


СКАЗИТЕЛИ И СОБИРАТЕЛИ КАДАГОВ
СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ,
ФОЛЬКЛОРНЫЕ,
ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ЭПОС И ОБРЯД
РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ
ИСТОРИОГРАФИЯ НАРТОВЕДЕНИЯ
ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ, ЯЗЫК, СТИЛЬ
СЮЖЕТЫ И ЦИКЛЫ. ПЕРСОНАЖИ
АРЕАЛЬНЫЕ И ГЕНЕТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ
НАЦИОНАЛЬНЫЕ ВЕРСИИ
МОРАЛЬНЫЙ КОДЕКС
СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА НАРТОВСКОГО ОБЩЕСТВА
НАРТЫ В ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ОСЕТИН
«НАРТИАДА» В МИРОВОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ
ПЕРСОНАЛИИ

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В. И. АБАЕВА —
ФИЛИАЛ ФГБУН ФЕДЕРАЛЬНОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА «ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК» (СОИГСИ ВНЦ РАН)



ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЫ

В ТРЕХ ТОМАХ

ЗАМЕСТИТЕЛИ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:

З. К. Кусаева — к. филол. н.

К. Ю. Рахно — д. и. н.

И. С. Хугаев — д. филол. н.


ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:

И. А. Бедоева — к. и. н.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Л. К. Гостиева — к. и. н., **М. В. Дарчиева** — к. филол. н.,
Ю. А. Дзицойты — к. филол. н., проф., **З. В. Канукова** — д. и. н., проф.,
З. К. Плаева — н. с., редактор II т., **Хадикова А. Х.** — к. и. н.,
Б. К. Харебов — к. э. н., **З. У. Цораев** — д. филос. н.

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В. И. АБАЕВА —
ФИЛИАЛ ФГБУН ФЕДЕРАЛЬНОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА «ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК» (СОИГСИ ВНЦ РАН)



ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЫ

ТОМ ВТОРОЙ И-О

Главный редактор —
д. и. н., засл. деятель науки РФ,
проф. **Л. А. ЧИБИРОВ**



**ВЛАДИКАВКАЗ
2022**

ББК 82.3(2-521.323)я20

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева —
филиал ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр
Российской академии наук» (СОИГСИ ВНЦ РАН)

Рекомендовано к печати Ученым советом СОИГСИ ВНЦ РАН

Автор проекта и руководитель рабочей группы —
доктор исторических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ

Людвиг Алексеевич Чибиров

Дизайн, художественное оформление —
заслуженный художник РСО-А **Николай Филиппович Василенко**

Выпуск II тома «Энциклопедия Осетинской Нартиады»
осуществлён при поддержке Главы Республики Северная Осетия-Алания
Сергея Ивановича Меняйло

В финансировании подготовки текстов и иллюстративных материалов приняли участие
депутат Парламента Республики Северная Осетия-Алания **Зелимхан Махарбекович Ватаев**
и предприниматель **Вадим Шалвович Ванеев**

Э-68 **Энциклопедия Осетинской Нартиады:** в 3-х томах: Т. 2. И–О / Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева — Филиал ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (СОИГСИ ВНЦ РАН); главный редактор Л. А. Чибиров. — Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2022. — 428 с.: ил.

Текст: непосредственный.

«Энциклопедия Осетинской Нартиады» — первый фундаментальный труд, в котором обобщены результаты многолетних исследований в области нартоведения — научного направления, с которого начиналась история науки об Осетии и осетинском народе.

Вековая история нартоведения, насыщенная яркими именами сказителей и ученых, оригинальными и многочисленными исследованиями в области фольклора, мифологии, языкознания, этнологии, истории, археологии и художественной культуры, изданиями и переводами кадагов на многие языки, творческими контактами с российскими и иностранными учеными, международными форумами и периодическими изданиями, привела к высокому научному уровню и возможности создания масштабного энциклопедического труда. «Энциклопедия Осетинской Нартиады» включает словарные статьи, посвященные циклам, героям, сказителям, ученым-нартоведцам, объектам материальной, социальной и духовной культуры нартовского общества.

Уникальный опыт создания Энциклопедии принесет несомненную пользу в решении важной задачи изучения, сохранения и популяризации Нартовского эпоса как историко-культурного наследия осетин, остро востребованного в современных социальных и культурных, образовательных и воспитательных проектах.

ББК 82.3(2-521.323)я20

© СОИГСИ ВНЦ РАН, 2022

© Василенко Н. Ф., дизайн, оформление, 2022

ISBN 978-5-91480-320-6
ISBN 978-5-91480-322-0

Исключительное право издания Энциклопедии Осетинской Нартиады принадлежит СОИГСИ ВНЦ РАН. Переиздание материалов энциклопедии без согласования с дирекцией СОИГСИ ВНЦ РАН считается противоправной и преследуется законом.

ПРЕДИСЛОВИЕ



ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Содержание Энциклопедии отвечает общепринятым композиционным принципам академического тематического издания. Статьи располагаются в алфавитном порядке. Исключение составляют частные словарные статьи, которые предваряет обобщающая публикация. Так, под рубрикой «Башня» расположены тематически соответствующие заголовки: «Башня Адад», «Башня рода Алагата», «Башня Урызмага» и др., однако в структуре подобного блока также сохраняется алфавитный порядок.

Энциклопедия не содержит всего объема наименований предметов быта и культуры, ранее описанных в «Осетинской этнографической энциклопедии». При этом в издание включены статьи «Пицца», «Одежда», «Кровная месть», «Симд» и др., актуальность которых равнозначна как для эпической, так и этнографической традиции.

Особую значимость в духовной культуре осетин представляют небесные покровители, почитание которых сохранено в современной культуре. Вместе с тем, они являются действующими персонажами «Кадагов о Нартах». Образы небожителей рассматриваются в контексте сюжетной основы эпических текстов, и в этом плане дополняют ранее опубликованные сведения.

Названия словарных статей даны на русском языке с переводом на осетинский язык в квадратных скобках: **АРДАМОНГА** [АРДАМОНГÆ], **ПИВО** [БÆГÆНЫ]. Важно отметить, что композиция словарных статей соответствует общепринятым правилам. При наличии диалектных форм одного и того же понятия после русскоязычного заголовка в квадратных скобках указывается иронская форма с пометой (ир.), а затем через косую черту — дигорская с пометой (диг.): **АКСАК-ТЕМЫР** [АХСАХЪ-ТЕМЫР (ир.) / АХСАХЪ-ТЕМУР (диг.)]. В текстах встречаются имена и термины, представленные различными вариантами как на русском, так и на осетинском языках, которые указываются через запятую: **АДАДЗА, АДАДЗЕЙ** [АДÆДЗÆ, АДÆДЗÆ-РÆСУГЪД (ир.) / АДÆДЗЕЙ, АДÆДЗЕЙ-РÆСУГЪД (диг.)]. При отсутствии аналогичных дигорских вариантов, а также при совпадении обеих диалектных форм пометы (ир. и диг.) опускаются.

В случае полного совпадения русскоязычного перевода с оригинальным наименованием указывается первое: **ДОНБЕТТЫР, АМИНОН**. В осетинской фольклорно-этнографической традиции выделяются концепты, являющиеся ключевыми для репрезентации ментальных особенностей духовной культуры осетин. Подобного рода термины, содержащие национально-культурный компонент и не имеющие адекватного эквивалента, переносятся механически, а толкование понятия возводится в классические марровские кавычки: **КАДАГ** [КАДÆГ] — букв. ‘сюжетно-композиционная единица осетинской «Нартиады»’; **УАЦАМОНГА** [УАЦАМОНГÆ] — букв. ‘волшебная ритуальная чаша’; **ФАНДЫР** [ФÆНДЫР] — ‘общее название аутентичных музыкальных струнных инструментов осетин’.

