме того, такая система социальной градации должно было быть известно самому осетинскому обществу. Сказители, передававшие нартовские сказания, часто оговаривались: так было принято у Нартов. Это в том случае, если поведение или какие-то детали образа жизни Нартов не соответствовали современному быту осетин. Нет ни одной такой оговорки сказителей, хотя осетинское общество не знает такого деления.

«Эти три рода созданы по образу и подобию осетинских: та же главенствующая роль принадлежит старикам, то же место отводится женщинам, младшим, детям от наложниц (*кавдасард*), рабам. Осетины не представляют себе иначе и небожителей, которые при едином исламском или христианском боге продолжают жить как древние божества.» [80, с. 165]. Представленный пример Ж. Дюмезиля отражает осетинский этикет, а не социальные функции перечисленных групп. А такой этикет характерен был и другим северокавказским народам: адыгам, балкарцам, карачаевцам, абхазам, ингушам,

чеченцам. Но тогда напрашивается вопрос, почему у этих народов Нартовский эпос не отразил подобное разделение.

Фактически на этот вопрос отвечает сам Ж. Дюмезиль, хотя не обратил на это внимание. «Все они (Нарты – Т. Ф.) живут на одном горном склоне – Ахсартагката вверху, Алагата посередине, Бората внизу, составляя три квартала или три села, постоянно связанные друг с другом, – «Верхние Нарты», «Средние Нарты», «Нижние Нарты» (*Уæллаг Нарт, Астæуккаг Нарт, Дæллаг Нарт*). [80, с. 165]. Перед нами такое же деление как в германо-скандинавской мифологической системе: Асгард – верхний мир, где живут Боги; Мидгард – средний мир, где живут люди; Хель – нижний мир, маркер мира умерших, подземелья. [223].

Пространственная «модель мира» осетинской мифологической системы включает «горизонтальную» и «вертикальную» проекции. Переход от одной к другой предполагает некоторые трансформации. Горизонтальная проекция антропоцентрична. В образе большинства героев Ахсартагката перед нами антропоморфные образы богов: Сослан – бог-солнца, Батраз – бог-громовержец, Шатана – богиня-мать. Если даже обратить внимание на их рождение, перед нами образы, которые генетически и не восходят к нартам.

1. Сослан рождается от камня. Отцом его по одним вариантам является Уастырджи, по другим – Сайнаг-алдар (не нарт) или некий пастух.

2. Шатана – рождается от дочери Донбеттара, владыки вод, и небесного Уастырджи.

3. Батраз только по отцу является нартом, но на его божественную сущность указывает необычность его рождения из опухоли на спине Нарта Хамица, а также его воспитание у Донбеттаров.

Необычно рождение и других героев-нартов из рода Ахсартагката. Фактически перед нами обитатели нартовско-

го «Асгарда». Ахсартагката ведут себя идентично осетинским божествам. Осетинские божества как помогают и защищают людей, так и наказывают. Герои из рода Ахсартагката также помогают, защищают и наказывают Нартов.

В отличие от Ахсартагката, Алагата (по другим вариантам – Ацата) маркируют средний мир. Как правило, все Нарты собираются на кувд (коллективное молитвословие) в доме Алагата, выступая в роли жреческой касты. Но жрецы не божества, они лишь выражают интересы народа. Необходимо учитывать, что осетинские жрецы «дзуарылаг»-и не составляли какую-либо касту, т.к. их ежегодно выбирали из своей среды для проведения религиозных обрядов в определенное время года. Люди контактировали с небожителями не на небесах, т.е. не в «Асгарде», не в верхнем мире, а на земле, т.е. в среднем мире. Такими контактными зонами для осетин являются гора Уарп (г. Эльбрус), гора Уаза, гора Бурхох (Бурсамдзели), а также святилища. Нарты ходят к небожителям пировать, а небожители спускаются к ним по приглашению. Поэтому нет ничего неестественного в том, что представители верхнего мира Ахсартагката собираются в доме Алагата. Третий нартовский род Бората противопоставляется Ахсартагката, тем самым маркируя верх – низ. Связь Бората с богатством, которое получают от земли, а также коварный характер представителей рода, сближает их с нижним миром. Не потому ли Сирдон, сын повелителя рек Гатага, связанный через водную стихию с нижним миром, никогда не выступает против рода Бората, наоборот, помогает им, даже сражается с ними против Ахсартагката и всегда противостоит им.

Несомненно, трехуровневая модель мира в социальной среде представляется как антропоморфная система. Три уровни маркируются как три социальные функции. Поэтому трехуровневая модель мира является первичной, а трехфункциональная система нартовского общества – вторична. Эта

система, на которую ссылаются Ж. Дюмезиль и В. И. Абаев, в культуре осетин сохраняется до сегодняшнего дня. [80, с. 165-186]; [2, с. 423-428]. Осетинский традиционный стол всегда возглавляют три старших. Но их трудно отнести к трехфункциональной системе, т.к. их функции никак не связаны с социумом. Учитывая антропоцентричность трехуровневой модели в функциях трех старших за столом, а также три пирога²², голова жертвенного животного, лопатку, шейные позвонки (или сердце), которые ставятся перед ними, являются маркерами единства трех миров.

Необходимо учитывать, что любой символ со временем становится полисемантическим. Точно также архетип трехуровневой модели мира эволюционировал в полисемантический символ.

Таким образом, три нартовских рода – маркеры трех миров.²³ В ходе же эволюции космогоническая система стала переноситься и на социальные явления, становясь оправдательным инструментом различных социальных слоев и переходя

²² Три пирога являются маркерами верхнего, среднего и нижнего мира. Точка посередине пирога – ось, соединяющая все три мира. За поминальным столом ставят 2 пирога, т.к. после смерти человек покидает один из этих миров – средний мир.

²³ В этом отношении большой интерес представляют топонимы в Дигорском ущелье РСО-Алании, связанные с Нартами. Если в других местах Осетии встречаются «Нарты ныхас» ‘место сборищ Нартов’, то в Дигории топонимы связаны с тремя нартовскими родами. Верхними Нартами («Уæллаг Нартæ») называется местность Мацуты, где расположен «Нарты ныхас» и склеп Нарта Сослана. Нижними Нартами («Дæллаг Нартæ») называется местность Багайта, где и ныне находится «Нарты ныхас». Средняя же нарта («Астæуккаг Нартæ»), называемая «Нарти гъазæн фæзæ» ‘поляна для игрищ Нартов’, расположенная между п. Мацута и с. Донифарс на левом берегу реки Ираф. Здесь сохранились каменные мшени, а также двухуровневая подковообразная «трибуна», откуда за играми якобы наблюдали старшие Нарты. Хотя «Нижние Нарты» расположены выше «Верхних Нартов», необходимо учитывать, что осетины «верхним» называют то, что расположено выше по течению реки, а не которое находится выше на горе.

в разряд этиологических мифов. Происходит моделирование космоса на социальную структуру нартовского (скифского/ осетинского) общества.

Архетип трехуровневой модели мира в осетинском фольклоре отражается и в образе Уастырджи.

Образ Уастырджи представлен во всех жанрах осетинского фольклора. Везде он изображается как всадник на трехногом коне. В тех сказаниях, где Уастырджи посещает людей, вместо трехногого коня он сидит на одну ногу хромящей лошади. Фактически хромота лошади – антропоморфичность небесного трехногого коня.

Трехногость коня – это трехуровневость мира²⁴. Сам же конь – ось, соединяющая все три мира.

Конь Уастырджи имеет крылья. В фольклорных текстах часто называется *базырджын бæх* ‘крылатый конь’. Крылатый конь, известный в мифологии индоевропейских народов [138, с. 148; 144, с. 169], соотносится с верхним миром. Этот тезис подтверждает представление о коне как о символе Солнца [204, с. 52]. Вместе с тем, конь в осетинской мифологии является проводником в нижний мир. Наиболее ярко связь коня с нижним миром прослеживается в тексте «*Бæхфæлдесун*» ‘Посвящение коня покойнику’ [182, с. 416], а также в сюжете «Нарт Сослан в царстве мертвых», где проводником Сослану служит его конь. [167, с. 514-578].

Соответственно, как земное существо, конь относится и к среднему миру. Поэтому, проникая во все три уровня мира, конь служит соединяющей эти миры осью.

²⁴ Трехногость в осетинской этнографии прослеживается и в традиционном осетинском трехногом столе «фынг / фингæ». Фынг представляет собой низкий круглый столик на трех ножках. В дому «фынг» выполнял ритуальные функции. Три ножки символизируют три уровня мира, круглая же поверхность, повторяющая форму осетинских традиционных ритуальных пирогов, на ножках символизирует Солнце, бесконечный мир, Бога. Таким образом «фынг» символизирует модель мира.

Несколько иначе рассказывают предания о сотворении мира в фольклоре осетин, подвергшиеся влиянию (или заимствованные) христианского и мусульманского сюжетов творения мира.

«Устур Хуцау æгас дуйне æ нæгæй сфæлдиста: æ зунд, æ фæндæ æма æ дзурдæй. Æцæг дуйнейæн хецауæн æривардта Барастур, дæлуймонтæн – Фидбилиз, а мæнгæ дуйней – Адæймаг, уонæн се ‘нккæтей сæргъи ба лæууи Æхуæдæг, сæ миутæмæ син кæсуй æма син тæрхон кæнуй.

Хуцау фиццагдæр-фиццагдæр исфæлдиста арв æхецæн царæндонæн, изæдтæ æма идаугутæ, æма син загъта: «Цæретæ уæларв мæ царæндони, мæ аллифарс лæууетæ». Æма иссæй уæларвон сугъдæг дуйне. Сæ хецау ба – Хуцау æхуæдæг.

Уой фæсте ба Хуцау исфæлдиста зæнхæ æ алли гъæздугдзийнæдти хæццæ: донæй, халсарæй, фонсæй; уонæн се ‘нккæтей хецау ба искодта адæймаги.

Адæймаги Хуцау искодта сикъитæй, равардта ин зунд хуарз æма лæгъуз æвзарунмæ, бартæ æма фæндон ести минеугутæ кæнунмæ æма ‘й æривардта зæнхæбæл æлдарæн, æма ин загъта: цæра аци мæнгæ дуйнебæл, бон хæссæ дæ фæллойнай æма устур дуйнемæ дæхе исцæттæ кæнæ, Хуцауи ма феронх уо.

Адæймаг æрцардæй зæнхæбæл, æ цардиуаг исаразта æма æхе устур дуйнемæ, Хуцауи размæ цæттæ кæнун райдæдта.

Адæймаги бакъахунмæ æма уомæн æ хъаурæ исбæрсæг кæнунни туххæй Хуцау исфæлдиста сайæгой дæлуймон.» [174, 9].

«Великий Бог сотворил весь мир своим звуком (криком): своим умом, своей волей и словом.

Во главе истинного мира²⁵ поставил Барастура, для дали-

²⁵ Истинным миром «æцæг дуйне» осетины называют загробный, потусторонний мир, противопоставляя «Ложному миру» («мæнгæ дуйне»), которым обозначают земную жизнь.

монов – Фидбилиза²⁶, а для ложного мира – Человека, во главе же всех них стоит он Сам, Он следит за их деяниями и судит их.

Бог сначала сотворил для себя жилищем Небо, зэдов и дуагов, и наказал им: «Живите в небесах, в моем жилище, стойте вокруг меня».

И сделался небесным пречистым миром. А их хозяином – Бог сам.

После этого Бог сотворил землю со всеми ее богатствами: водами, растениями, животными; а хозяином над ними поставил человека.

Человека Бог сотворил из глины, дал ему ум для понимания добра и зла, права и волю для творения каких-нибудь деяний и поставил его на земле князем (*селдар*), и наказал ему: живи на в этом ложном мире, корми день своим трудом и готовь себя к великому миру (*устур дуйне*)²⁷, не забывай Бога.

Человек обжил землю, обустроил свою жизнь и начал готовить себя к “великому (истинному) миру”, к пребыванию возле Бога.

Для испытания человека и для определения его силы, Бог сотворил коварного далимона».

Хотя сюжет творения в общих чертах согласуется с христианским и мусульманским воспроизведением творения и в корне отличается от собственно осетинских архаических соответствующих сюжетов, все же и здесь прослеживается архетип трехуровневой модели мира:

1. Бог сначала сотворил небо, зэдов и дуагов – т.е. сотворил верхний мир.

2. Затем Бог сотворил землю с ее богатствами – т.е. сотворил средний мир.

²⁶ Фидбилиз – обозначение Дьявола, состоит из двух слов фуд ‘зло, злой’ + ибилис ‘заимствованный из мусульманства – Иблис.’

²⁷ Устур дуйне ‘великий мир’ осетины аллегорически называют «истинный мир» («æцæг дуйне»).

3. Далее он сотворил далимонов, жителей подземного мира – т.е. сотворил нижний мир.

В принципе, трехуровневая модель мира сохраняется и в самих христианских и мусульманских текстах: Бог творит небеса и землю – т.е. верхний и средний миры. Хотя отсутствует творение нижнего мира, но и в христианстве и в мусульманстве отражением нижнего мира является Дьявол/Иблис со всем его воинством. В отличие от осетинских мифов, архетип трехуровневой модели мира в христианстве и исламе начинает выполнять чисто утилитарные функции. И приведенный осетинский текст воспринимает этот миф с такой функциональной направленностью.

С библейскими сюжетами связан и другой вариант фольклорного текста, записанный К. Гутиевым, согласно которому давным-давно во Вселенной царили безмолвие и тьма. По божьему велению она озарилась блеском луны, мерцанием звезд, а с одного ее конца до другого пролегал Млечный путь. Затем зажглась заря, и в голубом небе появился солнечный круг. Когда рассеялись светлые тени ночных светил, упала с небес горячая искорка, достигшая земли и превратившаяся в черный пепел. Из этого пепла Бог сотворил нартов (людей), а из слез, пролитых небом, возникло на земле все остальное – и горы и реки, деревья и фрукты, травы и злаки; появились звери. От солнечного тепла ожил спящий до того океан, пробудился покровитель его – Донбеттыр. И дал Бог людям ум и силу, счастье и несчастье. [165, с. 16].

2.2. Мировое дерево

Воплощением универсальной концепции трехуровневой модели мира в мифологиях многих народов является «Мировое дерево». Образ Древа мирового засвидетельство-

ван практически повсеместно или в чистом виде, или в вариантах (нередко с подчёркиванием той или иной частной функции) – “древо жизни”, “древо плодородия”, “древо центра”, “древо восхождения”, “небесное древо”, “шаманское древо”, “мистическое древо”, “древо познания” и т. п.; более редкие варианты: “древо смерти”, “древо зла”, “древо подземного царства (нижнего мира)”, “древо нисхождения”. С помощью Древа мирового во всем многообразии его культурно-исторических вариантов [включая и такие его трансформации или изофункциональные ему образы, как “ось мира” (*axis mundi*), “мировой столп”, “мировая гора”, “мировой человек” (“перво-человек”), храм, триумфальная арка, колонна, обелиск, трон, лестница, крест, цепь и т. п.] воедино сводятся общие бинарные смысловые противопоставления, служащие для описания основных параметров мира. [161, с. 389].

Мировое древо, как модель древней вселенной, делилось на три сакральные зоны по вертикали: корни – низ – Земля (подземелье); ствол – середина – надземная атмосфера; ветви (крона) – верх – Небо. В эти же зоны Древа входило и представление человека о времени, о прошлом, настоящем и будущем, о дне и ночи, о зиме и лете. Древо связывалось своими зонами с предками, нынешним поколением и потомками. Что же касается горизонтальной структуры Мирового древа, то она образовывалась самим Древом (центр) и четырьмя объектами по сторонам от него. Эта горизонтальная плоскость представлялась квадратом или кругом [254; 161, с. 398].

Согласно различным осетинским сказаниям, у нартов росло:

1) «дерево жизни»:

«*Нарты адамаен сæ цард уыдис иу баласæй*». [Нарты кадджытæ. Т. 1. 16]. «Жизнь Нартов зависело от одного древа».

«Нарты Бурæфæрныгæн уыд стыр æбуалгъы диссаджы цахæрадæттæ, дыргъдæттæ, кæццыты дыргътæ уыдысты уд ирвæзынгæнæг, мард æгасгæнæг». [Нарты кадджытæ. Т. 1. 26]. «У Нарта Бурафарныга были удивительные огороды, сады, в которых фрукты могли спасти душу, воскресить из мертвых».

2) «древо познания»:

«Æхсал æмæ Æхсалаг Нартæй уыдысты. Уыди сын иу фæткъуы бæлас, æмæ йыл зади иу фæткъуы афæжæй-афæжмæ» [166, с. 37]. «Ахсал и Ахсалаг были из Нартов. Была у них одна яблоня, и росло на ней из года в год одно яблоко».

3) «древо плодородия»:

«Бориати Борафæрнугæн адтæй æстур дзæхæрадонæ, адтæй си фæткъу бæласæ, æмæ ибæл задæй сугъзæрийнæ фæткъутæ». [166, с. 22]. У Бориати Борафарнуга был большой сад, росла там одна яблоня, и росли на ней золотые яблоки».

Хотя во всех вариантах Нартовское дерево несет различную функциональную нагрузку, в то же время оно маркирует архетип Мирового древа. Во-первых, во всех вариантах сад описывается как огороженное пространство, что соотносится с маркером склепа, жилища, т.е. дерево растет в упорядоченном мире. Но каким бы упорядоченным не был мир, всегда есть опасность нарушения этой упорядоченности и вторжения хаоса. Поэтому многие ритуалы были направлены на сохранение устойчивости мира и оберегали от хаоса.

Сюжет о нартовской яблони как раз воспроизводит модель вторжения хаоса, и борьбы человека за ее сохранение. Фактически функциональная направленность нартовской яблони в целом выражает конечную цель творения модели. Поэтому важно не то, какие потребности человека обеспечивает яблоня, а то, что человек делает для ее сохранения.

Вся символика, окружающая нартовскую яблоню, характеризует ее как Древо мира: птицы, прилетающие за плода-

ми, – верхний мир; Ахсар и Ахсартаг, охраняющие дерево, – средний мир; водная стихия, через связь птиц с Донбеттаром, повелителем вод, – с нижним миром. Само дерево выступает как ось, соединяющая все три мира. Плоды дерева, которые воруют птицы, – маркер умирающей и воскрешающей природы.

Ахсар и Ахсартаг, защитившие Древо, подстрелили птиц, воровавших плоды нартовской яблони. Преследуя раненую птицу, они проделывают путь и в верхний и в нижний мир.

В качестве маркера верхнего мира в одних вариантах выступает «кьулбадаг ус» ‘вещунья’, в других – сокол, символ солнца.

«Уалынджы Хъивалы хохы айнагсэй ратахти наертон уари амае Ахсартаеджы ныссагъта йае ныхтае, хабыраегътау, йахадаг ай фахаста фурды астæумае амае йае сарæвсæрдта дынджыр дойнаг дуры сæр, Донбеттырты ‘рдаем.» [166, с. 27-28]. «В это время с Кивальской горы прилетел нартовский сокол и вонзил в Ахсартага свои когти подобно багру, и отнес его на середину моря и опустил на камень, выступавший из воды, в сторону Донбеттаров».

Ахсартаг, прибыв к Донбеттарам, обнаруживает, что преследуемая им раненая птица – дочь повелителя вод, красавица Дзерасса / Ацира. Он излечивает ее и женится на ней.

Брак Ахсартага и Дзерассы / Ацира повторяет творение мира, в результате чего появляются три нартовских рода.

Часто в фольклоре осетин рождение героя воспроизводит трехуровневую модель. Так, Сирдон рождается от связи повелителя рек Гатага и Шатаны:

«Сатана цахæрадон рывта, амае йаеи Гæтаг бахъуызыд. Сатана гуыбырсей рывта амаем йае нае базыдта: хæйрсæгæн чи цы базондзæн!

Уыйадыл Сатана басывсæрджын, амае йын райгуырд лæппу, сæвсæрдтой йыл ном Сырдон». [169, с. 9]. «Шатана полола

в огороде, и к ней подкрался Гатаг. Шатана полола нагнувшись и не узнала его: кто может что-либо про черта узнать!

В результате Шатана забеременела, и родился у нее сын, которого назвали Сирдон».

Гатаг, как повелитель рек, через водную стихию соотносится с нижним миром, подтверждающийся в тексте и отношением сказителя, который сравнивает Гатага с чертом.

Шатана, дочь Уастырджи, связана с небожителями, чья молитва достигается самого Бога и всегда претворяется в жизнь.

Сирдон – продукт творения трех миров, по своим характеристикам выступает в роли Оси мира в антропоморфном образе.

«Нарты Сырдон уыд арвы хин аема заеххы келан, куырысмæдзæуæг, зинтæ аема дæлимонтимæ цæрæг, стæй уыд уауцхъуыдхæссæг заеххæй уæларвмæ.

Нарты Сырдон уыди стыр зонынджын, амондджын, стæй хæйрæг лæг, фыдбылызджын, – цы ‘рцыдаид хабар хорз аема æвзарæй, иннабонай иннабонмæ, сæдæ азæй сæдæ азма, уый-иу зыдта раздæр». «Нарт Сирдон был коварством неба и колдовством земли, часто отправлявшийся на шабаш, сожительствовавший с джинами и бесами, потом он был вестником земли в небеса.

Нарт Сирдон был великим прорицателем, удачливым, потом он был чертовским человеком, приносящим несчастье, – все что случалось хорошего и плохого, с одного завтра до другого завтра, с одного столетия до другого столетия, все это он знал заранее» [169, с. 5].

Кроме того, Сирдон приручил и научил соловья петь [169, с. 7-8]. Соловей – по-осетински «буламаергъ / борамаелгъæ», состоит из двух частей «бур(æ) / бор(æ)» ‘желтый’ и «маргъ» ‘птица’ [3, с. 269-270]. «Бур / бор» ‘желтый’ в осетинской мифологии символизирует Солнце.

Таким образом, Сирдон связан со всеми тремя мирами: верхним, средним, нижним. Сюжет же о рождении Сирдона – маркер архетипа Древа мирового.

Таким же маркером архетипа творения мира и Древа мирового является сюжет рождения Амрана Даредзанти в осетинских эпических сказаниях о Даредзанте.

«Иу бон ацыди Йамон Сау хохмæ цуаны. Амардта Сау хохы æстдæссион саг. Æртылды лæггæты дуармæ саг. Талынг кæнын байддыта. Æрæхсæвиуат кодта уым... Райсом, карк куы нъууасыд, уæд рарасты. Фæззылды фæстæмæ: æхсæв нырма мæйдар, – æмæ хохы дуарæй рухс кæлы... Бараст кодта хохы дуарыл æмæ цæуын байддыта рухсы фæдыл. Ахæм хæдзары бафтыд æмæ йæ бын – сæргъæу, йæ фæрстæ – цъæх авг, йæ сæр – сæуон стъалы кæмæн уыдысты. Уым царди Хуыцауы хæрæфырт Мариа». [1]. «Как-то раз пошел Ямон на охоту на Черную гору. Убил восемнадцатирогого оленя Черной горы. Скатился он ко входу пещеры. Начало смеркаться. Он заночевал там... Утром, когда пропел петух, он отправился. Повернулся назад: ночь еще была темной, – а из дверей горы просачивается свет... Зашел он в дверь горы и пошел по следу света. Он оказался в таком доме, у которого пол – из перламутра, стенки – из голубого стекла, потолок – утренней звезды. Там жила племянница Бога Мария».

Остался Ямон с племянницей Бога Марией. Возмужавшие сыновья Ямона стали разыскивать своего отца. Обнаружили пещеру и, чтоб вернуть отца в семью, в его отсутствие пробрались в пещеру и отрезали золотые косы Марии булатными ножницами.

Умиравшая Мария наказывает Ямону после ее смерти разрезать ее правую кишку и вытащить оттуда железными щипцами пылающего мальчика и забросить в Черное море. Ямон так и поступил. Так появился на свет Амран.

И здесь та же схема:

1. Гора – изофункциональный образ Древа мирового. На вершине убивает оленя – символа Солнца, верхнего мира. Олень скатывается к пещере – маркера нижнего мира.

2. Племянница Бога Мария – верхний мир. Подобно тому, как творение происходит в образах Уастырджи (верхнего мира) и Дзерассы (среднего мира), Гатага (нижнего мира) и Шатаны (среднего мира), внутри упорядоченного мира (дом внутри Мировой горы) происходит творение.

3. Герой, рожденный в результате творения, брошен в воду – нижний мир.

4. Отрезанные волосы и умирающая племянница Бога – маркер воскресающей и умирающей природы (подобно плодам яблони Нартов).

Таким образом, сюжет о рождении Амрана Даредзанти воспроизводит все основные параметры Мировой горы и архетипы миротворения.

В ряду таких же архетипов стоит и сюжет о рождении *Бонварнон* ‘утренняя звезда Венера’.

Как-то раз племянница Бога решила искупаться в озере. Луна, увидев ее входящей в озеро, вошла за ней в воду. От Луны у племянницы Бога, когда день начал отделяться от ночи, рождается дочь. Новорожденную с помощью деревянных щипцов бросают в воды озера. [136, с. 19].

Сюжет сохраняет основные бинарные семантические оппозиции (небо – земля – вода). Хотя действие происходит на земле, вместо антропоморфного образа, как в эпических сказаниях о Нартах и Даредзанта, Луна выступает эквивалентом традиционного объекта оппозиции.

Таким образом, некоторые инициастические мифы отражают в трансформированном виде архетип Мирового древа и модели мира.

Архетип Мирового древа/Мировой горы в эпических сказаниях осетин представляется в трансформированном виде, как правило, в виде кургана или склепа.

Осетинские склепы по своей форме представляют курганы. Показателем идентификации склепа с Мировым деревом/Мировой горой служит символика, которая обычно венчает кровлю: оленьи рога (которые сами уже служили символом Мирового древа), небольшая круглая связка пика кровли в виде точки или шара – символ Бога, шпиль, устремляющийся ввысь.