В Энциклопедии применяется система ссылок к заголовочным единицам: в тексте выделяются курсивом слова или словосочетания, которым посвящены отдельные статьи. В рамках одной статьи при многократном упоминании одного и того же понятия курсив используется только в первом случае (первое — *Урызмаг*, последующие — *Урызмаг*). Исключением является термин **нарт** (**нарты**) ввиду частого употребления. Согласно принципам оформле-



ния энциклопедических статей, словарное слово в тексте комментирующей статьи обозначается первой буквой: **Урызмаг — У;** **Фарнаг — Ф.** Многокомпонентные заголовки сокращаются следующим образом: **Ареальные связи эпоса — А.с.э.; Яблоко нартов — Я.н.** Имеющийся в наименовании дефис при сокращении сохраняется: **Карка-Марка Уаре — К.-М.У.; Сайнаг-алдар — С.-а.; Ахсак-Масак — А.-М.**

Персоналии оформлены согласно принятым нормам; фамилии выделяются полужирным шрифтом: **АЛАДЖИКОВ** Татари [**АЛАДЖЫХЪОТЫ** Тæтæри], **ШАНАЕВ** Джантемир Такаевич [**СНАТЫ** Такайы фырт Дзантемыр (1848–1928)]. В круглых скобках указываются годы жизни. Если дата рождения (смерти) неизвестна, ставится вопросительный знак: **(1896–?)**. При указании приблизительной даты приписывается краткое «ок.», т.е. около: **(ок. 1904–1981)**. Если написание осетинской фамилии на обоих языках совпадает, то осетинская форма опускается: **ДЗИЦОЙТЫ** Юрий Альбертович [Юри Альберты фырт].

В Энциклопедию включены статьи о деятелях культуры и науки с указанием перечня их сочинений (*Соч.*). Статья завершается списком литературы об авторе (*Лит.*: Г а г л о й т и Ю. С. В. И. Абаев как нартовед // ИТ. Цх., 2010).

Под оригинальными статьями указываются фамилии авторов с инициалами. В Энциклопедии используется традиционная система оформления библиографического аппарата, сокращений, аббревиатур. Издание снабжено осетинско-русским указателем имен и понятий.

Богатейший иллюстративный материал, включенный в Энциклопедию, представлен графическими и живописными работами выдающихся мастеров осетинского изобразительного искусства: Ш. Бедоева, Е. Бугаева, А. Джанаева, М. Джикаева, М. Туганова, А. Хохова и др.

За содействие в подготовке издания редакционная коллегия выражает благодарность сотрудникам СОИГСИ ВНЦ РАН И. М. Мириковой и З. А. Тавитовой.

Редколлегия





Нарты. Худ. М. Келехсаев

АВТОРЫ СТАТЕЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ



Абаева З. В. (Цхинвал) – З. А.

Албегова З. Х. (Москва)

Алборов Т. М. (Владикавказ) – Т. А.

Багаев А. Б. (Владикавказ) – А. Б.

Багагова Т. Э. (Москва)

Бедоева И. А. (Владикавказ) – И. Б.

Бесолова Е. Б. (Владикавказ)

Бритаева А. Б. (Владикавказ)

Вольная Г. Н. (Владикавказ)

Гаглойти Ю. С. (Цхинвал)

Газданова А. А. (Владикавказ)

Гостиева Л. К. (Владикавказ) – Л. Г.

Гутиева Э. Т. (Владикавказ)

Гутнов Ф. Х. (Владикавказ)

Дарчиев А. В. (Владикавказ)

Дарчиева М. В. (Владикавказ) – М. Д.

Дзапарова Е. Б. (Владикавказ)

Дзаттиаты Р. Г. (Владикавказ) – Р. Дз.

Дзиццойты Ю. А. (Цхинвал) – Ю. Дз.

Дзлиева Дз. М. (Владикавказ)

Иванеско А. Е. (Ростов-на-Дону)

Канукова З. В. (Владикавказ)

Кочиев К. К. (Цхинвал)

Кузнецов В. А. (Минеральные Воды)

Кулумбегов Р. П. (Цхинвал) – Р. К.

Кусаева З. К. (Владикавказ)

Мамиева И. В. (Владикавказ)

Мисиков Б. Б. (г. Малага, Испания)

Моргоева Л. Б. (Владикавказ)

Найфонова Ф. Т. (Владикавказ)

Олисаев В. Н. (Владикавказ)

Плаева З. К. (Владикавказ) – З. П.

Плиева М. Г. (Владикавказ) – М. П.

Рахно К. Ю. (п. Опошное, Полтава) – К. Р.

Салбиев Т. К. (Владикавказ) – Т. С.

Скаков А. Ю. (Москва) – А. С.

Сокаева Д. В. (Владикавказ) – Д. С.

Тадевосян Т. В. (Ереван)

Туаллагов А. А. (Владикавказ)

Фидарова Р. Я. (Владикавказ)

Хадикова А. Х. (Владикавказ) – А. Х.

Ханаева З. К. (Владикавказ)

Харобов Б. К. (Цхинвал) – Б. Х.

Хугаев И. С. (Владикавказ) – И. Х.

Цаллагова З. Б. (Москва)

Цгоев Х. Ф. (Владикавказ) – Х. Ц.

Цораев З. У. (Владикавказ)

Цориева И. Т. (Владикавказ)

Цховребова М. В. (Цхинвал)

Чибириков А. Л. (Владикавказ) – А. Ч.

Чибириков Л. А. (Владикавказ) – Л. Ч.

Чибирова М. Л. (Цхинвал) – М. Ч.

Яценко С. А. (Москва)



СОКРАЩЕНИЯ



Основные сокращения, принятые в энциклопедических изданиях

бадз. — абадзехский	груз. — грузинский
абаз. — абазинский	губ. — губерния
абх. — абхазский	
авест. — авестийский	д. — документ
адыг. — адыгский	даг. — дагестанский
акад. — академик	деп. ВС — депутат Верховного Совета
а.л. — авторский лист	Дз. — Дзауджыхъæу (г. Владикавказ)
англ. — английский	диг. — дигорский
араб. — арабский	д. и. н. — доктор исторических наук
арм. — армянский	дисс. — диссертация
ассир. — ассирийский	до н. э. — до нашей эры
	док. дисс. — докторская диссертация
балк. — балкарский	докл. — доклад
бацб. — бацбийский	доп. — дополненное
б-ка — библиотека	доц. — доцент
букв. — буквально	др. — другой, другие
	др.-англ. — древнеанглийский
в., вв. — век, века	др.-арм. — древнеармянский
валл. — валлийский	др.-греч. — древнегреческий
вах. — ваханский	др.-инд. — древнеиндийский
ввод. ст. — вводная статья	др.-иран. — древнеиранский
вед. — ведийский	др.-ирл. — древнеирландский
венг. — венгерский	др.-перм. — древнепермянский
Вл. — Владикавказ	др.-перс. — древнеперсидский
в.н.с. — ведущий научный сотрудник	д. пед. н. — доктор педагогических наук
вступ. ст. — вступительная статья	д. полит. н. — доктор политических наук
в т. ч. — в том числе	д. филол. н. — доктор филологических наук
вт. пол. — вторая половина	д. филос. н. — доктор философских наук
вып. — выпуск	
	зав. — заведующий (-ая)
г. — год; гора; город	зав. каф. — заведующий кафедрой
газ. — газета	зав. хоз. — заведующий хозяйством
гг. — годы	зам. — заместитель
ген. — генерал	зап. — западный
гл. ред. — главный редактор	засл. — заслуженный
г. н. с. — главный научный сотрудник	засл. деят. искусств — заслуженный деятель искусств
гос. — государственный	
греч. — греческий	