Потому многие важные события Нартов происходят возле склепа или кургана. Встреча героев происходит возле кургана: Урузмаг и его безымянный сын, Сослан и Тотраз. Хотя курган в различных сюжетах выполняет различную функциональную нагрузку, все же сохраняется архетип маркера.

Так, в сюжете с Урузмагом курган-дерево выполняет функции связи с миром усопших. Урузмаг ни разу не справил поминки по своему безымянному сыну, погибшему от его же руки. Сын вынужден отпроситься у Барастара, повелителя загробного мира, чтоб встретиться с отцом. Он приглашает Урузмага на охоту. Встреча происходит у кургана. После удачной охоты безымянный сын делит добычу на три части. Две части – долю старшего и долю спутника – отдает Урузмагу. Свою долю тоже просит взять Урузмага для того, чтоб он справил по нему годовые поминки.

«Маена дын уый дæ хистæйраг, анна та дын дæ хай, æртыккаг хайæ мын мæ афæдзы кæнд ахицæн кæн. Дунеты дæр ма хыгътай Мæрдтæм, сæрмæст мæ ном, дæ фырты ном, дæхи къухæй Мæрдтæм чи бацыди Донбеттыртæм, мæ ном ницæмæй ссардтай». [166, с. 262].

«Вот тебе твоя доля старшего, а другая – твоя доля, а из третьей доли справь мои годовые поминки. Всему миру ты оказывал внимание вплоть до Царства мертвых, только мое

имя, имя своего сына, который ушел в Царство мертвых от твоей руки у Донбеттаров, ты ничем не помянул».

Так как Урузмаг не исполнил поминальный ритуал по своему безымянному сыну, то происходит нарушение связи трех уровней Мирового древа. Без этой связи сыну не комфортно в Царстве мертвых, покой обретает лишь после поминок.

Курган же в сюжете о битве Сослана и Тотразы выполняет иную функцию. Здесь курган маркирует взаимодействие трех миров.

Этот сюжет В.И. Абаев трактует с позиций противоборства шамана и воина. «В нартовском сказании о схватке Сослана с юным Тотразом знаменитый Нарт оказывается как воин несостоятельным. Тотраз побеждает его и на острие копья несет его в селение Нартов. Сослан жаждет реванша. Он обращается за советом к чародейке Сатане, и та советует ему навесить на себя волчьи шкуры и в таком виде вновь сразиться с Тотразом. И на этот раз победа остается за Сосланом: волчьи шкуры сделали свое дело». [2, с. 441].

Безусловно, если рассматривать этот сюжет с позиций трехфункционального деления нартовского общества, то можно принять его как «протест нечестной победы Сослана» [2, с. 441]. Если же рассматривать, учитывая присутствие в сюжете кургана, с точки зрения космогонии Нартов, то вырисовывается несколько иная картина.

Сослан, как и Уастырджи, связан с тремя мирами. Он, как солнечное божество, связан с верхним миром. Он побывал в Царстве мертвых – т.е. в нижнем мире. Его атрибуты, как у скандинавского Одина, – волк и ворон. Когда ноги Сослана отрезало колесо Руймона/Балсага, именно волк и ворон выражают ему сочувствие и отказываются попробовать его мясо. [167, с. 640-641]. И недаром он навешивает на своего коня шкуру волка. Волк – представитель нижнего мира. И в данном сюжете Сослан выступает как представитель нижнего мира.

Его антипод – Тотраз, превосходит Сослана как по силе, так и по нравственным качествам. Он идеальный герой. Тем самым он стоит на вершине Мировой горы/Мирового древа. Тотраз хочет поднять и Сослана на эту вершину (Тотраз навешивает Сослана на свою пику – ось мира). Но в Сослане вызрело тщеславие, низменные чувства. В итоге он предпочел остаться в нижнем мире, за что его осуждают старцы. «Когда Сослан, расправившись шаманским приемом с Тотразом, возвращается домой, он встречает неизвестных ему трех старцев. И эти старцы, вместо того, чтобы поздравить Сослана с победой, громко и резко осуждают его. Что это за старцы? Думаю, не ошибусь, если скажу, что они олицетворяют то, что мы теперь называем «общественным мнением». [2, с. 441].

С точки зрения борьбы верхнего и нижнего мира становится понятным, почему осетины/нарты связывали конец мира с последней битвой Сослана и Тотраза, в которой победу одержит Тотраз.

Со временем любой архетип, эволюционируя, становится полисемантическим. Полисемия характерна и для сюжета схватки Сослана с Тотразом. Но, при этом, архетип Мировой горы/Мирового древа сохраняется.

Курган, как архетип Мировой горы, связан с погребальным культом еще со времен скифов.

Погребальный культ представляет собой совокупность религиозно-магических обрядов, связанных с представлениями о загробной жизни и тесным образом связан с архетипом Мировой горы/Мирового древа.

Истории мало известно о погребальном ритуале скифов. В основном это сообщения Геродота и археологические данные. Но последние, в силу своей специфики, могут служить только как вспомогательный материал.

Многое из религиозно-мифологических воззрений, на которых основывался весь социально-политический уклад жиз-

ни скифов, в той, или иной степени отражаются в нартовском эпосе.

В силу того, что сказители ассоциировали себя и свой народ с нартами, то обряды, особенно ритуалы, ими не расшифровывались, поскольку подразумевалось, что обряд или ритуал совершается по общеизвестным правилам, т.е. традиции, существовавшей у осетин. Те же обряды, обычаи или ритуалы, которые не были характерны для осетин, сказители снабжали коротким комментарием: «так было принято тогда у нартов».

Так, известное сообщение Геродота о поклонении мечу в символической форме сохранилось в нартовском эпосе. В сказании «Безымянный сын Урузмага» [166, с. 234] говорится о том, как Урузмаг убивает своего сына у Донбеттыров. Урузмага сажают во главе стола в качестве старшего. Он произносит тост-молитву, нанизывает на меч кусок мяса и протягивает его мальчику, чтобы тот отведал его. Мальчик поскользнулся, и меч вонзился ему в сердце.

В этом эпизоде в трансформированном виде усматривается принесение жертвы мечу. При этом в сказании уточняется, что «в те времена молились острием меча» (Это уточнение, как это будет показано далее, объясняет истинное назначение меча в молитве). До XIX века у осетин принято было нанизывать на кинжал кусочек мяса, который после произнесения молитвы передавался младшему. Но во времена, когда записывалось это сказание, традиция еще больше трансформировалась: вместо меча стали нанизывать на шампур три кусочка мяса, из которых один передавался младшему, один оставляли возле старшего, а третий оставался на шампуре. После трапезы шампур с оставшимся кусочком мяса подвешивали на возвышенном месте.

Из описания Геродота не совсем ясен смысл обычая скифов собирать хворост и водружать на нем меч. Для чего соби-

рать хворост, если отсутствует лес и сооружение культового кургана проблематично? Не проще было сделать земляной курган, который бы прослужил дольше? Но, видимо, курган из хвороста предназначался не только для ритуального поклонения мечу.

Наиболее яркое описание сооружения кургана из хвороста в нартовском эпосе встречаем в сюжете «Как Батраз отомстил нартам за своего отца» [168, с. 389].

Вначале за кровь своего отца Батраз требует, чтобы нарты заполнили склеп Хамица пеплом от сожженных шелковых тканей. Затем требует соорудить для него из колючек холм. Сам садится сверху и заставляет поджечь себя.

Поскольку Батраз и его меч представляются как одно целое, семантика этого действия прозрачно отражает обычай водружения скифами меча наверху холма из хвороста.

В другом варианте, где вместо Батраза выступает нартовский юноша-сирота, в символической форме отражается описанная Геродотом сцена возведения кургана/горы из хвороста и принесения жертвы мечу.

После того, как юноша-сирота отомстил за смерть своего отца, он связал попарно семерых сыновей Бориати Борафарнуга и начал их гонять верхом на лошади по колючим терновым кустам. Затем отрубил им головы. Отрубив голову и самому Борафарнугу, насадил его на кол и водрузил на вершине горы [168, с. 387].

Ж. Дюмезиль обратил внимание на тождество скифского и нартовского ритуала сооружения кургана из хвороста [81, с. 23].

Разницу между скифским и нартовским курганом из хвороста Ж. Дюмезиль видит в том, что скифский курган считает «культовым, поставленным с учетом климатических условий», а нартовский курган – «вольным образным описанием». Но такая трактовка не разъясняет смысла сооружения курга-

на. В данном случае ключом к разгадке скифского ритуала может стать этнография осетин.

В религиозно-мифологических воззрениях осетин, особенно в их похоронных обрядах, огонь занимает важное место. С помощью костра, который разводился в могиле, осетины очищали будущее «жилище» покойника от злых духов. Следы очищения огнем могильной ямы обнаруживаются при археологических раскопках скифских могильников. И сегодня осетины разводят костры на могилах на второй день после похорон, якобы для получения покойником своей доли тепла на том свете.

Но делался и общий костер для всех покойников. Как правило, за неделю до Нового года во дворе собирали кучу соломы или сухие кукурузные стебли и поджигали под пожелание: «Будьте светлы, наши покойники, доля вашего огня да не погаснет» [72, с. 32].

В этом ракурсе большой интерес представляет бытовавший у осетин до 19 века ритуал, который исполнялся во время паломничества к святилищу «Реком». Согласно ритуалу, не дойдя до святилища, паломники складывали свои посохи в определенном месте в одну большую кучу, так называемый «Холм посохов», которая напоминала Геродотовский холм из хвороста. Когда посохов становилось много, их сжигали. Перед этим по ним наносился символический удар мечом (кинжалом), что соответствовало в трансформированном виде водружению скифского меча. Видимо, обычай собирания посохов паломниками означал символическое очищение.

Можно предположить, что сооружение скифами кургана из хвороста, так же имело двойное назначение: символическое очищение и исполнение похоронных обрядов, цель которых – посвящение огня погибшим сородичам. На эти мысли наталкивает и связь требования Батраза (сооружение холма из колючек) с гибелью его отца Хамица.

Ритуал поклонения мечу отмечен также у алан (Аммиан Марцеллин. 333-301 гг. Деяния. Книга XXXI). Но ни в нартовском эпосе, ни в этнографии осетин нет никакого намека на поклонение мечу. И нарты, и осетины молились на открытом пространстве, как правило, перед камнями, деревьями. С той лишь оговоркой, что не самим камням и деревьям они молились, а освященным местам. Камни и деревья служили лишь ориентиром святого места. Подобная практика существует и у современных осетин²⁸. Кроме того, осетины до сих пор во время посвящения еды и напитков покойникам, в определенные дни недели или на поминках, используют лезвие ножа как очистительное орудие. К каждому напитку, к каждому блюду посвящающий прикасается кончиком ножа. Тем самым считается, что еда и напитки стали чистыми и посвящены покойнику. Водруженный скифский меч тоже необходимо рассматривать в этом ракурсе. И скифы, и аланы поклонялись не самому мечу, а молились на месте, которое они освящали мечом. И водружение меча на горе хвороста необходимо рассматривать как ритуал очищения хвороста, предназначенного для посвящения полученного из него огня погибшим сородичам. Кроме того, гора/курган из хвороста символизировала мировое дерево, четырехугольная же площадка наверху этой горы отражает сакральную символику, выражающую космогонические воззрения скифов (впрочем, и осетин). Меч посередине квадрата – символ центра, оси мира, соединяющий верхний, средний и нижний миры.

Геродот отмечал, что «спустя год они (скифы) совершают такие погребальные обряды: из остальных слуг покойного царя

²⁸ Во время свадебной церемонии осуществлялся ритуал приобщения невесты к новому очагу, символизировавшему дом, семью. Невесту подводили к надочажной цепи, считавшейся священной, обводили ее вокруг очага с произнесением молитв. При этом мужчина левой рукой брал невесту под руку, а правой после каждой молитвы ударял кинжалом цепь. Только после освящения кинжалом, правую руку невесты прикладывали к цепи.

выбирают самых усердных. Они умерщвляют пятьдесят человек из слуг удушением (также пятьдесят самых красивых коней), извлекают из трупов внутренности, чрево зашивают и наполняют отрубями, а затем зашивают. Потом на двух деревянных стойках укрепляют половину колесного обода выпуклостью вниз, а другую половину – на двух других столбах» [57, с. 30-31].

В одном из сказаний о Сослане, хотя и фрагментарном, есть любопытная деталь.

Сослан требует от Колеса Ойнон: «Сегодня пятница, в следующую же пятницу ты должен двенадцати человекам из своей семьи отрезать колени и чтоб принес их к Нартовскому Поминальному кургану» [168, с. 618].

В этом эпизоде перед нами ряд символов:

скифские колеса – колесо Ойнон;

принесение скифами жертв – отрезание ног;

скифский погребальный обряд, совершаемый через год – двенадцать из семьи Ойнона, символа солнца, указывают на двенадцать месяцев.

В одном из вариантов сюжета «смерть Сослана от Колеса Ойнона» описывается, как нарт Арахцау после долгих поисков Колеса Ойнона обнаруживает его в склепе/кургане. Арахцау убивает Ойнона, разрубает на куски и произносит: «Будь ты посвящен Сослану!» [174, с. 344.]. В другом же варианте говорится: «Сослан умер и похоронили его в Мацута: и сейчас там находится его сиденье и корыто для его собаки. Впоследствии убили Колесо Ойнона, и его останки лежат до сих пор возле могилы Сослана» [167, с. 710].

Отголоски скифского ритуала захоронения и посвящения коня покойнику мы обнаруживаем в нартовском эпосе в сюжете о Сослане, побывавшем в царстве мертвых. Яркой иллюстрацией этого обряда является осетинский обычай посвящения коня покойнику «Бæхфæлдесун» [182, с. 396-417], а также обычай отрезания косы у вдовы.

Хотя в эпосе нет явных указаний на всадников вокруг могилы [57, с. 31] и Ж. Дюмезиль в осетинском эпосе отмечает лишь лошадей, набитых соломой и поставленных «в позу передвигающихся» [81, с. 194], но, возможно, этот обычай скифов косвенно отражается в одном из вариантов сюжета о гибели Сослана.

После того, как Сослан/Сосырыко умер, Сырдон выводил его коня, седлал, а под седло подкладывал терновые колючки. «Сырдон не переставал каждый день выезжать из аула Нартов с плачем, с рыданием, с битьем себя палкой по голове. Подъехав на белом коне Сосырыко к кладбищу, он, в то время как из под седла лилась струями кровь, джигитовал и приговаривал:

А что, Сосырыко? Мог ли я видеть большую радость, чем твоя смерть!

Такими поступками и поведением своим Сырдон наскучил Сосырыко. И однажды, когда Сырдон стал проделывать то же, что делал ежедневно, Сосырыко пустил вверх свою стрелу. Стрела вошла в самую макушку Сырдона, и он упал мертвым на землю» [167, с. 783-784].

Хотя приведенный вариант представляет собой фрагментарную картину, все же в нем присутствуют все элементы скифского обряда, описанного Геродотом:

обряд оплакивания;

колючий терновник/хворост;

кровь;

джигитовка вокруг могилы;

всадник (Сырдон), принесенный в жертву.

О скифском обряде оплакивания Геродот писал:

«Они (скифы – Т. Ф.) отрезают кусок своего уха, обстригают в кружок волосы на голове, делают кругом надрез на руке, расцарапывают лоб и нос и прокалывают левую руку стрелами» [57, с. 30].

Нечто подобное проделывает и Сырдон. Обряд оплакивания часто встречается в нартовском эпосе в аллегорической форме.

Сатана не верит Батразу, что ему удалось убить убийцу отца. Она взошла на высокую башню и увидела: «кровавые потоки лились подобно ливню; клочки волос падали подобно тучам, из-за того, что родственники его (Сайнага) рвали их на себе» [168, с. 335].

Подобное описание оплакивания в эпосе встречается часто. Когда после неудачных попыток взять крепость Гори Сослан притворился мертвым, к нему выходит Агунда. Она приближается к Сослану в соответствии с традицией и «по традиции», причитая и колотя себя, она подошла и положила на него свою руку [167, с. 116].

Хотя в данном тексте не воспроизводится суть обряда оплакивания, но, учитывая, что «по традиции» подразумевает обряд, существовавший у осетин ко времени записи эпического текста, можно восполнить этот пробел.

В осетинском языке бытует особый термин, обозначающий полный цикл обряда оплакивания – «Иронвæндаг» [21, с. 345], буквально означающий «Осетинская дорога». Согласно «Иронвæндаг» женщины начинали оплакивать покойника еще издали. Закинув руки за спины, они то останавливаясь, то продвигаясь вперед, начинали рыдать и причитать. Останавливаясь, женщины начинали рвать на себе волосы, колотили себя по коленям и по голове, царапали лица. Мужчины же выражали свое горе тем, что издали начинали, рыдая, бить себя короткими плетками по лбу и спине. Молодежь даже специально обучали тому, как правильно бить себя плеткой.

Скифы, как и осетины, а также их «фольклорные предки» – нарты, представляли потустороннюю жизнь как некое повторение действительной. Больше того, и все они жизнь на земле считали ложным миром «мæнгæ дуйне», а потусторон-

ную жизнь – истинным миром «æцаг дуйне». Соответственно, все обряды их связаны с этим мировоззрением.

Согласно данным погребального обряда, у скифов с IV в. до н. э. преобладал семейный характер захоронений – в одной могиле или под одной насыпью. Так же поступают нарты-осетины. При этом тип захоронений почти идентичен у скифов и нартов-осетин. Характерные подземные склепы скифов, которым придавался вид кочевнической кибитки, можно встретить и ныне в горах Осетии. Надземные же склепы, которых не меньше, напоминают скифские курганы. Дигорцы до сих пор склепы называют курганами – «уобай». Нарты тоже своих героев хоронят или в склепах («зæппадз»), или в курганах («уобай»).

В системе религиозно-мифологических представлений индоевропейских народов курган рассматривается семантически тождественным мировой горе/дереву [243, с. 53]. Осетины в XIX в. перешли от склеповых захоронений к индивидуальным, отразив при этом на надмогильной стеле мировое дерево со всей сопутствующей символикой.

То, что скифский курган олицетворял мировое дерево и был символом творения мира, наглядно демонстрирует сюжет похорон Дзерассы.

Само сказание о Дзерассе, Ахсаре и Ахсартаге – содержит символику мирового дерева. У нартов росла яблоня, которая давала в год один-единственный плод. Но прилетала птица и съедала этот плод. Ахсар и Ахсартаг, охраняя яблоню, ранили птицу. След приводит их к берегу моря. Ахсартаг спускается под воду.

Здесь перед нами предстает вся символика мирового дерева: птица – символ верхнего мира, Ахсар и Ахсартаг – представители среднего мира, вода (море) – символ нижнего мира.

После смерти Дзерассы ее хоронят в «зæппадзе» (который может отражать как склеп, так и курган). Смерть, по

представлениям осетин, воспринималась как наступление хаоса. Склеп, курган или могила, которые, помимо того, что они олицетворяли мировое дерево, имели вид жилища, служили местом восстановления космического порядка. Кроме того, склеп (курган) являлся местом нового рождения. И эпизод, когда в склеп к Дзерассе спускается Уастырджи, затем он пускает к ней своего коня и свою собаку, после чего от мертвой Дзерассы на свет появляются Сатана, первоконь и первособака, ни что иное, как творение мира. Конь в космогонии скифов и осетин олицетворяет верхний мир, Сатана (человек) – средний мир, собака – нижний мир.

Исследователи не могут прийти к единому мнению и относительно толкования скифского обычая отрезать у врага правую руку.

«... Кровь они (скифы) несут наверх, а внизу, у святилища, совершается такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые плечи с руками и бросают их в воздух; затем после заклания других животных оканчивают обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где упала, а труп жертвы лежит отдельно», – говорится у Геродота [57, с. 27-28].

О толковании этого обычая Ф. Легранд и Ж. Дюмезиль писали: «Возможно, целью его было, например, помешать человеку после смерти возвратиться на землю в состоянии, позволяющем отомстить за себя. Осетинские сказания, а в них – доводы матерей, уговаривающих сыновей «восстановить» труп, направляют на мысль по другому руслу: отчленять руку от тела – дополнительное оскорбление убитого, равноценное лишению его могилы, скальпированию и вообще надругательству над трупом врага» [81, с. 192]. С.С. Бессонова же предполагает, что «в скифском ритуале отрубленные руки являются, прежде всего, жертвоприношением божеству и признаком позорной смерти для врагов-пленников» [37, с. 48].

Этот обычай встречается и в нартовском эпосе. Ж. Дюмезиль приводит один из вариантов, в которых представлен обычай отрубать руку врагу. Но мотив отрубания правой руки представлен в нартовском эпосе шире.

Решил один великан испытать свою силу на нартах. Стал он приходить на Большую поляну нартов, где они устраивали хороводный танец «симд». Танцуя с нартами, великан отрывал руку то у одного, то у другого. Но появляется Батраз. Он начинает танцевать с великаном. Оторвав его руку, Батраз подает ее в другую руку великана. Тот, закинув свою оторванную руку за плечо, возвращается домой [168, с. 132].

В одном из сказаний («Нартовская красавица Питуха») Созырыко и Сырдон отправляются в царство мертвых. Здесь мертвых Созырыко видит разные чудеса, которые он сам не в состоянии объяснить. Один из таких чудес – двери, запирающиеся рукой. Созырыко, привязав снаружи своего коня, хотел открыть дверь. Дверь не поддавалась. Он схватился за меч, но дверь открылась сама. Созырыко заглянул внутрь и увидел, что двери закрывала мужская рука. Когда же Созырыко начал расспрашивать об увиденном свою умершую жену Питуху, она дала такое объяснение: «А это отец мой, будучи неправедным судьей, и из-за того, что не держал свое слово, как в земной жизни, так и в царстве мертвых, это и ты сам знаешь, за это здесь ему отрубили руку, и теперь она охраняет дверь» [167, с. 633].

Смысл приведенных сцен заключается в том, что отрубание руки действительно является актом уничтожения и наказания. В первом случае рука отрубается в царстве живых, во втором случае – в царстве мертвых, но оба раза они не посвящены покойнику.

Совершенно иное значение имеет отрубание правой руки в тех сказаниях, где герой мстит, как правило, за своего отца. Наиболее ближе к Геродотовскому рассказу стоит «Сказание о плешивом Чегерико» [174, с. 405-410].

Плешивый Чегерико вступает в схватку с убийцей своего отца с сыном Сайнага Черным Албагом. «Плешивый Чегерико выхватывает меч своего отца и отрубает им его голову, и кровью его заполняет сосуд, сделанный из мочевого пузыря Черного Албага, затем отрубает его правую руку. Он оставляет труп своего кровника там и возвращается домой с рукой и пузырем, полным кровью, и говорит матери:

– Мать, до сегодняшнего дня ты носила траур по отцу. Теперь я убил убийцу моего отца и можешь умыться его кровью, и сними свой траур, а потом можешь себя насытить мясом его руки!» [174, с. 409-410].

Ни здесь, ни в других вариантах с мотивом мщения за отца нет и намека на то, что рука кровника отрубается, как это утверждает Ж. Дюмезиль, для «дополнительного оскорбления» или для «равноценного лишения его могилы». Во всех вариантах рука возвращается своему хозяину, чтоб он был достойно похоронен. Нет в этих сказаниях и, как утверждает С. С. Бессонова, жертвоприношения божеству.

Несомненно, погребальные обряды скифов отражают, прежде всего, религиозно-мифологические воззрения или, другими словами, символическое описание скифской модели мира, где центральное место занимает идея циклической смены гибели и возрождения. О существовании в Скифии двух миров мертвых – верхнего и нижнего – писал еще Д. С. Раевский [203, с.122, 232]. То, что относилось к нижнему миру мертвых, скифы хоронили вместе с покойником. То, что относилось к верхнему миру мертвых, посвящали покойнику, но их не клали в могилу.

Правая сторона у скифов и осетин соотносится с верхним миром. Правая же рука является носителем силы, мощи и фарна²⁹. Когда скифы подбрасывают правую руку, это озна-

²⁹ Фарн – всеобъемлющее понятие благодати, благополучия, обилия, счастья, как в духовной, так и в материальной сфере.

чает, что они посвящают силу, мощь, удачу, благо и обилие покойнику, но не в нижнем мире мертвых, а в верхнем мире мертвых.

Ж. Дюмезиль обратил внимание на «доводы матерей, уговаривающих сыновей «восстановить» труп» [81, с. 23]. Но эти «доводы» имеют другую семантику. Возможно они более позднего происхождения, нежели рассказ Геродота. Согласно этим, более поздним, верованиям нельзя хоронить покойника без какой-либо части тела.

В нартовском эпосе часто указывается на появление тех или иных обычаев. При этом, как правило, говорится, что «с тех пор нарты стали это делать». Так, например, обычай справлять поминки связывается в эпосе с Урузмагом, который организовал первые поминки по своему безымянному сыну [166, с. 254]. Мы находим упоминания в эпосе и о возникновении обычая хоронить покойника с оружием [167, с. 593]. Точно также в эпосе отразилась трансформация обычая отправлять врага своего без какой-либо части тела в иной мир.

В сказании «Игра Созырыко» описывается, как Созырыко никого не щадил в играх. Проигравшему он либо ухо отрезал, либо глаз выкалывал, либо три полоски кожи со спины сдирал. Очередь играть дошла до одного старика. Тот, боясь погибнуть увечным, послал за сыном в царство мертвых. Сын отозвался и выиграл у Созырыко, но отказался изувечить его и посоветовал Созырыко больше так тоже не поступать [167, с. 444-450].

В эпосе мотив отрубания руки, по всей видимости, сохранил «традицию» и «реформу» скифского обычая. Еще большей трансформации этот обычай скифов подвергся у современных осетин, сохранивших его в символической форме. Так, осетины всегда дотрагиваются правой рукой до покойника или надгробия, произнося при этом «Рухсаг у» («Будь

светел»), затем делают круг в правую сторону по часовой стрелке.

В целом погребальные обряды скифов, мифических нартов и осетин тождественны, в их основе лежат одни и те же верования.