засл. деят. культуры — заслуженный деятель культуры

засл. деят. науки — заслуженный деятель науки

засл. худ. — заслуженный художник

и.-е. — индоевропейский

изд. — издание

изд-во — издательство

илл. — иллюстрации

им. — имени

инг. — ингушский

ин-т — институт

ир. — иронский

иран. — иранский

ирл. — ирландский

исланд. — исландский

испр. — исправленное

ист. — исторический

истфак — исторический факультет

ист.-филол. — историко-филологический

к. биол. н. — кандидат биологических наук

каб. — кабардинский

кавк. — кавказский

канд. дисс. — кандидатская диссертация

карач. — карачаевский

каф. — кафедра

кельт. — кельтский

к. и. н. — кандидат исторических наук

кирг. — киргизский

к. иск. — кандидат искусствоведения

к. культ. — кандидат культурологии

кн. — книга

колх. — колхоз

комм. — комментарии

кон. — конец

к. филол. н. — кандидат филологических наук

к. филос. н. — кандидат философских наук

к. э. н. — кандидат экономических наук

Л. — Ленинград

л. — лист

лакск. — лакский

лат. — латинский

лезг. — лезгинский

лит. — литература

М. — Москва

мегр. — мегрельский

Межд. науч. конф. — Международная научная конференция

мес. — месяц

мин-во — министерство

млн — миллион

млрд — миллиард

м. н. с. — младший научный сотрудник

монг. — монгольский

Н.а. — Народный артист

науч. конф. — научная конференция

науч. ред. — научное редактирование

нач. — начало

нем. — немецкий

н.-и. — научно-исследовательский

новоперс. — новоперсидский

н. с. — научный сотрудник

н. х. — народный художник

н. э. — нашей эры

обл. — область

ок. — около

Ордж. — г. Орджоникидзе

осет. — осетинский

отв. ред. — ответственный редактор

отд. — отдел

п. — папка

парф. — парфянский

Пгр — Петроград

пгт — поселок городского типа

пер. — перевод, переводчик

перв. пол. — первая половина

перс. — персидский

подг. — подготовил

пол. — половина

пос. — поселок

посл. — послесловие

пред. — предисловие

прим. — примечание

проф. — профессор

проч. — прочее

р. — река; рубль

ред. — редакция

рец. — рецензия

р-н — район

Р.-на-Д. — Ростов-на-Дону

рр. — реки

рус. — русский

с. — страница

сб. избр. ст. — сборник избранных статей



сб. ст. — сборник статей
сб. науч. раб. — сборник научных работ
сб. науч. тр. — сборник научных трудов
сел. — селение
сер. — середина
С. ж. — Союз журналистов
С. к. — Союз композиторов
скиф. — скифский
скульп. — скульптор
см. — смотри
с. н. с. — старший научный сотрудник
соавт. — соавторство, соавтор
Соб. соч. — Собрание сочинений
совм. — совместно
согд. — согдийский
сокр. — сокращения
сооб. — сообщение
сост. — составитель
соц. — социалистический
соч. — сочинение
СПб. — Санкт-Петербург
ср. века — средние века
ср.-перс. — среднеперсидский
сс. — селения
ст. — станица
Ст. — Сталинир
ст. преп. — старший преподаватель
С.х. — Союз художников

т., тт. — том, тома
табл. — таблица
тадж. — таджикский
Тб. — Тбилиси
т. е. — то есть

тез. — тезис
Тифл. — Тифлис
т. к. — так как
т. п. — тому подобное
туркм. — туркменский
тыс. — тысяч, тысячелетие
тюрк. — тюркский

узб. — узбекский
укр. — украинский
ун-т — университет

ф. — фонд
филол. — филологический
филфак — филологический факультет
фин. — финский
фольк. — фольклорный
франц. — французский
ф-тет — факультет

х-во — хозяйство
худ. — художник
худ. рук. — художественный руководитель

Цх. — Цхинвал

ч. — часть
чел. — человек
черк. — черкесский
чеч. — чеченский
чл.-корр. — член-корреспондент

яз. — язык



АББРЕВИАТУРЫ



- Абх. НИИ** — Абхазский научно-исследовательский институт
АКАК — Акты, собранные Кавказской археографической комиссией
АлтГТУ — Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова
АН — Академия наук
АН ГССР — Академия наук Грузинской ССР
АН СССР — Академия наук СССР
АН УССР — Академия наук Украинской ССР
АО — Автономная область
АОИ — Алано-осетинские исследования
Архив ЮОНИИ — Архив Юго-Осетинского научно-исследовательского института
БКИАИ — Бюллетень Кавказского историко-археологического института
БСЭ — Большая советская энциклопедия
ВВНЦ РАН — Вестник Владикавказского научного центра РАН
ВДГУ — Вестник Дагестанского государственного университета
ВДИ — Вестник древней истории
ВДМ — Вестник древнего мира
ВДНЦ РАН — Вестник Дагестанского научного центра РАН
ВЕ — Вестник Европы
ВЕВ — Владикавказские епархиальные ведомости
Вестник ЧелГУ — Вестник Челябинского государственного университета
ВИ — Вопросы истории
ВИУ — Владикавказский институт управления
ВКБИГИ — Вестник Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований
ВКБНИИ — Вестник Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института
ВКУ — Вестник Казанского государственного университета им. Н. А. Некрасова
ВИГИ РАН — Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН
ВКП(б) — Всесоюзная коммунистическая партия (большевики)
ВМГОУ — Вестник Московского государственного областного университета
ВЛ — Вопросы литературы
ВЛФ — Вопросы литературы и фольклора
ВМЧ — Всероссийские Миллеровские чтения
ВНЦ — Владикавказский научный центр
ВОВ — Великая Отечественная война
ВОЛ — Вопросы осетинского литературоведения
ВОЛФ — Вопросы осетинской литературы и фольклора
ВОФ — Вопросы осетинской филологии
ВРГГУ — Вестник Российского государственного гуманитарного университета
ВС — Верховный Совет
ВСОГУ — Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова



ВТОО — Всероссийская творческая общественная организация
ВЯ — Вопросы языкознания
ГАИМК — Государственная академия истории материальной культуры
ГАИСЖА — Государственный академический институт скульптуры, живописи и архитектуры
 им. И. Е. Репина
ГГАУ — Горский государственный аграрный университет
ГССР — Грузинская ССР
ДА — Донская археология
ДГУ — Дагестанский государственный университет
ДНЦ РАН — Дагестанский научный центр РАН
ДПДКО — Древнейшие пласты духовной культуры осетин
ДХШ — Детская художественная школа
ЖАОИ — Журнал Алано-осетинских исследований
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ЖС — Живая старина
ЗакЦИК — Закавказский Центральный Исполнительный Комитет
ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Российского археологического общества
ЗКОИРГО — Записки Кавказского отделения Императорского Русского географического общества
ЗНА — Закавказская научная ассоциация
ИА АН СССР — Институт археологии АН СССР
ИА РАН — Институт археологии РАН
ИАС — Ирон адамон сфалдыстад
ИАЭ — Ирон адамы эпос
ИВГПУ — Ивановский государственный политехнический университет
ИВ РАН — Институт востоковедения АН СССР (РАН)
Изв. АН СССР — Известия Академии наук СССР
Изв. КБНЦ РАН — Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН
ИИАН — Известия Императорской Академии Наук
ИМЛИ — Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
ИОНИИ — Известия Осетинского научно-исследовательского института
ИОНИИК — Известия Осетинского научно-исследовательского института Краеведения
ИПГПУ — Известия Пензенского государственного педагогического университета
ИРАИМК — Известия Российской Академии истории материальной культуры
ИСОИГСИ — Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева
ИСОИГСИ. ШМУ — Известия СОИГСИ им. В.И. Абаева. Школа молодых ученых
ИСОНИИ — Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института
ИТ — Избранные труды
ИФА — Историко-филологический архив
ИЧИННИИ — Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института
ИЭА АН СССР (РАН) — Институт этнографии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
 АН СССР (РАН)
ИЭНКНВ — Институт этнических и национальных культур народов Востока
ИЭСОЯ — Историко-этимологический словарь осетинского языка
ИЮОНИИ — Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института
ИЮОНИИК — Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института краеведения
ИЯ АН СССР — Институт языкознания АН СССР
ИЯМ АН СССР — Институт языкознания и мышления АН СССР
КБ АССР — Кабардино-Балкарская АССР
КБ ГУ — Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова



КИАИ АН СССР — Кавказский историко-археологический институт АН СССР
КИГИ РАН — Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН
КК — Кавказский календарь
КОИРГО — Кавказский отдел Императорского Русского географического общества
КС — Кавказский сборник
КСИА — Краткие сообщения Института археологии
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии
КЧИГИ — Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований
КЭС (М) — Кавказский этнографический сборник. Москва
КЭС (Тб.) — Кавказский этнографический сборник. Тбилиси
ЛГУ — Ленинградский государственный университет
ЛО — Литературная Осетия
МАДИСО — Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии
МАК — Материалы по археологии Кавказа
МГАХИ — Московский государственный академический художественный институт
МГИМО — Московский государственный институт международных отношений
МГК — Московская государственная консерватория
МГПУ — Московский городской педагогический университет
МГУ — Московский государственный университет
МД — Мах дуг
МИА — Материалы и исследования по археологии
МИД — Министерство иностранных дел
МКГ — Московская государственная консерватория
МНР — Монгольская Народная Республика
НАН — Национальная академия наук
НА СОИГСИ — Научный архив СОИГСИ
НВИНЭ — Некоторые вопросы историографии нартовского эпоса
НВОФ — Некоторые вопросы осетинской филологии
НЗКО — народный земледельческий календарь осетин
НИИ — Научно-исследовательский институт
НК — Нарты кадджытæ
НК. ИАЭ — Нарты кадджытæ. Ирон адамон эпос
НК РСФСР — Народный Комисариат РСФСР
НТХ — Нарты таурагътæ æмæ хабæртæ
НХ — народный художник
НЭ — Нартовский эпос
НЭО — Нартовский эпос осетин
ОГИЗ — Объединение государственных книжно-журнальных издательств
ОИФО — Осетинское историко-филологическое общество
ОИЭЭ — Осетинские историко-этнографические этюды
ОМ — Осетинская мифология
ОН — Осетинская Нартиада
ОНИИК — Осетинский научно-исследовательский институт Краеведения
ОНС — Осетинские нартские сказания
ОНЭ — Осетинский нартовский эпос
ОЭ — Осетинские этюды
ОЭМ — Осетинский эпос и мифология
ОЭЭ — Осетинская этнографическая энциклопедия
ПГЛУ — Пятигорский государственный лингвистический университет
ПГПИ — Пензенский государственный педагогический институт



ПИЭО — Проблемы истории и этнографии осетин
ПНТО — Памятники народного творчества осетин
ПОНЭ — Проблемы осетинского Нартовского эпоса
ППКОО — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах
ПСС — Полное собрание сочинений
ПЭО — Проблемы этнографии осетин
РА — Российская археология
РАЕН — Российская академия естественных наук
РАН — Российская академия наук
РАХ — Российская академия художеств
РГПИ — Российский государственный педагогический институт им. Герцена
РГПУ — Российский государственный педагогический университет им. Герцена
РГУ — Ростовский государственный университет
РГЭУ — Ростовский государственный экономический университет
РОГПБ — Рукописный отдел Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина
РСО-А — Республика Северная Осетия-Алания
РСФСР — Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика
РФ — Российская Федерация
РЮО — Республика Южная Осетия
СА — Советская археология
СИЭ — Советская историческая энциклопедия
СКГМИ (ГТУ) — Северо-Кавказский горно-металлургический институт (государственный технологический университет)
СМИ — Средства массовой информации
СМОМПК — Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа
СМЭДЭМ — Сборник материалов по этнографии, издаваемых при Дашковском этнографическом музее
СН — Сказания о нартах
СНБ — Сказания о нартовских богатырях
СНК — Совет народных комиссаров
СНОЭЯЛ — Сборник научного общества этнографии, языка и литературы
СН ЭНК — Сказания о нартах. Эпос народов Кавказа
СО — Северная Осетия (газ.)
СОАССР — Северо-Осетинская Автономная Советская Социалистическая Республика
СОГПИ — Северо-Осетинский государственный педагогический институт
СОГУ — Северо-Осетинский государственный университет
СОИГСИ — Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
СОНИИ — Северо-Осетинский научно-исследовательский институт
СПБГУ — Санкт-Петербургский государственный университет
СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук
ССК — Сборник сведений о Кавказе
ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах
СССР — Союз Советских Социалистических Республик
СТД СССР — Союз театральных деятелей СССР
СХ СССР — Союз художников СССР
СХР — Союз художников России
СЭ — Советская этнография
ТАБНИИ — Труды Абхазского научно-исследовательского института
ТВ — Терские ведомости



ТГУ — Тбилисский государственный университет
ТДКО — Традиционная духовная культура осетин
Труды ЗНА — Труды Закавказской научной ассоциации
ТС — Терский сборник
ТСХ — Творческий союз художников
ТЭС — Тартуский этнографический сборник
УЗ — Ученые записки
УЗ КБНИИ — Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института
УЗ ЛГУ — Ученые записки Ленинградского государственного университета
УЗ СОГПИ — Ученые записки СОГПИ
УЗ ЮОГПИ — Ученые записки ЮОГПИ
ХИАС — Хуссар Ирыстоны адамон сфалдыстад
ХИАУ — Хуссар Ирыстоны адамон уацмыстаæ
ХИФ — Хуссар Ирыстоны фольклор
ЦГА РСО-А — Центральный государственный архив РСО-Алания
ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов
ЦИК СССР — Центральный исполнительный комитет СССР
ЧИННИИЯЛ — Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы
ЭО — Этнографическое обозрение
ЮОАО — Юго-Осетинская автономная область
ЮОГПИ — Юго-Осетинский государственный педагогический институт
ЮОГУ — Юго-Осетинский государственный университет
ЮОНИИ — Юго-Осетинский научно-исследовательский институт
ЮОПам — Памятники Юго-Осетинского народного искусства
ЯИ — Яфетический институт



СОКРАЩЕНИЯ ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ



- А б а е в. Блеск и нищета. — Абаев В. И. Блеск и нищета золотого тиснения. По поводу книги: А. М. Кумахов, З. Ю. Кумахова: Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985 // ИЮОНИИ. Вып. XXX. 1986.
- А б а е в. Даредзановские. — Абаев В. И. Даредзановские сказания у осетин // Амран. М.-Л., 1932. С. 13–17.
- А б а е в. Дюмезиль. — Абаев В. И. Ж. Дюмезиль — исследователь осетинского эпоса и мифологии // Дюмезиль. ОЭМ. М.: Наука, 2001. 276 с.
- А б а е в. Изоглоссы. — Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965.
- А б а е в. Из осетинского. — Абаев В. И. Из осетинского эпоса: 10 нартских сказаний, текст, перевод, комментарии. М.-Л., 1939. 94 с.
- А б а е в. Историческое. — Абаев В. И. Историческое в нартском эпосе // Нартский эпос. Материалы совещания 15–20 октября 1956 г. Ордж., 1957.
- А б а е в. ИТ. 1990. — Абаев В. И. Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Т. I. Вл., 1990.
- А б а е в. ИТ. 1995. — Абаев В. И. Избранные труды. Т. II. Общее и сравнительное языкознание. Вл., 1995.
- А б а е в. ИЭСОЯ. — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л.: Наука: I. 1954; II. 1973; III. 1979; IV. 1989.
- А б а е в. НЭ. 1945. — Абаев В. И. Нартовский эпос // ИСОНИИ. Вып. X. Дз., 1945.
- А б а е в. НЭО. 1982. — Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. Цх., 1982.
- А б а е в. О собственных. — Абаев В. И. О собственных именах нартского эпоса (1935) // ИТ. I. Вл., 1990 // ИЯМ АН СССР. Т. V. 1935.
- А б а е в. Опыт. — Абаев В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартгов и римлян // ИТ. Т. I. 1990.
- А б а е в. ОЯФ. — Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.-Л., 1949.
- А б а е в. Проблемы. — Абаев В. И. Проблемы нартского эпоса // ИТ. Т. I. Вл., 1990.
- А б а е в а. К вопросу. — Абаева З. В. К вопросу о происхождении нартских сказаний (Из истории нартведения) // ИЮОНИИ. Вып. XXIII. 1978. С. 104–106.
- А б а е в а. К образу. — Абаева З. В. К образу Сатаны в нартском эпосе // ИЮОНИИ. Т. XII. 1963.
- А б а е в а. О героинях. — Абаева З. В. О героинях нартского эпоса // ИЮОНИИ. Вып. IV. 1965.
- А б а е в а. Сатана. — Абаева З. В. Сатана-Сатаней-Гуаша (эпический образ и художественный контекст) // СНЭНК. М., 1969.