2.3. Зооморфные маркеры Мировой Оси

В религиозно-мифологических воззрениях осетин все три мира существуют в одной пространственно-временной плоскости. Но для того, чтобы сохранялось это единство, необходима ось, пронизывающая и соединяющая и верхний, и средний, и нижний миры. «Мировая Ось – важнейший элемент мифологической картины мира: она, поддерживая небосвод, воплощает в себе силы Порядка, Блага, Жизни. Наиболее часто она предстает в образе Мирового Древа» [158, с. 398]. Если в образе Мирового Древа/Мировой Горы Ось Мира фигурирует как ствол/священная гора, то в ритуалах Ось Мира часто символизируется мечом/ножом, надочажной цепью, центральным столбом традиционного жилища, «ердо» (четырёхугольного восьмигранного окошка на крыше жилища), стрела (пущенная в «ердо» или воткнутая над косяком двери) и др.

В качестве образа Мировой Оси в осетинской мифологии часто выступают различные животные. Наиболее популярным зооморфным образом в фольклоре и этнографии осетин являются конь и олень.

Конь играет важную роль в мифологических системах многих народов Азии и Европы. О древнем символическом значении коня свидетельствуют наскальная живопись палеолита, в которой количество изображений коня превосходит изображения быка. Б. А. Фролов, анализируя парные изображения лошади и бизона (быка), пришел к выводу, что соединение быка,

женских фигур и лошадей в наскальных композициях отражает их физиологические особенности. Орнаментальные композиции позволяют полагать, что за их ритмическим строением просматривались архаические понятия о циклическом ходе времени, отмечаемом по годовому обороту Солнца и “антропогенной” части года (10 лунных месяцев). Эти две величины соответствуют срокам беременности у самок двух важнейших видов промысловой фауны палеолита: лошадей и быков. Не случайно Аристотель (см. 1940, с. 189-190) считал простым и естественным использование именно этих двух эталонов (год – у самок лошадей, 10 месяцев – у самок бизонов), отмечая (1940, с. 127), что с годовым сроком беременности лошадей у первобытных скотоводов связаны довольно сложные наблюдения за движением Солнца. [248, с. 143].

Принимая концепцию Б. А. Фролова, не можем не согласиться и с А. Леруа-Гуран, который трактует звериные фигуры как символы пола: бизон – женского, лошадь – мужского начала. [137, с. 7]. Таким образом, конь/лошадь в мифологии выступает зооморфным олицетворением Солнца.

Годовое обращение Солнца мыслилось как постоянный цикл умирания и воскресенья природы. Таким образом, угасающее и воскресающее Солнце, двигаясь от «воскресенья» (верхнего мира) к «умирания» (нижнего мира) выступает маркером Мировой Оси. Потому и конь в осетинской мифологии выступает как Ось, соединяющая три мира. Наиболее ярко этот тезис просматривается в сюжете Сослана в царстве мертвых (который мы уже анализировали выше), в тексте «Бæхфæлдесун» («посвящения коня покойнику»), а также в образе трехногого коня Уастырджи.

Такой же популярностью в мифологии осетин обладает и олень. Часто герой преследует золоторого (золотого, белого) оленя, который впоследствии оказывается дочерью Солнца (Донбеттара). Образ и символика осетинского оленя не выходит

за рамки общеевразийского мифа об олене как посреднике между мирами. В осетинском фольклоре олень приводит охотника либо в пещеру, находящуюся в горах, либо к кургану. В мифологеме оленя, как и коня, просматривается архетип Мирового Древа.³⁰

По всей видимости, олень и бык³¹ в ранних верованиях скифов отражали символику Мирового Древа, со временем же их функции были перенесены на коня.

В некоторых вариантах сюжета «Сослан в царстве мертвых» в роли коня/оленя-Оси Мира выступает Орел.

После того, как Сослан решил вернуться из Царства мертвых на землю, он долгое время скитался, не находя дорогу домой. В одной долине наткнулся на высокое дерево, взобрался на верхушку, где обнаружил орлиное гнездо с птенцами. В это время по стволу к птенцам орла заполз *«руймон»* («змееподобный дракон»). Сослан убивает змею-дракона, в благодарность за спасенных птенцов орел сажает его на спину и доставляет из под семи подземелий на землю. [167, с. 546-547].

В сюжете маркируются все три мира, причем дополняющими друг друга символами:

Мировое Древо, растущее в Царстве мертвых, т.е. корнями уходящее в нижний мир. Орлиное гнездо на верхушке – маркер верхнего мира. Человек (Сослан), карабкающийся по стволу между корнями и верхушкой – средний мир.

³⁰ О связи коня и оленя, как символах Мирового древа / Мировой Оси, говорят археологические находки скифо-сибирского изобразительного звериного стиля, в которых захоронения коней сопровождаются рогами оленей. Украшенные головы коней рогами оленей, скорее всего, отражает переход от посвящения оленей покойнику (как проводника между мирами) к посвящению коней.

³¹ По мифологическим воззрениям осетин Земля держится на рогах быка. В обрядовой же системе Богу, Уастырджи и Сослану, проникающие во все три мира и одновременно выполняющие функции Оси Мира, в жертву приносили рогатого быка. Примечательно, что на рога быка, намеченного в жертву, привязывали белые лоскутки ткани, символизировавшие лучи солнца.

Дополняющим Мировое Древо маркером является противопоставление верха – низа (орел – змея).

Происходит вторжение нижнего мира в верхний. Змея грозит разорению орлиного гнезда. Миф о разорителе гнезда Орла распространено у многих народов Евразии и даже Америки. Но, как правило, в мифологии древней Месопотамии, индейцев Центральной Америки и у народов Западной и Южной Сибири разорителем гнезда выступает герой, главным мотивом которого бывает добыча огня. В осетинском мифе разорителем выступает змея. Сослан, убив змею, спасает птенцов Орла. В награду, вместо огня, Орел доставляет героя из царства мертвых на землю. И это существенное отличие осетинского мифа, мотив которого направлен не на добычу огня, а на сохранение модели мира. В результате герой смог вернуться домой – в средний мир.

Наиболее близко к осетинскому мифу о разорителе гнезда по своей мотивации стоит грузинская легенда, согласно которой Орел в преисподней пожирает детей грифа. Когда царевич убивает Орла, благодарный гриф вывозит царевича из преисподней. [156].

Судя по тому, что противопоставление Орла и Змея характерно не только для осетинской, но и для мифологии многих народов, миф о разорителе Орла имеет в своей основе архетип трехуровневой модели мира, которую герой и должен уберечь от хаоса. Хотя в результате эволюции данного архетипа в мифологиях других народов произошли определенные трансформации в мотивации героя относительно гнезда Орла, мотив добывания огня/воды не противоречит семантике осетинской мифологической концепции оберега трехуровневой модели мира.

Определенную эволюционную трансформацию архетипа оберега модели мира ради сохранения жизни мы наблюдаем и в осетинской мифологии. Противопоставление «Орел – Змея»

в осетинской волшебной сказке выражено сакральной формулой «Бусина («цыкурайы фæрдыг»)³² – Змея». В этом случае Бусина дублирует Орла.

В сказке «Згидская красавица» [182, с. 89] герой отнимает бусину у змеи, заползшей в склеп к умершей возлюбленной и оживляет ее. Вслед за тем герой теряет Бусину. На поиски посылаются шахские войска, которые перепахивают огромную территорию земли.

На уровне мифа сюжет сказки моделирует последствия нарушения трехмерного пространства. Действие происходит в склепе (как и творение мира в склепе Дзерассы) – маркере мироустройства. Перепаханное поле – хаос, наступивший в результате утери одного из элементов модели мира.

Бусина, падающая с неба, маркирует верхний мир, змея же – нижний мир. Бусина в зеве змеи соответствует нападению змея на гнездо Орла. Отнятие Бусины у змеи³³ семантически повторяет действия Сослана, спасающего орлиное

³² Бусина, называемая у осетин «цыкурайы фæрдыг / золахъ фæрдуг» («бусина желаний»), отобранная у змеи, которая, обычно, держит ее во рту, имеет магические свойства. Бусина может исцелять, исполнять желания, приумножать «фарн». Хранится как фамильная драгоценность, потеря которой сулит бедствия всему роду. По поверьям Бусина падает с неба во время града и его могут находить только змеи. Из-за Бусины между змеями часто происходит ожесточенная схватка. Увидевшему эту сцену достаточно бросить на дерущихся кусочек шелковой материи, чтоб змеи распознали, оставив на поле схватки Бусину. Чаще же приходится добыть Бусину из зева ядовитой змеи. Бусину клали в специально приготовленный для нее ящичек, завернув в чистую вату. Хранили ее в доме во внутреннем верхнем углу женской половины. К ней имел доступ только высоко нравственный старший в роду (или дзуары лаг «служитель святилища», «жрец») один раз в год, как правило, под Новый год для того, чтоб помыть ее в молоке и натереть маслом. По оттенкам на поверхности Бусинки предсказывали, каким будет наступающий год для членов семьи, для хозяйства.

³³ Мотив отнятия бусины у змеи и оживления героини бытует и в нартовских сказаниях: «Золахъ фæрдуг æма фæндури фæззинд» («Бусина «Золак» и появление музыкального инструмента «фандур») [Нартæ. Составит. Скюдтаев; ...?].

гнездо. Результат: Бусина оживляет (т.е. возвращает на землю) героиню – Орел возвращает на землю героя.

Таким образом, последующие семантические изменения функций Бусины в этнографии осетин отражают эволюцию архетипа верхнего мира, архаическая мифологема которого сохраняется в сказке.

ГЛАВА III. ЭВОЛЮЦИЯ АРХЕТИПОВ ТРЕХ МИРОВ

Ни один архетип не сохранил свою первоначальную семантему в неизменном виде. Пройдя определенную эволюцию, архетипы трансформировались, зачастую отражая совершенно разные мифологемы. Продолжая играть базовую роль в структуре сюжета или мотива, архетип со временем становился носителем совершенно разных интерпретаций. Огромное значение, как для фольклорного текста, так и для последующих его интерпретаций имеют не только сюжетные архетипические блоки, состоящие из архетипических мифологем, но и собственно персонажи, архетипический образ которых воспроизводился в самых различных ипостасях. Таким персонажем, прежде всего, является Нарт Сослан.

Сослан, имея божественную природу, являясь в эпических сказаниях о Нартах антропоморфным образом Солнца, одновременно составляет бинарную оппозицию культурный герой – природная стихия, выразителем которой является великан Нокар, составляющий антропоморфную оппозицию Солнцу.

Таким образом, в образе культурного героя Сослана, представителя среднего мира, мы имеем архетип Солнца – основного символа верхнего мира.

3.1. Архетипы Солнца

В фольклоре осетин широко представлены архетипы верхнего мира. Одни персонажи изображаются как небожители, что позволяет определенно соотнести их к верхнему миру. Другие, в антропоморфном виде, предстают как культурные

герои. Первоначальный же их образ порой можно вычлени́ть по отдельным признакам их характера, деяний или необычного рождения. Иногда архетип того или иного образа бывает скрыт за этимологией имени героя.

Центральное место в осетинской мифологии среди персонажей верхнего мира занимает Солнце. Архетип культа Солнца распространен не только в устном народном творчестве, но и в ритуалах, обрядах и символике осетин. Осетины обоготворяли и представляли его в антропоморфических или зооморфических образах: Уастырджи, Сослан, Батраз, Сайнаг-алдар, Колесо Балсага, конь, олень, орел, ласточка. Символами Солнца выступают: камень, колесо, чаша, яйцо.

Рассматривая солярные мотивы, необходимо учитывать, что в одних случаях мифы выступают как остаток культа Солнца, в других – как олицетворение, художественный образ, без религиозно-мифической подкладки. Но в обоих случаях они отражают архетип солярных мифов.

Солнце в фольклоре осетин может иметь семью: жену, детей, сестру, племянниц, племянника. Может проявлять характер – наказывать или облагодетельствовать героя.

Именитые нарты часто сватаются к дочери Солнца, устраивают хороводные танцы солярного характера.³⁴ Так, сюжет «Нарти синд» («Симд Нартов») изобилует архетипическими мифологемами.

Именитые Нарты устроили на вершине горы Бештау хороводный танец симд в надежде увидеть красавицу Акула, которая ежедневно проделывает три круга по горизонту неба. Урузмаг обещает показать им красавицу Акула за вознаграж-

³⁴ У осетин-дигорцев исполняли разновидность хороводного танца «симд», называемый «зæндæраг», на вершине холма или горы во время восхода солнца. С культом Солнца был связан и другой массовый двух-или трехярусный хороводный танец «æрафитаæ» под Новый год вокруг зажженных костров.

дение. Акула жила в медной башне, зависшей между небом и землей. Урузмаг начинает истязать своего коня, и таким образом заставил обратить на себя внимание Акула. Вместе с Урузмагом она прибывает к тому месту, где Нарты устроили танец симд. Герои по очереди просят ее станцевать с ними, но у каждого она находит какой-то изъян. Только с Батразом, у которого она не нашла никакого изъяна, соглашается станцевать. [174, с. 143-149].

В данном сюжете можно выделить несколько архетипов:

1. Танец на вершине горы – ритуальный соляренный танец. Танец устраивается ради Акула – дочери Солнца. Соляренный танец имеет очистительное значение. На очистительное значение танца указывает и тот факт, с каким пристрастием Акула оценивает изъяны героев.

2. Акула живет в небесной медной башне. Сама башня – символ Мировой горы/Мирового древа. То, что башня висит над землей указывает на божественное происхождение ее обитателя.

3. Акула в день делает три круга по горизонту неба – символическое обозначение движения Солнца: восход, зенит, закат.

4. Урузмаг смог обратить на себя внимание Акула с помощью коня – символа Солнца, верхнего мира.

Солнечный культ выступает в самых различных ипостасях. В астральной сфере солярным знаком отмечен Уастырджи. Анализируя образ Уастырджи, В.И. Абаев отметил его солнечные черты. [2, с. 133]. На солнечные черты Уастырджи указывают и эпитеты, которым снабжают осетины его имя: «золотой», «золоторукий», «золотоголосый», «золотокрылый». Солнце и Уастырджи объединяет и их функциональный архетип в космической сфере: оба проникают во все три сферы, выступая одновременно Осью мира. В социальной структуре функции Уастырджи моделировались на жреческую, военную

и хозяйственную функции. В частности, В. С. Газданова пишет: “Анализ функций Уастырджи свидетельствует о том, что он объединяет в себе жреческую, военную и хозяйственную функции одновременно. Эволюция данного божества осетинского пантеона происходила не от скифского или аланского божества войны, и прообраз его надо искать не в трехфункциональной модели мира. Наиболее близок Уастырджи к скифскому Таргитаю, с которым он связан не только функционально, но этимологически”. [53, с. 259].

В своих ипостасях – космической и социальной – Уастырджи близок иранскому Митре, характеризующийся как солнечный бог.

Архетип солнечного божества в образе Уастырджи проявляется у его антропоморфного прототипа Батраза. [230, с. 108-132].

Хотя Батраз ближе к громовому божеству, архетипические солярные черты проступают и у него. Он женат на дочери Солнца. Когда же его собираются похоронить в склепе, он упирается. Зэды спрашивают его, почему он упирается. Батраз объясняет, что он не войдет в склеп до тех пор, пока Бог не сделает ради меня три шага. Бог сделал ради него три шага и обронил по нему три слезинки, от которых образовались три святилища. Только тогда занесли Батраза в склеп, где, по утверждениям сказителей, и сейчас еще светится. [168, с. 494].

Архетип трех шагов³⁵ хорошо известен в индоиранских мифах. В «Ригведе» Вишну совершает три шага, чтоб помочь

³⁵ В осетинской этнографии до недавнего времени, при выносе покойника, от всех присутствующих требовалось сделать за покойником три шага, независимо от того, собирается тот идти до кладбища или нет. В случае недуга кого-либо из присутствующих, его поднимали и, придерживая того руками, заставляли сделать три шага. Сегодня этот обычай трансформировался и считается, что необходимо сделать за покойником хотя бы несколько шагов.

Индре победить змея Вритру. [206, с. 18]. Убив Вритру, Индра расколосл скалу, на которой тот лежал, и выпустил из нее солнце, воды рек, коров и прочие блага жизни. Из этого мифа становится понятен смысл трех шагов. Индра выпускает солнце, воду и корову, деяние его имело космогоническое значение, так как устанавливается трехуровневая структура мира (верхний, средний и нижний миры). В этом контексте три шага Вишну означают в космогоническом плане три мира, а в астральном – восход, зенит и закат, которые в свою очередь опять же символизируют трехуровневость мира.

Три шага Бога в осетинских сказаниях о Нартах семантически идентичны трем шагам Вишну. Таким образом завершается полный цикл прохождения Батразом всех трех уровней мира – нижнего, среднего и верхнего. Совершив полный цикл, «земной» Батраз становится «небесным» Уастырджи.

Солнечный мотив прослеживается и в сюжете «Как Батраз убил Сайнаг-алдара». Буквальный перевод «Сайнаг-алдар» означает «сияющий князь».³⁶ В данном сюжете Сайнаг-алдар относится к солнечному персонажу так же, как Колесо Балсага. Но если Сослан-Балсаг отражают различные солнечные фазы, то Батраз-Сайнаг-алдар отражают движение Солнца. Батраз, перед тем, как нанести смертельный удар Сайнаг-алдару, спросил его, откуда восходит солнце в этой местности. Когда тот протягивает руку в сторону восхода, Батраз убивает Сайнаг-алдара его же оружием. Учитывая, что в дигорском «сайнаг» в фольклоре обозначает «черный», противопоставление «сияющий» – «черный» находятся в той же позиции, что «восход» – «закат». И в данном случае Батраз символизирует восход Солнца, а Сайнаг-алдар – за-

³⁶ Сайнаг – в дигорском диалекте осетинского языка имеет 2 противоположных значения «сияющий» и «черный». В значение «черный» употребляется в фольклоре, как правило, в сочетании с «алдар» [Дигорско-русский словарь. Владикавказ, 2003; 443].

кат. Примечательно, что Батраз прибывает к Сайнаг-алдару в горы. Действие же происходит возле воды. [168, с. 362-364]. Таким образом, в сюжете отражается вся структура трехуровневой модели мира.

На соляность образа Сайнаг-алдара указывает и сюжет противостояния Сайнаг-алдара с Сосланом/Созрыко. Согласно различным текстам конфликт между ними произошел, по одним вариантам из-за того, что Сайнаг-алдар не сдержал своего слова выдать за Сослана свою сестру, по другим вариантам – из-за того, что Сайнаг-алдар украл жену Сослана/Созрыко. Основной фабулой всех вариантов является:

- конфликт между Сосланом и Сайнаг-алдаром из-за сестры/жены;
- Сослан хочет силой вернуть жену;
- Сайнаг-алдар прячется в своей крепости;
- Сослан выманивает своего врага из крепости, претворившись мертвым;
- Сослан убивает Сайнаг-алдара.

Конфликт Сослана с Сайнаг-алдаром сохраняется во всех вариантах сюжета [168, с. 105-257]. Но для осмысления всей семантики мотива конфликта важны детали, отсутствующие в разных вариантах. С учетом объединения различных вариантов вырисовывается следующая картина:

1. Сослан/Созрыко встречает сына Тыха Мукару, который встретил на охоте оленя и не смог ее убить. Сослан/Созрыко пошел по следам Мукары, но и ему не удается убить оленя. Он преследует ее до кургана, где она исчезает. Сослан/Созрыко следует за ней и входит в курган. Там встречает злого старца с длинной до земли бородой, чьей дочерью оказывается олень. Сослан/Созрыко женится на ней, но по дороге домой встречает Сайнаг-алдара, который обманом умыкает его жену и запирает в своей крепости [167, с. 209-212].

В некоторых вариантах же Сослан/Созрыко и Сайнаг-алдар гостили у Бурафарныга. Приходит Арахцау. Сайнаг-алдар оскорбляет Арахцау, и тот, обиженный покидает дом Бурафарныга. Понимая последствия такой обиды, Сайнаг-алдар просит Сослана/Созрыко примирить его с Арахцауом, за что он готов выдать за Сослана/Созрыко свою сестру. Сослан/Созрыко возвращает Арахцауа, но Сайнаг-алдар изменяет своему слову и прячет свою сестру в крепости [167, с. 204-208].

2. Сайнаг-алдар оскорбляет Арахцауа, сказав, что тот воюет рыбой.

3. Созырыко/Сослан претворился мертвым возле воды³⁷. Сайнаг-алдар долго не решается к нему приблизиться. Поверив, что Созырыко/Сослан умер, Сайнаг-алдар приводит своих коней на водопой. Созырыко/Сослан вскакивает, успева-ет нанести Сайнаг-алдару удар мечом по голове. Сайнаг-алдар залатал медью свой череп у небесного кузнеца Курдалагона.

4. Созырыко/Сослан назначает Сайнаг-алдару день поединка. Противники встретились возле воды. Сайнаг-алдар стоял со стороны воды, а Созырыко/Сослан – со стороны суши. Созырыко/Сослан не может одолеть Сайнаг-алдара до тех пор, пока не отрезает ему путь к воде.

Хотя варианты имеют отличия в деталях, однако они выражают один и тот же мифологический архетип, взаимодополня-няя друг друга. В первом случае олень, курган, злотокудрый старец (архетип Солнца) с длинной до земли бородой (архе-тип Оси мира) являются символами верхнего мира. Мукара – символ природной стихии – представляет нижний мир. Во втором случае дом Бурафарныга (у которого гостят) представ-ляет нижний мир. В сюжете представлена и вода. В некоторых вариантах конфликт происходит в доме Алагата, представля-

³⁷ В тексте – «Дзыхдон» – букв. «питьевая вода».

ющие средний мир. Таким образом, различные варианты данного сюжета, дополняя друг друга, отражают архетип модели мира.

Противостояние Созырыко/Сослана и Сайнаг-алдара отражает смену фаз солнечного цикла. На смену одной фазы приходит другая. С этой точки зрения становится понятным, почему Сослан претворяется мертвым. Для Сайнаг-алдара начало нового солнечного цикла означает собственный конец. Потому мертвый Созырыко/Сослан для него – продление цикла. И он выводит на водопой своих коней. В данном случае кони – верхний мир, вода – нижний мир. Соответственно, продолжается круговорот. Но восходящее Солнце – Сослан убивает заходящее Солнце – Сайнаг-алдара.

В образе Созырыко/Сослана, который женится (или хочет жениться) на дочери Солнца Акуле, отражается начало нового солнечного цикла.

Согласно мифологическим воззрениям осетин параллельно с «земным» Солнцем существует «Дудзихор»³⁸ – солнце в царстве мертвых [229, с. 251], иногда называемый «Маэрти хор» (букв. «Солнце мертвых»). Закат Солнца воспринимался как его смерть, уход в нижний мир, а восход – рождение, восхождение в верхний мир. И в рассматриваемом сюжете перед нами не только отражение фаз солнечного цикла, но и архетип двух Солнц – Солнца верхнего мира, антропоморфным образом которого является Сослан, и Солнца нижнего мира, антропоморфным образом которого является Сайнаг-алдар.

На то, что образ Сайнаг-алдара отражает Солнце нижнего мира, указывает его связь с водой. Сайнаг-алдар стоял со стороны воды (реки), а Созырыко – со стороны суши. Как только медный череп Сайнаг-алдара накалялся в ходе битвы, он окунал голову в воду. Созырыко не мог его одолеть, пока веду-

³⁸ Дудзихор – букв. «дудзи» («вдвое») + «хор» («солнце»).

нья не посоветовала ему не подпускать Сайнаг-алдара к воде. Потеряв связь с водой Сайнаг-алдар погибает [167, с. 209].

Различные фазы солнечного цикла отражаются и в противостоянии Сослана и Колеса Балсага/Ойнона, подробно рассмотренное Ж. Дюмезилем [80, с. 68-76]. Но в отличие от сюжета борьбы Сослана с Сайнаг-алдаром конфликт Сослана с Колесом Балсага отражает годовой цикл. Колесо Балсага перед схваткой с Сосланом убивает его 12 товарищей, олицетворяющих 12 месяцев. Таким образом, завершается годовой цикл, и смерть Сослана неизбежна.

Сослан как солярный герой, солнечное божество, выступает в эпосе и как Ось Мира, подобно Солнцу и Уастырджи. Он проникает во все три сферы, в то время как ни один смертный не может проникнуть в Царство мертвых и вернуться оттуда [167, с. 514-578].

3.2. Архетипы культурного героя

Культурным героем называют мифический персонаж, который добывает или впервые создает для людей различные предметы культуры (огонь, культурные растения, орудия труда), учит их охотничьим приемам, ремеслам, искусствам, вводит определенную социальную организацию, брачные правила, магические предписания, ритуалы и праздники [148, с. 25-28.]. Добывание первого огня также приписывается культурному герою. Ему же приписывается введение определенной социальной организации, установление законов, запретов, обрядов, ритуалов и праздников. Культурный герой нередко выступает в роли наставника и воспитателя первых людей. В самых древних мифах культурный герой обычно находит или похищает (у небожителей, высших существ) всевозможные блага и орудия, которые затем передает людям. В

более поздних мифах культурный герой, как правило, становится демиургом, выступая в облике кузнеца. Культурный герой чаще всего воспринимается как первопредок, от которого произошел тот или иной народ или даже все человечество.

Мифический культурный герой не бог и, как правило, не объект религиозного культа. Мифы о культурных героях-демиургах, как и другие первобытные мифы, – памятники нерасчлененного первобытного фольклора родовой эпохи; они идеологически синкретичны и заключают в неразвернутом еще виде зародыши искусства, религии и донаучных представлений о происхождении и законах природы и общества. Культурный герой может эволюционировать к богу-творцу (тогда первобытный миф превращается в религиозный миф или легенду). Но в большинстве случаев сакрализации культурного героя не происходит, и культурный герой становится народно-эпическим образом, первым литературно-фольклорным персонажем [148, с. 114-132].

Культурный герой осетинских мифов, даже если в его роли выступает небожитель, божество, как правило, отражает архетип среднего мира в трехсферной модели мира.