- Абаева. Характер. — Абаева З.В. Характер и обстоятельства в нартском эпосе // ИЮОНИИ. Вып. XVI. Цх., 1969.
- Абаева. Этюды. — Абаева З.В. Этюды по нартскому эпосу. Цх., 1978.
- Айтберов. Имя Урызмаг. — Айтберов Т. Имя Урызмаг в аварском документе XVII в. // Осетинская филология. Вл., 1977. С. 131.
- Алборов. Легендарное колесо. — Алборов Б.А. Легендарное колесо нартских сказаний // ИСОНИИ. Т. XXVII. Ордж., 1968. С. 142–180.
- Алборов. Термин «Хатиагау». — Алборов Б.А. Термин «Хатиагау» осетинских нартских сказаний // СНОЭЯЛ. Т. I. Вл., 1929. С. 109–123.
- Алборов. Проблема. — Алборов Т.М. Проблема идеального героя в нартском эпосе осетин // ВОЛФ. Ордж., 1988.
- Алборов. Музыкальная. — Алборов Ф.Ш. Музыкальная культура осетин. Вл., 2004.
- Алборов. Осетинские. — Алборов Ф.Ш. Осетинские народные духовые музыкальные инструменты // ИЮОНИИ. Вып. XXIX. Тб., 1985.
- Аммиан Марцеллин. История. — Аммиан Марцеллин. История / Пер. Ю. Кулаковского. Киев, 1906–1908 гг.
- Античные, 1990. — Античные писатели о Северном Кавказе. Нальчик, 1990.
- Ардасенов. Нартский эпос. — Ардасенов Х.Н. Нартский эпос и осетинская литература // НЭ. 1957.
- Ахриев. Из чеченских сказаний. — Ахриев Ч. Из чеческих сказаний ноха Ахриева // ССКГ. Вып. V. Тифл., 1871.
- Багаев. Верховая лошадь. — Багаев А.Б. Верховая лошадь в этнокультурной традиции осетин. Вл., 2015.
- Багаев. Военное дело. — Багаев. Военное дело осетин XV–XIX вв. Вл., 2011. 215 с.
- Батагова. Композиторы. — Батагова Т. Композиторы Осетии. Вл., 2000.
- Бедоева. Традиционные. — Бедоева И.А. Традиционные хмельные напитки осетин. Вл., 2014.
- Бекоев. Цоцко Амбалов. — Бекоев Г. Цоцко Амбалов как собиратель памятников народно-го творчества // Духовное сокровище. Вл., 2009.
- Бесолова. Язык. — Бесолова Е.Б. Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Монография. Вл., 2008.
- Бонгард-Левин. Грантовский. — Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. М., 1983.
- Бязров. История. — Бязров А.Х. История нартских сказаний. Вл., 1992.
- Бязров. Нартские. — Бязров А.Х. Нартские сказания. Неизданные тексты. Цх., 1973.
- Бзырты. Нарты. — Бзырты Александр. Нарты таураэгты истори. Дз., 1993.
- Ванеев. Общество. — Ванеев З.Н. Общество нартгов. Опыт социально-исторического анализа нартских сказаний // ИЮОНИИ. Вып. 2. Ст., 1935.
- Вьель. Осетино. — Вьель К. Осетино-арийский героический мифоцикл // ЭМОМК. Вл., 2012. С. 186; МС. М., 1991. С. 581.
- Гаглойти. Абаев. — Гаглойти Ю.С. В.И. Абаев как нартовед // ИТ. Т. I. Цх., 2010.
- Гаглойти. ИТ. — Гаглойти Ю.С. Избранные труды. Т. I. Цх., 2010.
- Гаглойти. К проблеме. — Гаглойти Ю.С. К проблеме генезиса нартского эпоса // Мацне. Вестник АН ГССР. 1974. № 4.



- Г а г л о й т и. НВИНЭ. — Гаглойти Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цх., 1977.
- Г а г л о й т и. О социальной. — Гаглойти Ю. С. О социальной терминологии Нартовского эпоса // NARTAMONGA. АОИ. 2017. № 1, 2.
- Г а д а г а т л ь. Героический. — Гадагатль А. М. Героический эпос нарты и его генезис. Нальчик, 1967. С. 121.
- Г а д л о. Этническая история. — Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Ленинград, 1979.
- Г а л а е в. ОНП. — Галаев Б. А. Осетинские народные песни. М.: Музиздат, 1964.
- Г а т и е в. Суевория. — Гатиев Б. Суевория и предрассудки у осетин // ППКОО. 3. Цх., 1987.
- Г е р о д о т. История. — Геродот. История в девяти книгах / Пер. и прим. Сатановского. М., 1972.
- Г р а н т о в с к и й, 1981. — Грантовский Э. А. О некоторых материалах по общественному строю скифов // Кавказ и Средняя Азия в древности и в Средневековье. 1981.
- Г р и с в а р. Мотив. — Грисвар Ж. Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батрадза // ЭМОМК. Вл., 2003. С. 6, 16, 17, 19.
- Г у л я е в. Скифия. — Гуляев В. И. Скифия: расцвет и падение великого царства. М., 2005.
- Г у р и е в. Антропонимия. — Гуриев Т. А. Антропонимия осетинского нартского эпоса. Ордж., 1981.
- Г у р и е в. К проблеме. — Гуриев Т. А. К проблеме генезиса осетинского нартского эпоса. Ордж., 1971. 165 с.
- Г у р и е в. Словарь. — Гуриев Т. А. Кто есть кто в нартском эпосе. Словарь. Вл., 1999. Вт. изд. Вл., 2017.
- Г у т о в. Народный. — Гутов А. М. Народный эпос: традиция и современность. Нальчик, 2009. 228 с.
- Д а р ч и е в. Скифский. — Дарчиев А. В. Скифский военный быт и его следы в Осетинской Нартиаде. Вл., 2008.
- Д а р ч и е в. Три шага. — Дарчиев А. В. Три шага ради Батрадза // Дарьял. 2004. № 3.
- Д а р ч и е в а. Мифопоэтический. — Дарчиева М. В. Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах. Вл., 2017.
- Д а х к и л ь г о в. Ингушский. — Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012.
- Д ж а н а е в. Сказания. — Джанаев И. В. (Нигер). Сказания о нартах. Ордж., 1941.
- Д ж а н а е в а. Некоторые. — Джанаева Н. Некоторые мифологические мотивы в нартском эпосе осетин // ВОЛФ. Ордж., 1984.
- Д ж а н а е в а. Сатана. — Джанаева Н. Сатана в осетинском нартском эпосе. Типология образа: проблема и эволюция. Вл., 1971.
- Д ж ы к к а й т ы. Рагон. — Джыккайты Ш. Рагон ирон цард æмæ адæмы зондахаст. Миф. Фольклор. Æгъдау. Дз., 2009. 264 ф.
- Д з а т т и а т и. Культура. — Дзаттиати Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Вл., 2002.
- Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. — Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цх., 2017.
- Д з и ц ц о й т ы. Гиппологическая. — Дзиццойты Ю. А. Гиппологическая лексика в языке нартского эпоса осетин // Нартамонга. Вл., 2010. № 1, 2. С. 164–200.
- Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос. — Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цх., 2003.
- Д з и ц ц о й т ы. Нарты. — Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи. Вл., 2003.



- Ды н н и к. Сказания. — Дынник В. А. Сказания о нартах: из эпоса осетинского народа. М., 1944.
- Ды н н и к. Сюжетика. — Дынник В. А. Сюжетика осетинского нартского эпоса и его идеальный герой // СНЭНК. М., 1969.
- Д ю м е з и л ь. ОЭМ. — Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
- Д ю м е з и л ь. Скифы. — Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.
- Е л ь н и ц к и й. Скифия. — Ельницкий Л. А. Скифия евразийских степей. Новосибирск, 1977.
- ИАС. Т. I. — Ирон адамы сфæлдыстад / Сарæзта йæ Салæгæты З. М. Ордж., 1961. Т. I, II; Второе доп. изд. Вл., 2007. Т. I, II.
- И в а н е с к о. Нартовский. — Иванеско А. Е. Нартовский Сырдон — персонаж второго плана? // Человек второго плана в истории. Вып. 1. Р.-на -Д., 2004.
- И в а н е с к о. Образ. — Иванеско А. Е. Образ Мирowego дерева в осетинских нартских сказаниях // ДА. 1996. № 3–4.
- И в а н е с к о. О первоначальной. — Иванеско А. Е. О первоначальной основе осетинского нартского эпоса // ДА. 1996. № 3–4.
- И в а н е с к о. Реалии. — Иванеско А. Е. Реалии воинского быта в осетинских нартских сказаниях и проблема датировки ядра нартиады // Известия ВУЗов. РГЭУ. 2003. № 2. С. 34–40.
- К а л о е в. История. — Калоев Б. А. История записи и публикации нартского эпоса // НЭ. 1957.
- К а л о е в. Мотив. Калоев Б. А. Мотив амазонок в осетинском нартском эпосе // КСИЭ. XXXII. М., 1959.
- К а л о е в. Нартский. — Калоев Г. З. Нартский эпос осетин // НЭ. 1957.
- К а л о е в. Некоторые. — Калоев Б. А. Некоторые этнографические параллели к нартскому эпосу // Калоев. ОИЭЭ. С. 124–144.
- К а л о е в. ОГРИП. — Калоев Б. А. (сост.). Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Ордж., 1967.
- К а л о е в. ОИЭЭ. — Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.
- К а л о е в. Осетины. — Калоев Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. 3-е изд. М., 2004.
- К а л о е в а. Даредзановские. — Калоева Д. Даредзановские сказания у осетин: исследования и тексты. Цх., 1975.
- К а р д и н и. Истоки. — Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 98.
- К л е й н. Легенды. — Клейн Л. С. Легенды Геродота об азиатском происхождении скифов и нартский эпос // ВДИ. 1975. № 4. С. 21, 22.
- К о з а е в. Нартский. — Козаев П. К. Нартский эпос как исторический источник // Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. Вл., 2014.
- К о к и е в. Записки. — Кокиев С. Записки о быте осетин // ППКОО. Кн. 7. Вл., 2014.
- К о к и е в. Склеповые сооружения. — Кокиев Г. А. Склеповые сооружения горной Осетии. Вл., 1928.
- К о р з у н. Фольклор. — Корзун В. Б. Фольклор народов Северного Кавказа. Грозный, 1966.
- Космогония осетинского нартского общества. Автор. дисс... канд. ист. наук. М., 1989.
- Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Ордж., 1957.
- Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Ордж., 1959.



- К о ч и е в. Скифский Арес. — Кочиев К. К. Скифский Арес на Кавказе // Nartamongæ. Скифская Евразия. История, культура и язык древнеиранских кочевников Евразии. Paris-Vladikavkaz. Vol.1. № 1.
- К о ч и е в. Сырдонова. — Кочиев К. К. Сырдонова арфа // Studia Iranica et Alanica; Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovi Abaev on the Occasion of His 95th Birthday. Serie Orientale. Roma, 1998. Vol. LXXXII.
- К о ч и е в. Тутыр — Кочиев К. К. Тутыр — Владыка волков // ИЮОНИИ. Вып. XXXI. Тб., 1987.
- К р и с т о л ь. Сырдон. — Кристолю А. Сырдон и Одиссей // ЭМОМК. Вл., 2012.
- К у б а л о в. К вопросу. — Кубалов А. К вопросу о происхождении нартских песен // ИЮНИИК. Вл., 1925.
- К у з ь м и н а. Конь. — Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977.
- К у з н е ц о в. Алано-осетинские. — Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. Вл., 1993.
- К у з н е ц о в. Нартский эпос. — Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Вл., 1980.
- К у л о в. Героический эпос. — Кулов К. Героический эпос осетинского народа // Нартский эпос. Дз., 1949. С. 14.
- К у с а е в а. Особенности. — Кусаева З. К. Особенности циклической компоновки осетинских «Сказаний о нартах» («Нарты кадджытæ»), 1989 года издания // ВЛФ. Вып. VII. Ч. 2. Вл., 2014. С. 34–45.
- К у с а е в а. Семантические. — Кусаева З. К. Семантические связи Нартского эпоса и афористических жанров осетинского фольклора // СОИГСИ. Вып. 20 (59). 2016. С. 127–142.
- Л е б е д и н с к и й. Сарматы. — Лебединский Я. Сарматы и аланы в Галлии IV–V вв. История и наследие. Алано-Кавказская библиотека. Вл., 2016.
- Л и т т л т о н. М а л к о р. От Скифии. — Литлтон К. и Малкор Л. От Скифии до Камелота. Вл., 2007. С. 118.
- Л о п а т и н с к и й. Кабардинские тексты. — Лопатинский Л. Г. Кабардинские тексты // СМОМПК. Вып. 12. Тифл., 1891.
- Л у г о в о й. Ритуал. — Луговой К. В. Ритуал в нартском эпосе народов Северного Кавказа: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2006.
- М а г о м е т о в. Культура. — Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа, Ордж., 1968.
- М а л ь с а г о в. Нарт-орстхойский. — Мальсагов А. О. Нарт-орстхойский эпос ингушей и чеченцев // СНЭНК. 1969.
- М а м и е в а. Мотив. — Мамиева И. В. Мотив памяти-забвения в нартском эпосе осетин // Нартоведение на рубеже XX–XXI вв. 2017. № 4. С. 118–123.
- М а м и е в а. Образ. — Мамиева Н. Образ Сатаны в публикациях осетинского нартского эпоса. Ордж., 1964. С. 16–17.
- М а м и е в а. Сатана. — Мамиева Н. Сатана в осетинском нартском эпосе. Вл., 1975.
- М а м о н о в а. Нартский эпос. — Мамонова В. А. Нартский эпос как код этнической истории и культуры осетин. СПб., 2015.
- М е л е т и н с к и й. Место. — Мелетинский Е. И. Место нартских сказаний в истории эпоса // НЭ. 1957.



- Мелетинский П.Г. — Мелетинский Е. И. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Миллер В. Ф. В горах. — Миллер В. Ф. В горах Осетии. Вл., 1998.
- Миллер В. Ф. Кавказские предания. — Миллер В. Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // ЖМНП. М., 1883. Т. III.
- Миллер В. Ф. Отголоски. — Миллер В. Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // ЖМНП. Часть ССІ, XXXVIII. Спб., 1893.
- Миллер В. Ф. Осетинские этюды. I–III. Репринтное издание. Вл., 1992.
- МС. 1961. — Мифологический словарь. Л., 1961.
- МС. 1991. — Мифологический словарь. М., 1991.
- Нартæ. ИАЭ. — Нартæ. Ирон адæмон эпос. Ст., 1942.
- Нартæ. 1975. — Нартæ. Цх., 1975.
- Нартоведение в XXI веке. — Нартоведение в XXI веке. Современные парадигмы и интерпретации: сб. науч. тр. Вып. 1. Вл., 2012. 350 с.; Вып. 2. Вл., 2013. 331 с.; Вып. 3. Вл., 2015. 265 с.; Вып. 4. Вл., 2017. 300 с.
- Нарты. ОГЭ. Кн. 1 (2, 3). — Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Кн. 1. 1990. 431 с.; кн. 2, 1989. 492 с.; кн.3. 1991. 175 с. М.: Наука.
- Нарты. 1957. — Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1957.
- Нарты. Эпос. — Нарты. Эпос кабардинского народа. М., 1951.
- Нарты. Эпос осетин. — Нарты — эпос осетинского народа. М., 1957.
- НВОФ. — Некоторые вопросы осетинской филологии. Кн. I. Ордж., 1979; Кн. 2. Вл., 2005.
- Никель Ж. Кто были. — Никель Ж. Кто были рыцари короля Артура // Об исторической основе сказаний об Артуре. 1975.
- НК. 1949. — Нарты кадджытæ. Дз., 1949.
- НК. ИАЭ. 1. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 1. Дз., 2003.
- НК. ИАЭ. 2. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 2. Дз., 2004.
- НК. ИАЭ. 3. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 3. Дз., 2005.
- НК. ИАЭ. 4. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 4. Дз., 2007.
- НК. ИАЭ. 5. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 5. Дз., 2010.
- НК. ИАЭ. 6. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 6. Дз., 2011.
- НК. ИАЭ. 7. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 7. Дз., 2012.
- НК. 1946. — Нарты кадджытæ. Дз., 1946.
- НК. 1975. — Нарты кадджытæ. Дыккаг рауагъд. Ордж.: Ир. 1975. 360 ф. (Нартские сказания. Второе изд. Ордж.: Ир, 1975. 360 с.)
- НК. 1989 — Нарты кадджытæ 5-томæй. Гуытиаты Хъ. арæзт. I том. Ордж., 1989.
- НК. 1993. — Нарты кадджытæ. 1993.
- НК. 1996. — Нарты кадджытæ. 1996.
- НК. 1997. — Нарты кадджытæ. 1997.
- НТХ. — Нарты таурæгътæ æмæ хабæрттæ. Цх., 1973 (на осет. яз.).
- НЭ. 1949. — Нартский эпос. Сб. статей. Дз., 1949.
- НЭ. 1957. — Нартский эпос. Материалы совещания. 19–20 октября 1956 г. Ордж., 1957.