Согласно одним вариантам в космогонии осетин создателем среднего мира является прародительница человечества *Алдар-мад* [Алдар-мад] (букв. «Княгиня-мать»). *Алдар-мад* имела огромное хозяйство, которое состояло из прирученных животных. С разрастанием хозяйства ей нужны были помощники, и она родила женщин и мужчин для выполнения различных работ. Но ее потомство стало размножаться самостоятельно. Тогда *Алдар-мад* начала кастрировать мужчин, но это не помогло. Испугавшись, что разросшееся потомство ее потомства захватит все ее хозяйство, она истребила их. *Алдар-мад* попробовала родить новое потомство, которое было бы неспособно воспроизводить себе подобных. Но и второе ее потомство оказалось такой же плодовитой, как она

сама. *Алдар-мад* начала оскоплять женщин. Женщины, не желая остаться бесплодной, стали убегать в девственные леса. Скрываясь в лесах, они стали вести борьбу против *Алдар-мад*, которую одолели после того, как объединились с мужчинами. От убежавших в различные районы земли детей *Алдар-мад*, согласно преданиям, и произошли все народы.

К наиболее архаичным мифам о культурных героях в фольклоре осетин можно считать небесного Уастырджи в сюжете «*Æвыды-выдоны рæстæг*» (*букв.* «Невинно-виновное время») [105, с. 39-41].

Согласно данному сюжету в незапамятные времена, называемое «невинно-виновное время», над человеком властвовали черти и великаны («уайуги») по причине его беспомощности. Беспомощным же он являлся из-за того, что ничего не умел делать. Уайуги через определенное время брали дань с людей. В качестве дани выступали сами люди, которые покорно приходили по первому зову уайугов. Уайуги пробовали языком свою жертву, и если она им нравилась, то съедали ее, если же не нравилась, то отправляли ее домой. Таким образом, настала очередь стать жертвой одной из семи сестер. И вот появляется Уастырджи. Он выбрал самую худую сестру и велел ей делать то, что он скажет. Уайуг попробовал ее на язык и она ему не понравилась. Уастырджи посоветовал уайугу попробовать свою жертву не кончиком, а задней частью языка. А для того, чтоб он нечаянно не проглотил невкусную жертву, он предложил тому придержать его язык большой вилкой для вынимания мяса из котла. По указанию Уастырджи девушка привела уайуга, держа его за язык вилкой, в селение. Сельчанам же Уастырджи показал как вырыть большую яму, куда заставили спрыгнуть уайуга. Затем он научил людей бросать камни. Уастырджи стал учить людей кидать камни, бить дубинкой, бегать за жертвой или убегать от нее. Таким образом люди стали уничтожать все уайугов.

После уничтожения уайугов они взялись и за чертей. Черти спрятались под землей, но люди научились их уничтожать и там [105, с. 39-41].

Безусловно, в приведенном сюжете Уастырджи выступает в роли культурного героя, научившего людей сражаться с врагом. Но роль культурного героя в данном случае отводится ему не случайно. Уастырджи, как говорилось выше, является проводником трех миров – Осью Мира. Люди, представляя средний мир, сражаются с представителями нижнего мира – чертями и уайугами. Таким образом Уастырджи учит людей сражаться не просто с врагами, а преодолевать ступени восхождения в трехуровневой модели мира. И преодоление первой ступени (нижний мир) является как бы первым уроком Уастырджи.

Фольклор осетин насыщен такими «уроками» Уастырджи. С его именем связано появление первой сохи [299, с. 52], он советчик героев в самые трудные моменты их жизни, является инициатором появления многих обычаев. Когда наступила смерть Нартов, Уастырджи был единственным, который продолжал помогать Нартам и учить их выживать [181, с. 719]. Таким образом, в образе небесного Уастырджи сохраняются рудиментарные черты культурного героя.

К архаичным мифам о культурных героях относятся и персонажи эпических сказаний о Царциатах. Первый на земле человек, сотворенный Богом, Царциаты Царддзо выступает и как культурный герой, добывая готовые блага природы путем простой находки, затем, за счет наблюдательности, сделавший первое оружие и добывший первый огонь. Небожители крадут у него огонь, но он возвращает его на землю. В этом отношении Царциаты Царддзо близок древнегреческому Прометею. Прометей за то, что вернул людям огонь, был прикован к скале. Царддзо также пострадал за то, что силой вернул огонь на землю [136, с. 17-21].

Интересен тот факт, что каждый персонаж эпических сказаний о Царциатах выступает в качестве архетипа культурного героя. Описание каждого культурного героя в Царциатах представляет собой законченный героический миф, в котором подробно описывается полный жизненный цикл – от рождения и до смерти. И в этом цикле каждый из стадий соответствует отдельным видам героических историй, описывая определенный этап, достигнутый личностью в развитии своего самосознания, и трудности, с которыми индивид сталкивается на этом этапе. Другими словами, эволюция образа героя отражает каждую стадию развития человеческой личности.

Так, сын первого на земле человека Царддзо Аху, пройдя героический этап своей жизни, получает пять даров: табун лошадей, скот, зерновые, оружие и пять невест для своих пяти сыновей (т.е. семью) [136, с. 71-72]. Таким образом, Аху предстает родоначальником скотоводства и земледелия, их охранником и вводит брачные правила. В свою очередь пять сыновей-близнецов Аху становятся первопредками пяти царциатовских селений и участвуют в мироустройстве в качестве демиурга.

К мифам о культурных героях примыкают или составляют их разновидность близнечные мифы, когда образ культурного героя как бы раздваивается и речь идет о братьях-близнецах, наделенных противоположными или дополняющими друг друга качествами. Такими близнечными героями являются пять царциатовских братьев-близнецов (Суа, Фарнаг, Едысо, Хатгар, Калаг) и два нартовских брата-близнеца (сыновья Уархага – Ахсар и Ахсартаг, сыновья Ахсартага – Урузмаг и Хамиц). Между пятью царциатовскими близнецами идет спор о старшинстве. Подобный спор происходит и между нартовскими близнецами Урузмагом и Хамицем. Определение старшинства указывает на установление определенных этических норм в обществе.

В создании культурных благ близнецы участвуют не одинаково. Главным инициатором всего лучшего и ценного для общества среди Царциат является Суа (выигравший в споре старшинство), среди Нартов – Ахсартаг и Урузмаг (также выигравший старшинство в споре со своим братом-близнецом Хамицем).

У многих народов близнечные мифы отражают антогонизм братьев-близнецов, один из которых бывает хороший, второй – плохим. Такого антогонизма не наблюдается ни в эпических сказаниях о Царциатах, ни в эпосе о Нартах. Без сомнения, как культурный герой каждый из близнецов в осетинских мифах вносит различный вклад в приобретение или добывание культурных благ для общества, но они отражают архетип дуалистической космологии, организующих мир на основе взаимодополняемости.

Преобладающий тип культурного героя в эпических сказаниях осетин отличается сакрализованностью. Рождение или деяния героя имеют отношение или к небесному (рождение Шатаны, образ Батраза), или к потустороннему (Сослан в царстве мертвых), иррациональному («беременность» Хамица), мистическому (образ Сирдона), и отличаются от обыденных вещей и понятий. Миф может соотносить культурного героя с некоторыми категориями духов или выдающимися личностями прошлого. Как правило, к категории духов относятся духи предков. Архаичным мифам характерно тотемизация первопредков. Связь с тотемными предками в развитых мифологиях отражается в именах героев. Так, имя родоначальника эпических героев Нартов зовут *Уæрхæг* (Уархаг), восходящий к староосетинскому названию волка «*warka*» [6, с. 96-97]. Имя патриарха Нартов – *Урузмаг/Уæрæзмаг* – восходит к иранскому *waraza* ‘кабан’ [Абаев ИЭСОЯ, Т. IV, Л., 1989. С. 89-90]. Имя Нартовского Сослана В. И. Абаев связывает с исторической личностью – осетинским князем, мужем грузинской царицы Тамары, Давидом Сосланом [2, с. 250].

Круг основных деяний первопредка связан с миростроением, созданием современного облика мира, добыванием для людей природных и культурных благ. Эти черты переходят затем к герою архаического эпоса. Этот герой, подобно первопредку, предстает добытчиком культурных благ, либо полученных в подарок (нарт Сослан получает дары от дуагов – благих богов, – и эти дары достаются всему нартскому народу [165, с. 77-81]), он раздает имена и судьбу всему живому и неживому (умирающий Сослан [165, с. 177-188]) [31, с. 62-63.].

В структуре мифологии первопредок отражает, как правило, архетип сотворенного среднего мира, является выразителем этого мира. Потому одним из характерных особенностей архаического героя является сверхъестественность его деяний, которую некоторые авторы представляют как аномальность, считая, что на раннем этапе развития мифологии аномальность в любом ее проявлении есть достоинство первопредка и образов, восходящих к нему [62, с. 84]. Е. М. Мелетинский объяснял аномальность архаических героев тем, что «мифические первопредки вели себя часто не по правилам, так как правила только создавались в результате их жизнедеятельности» [149, с. 222].

Аномальны не только поступки первопредка, но и его возраст, одиночество. Часто герой, выступающий в роли первопредка, рождается сразу взрослым, и сразу же начинаются его героические деяния. Одним из таких героев является Царддзо в эпических сказаниях о Царциатах: он сотворен Богом сразу взрослым, с момента сотворения он начинает кочевать, охотиться в целях пропитания, выковывает себе первый меч, добывает первый огонь и борется за его сохранение, сражается с ордой еугуппаров и донбеттаров, сотворенных Богом для его уничтожения. Он погибает, но он успевает оставить потомство, от которых впоследствии происходит род Царциат [136, с. 17-31].

К архетипу первопредка следует отнести и героя-полу-бога, отличительной чертой которого является его необычное рождение и обладающий даром магической неуязвимости-уязвимости. Такими архетипами, несомненно, являются в Нартах – Сослан (рожден из камня, уязвимы только колени), Батраз (рожден из лопатки Нарта Хамица). При этом, черты героя-полубога проявляются у Батраза более явственней. Он рожден человеком (хотя и необычным способом), что связывает его со средним миром. После рождения он воспитывается у Донбеттаров под водой, что связывает его с нижним миром. Но уже в зрелом возрасте его постоянным местом пребывания становится небо, откуда устремляется на землю, когда необходимо бывает помочь Нартам. И эта связь с тремя мирами не только указывают на его принадлежность к героям-полубогам, но, в первую очередь, на архетип первопредка.

Возвращение героя из иного мира, мира мертвых, в определенной степени символизирует вернувшегося предка. Таким образом, Сослан, вернувшийся из Царства мертвых, Сирдон, похороненный возле нартского нихаса, кости которого впоследствии нарты выбрасывают в воду, откуда он и возвращается живым, представляют по своей архаичной семантике архетип первопредка.

Черты первопредка, и как такового – культурного героя, проявляются и в образе Сирдона, одного из популярнейших героев осетинского нартского эпоса, сына повелителя рек Гатага и Дзерассы. Так же, как и Нарт Батраз, Сирдон вырос в подводном мире – т.е. нижнем мире. Но, в отличие от Батраза, Сирдон связан только с нижним и верхним мирами. Он не имеет доступа в верхний мир. Да и образы противоположны. Батраз наделен всеми достоинствами, за что он получает в награду чашу Уацамонга. Сирдон коварен и плутоват, лишен воинской доблести, за что презираем и нелюбим нартами. «Узрев в нем что-то дьявольское, хитрое, нарты не

приняли его в свое общество, и Сирдон поселился под землей в лабиринте. Приходя ежедневно на нартский ныхас, Сирдон натравливал нартов друг на друга, а потом внезапно исчезал. Нарты называли Сирдона коварством неба и хитростью земли; Сирдон своим красноречием мог разрушить гранитную скалу, он знал все, что было, и мог заранее определить, что будет. Он часто обманывал нартов. Его отравленный язык сеял повсюду вражду и раздоры. В сказаниях он обычно характеризуется нарты фыдбылыз (злой гений нартов). Тем не менее, отправляясь в поход, нарты непременно брали с собой находчивого и остроумного Сирдона» [113].

«У культурного героя оказывается второе лицо – плута, озорника, трюкача (трикстера, как его называют американские этнографы). Доминирующая черта этого мифологического плута – хитрость, но иногда (в тех случаях, когда он сам попадает впросак) плут проявляет черты простофили, дурачка, безумца» [150, с. 114-132]. Образ Сирдона во многом похож на образ Сослана. Потому, видимо, в некоторых вариантах Сирдон является близнецом Сослана. «Осетинская версия отражает не только и не столько другой тип (близнечный), сколько более позднюю стадию; вместо одного, мы видим двух героев: Сослана и Сырдона. В осетинской версии Сослан – герой, любимец нартов. В сказании о Сослане в результате бытовой конкретизации вместо культурного героя, похищающего огонь, находим пастуха, перекочевавшего со стадами в теплые края, охраняемые великанами. Сослан становится нартским благодетелем, в нем проступают прометеевские, героические, черты. Принесение культурных благ человечеству и служение роду-племени совпадают в рамках племенного сознания, поскольку племя практически отождествляется с человечеством, с «настоящими людьми» [150, с. 114-132].

В основе образа Сирдона лежит отрицательный вариант культурного героя (положительное начало заключено

в Сослане и Батразе). В то же время, как культурный герой, Сирдон изобретает и дарит нартам музыкальный инструмент фандыр, добывает для нартов огонь.

«Культурный герой (с чертами первопредка и демиурга) и его комический дублер – трикстер – центральные образы не только архаической мифологии как таковой, но и перво-бытного фольклора в целом. Это объясняется, во-первых, архаически-синкретическим характером указанных образов (они предшествуют отчётливой дифференциации религиозных и чисто поэтических сюжетов и образов) и, во-вторых, тем, что Культурный герой (в отличие, например, от духов-хозяев) персонифицирует (моделирует) не стихийные силы природы, а саму родоплеменную общину. Раздвоение на серьезного Культурного героя и его демонически-комический отрицательный вариант соответствует в религиозном плане этическому дуализму, а в поэтическом – дифференциации героического и комического» [150, с. 26]. Образ Сирдона связан с ранним периодом мифотворчества, что соотносит его к наиболее архаичным мифам. «В сказании о Сырдоне сохраняется момент вражды с нартами и сюжет похищения огня трактуется в комическом пародийном плане. Образ Сырдона становится носителем комического начала в нартском эпосе. В многочисленных рассказах о Сырдоне последний предстает перед нами как анекдотический персонаж. Многие анекдотические сюжеты перешли в нартский эпос из популярного на Востоке цикла Ходжи Насреддина. Во многих отношениях Сырдон стоит на другом уровне, чем Ворон и сходные с ним образы. Трюки Ворона большей частью имели сугубо материальную, даже физиологическую мотивировку – стремление утолить голод или похоть, лишь в некоторых эпизодах его озорство не имело прямой материальной цели. Озорство Сырдона носит в значительной степени отвлеченный характер. Но в этом, казалось бы беспредметном озорстве есть свой

стержень: Сырдон – сеятель раздоров. Он, заставил великанов драться между собой, подбил нартов на восстание против богов, вызвал вражду двух родов – Бората и Асхартагата, восстановил колесо Бальсага против Сослана, он, наконец, враждует с нартским обществом в целом. Много анекдотических рассказов посвящено серии комических трюков, которые нарты и Сырдон проделывают друг над другом. Анекдоты о Сырдоне являются частью героического эпоса. Естественно, что отрицательно-комический персонаж эпоса разоблачается как разрушитель народного единства, как возмутитель спокойствия эпического мира нартов.

Образ культурного героя сыграл известную роль в развитии не только героического, но и комического эпоса. В период разложения родового строя сложился в фольклоре некоторых народов тип мифологического плута-озорника. Анализ показывает, что многие трюки плута представляют собой пародию на творческие деяния культурных героев или на принятые религиозные обряды и обычаи. Это проливает свет на некоторые стороны происхождения комического. Как уже было отмечено, для сказаний о культурных героях очень характерны парные образы как в мифе, так и в эпосе (То Кабинана и То Карвуву, Прометей и Эпиметей, Сослан и Сырдон, Один и Локи и т. п.). Образ одного из братьев в таких случаях развивается в героическую, а другого – в комическую сторону.» [150, с. 129-132].

Таким образом, несмотря на антагонизм некоторых образов (Царциаты Аху – Мамми, Нарт Сослан – Сирдон, Нарт Хамиц – Сирдон), характер отнесенности к культурному герою определяется не положительными или отрицательными качествами героя, а его конкретной ролью в приобретении определенных благ для общества. Образ же культурного героя, в свою очередь, отражает архетип среднего мира.

3.3. Архетипы нижнего мира

Нижний мир, противопоставленный верхнему миру, предполагает наличие в своей основе совершенно противоположную мифологию. Но, как правило, в результате эволюции мифотворчества в одном образе могут сочетаться архетипы всех трех миров (Батраз, Сослан, Сирдон). В таком случае определяющим элементом может являться превалирующий архетип.

Так, Солнце однозначно относится к верхнему миру. Антиподом же Солнца в осетинской мифологии часто выступает Луна, хотя в некоторых мифах они предстают как брат и сестра, союзники, братья. Однако родство Солнце и Луны не могут являться доказательством их отнесенности к верхнему миру, т.к. они в таких вариантах тождественны близнецным мифам. Близнецные же мифы могут выражать два начала, две противоположности [88, с. 174-176].

Отношения между луной и солнцем (которые могут воплощать в различных мифологических системах и мужское, и женское начало) часто представляются либо как кровно-родственные в одном (брат и сестра, иногда – близнецы, как Тефнут – богиня луны, сестра Шу – одного из воплощений солнечного начала в египетской мифологии; Тефнут и Шу соотносятся так же, как левый и правый глаз) или разных поколений (шумерское божество солнца Уту рождено божеством луны по имени Нанна или Зуэн), либо как супружеские. Связанный с последним представлением мотив ухаживания месяца за солнцем и их свадьбы широко распространен в индоевропейской, в частности балтийской, мифологии: после свадьбы месяц покидает солнце, за что ему мстит бог-громовержец, разрубающий его пополам. Мотив брака Месяца и Солнца находит типологические параллели и у осетин. В осетинских лунарных мифах мотив брака месяца и солнца осложняется преданием, объясняющим появление первой женщины

– пары для сотворенного на земле Богом человека (мужчины). Хотя человека, первого мужчину творит Бог, инициаторами выступают Солнце и Луна, по чьей просьбе на Земле вначале появляются твари, пожирающие друг друга, затем различные животные и насекомые, а после них – человек.

Прямых указаний на брачные отношения Месяца и Солнца в осетинских мифах нет, но эти отношения переданы аллегорически. От союза Месяца с племянницей Солнца на стыке ночи и дня рождается девочка, названная Бонварнон. [136, с.18-20]. На ней женится первый человек на земле Царддзо. От них и происходит род людской.

Хотя образ Луны не столь выражен у осетин, как Солнце, но и Луна, подобно Солнцу, предстает как антропоморфное существо. Она имеет свою семью, имеет сына Хаматкан (Масамат) и дочь Мисирхан, поддерживает родственные связи с людьми. Как и дочери Солнца, так и дочери Луны выходят замуж за нартовских героев, так и Мисирхан выходит замуж за нарта Уона. Луна в мифах осетин воплощает в себе мужское, производящее начало. Наиболее ярко мужское, производящее начало Луны характеризует миф о происхождении полумесяца в нартовском эпосе. «Но, по велению Бога, ударила сабля (Сайнаг-алдара) о зуб Аркыза, и кусок ее кривого лезвия отскочил прямо в небо и месяцем повис над землею» [176, с. 10].

В фольклоре осетин образы Луны и Солнца, как правило, сопутствуют друг другу. Даже на спине нарта Сослана отмечены знаки солнца и луны (полумесяца), с помощью которых дочь Солнца Ацырухс узнает своего суженого [221, с. 213].

Как известно, Сослан – олицетворение солнца, солнечный герой. Поэтому логичнее было бы видеть на его спине только солнечный символ. Но все встает на свои места, вспомнив о посещении Сосланом царства мертвых. То есть, образ Сослана отражает мифологическую идею умирающей

и воскрешающей природы. Таким образом Сослан связан как с верхним, так и с нижним миром. В фазах луны (появление, рост, убывание и новое возрастание) отражается та же мифологическая идея умирающей и воскрешающей природы. Аналогичные сюжеты неизменно присутствовали в архаических апокалипсисах и антропогониях, включающих и мифы о происхождении человека.

О соотношении Луны с верхним и нижним миром указывает мотив поедания брата-луны сестрой-чудовищем. Мотив этот широко распространен у многих народов.

В некоторых сибирских (кетских, селькупских) и кавказских (абхазских) лунарных мифах мотив брака Луны и Солнца осложняется преданием, объясняющим постепенное уменьшение (умирание) Луны. В кетском варианте западно-сибирского лунарного мифа месяц, живший на небе вместе со своей женой-солнцем, пошел на землю посмотреть, как живут люди. Там за ним погналась Хоседэм (злое женское мифологическое существо). Месяц, торопливо возвращающийся к солнцу, только наполовину успел войти в его чум. Солнце схватило его за одну половину, Хоседэм за другую и начали тянуть его в разные стороны, пока не разорвали пополам. Солнце пыталось потом оживить месяц, оставшийся без левой половины и тем самым без сердца, пробовало сделать ему сердце из угля, качало его в колыбели (шаманский способ воскрешения человека, которого вызывают ко второму рождению), но все было тщетно. Тогда солнце повелело месяцу, чтобы он светил ночью оставшейся у него половиной. В селькупском варианте лунарных мифов месяц разрывается солнцем, решившим взять его себе на небо в мужья, и старухой нижнего мира (Ылэнтай-котой). При этом солнцу досталась половина без души, и оно тщетно пыталось оживить месяц, вкладывая в него сердце светлых птиц. Месяц на время оживал, а потом снова умирал. Не желая больше возиться с

трупом месяца, солнце бросило его в небо. В абхазском варианте младший из семи братьев (характерное сакральное число в лунарных мифах, связанное с лунной неделей), выступающий в функции месяца, предсказывает опасности, грозящие всем им после рождения сестры-ведьмы, и предлагает убить ее. Но братья не слушают его. Он уезжает в далекие края, где женится на солнце. Возвратившись через несколько лет, он обнаруживает, что его сестра-ведьма уничтожила все живое в округе, кроме одной мыши. Ведьма съедает его коня и идет точить свои зубы. Тем временем мышь советует герою бежать и рассказать о происшедшем его жене-солнцу. Но когда солнце приходит к нему на выручку, сестра-ведьма начинает его есть. Солнце-жена тянет месяц в одну сторону, ведьма-сестра – в другую. По решению высшего божества Анцвы с каждого полнолуния ведьма начинает есть месяц, но спустя полмесяца к нему на помощь приходит прежняя жена – солнце. Этот сюжет, в основных своих чертах совпадающий в мифологии народов северо-западного Кавказа и Сибири (у енисейских народов), характеризуется наличием второго женского персонажа – ведьмы, из-за вмешательства которой месяц разрывают пополам. В балтийской и славянской мифологиях в сходном сюжете участвует не только второй женский персонаж (заря – Денница, к которой после свадьбы месяц уходит от солнца), но и активный мужской персонаж – бог грома, разрубающий месяц пополам.

Типологический мотив поедания луны, бытующий у осетин, наиболее близок абхазскому мифу.

У одной матери было семеро сыновей. Как-то раз они пошли косить сено. В это время у матери рождается клыкастая дочь. Она с матерью относит братьям обед. Братья посылают ее за лошадью. Ее нет долгое время. Младший брат отправляется вслед. Он видит, как его сестра доедает остатки лошади. Тот возвращается и объявляет братьям, что он не мо-

жет далее с ними жить и уходит. После долгого путешествия он встречает красавицу, живущую в башне. Женится на ней. Через некоторое время решил проведать своих братьев. От матери, превратившейся в мышь, узнает об их гибели. Она советует ему поскорее бежать от своей сестры. После долгой погони клыкастая сестра нагоняет его в тот момент, когда он начал карабкаться в башню. Жена ему протягивает руку сверху, но сестра успевает схватить его за ногу. Жена его тянет вверх, сестра – вниз. Сестра говорит жене брата: «Он мой брат и он мой!» На что жена отвечает: «Был, пока с тобой жил, а теперь он мой!» После долгой борьбы они договорились: каждый месяц в течение двух недель он будет принадлежать сестре, а остальные две недели – жене. Брат превратился в луну. С тех пор, когда он попадает в руки сестры, она понемножку поедает его. Когда же попадает в руки жены, она начинает за ним ухаживать, и к нему возвращаются прежние силы.

Хотя в осетинском мифе не говорится о дочери солнца, но, учитывая, что в осетинской мифологии башня соотносится с верхним миром, и в башне, как правило, живет дочь Солнца, мы можем заключить, что брат-луна женится на дочери Солнца и, соответственно, связан с Солнцем. В то же время брат-луна через свою клыкастую сестру связан с нижним миром. Кроме того, клыкастая женщина в мифологии осетин (впрочем, как и у многих народов) связана с плодородием.

Потому и у Сослана, как символа умирающей и воскрешающей природы, на плечах два знака – солнце и луна.

С мотивом убывания луны у всех народов мира есть схожие типологические сюжеты, связанные с различными чудовищами или собаками.

Мотив чудовища (часто собаки или волка, у славян – вурдалака), которое начинает есть месяц (чем объясняются не только его уменьшение, но и лунные затмения), характерен

для многих лунарных мифов (нивхи считали, что луну пытается съесть собака, на ней живущая, и во время лунных затмений пытались испугать эту собаку звоном железных предметов, стреляли в нее из лука или из ружей). Соответствующий языковой оборот со значением «луна умерла, луна убита» встречается применительно к лунному затмению в большом числе языков мира (малайско-полинезийских, древнеармянском, хеттском и др.).

Мотив чудовища широко распространен и в осетинских лунарных мифах. Но, в отличие от лунарных мифов других народов, у которых чудовища, поедающие луну, живут, как правило, на самой луне, у осетин эти чудовища бывают прикованы к луне божеством-громовержцем Уациллой.