- Осетинские. — Осетинские народные духовые музыкальные инструменты // ИЮОНИИ. Вып. XXIX. Тб., 1985.
- ОНС. 1948. — Осетинские нартские сказания Дз., 1948.
- ОНС. 1949. — Осетинские нартские сказания. М., 1949.
- ОНС. 1973. — Осетинские народные сказки. М., 1973.
- ОНС. 2010. — Осетинские нартские сказания. М.: «Менеджер», 2010.
- ОНС. 2011. — Осетинские нартговские сказания. Вл., 2011.
- Осетинский эпос. Амран / Пер., обр. и комм. Дз. Гатуева. М.-Л.: ACADEMIA, 1932.
- Осетинское народное творчество в 2-х томах. Т. I–II. Ордж., 1961. Второе доп. изд. Вл., 2007.
- Осетины. — Осетины. Народы и культуры / Отв. ред. З. Цаллагова, Л. Чибиров. М., 2012.
- ОЭЭ. — Осетинская этнографическая энциклопедия / Гл. ред. Л. А. Чибиров. Вл., 2013.
- П л и е в а. Образ. — П л и е в а М. Г. Образ Дзерассы в творчестве Ш.Е. Бедоева // [http: www/ais-aica.ru](http://www/ais-aica.ru). 2017.
- ПНТО. 1925. — Памятники народного творчества осетин. I. Вл., 1925.
- ПНТО. 1927. — Памятники народного творчества осетин. II. Вл., 1927.
- ПНТО. 1928. — Памятники народного творчества осетин. III. Вл., 1928.
- ПНТО. 1941. — Памятники народного творчества осетин. IV. Вл., 1941.
- ПНТО. 1992. — Памятники народного творчества осетин. V. Вл., 1992.
- ПОНЭ. — Проблемы осетинского нартговского эпоса. Сб. ст. Вл., 2000.
- ПОЛФ. — Проблемы осетинской литературы и фольклора. Ордж., 1984.
- ППКОО 1 (2, 3, 4, 5, 6, 7). — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л. А. Чибиров. Кн. 1. Цх., 1981; кн. 2. Цх., 1982; кн. 3. Цх., 1987; кн. 4. Цх. 1989; кн. 5. Цх., 1991; кн. 6. Вл., 2004; кн. 7. Вл., 2014.
- Приключения. — Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. Абхазский нартский эпос. М., 2008.
- П ф а ф. Путешествие. — Пфаф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // ППКОО. Кн. 7. Вл., 2013.
- П ф а ф. Этнологические. — Пфаф В. Б. Этнологические исследования об осетинах // ССК. Тифл., 1872.
- Р а е в с к и й. Модель. — Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.
- Р а е в с к и й. Очерки. — Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
- Р и д. Артур. — Рид Г. Артур-король драконов. Варварские истоки величайшей легенды Британии. М., 2006.
- Р к л и ц к и й. К вопросу. — Рклицкий М. В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях // ИСОНИИ. Вып. 2. Вл., 1922.
- Р о м а н о в а. Нартский эпос. — Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа. Алано-кавказская библиотека. Вл., 2014.
- С а л а к а я. Абхазский. — Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тб., 1976. 235 с.
- С а т ц а е в. Нартский эпос. — Сатцаев Э. Б. Нартский эпос и иранская поэма «Шахнаме». Вл., 2008.
- С е м ё н о в. Археологические. — Семёнов Л. П. Археологические раскопки в Северной Осетии // ИСОНИИ. Т. XII. Дз., 1963.
- С е м ё н о в. К вопросу. — Семёнов Л. П. К вопросу о происхождении осетинского нартговского эпоса // ИСОНИИ. Т. XIX. Ордж., 1957.



- Семёнов. Нартские памятники. — Семёнов Л. П. Нартские памятники в Северной Осетии // Нартский эпос. Дз., 1949.
- Скаков. Нартовские ныхасы. — Скаков А. Ю. Нартовские ныхасы на Кавказе // Миропонимание древних и традиционных обществ Евразии. Памяти В. Н. Черенцова. Сб. ст. М., 2006.
- Скитский. Нартский эпос. — Скитский Б. В. Нартский эпос как исторический источник // НЭ. 1949.
- Скитский. Очерки. — Скитский Б. В. Очерки по истории осетинского народа. С древнейших времен до 1867 г. Ордж., 1947.
- Сланов. Бурков. Значение. — Сланов А. А., Бурков С. Б. Значение обрядов обезглавливания и скальпирования в скифской военной культуре // ВСОГУ. 2013. № 3.
- Сланты. Нарты. — Сланты Гаха. Нарты кадджытæ, Даредзанты таурагътæ, аргъæуттæ æмæ зарджытæ / Сост. Т. А. Хамицаева. Дз., 2011.
- СН. 1978. — Сказание о нартах. Осетинский эпос. М., 1978.
- СН. 1982. — Сказания о нартах / Пер. с осет. яз. Ю. Либединского. 4-е изд. Цх., 1982.
- СН. 1989. — Сказания о нартах. М., 1989.
- СНБ. 1960. — Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос. М., 1960.
- СНЭНК. — Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
- Тадевосян. Архетипы. — Тадевосян Т. Архетипы морского царя и подводного царства в русской былине о Садко и осетинском нартском эпосе // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. 1. Вл., 2012. С. 126–127.
- Тадевосян. Семантические. — Тадевосян Т. Семантические параллели фольклорных архетипов. Русские былины и осетинский нартский эпос. Вл., 2013.
- Таказов. Эпические. — Таказов Ф. М. Эпические сказания как источник изучения мифологии осетин // Фундаментальные исследования. 2014. № 11–1. С. 210–214; URL: <https://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=35506>.
- Техов. О происхождении. — Техов Ф. О происхождении имен «Хамыц» и «Батрадз» в нартском эпосе и осетинском языке // ИЮОНИИ. Вып. 33. С. 99.
- Техов, 1964. — Техов Б. В. Бронзовые пояса Центрального Кавказа // ИЮОНИИ. Вып. 13. Цх., 1964.
- Техов, 2006. — Техов Б. В. Об археологическом подтверждении одного сообщения Геродота на бронзовом поясе из с. Тли // Евразийская Скифия. История, культура и язык раннеиранских кочевников Евразии. Вл., 2006.
- Тменова З. Г. Сказания. — Тменова З. Г. Сказания о Даредзанах и кавказская эпическая традиция // Осетинская филология. Современность и традиции. Вл., 1992. С. 157–167.
- Толасова Б. Нартовский эпос: правда истории и мифы // СО. 2000. 21 июля. № 135.
- Туаева. Женщина. — Туаева О. Н. Женщина в Нартском эпосе // НЭ. 1949.
- Туаева. Образ. — Туаева О. Образ женщины в нартском эпосе // Нартский эпос. Ордж., 1949.
- Туаллагов. Меч. — Туаллагов А. А. Меч и фандыр. Артуриана и нартский эпос, Вл., 2011.
- Туаллагов. Скифо. — Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартский эпос. Вл., 2001.
- Туганов. Кто такие. — Туганов М. С. Кто такие нарты? // ИЮНИИ. Вл., 1926.