Одним из таких чудовищ является Руймон – мифическое змеевидное существо, которое родится от оленя. Когда самка оленя разрешилась, она отбегает далеко и смотрит на детеныша. Если он похож на нее, то возвращается к нему, если нет, то это Руймон и олень убегает. Руймон даже новорожденный, будучи еще слепым, вырывает деревья, грызет зубами землю. Чтобы спасти людей Уацилла спускает с неба цепь, окруженную облаками, и спешит поднять его в небеса, пока тот не стал видеть и не разросся на все видимое пространство.

Таким же образом Уацилла приковывает к луне злого духа Артауза, сотворившего и распространившего на земле всяких гадов и болезни.

За свои злодеяния Богом к луне был прикован железными цепями Самели – существо, поедающее луну во время затмения, чудовище враждебное роду людскому. Согласно мифам сыновья Самели напали на луну и съедали его, отчего происходят лунные затмения. Согласно поверьям, если *Самели* вырвется на свободу, он уничтожит все живое на земле. Останутся только те фамилии, которые почитают его, и которым он близок по происхождению.

В мифологии осетин существует и другой злой дух, прикованный к луне – *Артъауз* [Артауз]. По легендам *Артауз* был сотворен Богом, чтобы он нес людям благо. Но вскоре *Артауз* стал учить людей противоположному. Для гибели людей он распространил среди них болезни, сотворил насекомых и всяких гадов. По велению Бога *Уацилла* приковал *Артауз* к луне, приставив к нему охранников. Чтобы он не вырвался и не сожрал людей, каждый кузнец должен был лишний раз ударить по наковальне. Во время лунного затмения осетины устраивали стрельбу из винтовок по луне, чтобы часовые не заснули и не упустили *Артауз*.

Чтобы и Руймон, и Артауз, и Самели не вырвались и не уничтожили людей, каждый кузнец должен был лишний раз ударить по наковальне.

Помимо чудовищ, согласно мифам, к луне привязаны две громадные собаки на толстых железных цепях. Собаки эти постоянно норовят съесть луну, чего не допускают сторожа, приставленные караулить их. Когда же сторожа утомляются и засыпают, то собаки срываются с цепей и начинают пожирать луну и если сторожей не разбудить вовремя, то люди могут лишиться навсегда чарующих прелестей луны. Потому во время лунного затмения осетины кричали, били в медные тазы, стреляли из ружей, чтоб разбудить сторожей.

Без сомнения, по сравнению с солнечными мифами лунарные мифы не столь значимы в мифологической системе осетин, но, при этом, сохраняется значимость луны как мифологического символа, причастного к нижнему миру.

К наиболее архаичным представителям, отражающим архетип нижнего мира, является *уайуг* «великан».

Уайуг – излюбленный персонаж осетинской народной демонологии – одинаково популярен в сказках, мифах, произведениях несказочной прозы – «таурагах» (легендах) и в героическом эпосе. По мифологическим воззрениям осетин *уайуги*

«были созданы богом прежде Нартов и обладали непомерным ростом и силой» [152, с. 121.]. Каждые триста лет Бог создавал то «уадмеритæ»³⁹², то «кæмбæдатæ»⁴⁰³, то «гумеритæ»⁴¹⁴. Вслед за *гумерами* Бог сотворил *уайугов*, но и они не удались, слишком крупными оказались. В этой легенде, как и во многих других, *уайуг* является олицетворением стихии. Но, именно из-за олицетворения со стихией позднее он был отнесен к разряду демонологических персонажей. Этимологически *уайуг*, по мнению известного ираниста В. И. Абаева, восходит к иранскому *Wāyu-*, и. е. *Wēyu-*. Первоначально – бог ветра (апеллатив *vāyu-* ‘ветер’). Со временем приобретает черты и манифестации бога войны, бога мщения, бога смерти и др. [6, с. 69.]. Демонологическую природу *уайугов* подтверждают некоторые осетинские сказки, где «*уайуг*» и «черт» действуют как идентичные или родственные существа. В некоторых же идентичных по сюжету сказках, где центральными фигурами выступают злые, отрицательные персонажи, в одном варианте они зовутся *уайуг*, в другом – *хайраг* «черт». В сказках, заимствованных из грузинского, вместо грузинского *devi*⁴²⁶ неизменно встречаем осетинский *уайуг*. В этом отношении осетинский «великан» отличается от своих кавказских собратьев. В сказках, мифах и нартских сказаниях адыгов наиболее часто встречается великан – «Иныж». *Иныж* – центральная фигура

³⁹² Уадмеритæ – по мифологическим представлениям осетин, Бог в начале мира сотворил уадмеров, но они оказались сильными и огромного роста, они не помещались в ущельях, земле их было трудно выдержать, и Бог уничтожил их.

⁴⁰³ Кæмбæдатæ – после уадмеров Бог создал камбадата – умом и силой на уадмеров похожие, а ростом невысокие, не выше нынешних десятилетних детей.

⁴¹⁴ Гумеритæ – за камбадата Бог сотворил гумеров, но и они не вышли под стать земле. (В кн.: Нарты. Осетинский героический эпос. Книга 2. (Составители: Хамицаева Т. А. и Бязыров А. Х.). – М., «Наука», 1989. – С. 6.

⁴²⁶ *Devī* – по-грузински «демон», восходит к персидскому *dev, div* «злой дух», «бес», «демон».

отрицательного масштаба во всех мифах, сказках, легендах и эпосе. Внешний облик его рисуется по-разному. Он может быть, как и осетинский *уайуг*, тринадцатоголовым, десятиголовым, семиголовым, пятиголовым и одноголовым [268, с. 176.]. Похож на осетино-адыгского собрата и «эмеген»⁴³⁸ из карачаево-балкарского фольклора. *Иныж* и *эмеген* относятся к тератологическому типу, являются олицетворением грубой физической силы. Характерной особенностью этих персонажей является глупость, безобразная внешность и невероятная физическая сила [268, с. 176.]. К *иныжу* и *эмегену* (в том числе и к русскому *великану*) примыкает и осетинский первоначальный образ *уайуга*, который, впрочем, довольно часто встречается во всех жанрах осетинского фольклора. «Ваюги рисуются как великаны огромной силы, иногда одноглазые (*иуцастон*) или кривые (*сохъхъыр*), семиголовые (*æвдсаерон*) или даже стоголовые (*саедсаерон*). Как правило, они враждебны человеку, но встречаются и «добрые» ваюги, у которых, например, в качестве воспитанников живут герои сказок» [6, с. 68.]. Но, осетинский *уайуг*, в отличие от адыгского *иныжа*, карачаево-балкарского *эмегена*, русского *великана*, являет собой ярко выраженную демонологическую сущность. Если ни кабардинец, ни балкарец, ни чеченец, ни адыгеец, ни карачаевец и ни русский никогда не сталкивается в реальной жизни с *великаном*, так как для них *великан* лишь сказочный персонаж, то осетины еще до недавнего времени сохранили веру в реальное существование *уайугов*. Это лишний раз подтверждает демонологическую природу *уайуга*, так как до сих пор столкновение с бесовскими силами для осетина – реальность.

Подобный случай поведал и В.И. Абаев: «Вера в существование ваюгов до недавнего времени была жива в народе. В родном ауле Коби я слышал в детстве немало рассказов (не

⁴³⁸ Эмеген – великан в карачаево-балкарском фольклоре, обозначающий в переводе «многосуший».

сказок, а «реалистических» рассказов) о ваюгах. Говорили, что у некоего Караева стали по ночам слышаться в доме непонятные звуки – стуки, грохот, хлопанье окон и дверей и т. п. Знахарка объяснила, что все это – дело ваюга. Оказывается, в свое время Караев, обтесывая камень для постройки, попал осколком в ваюгова сына. Рассказывали также о двух ваюгах, которые перекидывались через реку Терек каменными глыбами. На глыбах будто бы до сих пор видны отпечатки их пальцев. Об одном жителе нашего аула, по имени Гаппо, говорили, что он повредился умом после того, как встретился с ваюгами. Один обширный и ровный покосный участок на склоне горы близ аула Ухат носил название *Уайыджы мус* «гумно ваюга» [6, с. 68.]. Подобные рассказы довольно распространены среди осетин, их можно услышать и в наши дни. Но все эти рассказы, как правило, про *хейрæджытæ* «чертей». В подобных рассказах *уайуги* выполняют, видимо, ту же роль, что *людоеды* в русских, *огре* – во французских, *мангас* – в монгольских сказках.

Отличительной особенностью осетинского *уайуга* от своих кавказских собратьев, кроме всего, является его роль, которую осетины отводят ему в царстве мертвых. По эсхатологическим представлениям осетин *уайуг* выполняет функции стража царства мертвых. Наглядно эти функции *уайуга* демонстрируются в обряде «*Бæхфæлдесæн*»⁴⁴¹³, где *уайуг* выступает как страж ворот в царство мертвых [236].

Если осетинский *уайуг* сближается со своими кавказскими «родственниками» только как тератологический тип, то, как демоническое существо он наиболее близок к украинскому сказочному *Вию*. «*Вий*» в одноименной повести Гоголя также является по существу демоном смерти. В целом же образ *уайуга* соприкасается с индоиранским «*Вайу*».

⁴⁴¹³ Бæхфæлдесæн – (букв. «посвящение коня») обряд посвящения коня покойному.

В индоиранской религии *Вайу* – бог ветра, наделенный также чертами божества войны, победы и удачи. Ведийское соответствие *уайуга* – бог ветра *Ваю* первым испробовавший сому и связанный с *Индрой*. В «Ведах» Индра, Ваю и Ашвины – отцы пандавов [61, с. 170.]. Наряду с *Вайу* некоторые индоиранские племена почитали бога ветра *Вата*, представление о котором было дуалистическим: различали «доброе» и «злого» *Вату*. Осетинский *уайуг* также бывает и «добрым», и «злым». Как правило, они (*уайуги*) враждебны человеку, но встречаются и «добрые» ваюги, у которых, например, в качестве воспитанников живут герои сказок [6, с. 66]. Авестийский *Вайу* оказывает помощь иранским богатырям и отказывает в ней Ажи-Дахаке. В осетинских сказках и эпосе *уайуг* нередко оказывает такую же помощь героям сказок и легенд.

Заратуштрой в «Гатах» *Вайу* характеризуется отрицательно и не признается за божество («Ясна» 53.6), но впоследствии культ *Вайу* как бога восстанавливается, он причисляется к язатам⁴⁵¹⁷, причем младоавестийская традиция переносит дуалистическое представление о *Вате* и на *Вайу*: благой язат. *Вайу* в то же время выступает как божество двуединой природы с двумя противоположными ипостасями: «бесконечный свет» (Дом Хвалы, рай) принадлежит Ахура-Мазде⁴⁶¹⁸, «тьма» (ад) – Анхра-Манью⁴⁷¹⁹; *Вайу* – «воздух» – земной мир, где совершается битва Добра и Зла, есть область «смешения», и, т. о., часть *Вайу* принадлежит Злому духу, а часть – Благому (Спэнта-Манью). В ходе формирования зороастрийской ортодоксии это различие между двумя ипостасями *Вайу* становится

⁴⁵¹⁷ Язаты – букв. «достоинные почитания» – этим культовым термином зороастрийцы стали называть старых богов, отвергнутых Заратуштрой.

⁴⁶¹⁸ Ахура-Мазда – верховный бог в зороастризме.

⁴⁷¹⁹ Анхра-Манью – в зороастрийской религиозной системе воплощение мирового Зла, антипод Ахура-Мазды.

ся четким, и двуединый образ распадается на два: благой *Vaiyu* – язат, и злой *Vaiyu* – бог смерти [17, с. 430.]. В авестийском тексте (*Aogmadaeša* 77-78) особенно ярко выступает роль *Vaiyu* как бога смерти. Смысл текста сводится к тому, что человек может преодолеть любые опасности; встречу с драконом, медведем, разбойником, даже целым войском; но если на его пути встал бог смерти *Vaiyu*, ему нет спасения [6, с. 69]. Ни победить, ни обойти невозможно и осетинского *уайуга*, охраняющего врата в царство мертвых.

Таким образом, дуалистическое восприятие *Vaiyu* древнеиранцами сохранилось у осетин до сегодняшнего дня в отношении мифологического образа *Уайуга*. В основе же близости осетинского *уайуга* с адыгским *иныжем*, карачаево-балкарским *эмеген*, русским *великаном* или чечено-ингушским *вампол* лежит, скорее всего, «стандартное» мифологическое мышление древних народов. В этом отношении осетинский *Уайуг* и ведийский *Ваю*, хотя и восходят к одному корню, стоят друг к другу более отдаленно, так как ведийский *Ваю* (в отличие от осетинского, адыгского, и др.) щедр, благосклонен, у него богатства, которые он дарит, он награждает жертвователя сыном, дает потомство, имущество, коней, быков, славу, предоставляет убежище, рассеивает врагов [43, с. 118.].

Подобно осетинскому *уайуг*, чечено-ингушскому *вампол* также характерен некоторый дуалистический элемент.

Вампол у чеченцев и ингушей описывается как огромное чудовище, обладающее сверхъестественной силой. Как и у других «кавказских» великанов, у *вампол* бывает несколько голов. Они бывают как мужского, так и женского пола. Но, ингушский *вампол* имеет более приземленное, конкретное происхождение. По преданиям ингушей *Вампол* – второй сын одного из родоначальников ингушей Маго. Враждебность же к *Вамполу* кроется во враждебном отношении ингушей к са-

тому Маго⁴⁸²³. «Ч. Ахриев указывает, что *вамполы* жили после джелтов. Они вели борьбу с кабардинцами за обладание горами, сражаясь камнями, стрелами и ружьями. Наши информаторы рисуют *вамполов* врагами ингушей. Это были одноглазые люди, жившие в лесу наподобие диких зверей. Их было немного, «всего два-три человека». При встрече с ингушами *вамполы* нападали на них и съедали» [120, с. 119.]. Как это часто бывает, враги, особенно более сильные, всегда рисуются чудовищами, великанами. То же самое произошло и с ингушскими *вамполами*. Примечателен тот факт, что в долине Ассы отношение к *вамполам* было совершенно противоположное, нежели в Джейрахском ущелье. По сведениям, собранным В. П. Пожидаевым, в храме Тхабаерды хранились кости святого Вампола, которым приписывалось свойство вызывать дождь. Заведовали этими костями жрецы из рода дэвов, родоначальником которых был Маго [120, с. 120.]. Приведенный пример показывает, что первоначально *вамполы* были не демонические существа. Скорее всего, *вампол* был божеством плодородия. Косвенным доказательством такого утверждения может служить то, что сходные религиозно-мифические персонажи известны широкому кругу народов Древнего Востока и Средней Азии. Заслуживает внимания параллель, которую провел еще в начале XX века Ф. И. Горепекин, между культом Маго и древнеегипетским и каппадокийским божествами Маат и Ма. Следует отметить, что в культурах Закавказья также обнаруживается дракон Моге. У черноморских же шапсугов известен культурный герой Мустафа Маго, обладающий чертами «солнечного божества». Отсюда следует, что *Вампол*,

⁴⁸²³ Маго – несмотря на то, что он признается одним из родоначальников ингушей, во многих преданиях указывается на враждебность самого Маго и его потомства окрестному населению. Борьба против окрестного населения продолжалась и при потомках Маго. Вследствие гибели одного из сыновей Маго, все его потомки были выселены в чужие края.

сын *Маго* являлся божеством плодородия, но в результате экспансии «последователей» *Вампола* на «чужую» территорию он превращается во врага и, как следствие, в отрицательного, демонического героя.

Даже если принять во внимание то обстоятельство, что некоторые ученые «вампол» возводят к тюркскому «вампиру»⁴⁹²⁶ [120, с. 120.], это не меняет сути, так как и вампиры в конечном итоге символизировали плодородие.

Таким образом, можно утверждать, что осетинский *уйуг* и ингушский *вампол* первоначально были божествами, затем трансформировались в демонические существа и окончательно перешли на уровень низшей мифологии.

Большинство мифологических образов, олицетворяющих силы зла, восходят к ранним религиозно-мифологическим воззрениям. Под влиянием христианства, а в большей степени Ислама, они подверглись трансформации и, в большинстве своем, превратились в сказочные персонажи. Так как вся система, на которой базировалась мифология, низвергается канонической религией, мифологические персонажи забываются, другие закрепляются только в сказках, третьи переходят в низшую мифологию, превращаясь в демонологических персонажей.

Демонические существа в осетинской мифологии объединяются термином *далимонтæ/дæлуймонтæ* (от «дæл» – «нижний» + «мон» – «дух», букв. «нижние духи»). Они противопоставляются *уæлимонтæ/уæлуймонтæ* (букв. «верхние духи»). В разряд *далимонов* входят *иблис* (дьявол), *хæйраг*

⁴⁹²⁶ Лавров Л. И. и Кобычев В. П. полагают, что «вампол» восходит к тюркскому «вампиру». Как утверждает В. П. Кобычев, косвенно это подтверждается мифологией некоторых славянских народов (поляков, словенцев), по воззрениям которых отличительной чертой вампиров считалось наличие во рту двух рядов зубов (сравни двуротость *Вампола* и *Ги*) [120, с. 120].

(черт), *дзинтæ* (джинны, бесы), *кадзи*, и др. персонажи низшей мифологии.

Далимоны – общее наименование духов зла. Хотя само понятие “духи зла” идет из дуалистических религиозных систем, в которых Вселенная членится на мир добра и мир зла – в зороастризме и манихействе. В позднейших религиях, испытавших влияние зороастризма (иудаизм, христианство, ислам и др.), учение о духах зла стало составной частью. *Далимоны* относятся к человеку враждебно, но иногда им свойственны и положительные качества – чувства благодарности. Облик, речь и действия их вполне человеческие, могут входить в контакт с человеком, выступать в роли его помощника или союзника, но, как правило, стараются причинить вред человеку. Они постоянные противники и заклятые враги Нартов. *Далимоны*. одолели в неравном противоборстве нартов *Уæрхаæга* и *Уæрхтæнаæга* и своими смертоносными стрелами подбили ступни коня *Сослана*.

Они наделены сверхъестественными способностями вселяться в людей, теряющих рассудок. В таких случаях их “изгоняли” избиением, прижиганиями и т.д. У *далимонов* иногда возвращают коня героя. Так, коня-невидимку Нарта Тотраза, подававшего советы в бою, возрастили *далимоны*.

Наиболее распространенным демонологическим персонажем из рода *далимонов* является *хæйрæг/сайтан* ‘черт’, ‘бес’. Согласно осетинским мифам в начале мира Бог создал одновременно людей, чертей и великанов (*уайугов*). Черти оказались хитрыми и коварными и, пользуясь простодушием людей, эксплуатировали их. После того, как *Уастырдж* научил людей бороться против *уайугов* и чертей, люди вначале уничтожили *уайугов*, затем начали истреблять чертей. Черти, жившие до этого среди людей, спрятались под землей. Люди научились и там их находить и уничтожать. Тогда черти собрались и начали советоваться, как им спастись от людей. Один

черт предложил спрятаться среди самих людей, приняв их облик. Некоторые черти высказали сомнение, что таким образом они могут не сохраниться, так как, не ведая, кто есть кто, они смешаются и растворятся среди людей. На что тот же черт возразил, что тот, в ком будет течь хоть толика чертовской крови, останется чертом. С тех пор, по верованиям осетин, черти живут среди людей [105, с. 39-41].

Первоначально черти жили в дружбе с нартами. Они помогли *Сослану* выбраться из преисподней, поддерживали дружбу с *Сирдоном*.

Черт в религиозно-мифологических представлениях и фольклоре осетин представляется в образе волосатого человека с вывернутыми вперед пятками. Руки их непомерно длинные с огромной ладонью. Ростом же они могут быть похожи на человеческий, так как могут принимать человеческий облик. В своем же облики они бывают и выше и ниже человеческого роста. Черти способны превращаться в черную кошку, собаку, свинью. Могут принимать облик знакомого (сельчанина, соседа, родственника). Обитают черти в подземелье, в оврагах, лесах, водоемах, мельницах. В подземном мире они имеют своего царя и войско. Через определенные места, называемые *цæрдздзой дугерттæ* ‘двери цардздзо (букв. скитание, сильное беспокойство)’, *цæрдздзодзæуæн* (букв. ‘место прохода цардздзо’) или *сечъы лæгæт/секъи лæгæт* ‘пещера сечи/секи’, черти по ночам выходят из подземелья и бесчинствуют, стараясь напакостить людям. Питаются они грязью, редко человеческой пищей.

Во время приема пищи осетины, чтоб задобрить черта, не доедали последний кусок, считая, что это доля черта. Если во время еды на пол падал кусок пищи, осетин говорил, что это доля черта и выбрасывал его.

Черти делятся на злых и безобидных. Встреча со злым чертом грозит человеку или смертью, или неизлечимой болез-

ню. Безобидные черти, хотя и шалят, не наносят серьезного вреда. Они, как правило, ютятся в ущельях около камней, разводят костры и прыгают через них. Могут устраивать танцы, вовлекая в веселье и случайных ночных путников. Если путник принимает участие в их веселье, то он рискует заболеть душевной болезнью. Черт может овладеть душой человека. В таком случае человек перенимал его повадки, начинал разговаривать на бесовском языке. В то же время, черти у осетин разговаривают на осетинском языке, хотя и на своем жаргоне. Так, например, вместо «хур аныгуылд» ('солнце зашло') говорят – «хор агургур».

Самым крупным злодеянием чертей осетины считали, когда бес вселялся в человека, и он становился «бесноватым».⁵⁰

Иногда же встреча черта и человека оказывалась не в пользу первого. Человек мог поймать черта и подчинить его себе. У осетин существует поверье, согласно которому, можно подчинить себе черта, сбрав ему несколько волос на голове. Таким образом, согласно легендам, некий Секинаев (или Сагкаев) поймал черта и заставил его работать на себя. При этом, осетины рассказывают эти легенды, как реально происшедшее событие. Жители Дигорского ущелья до сих пор показывают камень около с. Махческа с огромным отпечатком ладони (приписываемый черту), под которым исчез сбежавший черт.

⁵⁰ Изгонять беса из человека умели только некоторые дзуарлаги (жрецы) и знахари. «Бесноватого» человека, связанного веревками, приводили к знахарю для изгнания из него беса. Знахарь с ним проделывал различные манипуляции, нередко даже истязал его, чтобы тот назвал имя вселившегося в него беса. А когда он, доведенный до иступления и потери сознания, начинал лепетать бессмысленные слова, знахарь записывал на клочке бумажки какое-нибудь из этих слов, будто бы имя изгоняемого беса, и сжигал эту бумажку на огне тут же. Этим актом черт не только изгонялся из человека, но и сжигался на костре, бесноватый человек с этого момента освобождался от беса.

По рассказам осетин, в каждую пятницу вечером нужно было заново сбривать голову черта. Если этого не сделать, то под утро, перед восходом солнца черт оказывался свободен. Так как Секинаевскому черту некому было побрить голову, то он не мог оставаться у них далее и под утро сбежал. [182, с. 272].

В песне о чертях (*Хәйрәджыты зарәг*), своим хозяином черти называли *Уацилла*. Однако они не любят его. А злейшим врагом, истребляющим чертовскую породу, они считают волка. “Берегитесь остроухого, зоркоглазого: он истребит наш род.” – говорится в песне чертей. По магическим соображениям, чтобы не появился реальный волк, черти не называют волка своим именем.

Черти обладают способностью исчезнуть мгновенно, потому человек не в состоянии одолеть их. Лишь волк, молния и огонь могут их одолеть. В то же время, защитой от чертей (бесов) служат острые различные железные предметы: нож, ножницы, игла и пр. До сих пор осетины верят, что ножницы, подложенные под подушку роженицы или ребенка, защитят их от черта. При встрече с чертом достаточно показать ему нож (кинжал, револьвер, ножницы, волчьи когти и пр.) или произнести формулу «бисмиллахи», и они исчезнут. Осетины, кроме того, в дни празднования *Тутыртә/Тотуртә*⁵¹, изготавливали у кузнеца различные металлические поделки-обереги, которые они носили в течение года. Считалось что, потеряв такой оберег, можно подвергнуться нападкам различных сил зла.

Чтобы черт не сглазил или не нанес ущерб новорожденному, им давали непривлекательные имена: Саукуыдз ‘черная собака’, Хъәндил ‘жук’, Хъәвдын ‘щенок’, Хуы ‘свинья’ и т.п.

⁵¹ Тутыртә/Тотуртә – начало Нового года по осетинскому календарю в марте месяце, соответствует иранскому Новруз.

В целом образ черта (*хæйрæг/сайтан*) как злого духа в осетинской мифологии настолько универсален, что его черты переносятся и на другие отрицательные персонажи.

Иногда роль черта (*хæйрæг/сайтан*) в фольклоре осетин выполняют *зинтæ/дзинтæ* ‘джинны’. Они рисуются подобно чертям, но без хвостов, такими же коварными и хитрыми. Встреча с ними всегда приносит человеку несчастья. Даже если он одаривает человека каким-нибудь благом, тому, в конце концов, эти дары оказываются не впрок: или он сам заболевает, или кто-нибудь из близких родственников.

Другой ипостасью черта (*хæйрæг/сайтан*) является *иблис/иблиис* ‘дьявол’, заимствованный из мусульманской традиции. Образ *иблиса*, в отличие от *хæйрæг*, размыт и менее определен. Потому он иногда подменяет *хæйрæг*, чаще же *хæйрæг* подменяет *иблис*⁵².

Согласно мифологическим легендам арака – изобретение *иблиса*. Чтоб доказать Богу неблагодарность людей, он пообещал Богу сделать так, что в скором времени люди начнут именем Бога молиться ему, *иблису*. *Уастырдж*, увидевший, как *иблис* гонит араку, решил узнать, чем тот занимается. *Иблис* подал ему три бокала с аракой. Когда после третьего бокала арака ударила в голову *Уастырдж*, он понял, какое зелье придумал *иблис* людям на погибель. «Пусть отныне, – произнес *Уастырдж*, – тот, кто выпьет до трех бокалов, станет похожим на меня, кто же выпьет больше бокалов, пусть станет похожим на тебя, *иблис*. С тех пор, говорят легенды, люди возносят молитвы Всевышнему Богу с аракой, но на

⁵² Бесовским силам в календаре осетин отводится специальный праздник, называемый «Хæйрæджыты хсæв» букв. ‘ночь чертей’. Этот день отмечался перед праздником «Бынаыты хицау / Бундортæ» ‘Домовой’. Со временем у осетин-иронцев два праздника совпали и стали отмечаться в один день как один праздник. Осетины-дигорцы и до сегодняшнего дня празднуют их раздельно, хотя «Хæйрæджыты хсæв» справляется уже редко.

самом деле эти молитвы доносятся только до создателя араки – *иблиса*.

Иногда *иблису* противостоит зэд (*зæд/изæд*) в рассказах о преследовании человека *иблисом* в ночное время. Как правило, в таких случаях от неминуемой беды ночного путника спасает зэд, при появлении которого *иблис* исчезает.

У народов, где черт выступает только как отрицательное существо, функции доброго демонологического персонажа выполняет джинн.

“В демонологических рассказах рутульцев, основа которых восходит к мифологическим верованиям, сохраняются и положительные функции духов. Джинны, не утратив эти функции, продолжают бытовать в народе как добрые духи. Иногда они являются и в облике родственников. Так, в демонологическом рассказе “Джинер” (“Джинны”) повествуется о том, что “мужчину, возвращавшегося со свадьбы, у порога дома увели злые джинны. Они избили его, затем бросили в пропасть. Добрые же джинны вытащили его, взвалили на себя и понесли домой” [197, с. 23].

Подобные рассказы бытуют и среди осетин, с той лишь разницей, что у осетин в роли джинна выступает черт (*хæй-рæг/сайтан*). Иногда в подобных рассказах осетин противостоят друг другу *Иблис/Ибилис (Дьявол)* и зэд. Так, жительница с. Лескен Асият Агузарова рассказывала, как во время войны она, возвращаясь из райцентра, куда она ходила за зарплатой учителей сельской школы (сама работала учительницей математики), встретила по дороге *ибилиси хай* (букв. “долю Иблиса”, так осетины называют всех существ, служащих Иблису). Ночь ее застала, когда она уже была недалеко к своему селу. Не доходя до моста, она увидела на обочине дороги черного всадника на черном коне. Бежать обратно было бессмысленно: всадник бы все равно догнал. Не подав виду, что испугалась, она продолжила свой путь. Пройдя мимо

всадника, она услышала за собой цокот копыт. Оглянувшись, Асиат увидела, как всадник пошел за ней. Она остановилась. Всадник – тоже. Асиат ускорила шаги, но и цокот копыт участились. Приблизившись к мосту, Асиат увидела возле моста другого всадника, но одетого во все белое и на белом коне. Перепугавшись, она остановилась, не зная куда бежать, оглянулась на черного всадника. Черный всадник, увидев впереди себя белого всадника, резко остановил коня. Конь, встав на дыбы, стал пятиться, затем, резко развернувшись, рванулся назад и растаял в темноте. Асиат продолжила свой путь. Теперь сзади шел белый всадник. Когда она добралась до дому, остановилась и оглянулась. Белый всадник тоже остановился и сказал ей: “Не бойся, теперь ты дома, ничего уже с тобой не будет”. Услышав это, Асиат побежала в дом, прямо с порога бросилась в объятия бабушки и заплакала. Бабушка, узнав в чем дело, успокоила ее и сказала, что черный всадник был *ибилиси хай*, а белый всадник – *зэд*, ее ангелом хранителем. Если бы не белый всадник, с ней бы случилось что-нибудь ужасное.

По представлениям чеченцев и ингушей джинны – добрые и злые духи, находящиеся между ангелами и дьяволами. Добрые и злые джинны между собой находятся в такой же вражде, как и ангелы с дьяволами. Обманом или подслушав, они похищают тайны сокровенной будущности человека и сообщают своим земным друзьям. Падающие звезды – это звезды, брошенные ангелами в джиннов во время подслушивания. Связь человека с джинном приводит к умопомешательству. Умопомешательство некоторые дагестанские народы также связывают с джиннами, а осетины и кабардинцы – с чертом. Когда человек сходит с ума, о нем говорят, что в него вселился джин (черт).

Ингуши деятельность колдунов связывают также с джиннами. Сам термин, которым обозначается колдун “*жи-*

наш тайн стаг” буквально переводится как “человек, имеющий связь с джиннами”. По поверьям ингушей, джинны, как и люди, живут селениями, женятся, рождаются, умирают. Обычно они невидимы, но иногда показываются человеку. Как и другие кавказские народы, ингуши рассказывают о встрече с джинном как о реальном событии. При этом называют конкретного человека – родственника или односельчанина. Один из таких рассказов описывает В. Н. Басилов: “... некто ехал поздно вечером и увидел аул, в котором праздновалась свадьба. Жители аула заставили путника слезть с коня, ввели в дом, посадили в мягкое кресло, предложили вкусную еду. Девушки стали петь в его честь песню, и он вытащил пистолет, чтобы выстрелами в воздух выразить свой восторг. Все неожиданно перепугались и начали упрощать его не стрелять, но гость уже вошел в раж. Раздались выстрелы, а когда дым рассеялся, ингуш увидел, что он сидит на куче навоза, вместо пищи перед ним тоже навоз, и конь его привязан не к жерди, а к тонкой былинке. Оказывается, ему встретилось селение джиннов; исчезло оно потому, что джинны боятся выстрелов из огнестрельного оружия” [32, с. 123].

Подобные рассказы можно услышать до сих пор у многих народов Северного Кавказа. Но, как правило, вместо джинов действующими лицами бывают черти. Автор этих строк не раз слышал от разных лиц подобные истории среди осетин. Так как образ джинна в Осетии не распространен, сильно размыт, то и действующим лицом таких встреч является черт (*хайраз/сайтан*). Так отец мой рассказывал, как он после войны встретился с чертями. Он шел домой из районного центра. Ночь его застала на дороге. Когда он спускался по перевалу, услышал звуки *фандура* (осетинской гармошки), пение и веселый гомон. Удивившись, кто это среди ночи вдали от села устроил веселье, от любопытства пошел на эти звуки. Пройдя через чащу, он увидел на небольшой поляне танцующих лю-

дей вокруг костра. Когда танцующие увидели его, то подбежали к нему, пригласили его ближе к костру, усадили за стол с богатыми яствами. К нему подбежали молодые девицы и положили ему на колени несколько тюков ткани, мол, подарок от нас. Удивившись, он поднял поставленный перед ним бокал, поблагодарил всех присутствующих и начал возносить молитву Богу (осетины всегда вместо тоста произносят молитву “*кувд*”). Присутствующие стали уговаривать его выпить без *кувда*, но он не послушался, а в конце, перед тем, как выпить, произнес “бисмилла”. Как только он произнес это, все люди вокруг исчезли, сам оказался на куче земли, а на коленях, вместо тканей, куча земли. Только тогда он понял, что это были черти.

Подобные рассказы можно услышать среди осетин до сих пор. При этом, если у одних народов главный отрицательный персонаж *джинн*, то у осетин – *хайраг* (черт).

Мифотворчество осетин, связанные с *хайрагами/джиннами*, развивались параллельно с представлениями о мусульманстве и христианстве. Потому представления о *хайрагах/джиннах* во многом идентичны с представлениями христиан о черте и бесах и мусульман – о шайтане и джиннах. Как у всех мусульманских народов Ближнего Востока, Азии и Поволжья и христианских народов Запада, в мифах осетин *хайраг* (черт) отличается от остальных злых духов местом своего обитания (преисподняя), свободой передвижения в ночное время суток, способностью к оборотничеству (превращаться в черную кошку, собаку, свинью, змея, в человека), умением принимать облик знакомого (сельчанина, соседа, родственника).

В целом же образ *хайрага* (черта) как злого духа настолько универсален, что его черты переносятся и на другие отрицательные персонажи. Наиболее характерным в мифотворчестве о злых духах является перекрестное межкодовое взаимодействие мотивов у осетин с народами Северного Кавказа:

между мотивами обнаруживаются соответствия, которые позволяют говорить об определенном параллелизме фрагментов содержания и о транскодовой филиации смыслов в рамках «сюжета о злых духах». Одни и те же «шайтановские» мотивы часто бывают связаны у разных народов с другими демонологическими образами.

Одним из персонажей осетинской мифологии, относимый к разряду *далимонов*, является *Домовой*.

Домовой – любимый персонаж не только детских сказок, он до сих пор занимает свое традиционное место в религиозно-мифологических воззрениях и культуре осетин. На образ домового огромное влияние оказала трансформация образа *Богини плодородия*, а также монотеистические религии (христианство и мусульманство). С распространением образа черта (беса, шайтана) *домовой* был низвергнут до уровня бесовских сил. Хотя *домовой* и не считается чертом, но он часто ставится на один уровень с бесовскими силами.

Домовой популярен у осетин по настоящее время. Такая популярность кроется не только в суевериях осетин, но и в их отношении к семейному очагу, к жилищу вообще. По этому поводу еще в конце XIX века писал С. Кокиев: «Все сказанное не будет казаться несколько странным, когда увидим, что с понятием жилища осетин соединяет еще нечто религиозное, высокое, святое; в нем живет собственно ему принадлежащий и о нем только пекущийся дух (бындур); в нем висит талисман его жизни цепь (рæхыс); в жилище заключается, по его понятиям, много тайной, могучей силы, оберегающей его везде и всегда, а особенно в дороге» [152, с. 68]. Показателем того, что осетинский *домовой* тесно связан с жилищем, служит и само название *домового* по-осетински – *Бундор* (ир. *Бындур*), обозначающее в осетинском языке «фундамент», «нижний, основной камень» [175, с. 280]. У осетин-дигорцев этот термин вбирает в себя и другие понятия. «Под этим же словом разуме-

ют и все мужское поколение дома; этим же именем называют и божество, охраняющее очаг и дом и составляющее принадлежность лишь одной семьи» [152, с. 103]. У осетин-иронцев *домовой* называется *Бынаты хицау*, [6, с. 41] в буквальном смысле означающий *хозяин места*. Он также известен под именем *Бæсты хицау*, букв. *хозяин страны* [257, с. 60]. По представлениям осетин, *Бундор* живет в кладовой, изображается, как правило, в виде уродливой старухи с клыками, но может принимать и другие образы, например, мальчика, белого барашка [6, с. 41-42], а также вид кошки, змеи. У некоторых народов *старуха с клыками*, *белый барашек*, а также *змея* символизировали *Богиню плодородия и благополучия*. Змея до сих пор является тотемом родственных фамилий Сагеевых, Дагуевых, Гегкиевых, Таказовых, Хачировых и Цеовых. По легендам, родоначальник этих фамилий, некто Каит, проживал со своими сыновьями в местности Гибинон, недалеко от с.Ахсау в Дигорском ущелье. Как-то раз он выехал из дома с женой, у которой хранились ключи от кладовой⁵³. Жена Каита передала старшей невестке ключи от кладовой и наказала ей строго, чтоб она ни в коем случае не открывала одну из кадушек. Но, как это часто бывает, запрет разогрел любопытство невестки, и она открыла кадушку. Увидев лежавшую на муке белую змею, она закричала и убежала, забыв закрыть и кадушку, и двери кладовой. По возвращении, Каит, узнав про случившееся, пошел по следу змеи, которая оставила за собой белый след. След ее оборвался высоко в горах, в местности *Багъайтæ (Багайтæ)*, в расщелине скалы. Каит позвал сыновей и наказал им срочно доставить к тому месту белого барашка. Сделав жертвоприношение, Каит заявил сыновьям, что отныне их дом здесь, что они не могут более возвратиться

⁵³ По осетинским обычаям, в кладовую могла заходить только жена хозяина дома, считавшаяся хозяйкой дома «æфсин» или с ее разрешения, старшая невестка.

в свой прежний дом. Они возвели на скале дом (так образовалось селение Багайта), а над расщелиной, где исчезла змея, построили святилище. Через много лет змея выползла и из этой расщелины. След ее привел жителей Багайта и Кумбулта в лес *Туруска*, находящийся намного выше этих сел. Посреди этого леса след змеи оборвался. На том месте, где оборвался след, было сооружено святилище, которое считалось филиалом святилища с. Багайта [58, с. 253-256]. До сих пор, хотя здесь уже много лет никто не проживает, так как все жители этих сел переселились на равнину, выходцы из этих сел справляют жертвоприношение на месте развалин багайтовского святилища. На вопрос, почему змее построили святилище, старики всегда отвечали, что в образе змеи был обозначен *Фарн* (благополучие, изобилие) их рода, *Хæдзари хецау* (хозяин дома), его *Бундор* (основание, т. е. составляющий его основу).

Эта легенда, как нельзя лучше, характеризует *Бундора* как одного из трансформированных образов *Богини плодородия и благополучия*.

Таким трансформациям подвергся и сам образ *Бундора*. На такую трансформацию повлияло не только распространение монотеизма, но и характерный осетинским верованиям дуализм. Согласно дуалистическим верованиям осетин, и добро и зло от Бога. Потому *Бундор* бывает и добрым, и злым. Если в доме хозяйничает злой *Бундор*, необходимо, по поверьям осетин, задобрить его. Так как здоровье членов семьи и их благополучие зависят от *Бундора*, то осетины ежегодно справляют жертвоприношение. Это, пожалуй, единственный демонологический персонаж, для которого приносится жертва и справляется праздник, что, несомненно, выделяет его из разряда бесов. Праздник этот, справляемый ежегодно в последнюю среду перед Новым годом, у осетин-дигорцев называется *Бундортæ* (или *Бундори кувд* ‘праздник *Бундора*’), у осетин-иронцев этот праздник известен под названием

Хәйрәджыты 'хсәв (ночь чертей), *Бынаты* 'хсәв (ночь Места, т.е. хозяина места), *Дзинкъуыртә*, *Кәйдәртә*⁵⁴. Праздник *Хәйрәджыты* 'хсәв известен также под названием *дыуасейы ахсен* (букв. между двух) как у мусульманского, так и у христианского населения Осетии [258, с. 159]. И в настоящее время, в ночь со вторника на среду, во многих семьях по всей Осетии продолжают справлять этот праздник.

Праздник *Бундорта* достаточно подробно описывался в разные времена, начиная с середины XIX века. В 1874 году «Терские ведомости» писали: «Между Рождеством и Новым годом почти всеми осетинами празднуется *Бынаты хицау* – в честь домашнего патрона, который, по понятиям осетин, играет в природе такую же роль, как и русский домовый, но с тем только различием, что *Бынаты хицау* имеет больше сверхъестественных и могущественных, т. е. божеских, свойств. *Бынаты хицау* – чисто семейный праздник, и каждое семейство в этот день посторонних лиц к себе не допускает» [135]. При этом большинство исследователей ошибочно считали, что праздник этот посвящен дьяволу (шайтану, черту). «К 28 декабря у каждого осетина непременно должен быть припасен козел. День этот – праздник шайтана (дьявола)» [262]. «Осетины – и христиане, и магометане – все верят в существование злых духов и до сих пор чтят их, принося им жертву в ночь под Новый год, в последнюю среду последнего месяца в году (в 1879 г. это пришлось на 27 число декабря)» [26].

Следует, однако, уточнить утверждение авторами этих статей того факта, что «праздник этот посвящен дьяволу». Осетины посвящают только Богу и святым, ангелам («*зәд-тә әмә дауджытә*»), духам-покровителям («*бардуаг*»).

⁵⁴ Кәйдәртә – от мн. числа «кәйдәр» («кого-то», «чей-то»). По поверьям осетин, нельзя было произносить имени черта. Поэтому часто его имя заменялось такими эвфемизмами, как «кәйдәр», «әнәзәгъуынаг» («неназываемый») и пр.

Но силам, относимым к бесовским, никогда ничего не посвящали. Тем более что нельзя отождествлять осетинского *Бундора* с чертом, несмотря на то, что последний оказал определенное влияние на восприятие образа домового. И в данном случае это не столько посвящение, сколько откуп от злых сил. Мотив этого откупа кроется в дуалистических религиозно-мифологических верованиях осетин, перемешанных с христианским и мусульманским восприятием «бесовских» сил. Согласно традиционным верованиям осетин, наступление Нового года несет с собой всему миру не только богатство, счастье и радость, но и горе, всякого рода бедствия и море кровавых слез. В эту ночь, полагающую конец прошлому и начало Новому году, а следовательно, и новой, говорят осетины, жизни, по всему миру несутся *дауджытæ* (ангелы) с тем, чтобы посеять среди народа счастье, богатство и радость на весь год. Но, как полагают осетины, вслед за ангелами в обильном количестве следуют злые духи с тем, чтобы сеять зло и горе среди тех, которых обойдут ангелы [118]. Наиболее вероятное время разгула демонических сил – полночь со вторника на среду. Этот день потому еще и называется *дыууайы ахсан* «между двух», т. е. граница между двумя днями: вторником и средой. В «ночь чертей» полагается резать только козла, так как, по верованиям осетин, козел есть творение дьявола [91]. По поверьям осетин, в каждом доме есть свой ангел хранитель и свой дьявол. И если ангел по каким-либо причинам покинул дом, то дьявол может нанести огромный вред дому и домочадцам. Чтобы этого не произошло, домохозяин должен умилоствовать обоих одинаково и приносить им жертву: ангелу за то, что он охраняет дом, посылает здоровье членам семьи и способствует благополучию дома, а дьяволу, – чтобы он обходил дом мимо, не творил разных козней. Если его не умилоствовать, то он может обрушить на дом все несчастья

и бедствия. «Больше бойся дьявола, чем ангела», – говорят осетины [91]. Но дьявол не любит присутствия людей во время своей трапезы, а потому все домочадцы покидают дом на определенное время. Традиция проведения этого праздника остается у осетин неизменной до настоящего времени. Автору этих строк не раз приходилось справлять праздник (который мы называли «Бундори кувд» – «пир Бундора») в семейном кругу. В последний вторник (в ночь со вторника на среду) перед Новым годом резали козла, а при неимении его – черного петуха или курицы (в некоторых же местах резали даже барашка или овцу, но обязательно черного цвета). Кровь жертвенного животного тщательно собирали в особый сосуд. Ни одной капельки не должно было пролиться. Нельзя было допустить, чтобы кошка или собака могли лизнуть этой крови, не говоря о том, чтобы они отведали жертвенного мяса. В кровь бросали левую заднюю ногу и сердце жертвенного животного, и все это глубоко зарывали в землю в чистом виде, так, чтобы до них не могли добраться собаки. Иногда все это выбрасывали в реку в сторону течения. Таким же способом избавлялись от содержимого желудка и кишок, а также от перьев и костей. Нельзя было выбрасывать все это в стоячую воду, так как в противном случае не происходит очищение от скверны. Перед тем, как начинали варить мясо, кошку запирали в чулан. До наступления полуночи нельзя было дотрагиваться до мяса и блюд, предназначенных «*Бундорта*». Когда же наступала полночь, вся семья выходила на улицу (если в доме был грудной ребенок, то выносили и его). Дверь в дом тщательно запирали. По поверьям осетин, во время отсутствия семейства, в дом входит черт, отвеживает кусочек жертвенного мяса и других блюд, а затем удаляется. Постояв несколько минут во дворе, вся семья возвращалась в дом и принималась за трапезу. При этом нельзя было ломать кости, бросать их на пол. Их собирали в

одну кучу, затем после трапезы зарывали глубоко в землю⁵⁵ [257, с. 43]. Из приготовленного для *Бундорта* (кроме мяса готовили еще блюда из фасоли, кукурузы, пшеницы и ячменя) нельзя было дать постороннему, даже если тот умирал с голоду. Но хозяйка, как правило, готовила отдельное блюдо на случай, если в дом зайвится гость [91; 82; 87].

В день праздника иногда даже гадали. После того, как семья возвращалась в дом, хозяин дома приступал к осмотру оставленного на столе мяса. Если оказывалось, что съедена часть ноги – это к счастью или свадьба будет. Если же часть головы – несчастье – заболит старший в доме.

В этот вечер нельзя было работать, чтобы не разгневать *Бундора*. Если же кому-то необходимо было поработать, особенно женщинам, то они завязывали подросткам на палец узелки, приговаривая: «Пусть простит нам черт (*хэйрæг, сайтан*), что работаем, а вы, детки, попоститесь за нас».

Женщинам, особенно молодым девушкам, рекомендовалось в этот день поститься. Это, по поверьям осетин, спасало их от заговоров, от дурного глаза и прочих несчастий.

Примечательно, что *Бундор* связывается с чертом только в этот день. В дальнейшем имя *Бундора* осетины упоминают за каждым застольем (кроме поминального). Осетины всегда за трапезой произносят тосты-молитвы (*кувд*), причем одни и те же и в строгой последовательности. Один из этих тостов-молитв (*кувдов*) бывает всегда за *Бундора*⁵⁶. При этом он никоим образом не связывается со злыми силами. О связи *Бундора* с мужской половиной дома говорит еще и тот факт, что женщи-

⁵⁵ По утверждению Л. А. Чибирова, кровь козленка, кости (обязательно целые) и крошки зарывались вместе не из боязни, что будут съедены животными. Согласно анимистическим воззрениям древних осетин, существовала возможность обрастания костей мясом и оживление животного [257].

⁵⁶ За *Бундором* следует тост-молитва за *Къæсар* «порог». Осетины считают, что *Бундор* – это мужская половина дома, а *Къæсар* – женская. При этом оба персонажа относятся к домашнему духу.

нам запрещалось произносить его имя, подобно тому, как запрещалось произносить имя хозяина, старшего дома, или имя мужа. Кроме того, именем *Бундора* благословляли молодую невестку, когда она прощалась с родительским домом, затем его же именем приобщали невестку к новому дому в семье мужа.

Хотя у других народов Северного Кавказа не зафиксирован такой праздник⁵⁷, но образ *домашнего духа, домового* распространен почти у всех народов. У татов он называется *Нумнегир* «имя, которое не произносится», у дидойцев – *Кине*, у даргинцев – *Куне*, у лакцев – *Кини* (или *Кяла чири* «белая борода»), у рутульцев – *Тушедрышбе*, у аварцев – *Бакараб рух*, у ингушей – *Тарам*. У всех этих народов перечисленные персонажи – добрые духи, покровительствующие роду, семейному очагу, которые приносят в дом изобилие. Они невидимы, но могут показаться в облике кошки, хомяка, змеи с ногами и золотыми рогами. По поверьям лакцев, человеку, увидевшему *Кини*, суждено счастье. В представлениях же даргинцев *Куне* – женщина высокого роста, с большими грудями, с красными до пят волосами. Образ *Куне* полностью совпадает с образом *Богини плодородия*. Если осетины считают, что *Бундор* может быть как добрым, так и злым, то, по представлениям даргинцев, *Куне* никогда не причиняет зла. Но его уход из дому предвещает беду. Таты же представляют своего *домового* в облике ласки или большой крысы. По поверьям татов, шкурка одной из этих животных, прибитая над постелью роженицы, больной, может предохранить их от злых духов. Появление же *Нумнегира* рассматривается как предвестник несчастья.

⁵⁷ Осетинский праздник «Бундорта» отдаленно напоминает ингушский обычай, по которому в известный день (среда, называемый кер-Сели), посвященный богу Сели, считалось большим грехом дать из очага кому-либо из соседей хоть один уголек. В это день было запрещено вовсе выкидывать огонь или золу из очага.

Местом обитания *домового* дагестанцы считают центральный столб дома. По поверьям дагестанцев, *домовой* может препятствовать краже скота, его падежу. По преданиям аварцев и рутульцев, *домовой* внезапно появляется перед вором при попытке кражи домашнего скота и тем самым препятствует ее совершению. Рассказывают случай, якобы происшедший с гидатлинцем, который намеревался украсть овцу. Как только он дотронулся до шерсти овцы, перед ним предстала женщина необычайной красоты, и шерсть овцы тут же засияла неземным светом. Женщина повелительно сказала вору: «Не тронь овцу!» Испуганный гидатлинец бежал, не чуя под собой ног [249, с. 109]. Аналогичный сюжет бытует и у рутульцев. В этих сюжетах образ «домового» напоминает древнюю «Богиню Плодородия» и более позднюю «покровительницу животных», «покровительницу охоты и зверей».

Аварский *Бакараб рух* и лакский *Кяла Чири* бывают, подобно осетинскому *Бундору*, добрыми, приносящими в дом достаток, или злыми, приносящими в дом постоянную нужду. Аварцы и лакцы представляют его в облике мужчины с белой бородой и в белоснежной одежде. У аварцев *Бакараб рух* иногда выступает в облике женщины. По поверьям лакцев и аварцев, *Кяла Чири* (*Бакараб рух*) является в дома верхом на коне, требуя еды. Те, которые насытили его, вознаграждаются благополучием; отказавших ему в еде – наказывает нищетой [43, с. 307]. Лезгинский домашний дух, называемый *Квал*, также выступает и как добрый дух (в образе доброго старика), и как злой дух. Дух *Квал*, по поверьям лезгин, появляется ночью и, навалившись на спящего, пытается задушить его. Иногда он представляется с вывернутыми назад ногами, что сближает его с чертями.

Кроме доброго домашнего духа, по поверьям дагестанцев, существует и злой домашний дух. У лакцев он называется *Сухасулу*, у аварцев – *Хегело*, у андийцев – *Челкан*, у даргинцев – *Шямга*, *Кибирхан*, у кумыков – *Басдарыкъ*.

Сухасулу также, как и *Квал*, ночью наваливается на спящего и начинает его душить. Но стоит сорвать с *Сухасулу* ожерелье⁵⁸ [157, с. 172], как он становится послушным ради того, чтобы вернуть свое ожерелье. Взамен ожерелья готов исполнить любую просьбу [157, с. 112]. Аварский домашний дух *Хегело* также начинает душить спящего⁵⁹. При этом не дает человеку заговорить или вскрикнуть. Но стоит человеку хотя бы застонать, как дух отпускает его. Если же еще прочитать молитву, то *Хегело* исчезнет.

Домашний дух кумыков *Басдырыкъ*, совершенно лишенный положительных черт, также имеет привычку нападать на всех; но чаще всего на больных хронической болезнью. Из-за этого его называют *джинни азгъаны* «худой измельчавший».

Домашний дух андийцев *Челкан*, хотя никого и не душит, но может вызвать у четырех-пятимесячных детей кровь из носа, отчего они умирают.

Домашний дух ингушей в корне отличается как от дагестанского, так и от осетинского. Ингуши называют его *Тарам*. По религиозно-мифологическим представлениям ингушей, каждый человек имеет своего *Тарам*, невидимого духа-хранителя, ангела-хранителя. Он живет там, где его хозяин. Все, что происходит с человеком, в том же виде отражается и на его *Тараме*. Женится человек, и *Тарам* женится на *Тараме* жены своего хозяина. *Тарам* везде сопровождает своего хозяина. Чтобы оберегать своего хозяина от шайтанов, он, как правило,

⁵⁸ Подчинение себе духа путем овладения его ожерельем существует и у лакцев, у которых вместо *Сухасулу* выступает Аццалов, мифологический персонаж, который в представлениях являл собою растрепанную женщину, одетую в рвань (Предание «Ожерелье Аццалов» // В кн. Мифология народов Дагестана. – Махачкала, 1984.).

⁵⁹ У осетин тоже существует поверье, согласно которому существо, называемое *пъæззу* / *пъæззы* ('паззу'), ночью начинает душить спящего. Но это существо ничего общего у осетин не имеет с домашним духом. По своей сути оно напоминает русского упыря.

находитесь среди нечистой силы, удерживая ее от причинения зла хозяину. По преданиям, как-то одному ингушу показалось, что к нему приближается шайка шайтанов. Он, испугавшись, взял ружье и выстрелил по ним; в это время его Тарам находился среди шайтанов, и выстрел попал ему в ногу. После этого, без всякой иной причины, хозяин захромал [65, с. 36].

По представлениям ингушей, *Тарам* бывает не только у человека, но и у каждого дома, являясь в этом случае духом-покровителем дома. Домашний *Тарам* не имеет определенного местопребывания, подобно дагестанскому или осетинскому домовому; не связан неразрывно с домом, но следует за хозяином без его ведома, в то время как осетинский *Бундор* всегда прикован к дому. Для того чтобы *Бундор* последовал за хозяином дома (например, при переезде), нужно было провести определенный обряд с произнесением тоста-молитвы.

Тарам считается добрым духом, но может и наказать своего хозяина за дурные поступки. Наказание *Тарама* носит исправительный характер и совершается из доброжелательности к хозяину в виде напоминания, предостережения [65].

Характеризуя в целом образ домового в мифологии осетин, можно заключить:

– домовый у осетин имеет как схожие черты с образом домового у народов Северного Кавказа, так и отличительные, скорее всего, под влиянием различных религиозно-мифологических представлений о культе семейного очага, дома;

– в основе образа домового прослеживаются функции Богини плодородия, Богини охоты, Богини домашнего очага;

– со временем, по мере трансформации образов этих богинь, в образе домового стали проступать черты демонического существа, в результате чего он был причислен к представителям нижнего мира.

Персонажи нижнего мира, согласно осетинской мифологии, обитают не только под землей, но и на земле и на небе-

сах. Они объединяются общим наименованием *уэлимонтæ/уэлуймонтæ* [уалимонта/уалуимонта] (букв. «верхние духи»). Наиболее популярны в осетинском фольклоре верхние злые существа, связанные с различными фазами или затмением луны: *Арвы калм* ‘Небесный змей’, *Руймон*, *Артъауз* ‘Артауз’, *Самели*, *Хъандзæргæс* ‘букв. Орел-хан’.

На земле обитает огромная змея, называемый *Залиаг калм* ‘Залийская змея’, ‘дракон’, ‘чудовище’. *Залиаг калм* рисуется как трех-, семиголовая змея, с золотым тазом на голове. Обитает в водоемах, преграждая путь к водным источникам и требуя в обмен за воду невинных девушек. Издавая страшный рев, наводит ужас на людей. Как правило, в единоборство со змеей вступает молодой герой, убивает *Залиаг калм*, освобождает путь к воде, спасает девушку и женится на ней. *Залиаг калм* известен и под именем *Кæфхъундар* [Кафкундар] ‘букв. крупная рыба с шерстью’. У *Залиаг калм* иногда рождается красавица-дочь, наделенная человеческим обликом и способностями.

Залиаг калм имеет своего прототипа на небесах, называемый *Арвы калм* ‘Небесная змея’. *Арвы калм* поедает луну. Учитывая бедствия, которые постигнут Землю, если *Арвы калм* проглотит луну, осетины в ночь под Новый год прицеливались в луну и стреляли, надеясь освободить светило от нависшей опасности.

Помимо *Арвы калм* существуют и другие пожиратели луны, называемые *Мæйхортæ* [Майхорта] (букв. «пожиратели луны»). Они представлялись в виде громадных собак. Затмение луны связывали с *Майхорта*. Затмение же солнца связывали с *Хурхортæ* [Хурхорта] (букв. «пожиратели солнца»). Чтобы напугать *Майхорта/Хурхорта* и спасти луну/солнце, осетины производили невероятный шум.

На небесах обитает еще одно огромное семиглавое чудовище *Хъандзæргæс* [Канцаргас] с двумя иногда отделяю-

щимися от него крыльями. Он носится над морем и сушей в поисках добычи. Владеет земными и водными просторами. Является врагом нартов, часто уводит в плен нартовских девушек и молодых женщин. Старшие нарты становились его невольниками и ходили у него в пастухах. В открытом бою был неуязвим; его можно было убить его же собственным оружием, которое хранилось в сундучке с секретом. Сундук открывался лишь тогда, когда к нему обращались *хатиагау*. Канцаргас погибает в единоборстве с нартом Батразом.

Низшая мифология осетин представлена и менее значимыми персонажами, чей образ расплывчат и менее определен. Среди них, например, *Æвдиу* [Авдиу] – демон, не имеющий каких-либо определенных характеристик, по которым можно было бы определить роль этого образа в мифологии осетин. Другим существом является *Гæвз* [Гавз] ‘букв. Убогий’, о котором известно только то, что он приносит бедность и нищету.

В сказках иногда встречается фантастическое существо *Пилтхуар* ‘букв. поедающий «пилт»’, пожирающее огромные пласты дерна или плодородной земли.

В мифологии осетин заметное место занимают персонажи, относимые к нижнему миру, но обитающие на земле.

Одним из таких персонажей осетинского фольклора является *лæгсырд/лæгсирд, сирдлæг* (букв. ‘челове-зверь, зверь-человек’). Он изображается мужчиной высокого роста, покрытого густой шерстью, крепкого телосложения с длинными руками и с большими зубами. Иногда изображается с топором в груди или за плечами. Обитает в безлюдных местах, в непроходимых густых лесах. Любит человеческое мясо. Рассказы о них обычно ограничиваются двумя наиболее характерными фабулами: похищению девушки и встречи с охотником.

Близкий к *лæгсырду* персонаж *хъæды ус* (букв. ‘лесная женщина’), часто встречающийся в сказках, также описывается с топором, проросшим из груди, которым отсекает своих

врагов. Очень часто *хъæды ус* представлена с раскрашенными волосами, с безобразной внешностью, наводящей страх на людей.

Еще одним лесным демонологическим персонажем был *хъæды сырд* (букв. 'лесной зверь'), который был наделен способностью помочь человеку в затаенном деле, но мог и погубить.

Видное место в низшей мифологии осетин занимает *ус-бирæгъ/гъæууон берæгъ* (букв. 'женщина-волчица / сельский волк'). Рассказы о волчице-оборотне «*ус-бирæгъ*» были популярны среди осетин до недавнего времени. Как правило, сельчане знали женщин-волчиц еще при их жизни, но побаивались и редко решались указать на нее. Рассказчики, по их утверждениям, сами наблюдали, как женщина-волчица превращалась в настоящую волчицу. Обычно, чтобы превратиться в волка, женщина-волчица бежит к мельнице, проходит по желобу и выпрыгивает уже волком. В образе волка она бежит к скотине и пускает ей кровь, не съедая. Затем обратно проходит по желобу и превращается в женщину.

В рассказах осетин-дигорцев женщина-волчица раздевалась донага под мельницей, валялась в песке и превращалась в волчицу, бежала к отаре баранов и задирала барана или разбивала окна и двери в летних стоянках, пугая людей

Внешность женщины-волчицы характеризовали какими-то особенными чертами: необычные пронзительные глаза, отметины на лице/шее. В быту им характерна нелюдимость. Нетрадиционным поведением женщины-волчицы является также «удушение людей». Женщина-волчица часто болела после очередных превращений. Во время болезни в селе кто-нибудь умирал. Она была связана с чертями, и если заболела, то вместо своей души отдавала чужую. На кого попадал ее плевок, тот или сильно заболел, или умирал. После смерти же ее в селе умирали только очень старые.

Встреча путника или охотника с женщиной-волчицей сулила им только неудачу.

Примечательно, что превращение мужчины в волка у осетин встречаются крайне редко. Женщины же могут превращаться не только в волка, но и в черную кошку, пьющую кровь ребенка.

Женщину-волчицу можно было отпугнуть ножом. Нож, при этом, ставился острием верх на грудь.

Демонология осетин знает и других женщин-оборотней, но относящихся к ведьмам. Женщина-ведьма могла превратиться в любую домашнюю животную, но чаще всего же – в муху или черную кошку. Они часто летали на шабаш ведьм.

В мифологии осетин встречаются лешие *Хъæдох* [Кадох], *Гъæдæрæхснаг* [Гадарахснаг] (букв. «стройное, гладкое дерево»), *Гъæдсар* [Гадсар] (букв. «глава леса»), *Хъæдырухс* [Кадырухс] (букв. «лесной свет»), относимые одними легендами к добрым духам, другими легендами – к злым духам, приравнивая их то к бесам, то к *лагсирду*. Так, у доброго лесного духа *Гъæдсар* существует его антипод *Гъæдисайтан* ‘букв. лесной шайтан/черт’. *Гъæдисайтан* хозяйничает в глухих, часто непроходимых лесах. Он враждебен человеку, оказавшемуся в его владениях, и строит ему различные козни, ловушки. Живет он в корявых, сучковатых стволах дерева, дуплах, изображается как страшное, уродливое существо, изрыгающее изо рта пламя. Склонен нападать на спящего человека.

Таким образом, несмотря на многообразие персонажей, относящихся к нижнему миру, по своему происхождению они не идентичны. Некоторые из них (Луна, Домовой, Уайуг) в результате эволюции из верхнего мира были низвергнуты в нижний. Другие (*Хъæдох*, *Гъæдсар*, *Гъæдæрæхснаг*, *ус-бирæгъ*), по всей видимости, в языческую эпоху могли выступать в роли второстепенных божеств. Потому в их образах просма-

тривается архетип верхнего мира, несмотря на их принадлежность к нижнему миру.

Эволюция остальных персонажей, скорее всего, была изначально связана с нижним миром и в их образах просматривается только архетип нижнего мира.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мифология осетин не развивалась изолированно от окружающей культурной среды. На них, безусловно, определенное влияние оказывали народы Кавказа, рядом с которыми они жили более двух тысяч лет. Огромное влияние на мифологию осетин оказали также христианство и мусульманство. Некоторые стороны такого влияния заняли настолько прочное место в мифосистеме осетин, что, порой, их невозможно бывает вычленивать из традиционной мифологической структуры.

Вместе с тем в мифосистеме осетин наиболее значимую роль продолжают играть архетипы, передающиеся из поколения в поколение посредством семиотических систем, функционирующих в культуре осетин.

Сложность вычленения архетипов заключается в том, что осетинская космогония в своей эволюции достигла пика своего развития, в результате чего мифологическое мировоззрение стало частью религиозной системы. Но, в силу того, что формирование религиозных верований осетин происходило в собственно осетинской мифосистеме, а не были привнесены извне, архетипы продолжали жить в сознании народа, продолжая служить фундаментом и в мифотворчестве современных осетин. Вследствие эволюционных процессов в мифологическом сознании, на которые огромное влияние оказывали различные исторические и социально-культурные процессы, многие мифологемы приобретали иногда совершенно противоположную семантику, превращая архетипы в полисемантические мифологические единицы. Потому, вычленивая, к примеру, в мифе о появлении трех нартских родов (Ахсартагката, Бората, Ацата) архетип Модели Мира, необходимо учитывать, что в результате эволюции этот миф мог подвергнуться вли-

янию социально-политических и идеологических процессов в древнем обществе, что расширило семантику архетипа. Соответственно, это позволило Ж. Дюмезилю выделить в мифе про три нартские рода архетип трифункционального социального деления общества (у скифов, нартов и осетин) [80, с. 153-194]. Также на архетип мифологемы Солнца, в антропоморфном образе которого выступают герои, наслаиваются совершенно разные по своей семантике символы и мифологемы.

Нарт Сослан, представляющий наиболее яркий архетип Солнца, включает в своем образе и другие архетипические мифологемы: он выступает в роли культурного героя, выполняет социальные функции (предводителя в походах), он отождествляется с исторической личностью (осетинского царевича Давида Сослана, мужа грузинской царицы Тамары).

Выявление мифологических архетипов позволяет реконструировать и проследить эволюцию мифологической картины мира осетин.

Пройдя определенную эволюцию, архетип модели мира оставил заметный след в фольклоре осетин, продолжая играть роль структурообразующего элемента во многих сюжетах и мотивах. Древние архетипы продолжали играть более значимую роль в осетинской мифологии, несмотря на влияние христианской и мусульманской космогонии.

В типологическом многообразии мифологических сюжетов и мотивов инвариантного архетипического ядра, метафорически выраженными этими сюжетами, мотивами и мифологемами, занимают мифы о творении мира. Центральными персонажами в этом творении выступают, как правило, Бог и опосредованно – Солнце. Хотя в некоторых сюжетах инициатором творения выступает Солнце, в роли творителя все же выступает Бог. Возможно, изначально место Бога занимало Солнце, впоследствии, под влиянием монотеизма, заменен-

ное Богом, но подтвердить этот тезис можно только предположительно, учитывая ту роль, которая отводится Солнцу в мифологии осетин.

Отличительной особенностью осетинских мифов о творении мира от типологических мифов других народов является изображение трехуровневой модели сотворенного мира. В космогонических мифах других народов, как правило, архетип трехуровневой модели или утерян, или проявляется нечетко, отодвинувшись на второй план. Так, например, в Исламе хотя и рассказывается о творении, нет ничего, что бы указывало на творение трех уровней. В нем описывается разделение небес и земли, которые до этого были соединенными. Но это описание скорее относится к этиологическим мифам, объясняющим творение окружающего мира Аллахом. Т.е., мир существует в одной плоскости, т.к. и небеса, в которой обитают ангелы, находится в той же плоскости, что и земля, Солнце и другие небесные светила.

Архетип трехуровневой модели хотя и прослеживается в христианстве, но не столь явно. Согласно христианской космогонии мир был сотворен послушным человеку, гармоничным, осмысленным, как говорит Библия, «хорошо весьма» (Быт 1:31). Несоответствие же с очевидностью истории объясняется в христианстве тем, что Бог даровал сотворенным ангелам и человеку свободу, которую они использовали во зло (Быт 3:1-6). Т.е., разделение мира (на верхний – мир ангелов, средний – мир людей и нижний – мир дьявола, бесов) происходит после грехопадения Адама и Евы, а не задумано изначально.

Согласно же китайской космогонии, изначально существовал лишь мрачный хаос, в котором постепенно сами собой сформировались два начала – Инь (мрачный) и Ян (светлый), установившие восемь главных направлений мирового пространства. После установления этих направлений дух Ян

стал управлять небесами, а дух Инь – землей. Т.е., перед нами двухуровневая модель мира.

Двухуровневая модель мира прослеживается и в зороастризме: добро (Ахура-Мазда) и зло (Ахриман). От столкновения двух противоборствующих начал весь мир приходит в движение. Хотя на первый план выдвигается борьба двух начал – Ахура-Мазды и Ахримана (Анхро-Майнью), все же архетип среднего мира в трехуровневой модели прослеживается в той роли, которая отводится человеку в этой непримиримой борьбе. Зороастризм берет свое начало из древнеиранских, скифо-сакских (откуда и осетинские) мифологических воззрений. Подвергнувшись кардинальной реформе, скифо-сакские архетипы продолжали бытовать не только в космогонии, но и в ритуалах зороастризма, получившее наиболее яркое отражение в поклонении зороастрийцев огню. Сравнивая поклонение зороастрийцев и осетин огню, стоит отметить факт отсутствия у первых надочажной цепи – Оси мира. Отсутствие Оси мира у зороастрийцев – результат перехода от трехуровневой к двухуровневой модели мира.

В осетинской же мифологии маркером Оси мира выступает не только надочажная цепь, но и сам Бог. Во многих фольклорных текстах символом Оси выступает Уастырджи. Помимо небожителей, в качестве архетипа Оси Мира в фольклоре осетин изображаются животные: конь и орел.

Таким образом, подвергнувшись определенным трансформациям в результате эволюции, архетип трехуровневой модели мира продолжает бытовать и в фольклоре и в этнографии осетин.

Трехуровневая модель мира просматривается в эпических сказаниях о Нартах во многих сюжетах, часто выступая сюжетообразующим мотивом. Распространенный мотив проникновения Уастырджи в склеп Дзерассы является одним из таких архетипов модели мира.

Маркером трехуровневой модели мира выступает в нартовском эпосе и деление общества Нартов на три рода: Ахсартагката, Алагата (Ацата) и Бората.

Воплощением универсальной концепции трехуровневой модели мира в эпосе является «Мировое дерево». Хотя во всех вариантах Нартовское дерево несет различную функциональную нагрузку, в то же время оно маркирует архетип Мирового древа. Сюжет о нартовской яблони воспроизводит модель вторжения хаоса, и борьба человека за ее сохранение. Фактически функциональная направленность нартовской яблони в целом выражает конечную цель творения модели. Поэтому важно не то, какие потребности человека обеспечивает яблоня, а то, что человек делает для ее сохранения.

Вся символика, окружающая нартовскую яблоню, характеризует ее как Древо мира: птицы, прилетающие за плодами, – верхний мир; Ахсар и Ахсартаг, охраняющие дерево, – средний мир; водная стихия, через связь птиц с Донбеттыром, повелителем вод, – с нижним миром. Само дерево выступает как ось, соединяющая все три мира. Плоды дерева, которые воруют птицы, – маркер умирающей и воскрешающей природы.

Ахсар и Ахсартаг, защитившие Древо, подстрелили птиц, воровавших плоды нартовской яблони. Преследуя раненую птицу, они проделывают путь и в верхний и в нижний мир.

Брак Ахсартага и Дзерассы/Ацира повторяет творение мира, в результате чего появляются три нартовских рода.

Ни один архетип не сохранил свою первоначальную семантику в неизменном виде. Пройдя определенную эволюцию, архетипы трансформировались, зачастую отражая совершенно разные мифологемы. Продолжая играть базовую роль в структуре сюжета или мотива, архетип со временем становился носителем совершенно разных интерпретаций. Огромное значение, как для фольклорного текста, так и для последующих его интерпретаций имеют не только сюжетные

архетипические блоки, состоящие из архетипических мифологем, но и собственно персонажи, архетипический образ которых воспроизводился в самых различных ипостасях. Таким персонажем, прежде всего, является Нарт Сослан.

Сослан, имея божественную природу, являясь в эпических сказаниях о Нартах антропоморфным образом Солнца, одновременно составляет бинарную оппозицию «культурный герой – природная стихия», выразителем которой является великан Нокар, составляющий антропоморфную оппозицию Солнцу.

Таким образом, в образе культурного героя Сослана, представителя среднего мира, мы имеем архетип Солнца – основного символа верхнего мира.

В образах некоторых героев сочетались архетипы двух и даже трех миров. Шатана и Батраз связаны как со средним, так и с верхним и нижним мирами. Сирдон – со средним и нижним мирами.

Пройдя сложную эволюцию, некоторые персонажи нижнего мира сохранили в своем образе отдельные элементы архетипа верхнего мира.

В данной работе затронута лишь небольшая часть фольклорного материала для выявления архетипов с целью реконструирования древних мифологических представлений осетин о Модели Мира.

Литература:

1. *Абаев В. И.* Даредзановские сказания у осетин. Амран. Осетинский эпос. М.-Л., 1932.
2. *Абаев В. И.* Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
3. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I. М. – Л., 1958.
4. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. II. Л., 1973.
5. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. III. Л., 1979.
6. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. т. IV, Л., 1989.
7. *Абаев В. И.* Нартовский эпос осетин // Сказания о нартах. Осетинский эпос. М., 1978. – С. 3-34.
8. *Абаев В. И.* Нартовский эпос. Орджоникидзе, 1957.
9. *Абаева З. В.* К образу Сатаны нартского эпоса // Известия ЮО НИИ. Вып. XII. – Цхинвали, 1963.
10. *Абаева З. В.* К проблеме эпического и сказочного в художественной структуре нартских сказаний // Известия ЮОНИИ, вып. XVII. Цхинвали, 1972.
11. *Абаева З. В.* Особенности сюжетной структуры осетинского нартовского эпоса // Известия ЮОНИИ, вып. XIX. Тбилиси, 1974.
12. *Абаева З. В.* У истоков нартоведения // Известия ЮОНИИ. Вып. XX. – Тбилиси, 1976.
13. *Абаева З. В.* Характер и обстоятельства в нартском эпосе // Известия ЮОНИИ. Вып. XVI. – Цхинвали, 1969.
14. *Абаева З. В.* Характер связи сюжетов о нарте Баградзе // «Известия» ЮОНИИ, вып. XXVI. – Цхинвали, 1981.
15. *Абаева З. В.* Этюды по нартовскому эпосу. Цхинвали, 1978.

16. *Аверинцев С. С.* Аналитическая психология К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы, М. 1970, № 3. – С. 113-143.

17. *Авеста.* Избранные гимны из Видевдата / Перевод И. Стеблин-Каменского/. М., 1993.

18. *Авксентьев А. В.* Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984.

19. Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX веков. Нальчик, 1974.

20. Адыгская (черкесская) энциклопедия. М., 2006.

21. *Айларты Измаил.* Ирон фарн. Владикавказ, 1996.

22. *Акимова Л., Кифишин А.* О мифоритуальном смысле зонтика // Этруски и Средиземноморье. XXIII Випперовские чтения. М., 1994.

23. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Тифлис, 1868. Т. II; 1874. Т. V; 1893. Т. XII, ч. II.

24. *Алексеева Е. П.* Очерки по экономике и культуре народов Черкесии в XVI-XVII веках. Черкесск, 1957.

25. Амран. Осетинский эпос. М.-Л., 1932.

26. Анонимный автор Н. // Газ. «Терские ведомости», 1879, № 4.

27. Антология ингушского фольклора. Т.1. Мифы. Обрядовый фольклор. Нальчик, 2003.

28. Антология ингушского фольклора. Т.5 /Сост., предисловие и комментарии Матиев А. М./. Нальчик, 2007.

29. *Антонян Ю. М.* Основные признаки архетипа // Актуальные вопросы психологии и педагогики. Общество и право. № 3(17). М., 2007. – С. 152-158.

30. *Бакрадзе Д.* Осетины-георгианцы // Кавказ, 1951, № 69.

31. *Баркова А. Л.* Отличительные черты архаических героев в эпических традициях различных народов // Актуальные

проблемы языкознания и литературоведения. М., 1994. С. 62-63.

32. *Басилов В. Н.* Пережитки колдовства у ингушей. // Итоги полевых работ института этнографии в 1970 году. М., 1971.

33. *Басилов В. Н., Кобычев В. П.* Никколай кувд // Кавказский этнографический сборник. Вып. VI. М, 1976. – С. 143-145.

34. *Батыров У. А.* Похоронный обряд мусульман. Владикавказ, 1997.

35. *Бедненко Г. Б.* Боги, герои, мужчины: архетипы мужественности. М., 2005.

36. *Бентковский И.* Материалы для истории кавказских казаков. Моздокские крещеные осетины, черкесы, называемые «Казачья братья» // Ставропольские губернские ведомости, 1880, № 3, 5, 6.

37. *Бессонова С. С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983

38. *Берzenов Н. Г.* Очерки Осетии // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т.1. Цхинвали, 1981. – С. 100.

39. *Биджелов Б. Х.* Социальная сущность религиозных верований осетин. Владикавказ, 1992.

40. *Бларамберг Иоганн.* Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992.

41. *Большакова А. Ю.* Литературный архетип // Литературная учеба. – 2001. № 6. – С. 171-173.

42. *Большакова А. Ю.* Архетип: от Филона Александрийского до Блаженного Августина // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях: материалы международной научно-практической конференции 5-6 марта 2010 года [под ред. Б. А. Дорошина]. Пенза-Ереван-Прага, 2010. – С. 178-182.

43. Большой энциклопедический словарь. Мифология. М., 1998.
44. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
45. Бязыров А. Х. Жанровый состав нартовского эпоса // Известия ЮО НИИ вып. XXXIII. – С. 46-75.
46. Вахушти царевич. География Грузии / Известия Кавказского отдела Русского географического общества. 1904. Вып. XXIV. Т. 5.
47. Великому господину преосвещеннейшему Антонию епископу Астраханскому и Ставропольскому Осетинской комиссии от протопопа Иоанна Болгарского нижайшее доношение 18 июля 1780 г. // АВПР, ф. Осетинские дела, оп. 128/п., д. 1, лл. 1387-1395.
48. Вероисповедание, суеверие, обряды, правление, обычаи и нравы осетин. // Тифлиские ведомости. Тифлис, 1830, №28-29.
49. Вирсалидзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.
50. Вовк О. В. Энциклопедия знаков и символов. М., 2007.
51. Гаглоева З. Д. Культ мертвых у осетин // Известия ЮО НИИ. Т. 18. – Тбилиси, 1974. – С. 52-78.
52. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. II. Тбилиси, 1984.
53. Газданова В. С. Образ Уастырджи в религиозно-мифологических представлениях осетин / Дарьял. Владикавказ, 1998, №3. с. 257-259.
54. Гакстгаузен А. Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни. Ч. II. СПб., 1857.
55. Гарданти Михал. Рагон нарти æма уонаен сæ фæстаганти зæронд дигорон дин. Дигора, 1893-1924 гг. (Гарданов М. Старая дигорская религия древних нартов и их потомков. Дигора, 1893-1924 гг.) // Архив СОИГСИ, ф. 144, п. 51.

56. *Гатуев А.* Христианство в Осетии // Терские ведомости. Владикавказ, 1889, № 14.

57. *Геродот.* История в девяти книгах. Книга 4. Владикавказ, 1991.

58. *Гецати Афахъо.* Дигори коми муггæгти равзурд. (Гецати А. А. Происхождение фамилий Дигорского ущелья). Владикавказ, 1999. (на осет. яз.).

59. *Гиппократ.* О воздухе, водах и местностях // Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. ВДИ, 1849.

60. *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М., 1987.

61. *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.

62. *Гуревич А. Я.* Эдда и сага. М., 1979.

63. *Гюльденишtedт И. А.* Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. СПб., 1809. / Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1967. – С. 87-89.

64. *Давид Сасунский.* Армянский народный эпос. Ереван, 1988.

65. *Далгат Б. К.* Первобытная религия чеченцев. Владикавказ, 1893.

66. *Далгат У. Б.* К вопросу идеализации эпического героя // Специфика фольклорных жанров. М., 1973. – С. 146-171.

67. *Джанаева Н. А.* Некоторые мифологические мотивы в нартском эпосе осетин // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе, 1984. – С. 103-119.

68. *Дзагуров Г. А.* Нарти исæфт (Гибель нартов) / АРХИВ СОИГСИ, ф., оп.1, д.15.

69. *Дзагуров Г. А.* Осетинские (дигорские) народные изречения. М., 1980.

70. *Дзагуров Г. А.* Сказка про Уасгерги // АРХИВ СОИГСИ, п.133, д. 345/5. – С. 90-94.

71. *Дзагуров Г.А.* Нарти исæфт (Гибель Нартов) / Архив СОИГСИ, ф. фольклор, оп.1, д.15.
72. *Дзаттиаты Р.Г.* Традиционные погребальные обряды осетин. Владикавказ, 2005.
73. *Дзаттиаты Р.Г.* Царциатские памятники: едыское городище и могильники. Владикавказ, 2006.
74. Дигорские сказания. Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. М., 1902.
75. Дигорско-русский словарь /Составитель Таказов Ф.М./ . Владикавказ, 2003.
76. *Дирр А.В.* В Тагаурской и Куртатинской Осетии // Известия Кавказского отделения императорского Русского Географического общества. Т. XXI. Тифлис, 1911. – С. 257-276.
77. *Дирр А.М.* Божество охоты и охотничий язык у кавказцев. // СМОМПК, т. 44. Тифлис, 1915.
78. Доношение грузинского архиепископа Иосифа и архимандрита Московского Знаменского монастыря Николая императрице Елизавете Петровне, ноябрь 1742 года. Центральный государственный архив древних актов. Ф. 199, кор. 184, ч. 2, д. 17, л. 2.
79. *Дубровин Н.Ф.* Осетины. История войны и владычества русских на Кавказе, т.1, кн.1, 1871. – С. 292.
80. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
81. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990.
82. *Е.Б. Хæйрæджыты хсæв* (Ночь чертей) // Кавказ, 1900, № 142.
83. *Евлезин М.* Космогония и ритуал. М., 1993.
84. *Емельянова Н.М.* Мусульмане Осетии: на перекрестке цивилизаций. М., 2003.
85. *Жирмунский В.М.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М., 1962.
86. Записки о быте осетин / Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 1. М., 1885. – С. 66-112.

87. И. С. Селение Христианское // Казбек, 1900, № 649.
88. Иванов В. В. Близнечные мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980. Т. 1. С. 174-176.
89. Из воспоминаний об Осетии / Кавказ, 1852, № 5.
90. Из записок об Осетии / Кавказ, 1852, № 65.
91. Икаев Святки у осетин // Тифлисский листок. Иллюстрированное приложение, 1900, № 24.
92. Инал-Ипа Ш.Д.. К абхазо-осетинским культурным связям // Происхождение осетинского народа. Орджоникидзе, 1967. – С. 47-51.
93. Ирон æмбисæндтæ (Осетинские пословицы). Сталинир, 1955. (на осет. яз.).
94. Ирон адæмон аргъæуттæ (Осетинские народные сказки). Т. I. Сталинир, 1959. (на осет. яз.).
95. Ирон адæмон аргъæуттæ (Сказки осетинского народа) /Сост. А. Биазров/. Цхинвали, 1960. (на осет. яз.).
96. Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество). В двух томах. Т.2. Составила З.М. Салагаева. Орджоникидзе, 1961. (на осет. яз.).
97. Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество). Кн.5. Орджоникидзе, 1941. (на осет. яз.).
98. Ирон адæмон сфæлдыстад. Нарт æмæ Даредзанты кадджытæ (Народное творчество осетин. Сказания о нартах и даредзантах). Орджоникидзе, 1941. (на осет. яз.).
99. Ирон адæмы аргъæуттæ (Сказки осетинского народа). Орджоникидзе, 1960. (на осет. яз.).
100. Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество). Т. I. /Сост. З. М.Салагаева/. Орджоникидзе, 1961. (на осет. яз.).
101. Ирон адæмон сфæлдыстад (Осетинское народное творчество). Т. II. /Сост. З. М.Салагаева/. Орджоникидзе, 1961. (на осет. яз.).

102. Ирон адамы таурагъта, кадджыта æмæ аргъæутта (Предания, легенды и сказки осетинского народа). Ч. 3. Дзауджикау, 1928. (на осет. яз.).

103. Ирон аргъæутта (Осетинские сказки). Орджоникидзе, 1954. (на осет. яз.).

104. Ирон аргъæутта (Осетинские сказки). Сталинир, 1954. (на осет. яз.).

105. Ирон таурагъта (Осетинские легенды). /Сост. Ш. Ф. Джикаев/. Орджоникидзе, 1989. (на осет. яз.).

106. Исландские саги. Ирландский эпос. М., 1973.

107. *Кабисов Р. С.* К вопросу о мировоззренческих мотивах в осетинском нартском эпосе. Цхинвали, 1972.

108. Кавказский этнографический сборник. Труды института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия, т. 26. М., 1955.

109. *Казбеков К.* Предисловие к книге «Осетинское народное творчество» («Ирон адамон сфалдыстад»). Орджоникидзе, 1941.

110. *Калоев Б. А.* Осетины. М., 1971.

111. *Калоев Б. А.* Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967.

112. *Калоев Б. А.* Обряд посвящения коня у осетин. М., 1964.

113. *Калоев Б. А.* Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969.

114. *Калоев Г. З.* К вопросу отражения мировоззрения древних осетин в нартском эпосе // Осетинская филология. Орджоникидзе, 1977. – С. 87-99.

115. *Калоева Д. А.* Даредзановские сказания у осетин. Цхинвали, 1975.

116. *Каргиев Б. М.* Старинные обычаи и нравы осетин / АРХИВ СОИГСИ, ф. 4, оп. 1, д. 109.

117. *Каргиев Б. Н.* Обычаи и обряды осетин дореволюционного периода. Кн. 1. Владикавказ, 1928. / АРХИВ СОИГСИ, ф. 4, оп. 1, д. 109.-С. 119-123.

118. *Каргинов С.* Встреча Нового года у осетин // Кавказское слово, 1915, №1.

119. *Кланрот Ю. Г.* Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807-1808 гг. / АРХИВ СОИГСИ, ф. 4, оп. 1, д. 6.

120. *Кобычев В. П.* Из этногенетических преданий Ингушей. // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М., 1971.

121. *Кобычев В. П.* Из этногенетических преданий Ингушей. // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М., 1971.

122. *Ковалевский М. М.* Закон и обычай на Кавказе. М., 1890.

123. *Кокиев Г. А.* Очерки по истории Осетии. Владикавказ, 1926.

124. *Кокиев Г. А.* Склеповые сооружения горной Осетии. Историко-этнографический очерк. Владикавказ, 1928.

125. *Кокоева А. Б.* Из истории погребальных обрядов у осетин // Известия ЮО НИИ. Вып. 24. Цхинвали, 1980. – С. 28-41.

126. *Косвен М. О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа / Кавказский этнографический сборник. Вып. II, 1958. Вып. III, 1962.

127. *Косвен М. О.* Амазонки. История легенды // Советская этнография, 1847.

128. *Кочиев К. К.* Тутыр – владыка волков // Известия ЮОНИИ, вып.31. Цхинвали 1987. – С. 112-123.

129. *Кравчинский Д.* Краткие исторические сведения об Осетии в связи с распространением в ней христианства. Полтава, 1909 // АРХИВ СОИГСИ, ф. 9, оп. 1, д. 2.

130. *Красницкий К.* Кое-что об Осетинском округе и о правах туземцев его // Кавказ, 1865, № 29.
131. *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
132. *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. (2-е изд. допол.). Владикавказ, 1992.
133. *Кузнецов В. А.* Эльхотовские ворота в X-V веках. Владикавказ, 2003.
134. *Куфтин Б. А.* Археологическая маршрутная экспедиция 1945 года в Юго-Осетию и Имеретию. Тбилиси, 1949.
135. *Лавров Д. Я.* Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости, 1874, №25.
136. Легенды о Царциата: эпос осетинского народа. (Царциаты таурагътæ: ирон адамы эпос). /Составит. Таказов Ф. М./ Владикавказ, 2007. (на осет. языке).
137. *Леруа-Гуран А.* Знаки в доисторическом искусстве // Доисторическое искусство Запада. Мазено, 1978.
138. *Литвинский Б. А.* Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972.
139. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Т. I. М., 1930.
140. *Магоматов А. Х.* Этнография осетин. Орджоникидзе, 1970.
141. *Магоматов А. Х.* Общественный строй и быт осетин (XVII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1974.
142. *Магоматов А. Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
143. *Макатов И. А.* Культ святых – пережиток прошлого. Махачкала, 1962.
144. *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996.
145. *Маленко С. А.* Природа архетипа и спектр ее жизненных проявлений // Вестник Новгородского государственного университета, 2004, № 27. С. 26-31.

146. Маленко С. А. Проблема осуществления архетипа в мифе // Вестник Новгородского государственного университета, 2003, №24. – С. 20-25.

147. Мелетинский Е. М. Народный эпос. Теория литературы. М., 1964.

148. Мелетинский Е. М. Культурный герой // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.2. М., 1998. С. 25-28.

149. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

150. Мелетинский Е. М. Предки Прометея (культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры. 1958, май-июнь. № 3(9). С. 114-132.

151. Меликсетбеков Л. М. К археологии и этнологии Туальской Осии // Материалы по изучению Грузии. Юго-Осетия. Вып. I. Серия I. Тифлис, 1925. С. 252-278.

152. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. I, М., 1881.

153. Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998.

154. Миллер В. Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках / Материалы по археологии Кавказа. Вып. III. М., 1893. – С. 119-136.

155. Милорадович О. В. Средневековые мечети городища Верхний Джулат / Средневековые памятники Северной Осетии. М., 1963. – С. 66-86.

156. Мифологическая энциклопедия. Животные в мифологии. Орел. <http://mythology.narod.ru/myth-animals/eglaeye.html>

157. Мифология народов Дагестана. Сборник статей. Махачкала, 1984.

158. Мифы народов мира. Т. I. М., 1980.

159. Мифы народов мира. Т. II. М., 1991.

160. Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. 2-е издание / Гл. редактор С. А. Токарев/. М., 1987.

161. Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М., 1990.

162. Мифы народов мира: Энциклопедия. Т 2 т. М., 1992.

163. Народное творчество Южной Осетии (Хуссар Ирыстонæ адæмон уацмыстæ). Цхинвал, 1929. *(на осет. яз.)*.
164. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Кн. 1 (Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос) / Составитель Хамицаева Т. А. / Владикавказ, 2003. – 590 с. *(на осет. яз.)*.
165. Нартские сказания. Осетинский народный эпос. М., 1949.
166. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания. Эпос осетинского народа). Кн. 1. (Составитель Хамицаева Т. А.). Владикавказ, 2003. *(на осет. яз.)*.
167. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания. Эпос осетинского народа). Кн. 2. (Составитель Хамицаева Т. А.). Владикавказ, 2004. *(на осет. яз.)*.
168. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания. Эпос осетинского народа). Кн. 3. (Составитель Хамицаева Т. А.). Владикавказ, 2005. *(на осет. яз.)*.
169. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания. Эпос осетинского народа). Кн. 4. (Составитель Хамицаева Т. А.), Владикавказ, 2007. *(на осет. яз.)*.
170. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания. Эпос осетинского народа). Кн. 5. (Составитель Хамицаева Т. А.), Владикавказ, 2010. *(на осет. яз.)*.
171. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос (Нартовские сказания. Эпос осетинского народа). Кн. 6. (Составитель Хамицаева Т. А.), Владикавказ, 2011. *(на осет. яз.)*.
172. Нарты кадджытæ (Нартские сказания). Орджоникидзе, 1975. *(на осет. яз.)*.
173. Нарты таурæгътæ æмæ хабæрттæ (Легенды и предания о нартах). Цхинвал, 1973. *(на осет. яз.)*.
174. Нарты. Мифология и эпос на дигорском языке (Нартæ. Мифологи æма эпос дигорон æвзагбæл)/Составители: Кибиоров А. Я. и Скодтаев Э. Б./ Владикавказ, 2005. *(на осет. яз.)*.

175. Нарты. Осетинский героический эпос. Книга 2. (Составители: Хамицаева Т. А. и Бязыров А. Х.). М., 1989.
176. Нарты. Эпос осетинского народа. М, 1957.
177. Нарты: Адыгский героический эпос. М., 1974.
178. Нарты: Кабардинский эпос. М., 1951.
179. Осетинские народные сказки. М., 1973.
180. Осетинские пословицы (Ирон æмбисæндтæ) / Составитель Гутиев К. Ц./ Орджоникидзе, 1976. (на осет. яз.).
181. Осетинское народное творчество. Т. 1. (Ирон адæмон сфæлдыстад). /Составитель Салагаева З.М./.. Владикавказ, 2007. (на осет. языке).
182. Осетинское народное творчество. Т. 2. (Ирон адæмон сфæлдыстад). /Составитель Салагаева З.М./.. Владикавказ, 2007. (на осет. языке).
183. Осетинско-русский словарь (под редакцией Касаева). Орджоникидзе, 1972.
184. Осетины во второй половине XVIII в. по наблюдениям путешественника Штедера. Орджоникидзе, 1940.
185. Отчет о деятельности Осетинского Историко-филологического Общества за 1919-1920 год (первый год существования Общества) // АРФ СОИГСИ, Ф. 13, оп. 1, д. 5.
186. Паллас П. М. Заметки о путешествии в Южные наместничества Российского государства в 1793 и 1794 гг. / Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967.
187. Памятники народного творчества осетин. Вып. 3. Владикавказ, 1928.
188. Памятники народного творчества осетин. Вып. 4. Владикавказ, 1929.
189. Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия осетин. /Сост. Хамицаева Т. А./.. Владикавказ, 1992.

190. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах /Сост. Л. А. Чибиров/. Кн. 1. Цхинвали, 1981.
191. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. /Сост. Л. А. Чибиров/. Кн. 2. Цхинвали, 1982.
192. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах /Сост. Л. А. Чибиров/. Кн. 3. Цхинвали, 1987.
193. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. /Сост. Л. А. Чибиров/. Кн. 4. Цхинвали, 1991.
194. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. /Сост. Л. А. Чибиров/. Кн. 5. Цхинвали, 1989.
195. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. /Сост. Л. А. Чибиров/. Кн. 6. Цхинвали, 2006.
196. Персидско-русский словарь. Т. I. М., 1970.
197. *Пиотровский М. П.* Шайтан // Мифологический словарь. М., 1991.
198. *Потто В. А.* Осетинская легенда «Черный всадник» // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Ч. II Цхинвали, 1982. – С. 329.
199. Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991.
200. *Пфафф В. Б.* Материалы для древней истории Осетии // ССКГ, вып. V. Тифлис, 1871. – С. 3-34.
201. *Пфафф В. Б.* Принятие осетинами мусульманской веры // ССКГ, т.1. Тифлис, 1871. – С. 84-87.
202. *Пфафф В. Б.* Материалы для древней истории осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 4. Тифлис, 1870.
203. *Раевский Д. С.* Модель мира скифской культуры. М., 1985.
204. *Раевский Д. Н.* Очерки идеологии скифо-сакских племен: опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977.
205. *Рейнеггс Я.* Общее историко-топографическое описание Кавказа / Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967.

206. Ригведа. Мандалы I-IV. М., 1989.
207. *Самуэлс Э.* Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа. М., 1997.
208. *Сатцаев Э.Б.* Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы). Владикавказ, 2008.
209. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. XIX. Тифлис, 1882, № 3.
210. Сборник материалов по этнографии. Вып. 1. М., 1885.
211. Сборник сведений о кавказских горцах. Вып.1. Тифлис, 1869.
212. Сборник сведений о кавказских горцах. Вып.2. Тифлис, 1869.
213. Сборник сведений о кавказских горцах. Вып.3. Тифлис, 1869.
214. Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Тифлис, 1875.
215. Сборник сведений о Кавказских горцах. Вып. IX. Тифлис, 1882.
216. *Семенов Л.И.* Татартупский минарет. Дзауджикау, 1947.
217. *Серебряный С.Д.* Миф – литература – история (о разных ипостасях одного сюжетного архетипа) // Мифология и литература Востока. М., 1995. – С. 27-45.
218. *Сефербеков Р.И.* Верховные боги народов Северного Кавказа (сравнительно-сопоставительный анализ общего и особенного) // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону, 2006. № 1. С. 72-76.
219. Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа. М., 1944.
220. Сказания о нартах: осетинский эпос (перевод Ю. Лебединского). М., 1978.

221. Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос. М., 1960.
222. Сказки народов Дагестана. М., 1965.
223. Скандинавские сказания /Под ред. Б.И. Пуришева/. М., 1970.
224. Смирнов К. Ф. Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии. М., 1984.
225. *Собиев И.* Дигорское ущелье / АРХИВ СОИГСИ, ф. 4, оп. 1, д. 58а,б.
226. Сокровища осетинской словесности. Песни. Легенды. Притчи. Цхинвал, 1977.
227. *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976.
228. *Студенецкая Е. Н.* Материалы по религиозным верованиям народов Северного Кавказа / АРХИВ СОИГСИ, ф. 9, оп. 1, д. 10.
229. *Таказов Ф. М.* Дигорско-русский словарь. Владикавказ, 2003.
230. *Таказов Ф. М.* Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII – начало XX вв.). Владикавказ, 2007.
231. *Таказов Ф. М.* Луна в фольклоре осетин // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 2; URL: <http://www.science-education.ru/108-8879> (дата обращения: 17.04.2013).
232. *Таказов Ф. М.* Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008.
233. *Такоева Н. Ф.* Погребальные и поминальные обряды осетин в XIX веке / Советская этнография, №1. М., 1957. – С. 146-149.
234. *Темирханов Сослан.* Осетины (исторический очерк). Владикавказ, 1920 / АРХИВ СОИГСИ, ф. 9, оп. 1, д. 117, п. 91.
235. Терские ведомости, 1892, № 18.
236. Терские ведомости. 1902, №6.

237. *Тменов В.Х.* Древние верования осетин и ингушей и их отражение в памятниках материальной культуры // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе: Сборник научных трудов. Орджоникидзе, 1985. – С. 33-71.

238. *Тменов В.Х.* Осетинское язычество в системе средневековых религиозных верований народов Северного Кавказа // Проблемы этнографии осетин. Вып. 2. Владикавказ, 1992. – С. 170-194.

239. *Топоров В.Н.* Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Т. 2. М., 1988. – С. 162-164.

240. *Толасов Г.* Сказка про Уасгерги / Архив СОИГСИ, оп.1, д.17,п.9.

241. *Толстой В.С.* Поездка в Осетию в 1847 году. Из служебных воспоминаний В.С. Толстого // Русский архив. Кн. 2. М., 1875. – С. 265-268.

242. *Тотоев М.С.* Очерки истории культуры и общественной мысли в Северной Осетии в пореформенный период. Орджоникидзе, 1957.

243. *Туаллагов А.А.* Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001.

244. *Тхостов И.* Верования осетин // Терские ведомости, №12, 1868.

245. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

246. *Уарзиати В.С.* Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990.

247. *Фасмер М.Р.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1964.

248. *Фролов Б.А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.

249. *Халидова М.Р.* Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992.

250. *Хамицаева Т.А.* Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1992.

251. *Хамицаева Т.А.* Уасгергий таурæхъ (Легенда про Уасгерги) / АРХИВ СОИГСИ, ф., оп.2, п.166, д.559. (на осет. яз.).
252. Хуссар ирон адæмы уацмыстæ. Нарты кадджытæ. (Произведения югоосетинского народа. Нартские сказания). Кн.1. Цхинвал, 1929. (на осет. яз.).
253. Хуссар Ирыстоны фольклор (фольклор Южной Осетии). Цхинвали, 1936.
254. *Цагараев В.А.* Золотая яблоня Нартов. Владикавказ, 2000.
255. *Цаллаев Х.К.* Традиции и обычаи осетин. Владикавказ, 1993.
256. Чечено-ингушский фольклор. М., 1940.
257. *Чибиров Л.А.* Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984.
258. *Чибиров Л.А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.
259. *Чибиров Л.А.* Осетинские народные праздники. Владикавказ, 1998.
260. *Чибиров Л.А.* Осетинский аул и его традиции. Владикавказ, 1995.
261. *Чочиев А.Р.* Нарты-арии и арийская идеология. М., 2000.
262. *Чочивили Г.* Праздники в Осетии // Кавказ, 1884, №2.
263. *Чурсин Г.Ф.* Амулеты и талисманы кавказских горцев. Махачкала, 1929.
264. *Чурсин Г.Ф.* Осетины // Труды кавказской научной ассоциации. М., 1925. – С. 136-169.
265. *Чурсин Г.Ф.* Осетины. Этнографический очерк // ТЗН, серия I, вып.1. Тифлис, 1925. – С. 136-169.
266. *Чурсин Г.Ф.* Культ железа у кавказских народов. Тифлис, 1928.

267. *Шегрен А.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. М., 1847.
268. *Шортанов А. Т.* Адыгская мифология. Нальчик, 1982.
269. *Шортанов А. Т.* Адыгские культы. Нальчик: Эльбрус, 1992.
270. *Штакельберг Р. Р.* Главные черты в народной религии осетин // Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера. М., 1900. – С.47-71.
271. *Штедер Л. Л.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году // Осетины глазами русских и иностранных путешественников /Составит. Калоев Б. А./. Орджоникидзе, 1967. – С. 27-70.
272. *Элиаде М.* Космос и история. Избранные работы. М., 1987.
273. Эпос о Гильгамеше. Наука, 2006.
274. *Эстес К. П.* Бегущая с волками / Пер. Т. Науменко/. М., 2000.
275. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. /Составители: А. Б. Дзадзиев, Х. В. Дзуцев, С. М. Караев/. Владикавказ, 1989.
276. *Юнг К. Г.* Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994.
277. *Юнг К. Г.* Понятие коллективного бессознательного. М., 1995.
278. *Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М., 1998.

Архивные материалы

279. Архив СОИГСИ, ф., оп. 1, д. 15, п. 8(2).
280. Архив СОИГСИ, ф. фольклор, оп.1, д.15.
281. Архив СОИГСИ, ф., оп.2, п. 166, д. 559.
282. Архив СОИГСИ, ф., п. 133, д. 345/5.
283. Архив СОИГСИ, ф., п. 133, д. 345/3.
284. Архив СОИГСИ, ф. 199, кор. 184, ч. 2, д. 17, л. 2.
285. Архив СОИГСИ, ф. 4, оп. 1, д. 109.
286. Архив СОИГСИ, ф. 4, оп. 1, д. 6.
287. Архив СОИГСИ, ф. 9, оп. 1, д. 2.
288. Архив СОИГСИ, ф.93, п.31.
289. Архив СОИГСИ, ф. оп.1, д.122-123.
290. Архив СОИГСИ, ф., оп.1, д.17, п. 9.
291. Архив СОИГСИ, ф. оп. 222, п. 113.
292. Архив СОИГСИ, ф., п.133, д.345/4.
293. Архив СОИГСИ, ф. 13, оп.1, д.363.
294. Архив СОИГСИ, ф. 13, оп. 1, д. 5.
295. Архив СОИГСИ, ф. 4, оп. 1, д. 58а,б.
296. Архив СОИГСИ, ф. 9, оп. 1, д. 117, п. 91.
297. Архив СОИГСИ, ф., оп.1, д.17,п.9.
298. Архив СОИГСИ, ф. 13, оп. 1, д. 3.
299. Архив СОИГСИ, ф.фольк. п. 120, д. 494.

Научное издание

ТАКАЗОВ ФЕДАР МАГОМЕТОВИЧ

**МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АРХЕТИПЫ МОДЕЛИ МИРА
В ОСЕТИНСКОЙ КОСМОГОНИИ**

Редактор *Абеева З. А.*
Технический редактор *Хаев О. В.*
Корректор *Губаева С. Д.*
Компьютерная верстка *Маслов Е. Н.*

Сдано в набор 20.11.14. Подписано к печати 29.11.14.
Формат бумаги 60x84 1/16. Бум.офс. Гарнитура шрифта “Times”.
Печать цифровая. Усл. п.л. 12,8.
Тираж 500 экз.

Издательско-полиграфический центр СОИГСИ РАН и РСО-А.
362040, г. Владикавказ, пр. Мира, 10.

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.
362000, г.Владикавказ, пер. Павловский, 3.