- Т у г а н о в. Литературное наследие. — Туганов М. С. Литературное наследие. Ордж., 1977.
- Т у г а н о в. Новое. — Туганов М. Новое в нартовском эпосе // ИЮОНИИ. Вып. I (V). Ст., 1946.
- У а р з и а т и. ИТ. — Уарзиати В. С. ИТ. Т. I. Вл., 2007.
- У а р з и а т и. ПМО. — Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Вл., 1995.
- Х а м и ц а е в а. Алборов. — Хамицаева Т. А. Алборов — собиратель и исследователь осетинского фольклора // ИСОНИИ. Т. XXVII. Ордж., 1968. С. 187–192.
- Х а м и ц а е в а. Комментарии. — Хамицаева Т. А. Комментарии // Нарты. ОГЭ. Кн. 3. М., 1991.
- Х а м и ц а е в а. Некоторые. — Хамицаева Т. А. Некоторые итоги и проблемы развития осетинской фольклористики // 80 лет служения Отечественной науке. Вл., 2005.
- Х а м и ц а е в а. Сказители. — Хамицаева Т. А. Сказители осетинского нартовского эпоса // Нарты. ОГЭ. Кн. 3. М., 1991.
- Х а н а е в а. Поэтика. — Ханаева З. К. Поэтика осетинского нартовского эпоса (проблема циклизации и сюжетосложения). Вл., 2009.
- Х а ч и р о в. Аланика 1. — Хачиров А. К. Аланика. Культурная традиция (Историко-культурологическое исследование — ЭССЕ). Кн. 1. Вл., 2002.
- Х а ч и р т и. Нартовские. — Хачирти. Нартовские соревнования // ОЭЭ. Вл., 2013.
- Х е т а г у р о в. ПСС. — Хетагуров К. ПСС в 5-ти томах. Т. I. Вл., 1999; т. IV. Вл., 2000.
- ХИАС. 1929. — Хуссар Ирыстоны адæмон сфæлдыстад. Цх., 1929.
- ХИФ. 1936. — Хуссар Ирыстоны фольклор (ХИФ) / Пред. и комм. А. Тибилова. Ст., 1936.
- Х о л а е в А.З. К вопросу о балкаро-карачаевском нартовском эпосе // СНЭНК. М., 1969.
- Х ъ е с а т ы. Ирон. — Хъесаты Вл. Ирон цуанонты æгъдауттæ æмæ æвзаг. Дз., 1999.
- Ц а г а е в а. Топонимия 1. — Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Ч. 1. Ордж., 1971.
- Ц а г а е в а. Топонимия 2. — Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Ч. 2. Ордж., 1975.
- Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. — Цагараев В. Золотая яблоня нартов. Вл., 2000.
- Ц а л л а г о в а. Афористические. — Цаллагова З. Б. Афористические жанры осетинского фольклора. Вл., 1993.
- Ц æ г æ р а т ы Созырыхъо // Хъантемыраты А. Кадаггæнджытæ (Сказители). Вл., 1998. С. 36–114.
- Ц г о е в. Словарь. — Цгоев Х. Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Вл., 2015.
- Ц о р и е в а. Историографический. — Цориева И. Т. Историографический аспект вопроса о происхождении нартовского эпоса // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Вл., 2017. Вып. 4. С. 18–24.
- Ц о р и е в а. Нартовский эпос. — Цориева И. Т. Нартовский эпос в исследованиях СОНИИ (1940-е – 1980-е гг.) // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Вып. 2. Вл., 2013. С. 111–126.
- Ч и б и р о в. ДПДКО. — Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цх., 1984.
- Ч и б и р о в. Калоев. — Чибиров Л. А. Б. А. Калоев как нартовед // ИСОИГСИ. Вып. 22 (51). Вл., 2016.
- Ч и б и р о в. К вопросу. — Чибиров Л. А. К вопросу о динамике нартоведения и степени изученности Нартиады у кавказских народов // ВВНЦ РАН. 2014. Т. II. № 2. С. 10–16.



- Ч и б и р о в. НЗКО. — Чиби́ров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цх., 1976.
- Ч и б и р о в. ОН. — Чиби́ров Л. А. Осетинская Нартиада. Мифологические истоки и ареальные связи. Вл., 2016.
- Ч и б и р о в. Осетинский. — Чиби́ров Л. А. Осетинский меч (æхсаргард): сакральные связи и эпические параллели // Вестник СОГУ. 2016. № 1. С. 83–87.
- Ч и б и р о в. Осетинское. — Чиби́ров Л. А. Осетинское народное жилище. Цх., 1970.
- Ч и б и р о в. Сатана. — Чиби́ров Л. А. Сатана осетинской Нартиады: истоки формирования образа // ВДГУ. Т. 30. Вып. 4. Махачкала, 2015.
- Ч и б и р о в. ТДКО. — Чиби́ров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.
- Ч о ч и е в. Очерки. — Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин: (Традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цх., 1985.
- Ш а н а е в. Из осетинских. — Шанаев Г. Из осетинских сказаний о нартах // ССКГ. Вып. 5. Отд. II. Тифл., 1876.
- Ш а н а е в. ОНС. — Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // ССКГ. Вып. V. Тифл., 1871.
- Ш ё г р е н. Осетинские исследования. — Шёгрен А. М. Осетинские исследования / Сост. и перев. Камболов Т. Т. Вл.: Издательство СОГУ, 1998.
- Ш о р т а н о в. Героический. — Шортанов А. Т. Героический эпос адыгов «Нарты» // СНЭНК. М., 1969.
- Э л и а д е. Азиатская. — Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус К., 1998. С. 169, 317.
- ЭМОМК. — Эпос и мифология осетин и мировая культура. Вл., 2012.
- Этногенез. — Этногенез и этническая история осетин. Материалы Международного конгресса. Вл., 2013.
- Nartamongæ. ЖАОИ. — Nartamongæ. Журнал Алано-осетинских исследований. Скифская Евразия. История, культура и язык древнеиранских кочевников Евразии. Paris-Vladikavkaz.
- Nartæ. Ossetian epic (Translated by W. May). Vladikavkaz: Proect-Press, 2009.
- D u m e z i l. Légendes. — Dumezil G. Légendes sur les nartes. P., 1930. P. 190–199.
- D u m e z i l G., L o k i. Paris, 1948.
- L i t t l e t o n. M a l c o r. From Scythia. — C. Scott Littleton and Linda A. Malcor. From Scythia to Camelot. Radical Reassessment of the Legends of King Arthur the Knights of the Round Table and the Holy Grail.
- S c h i e f n e r A. Ossetische Texte // Bulletin de l'Academie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. VI. 1863.
- S c h i e f n e r A. Ossetische überlieferungen und Märchen // Bulletin de l'Academie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. XII. 1867.





ИВАНЕСКО Антон Евгеньевич (1973) — к. и. н., доц. Южного федерального ун-та (г. Ростов-на-Дону).



А. Е. Иванеско

Круг научных интересов И. составляют проблемы историко-типологического изучения осетинского эпоса «Нарты» и скифо-алано-осетинские этнокультурные параллели. Диссертационное исследование И. (2000) посвящено описанию эпического мира осетинских Нартовских сказаний как художественной системы и анализу исторических известий эпоса, относящихся к скифо-сарматскому времени в истории Северного Причерноморья и Кавказа.

И. — автор цикла статей, в которых рассмотрены различные проблемы современного нартоведения. Главными объектами изучения для И. являются эпические циклы *Сослана* и *Сырдо́на*, а также хронотоп осетинской «Нартиады». В работах И. получает дальнейшее развитие точка зрения Е. М. *Мелетинского* о генезисе образов Сослана и Сырдо́на на основании положительного и отрицательного вариантов фольклорного типа «культурного героя». В частности, автором проанализированы *близнецные мотивы*, мотивы культурных деяний и упорядочивания пространства. И. проведены параллели между Сосланом, Йимой и Колаксаем,

скифским религиозным праздником и сказанием об *охоте* нартовского героя на чудесного *оленья*, отмечена близость солярных черт этих образов и вариантов концепции власти.

И. развито положение Ж. *Дюмезиля* о солярных мифологических истоках образа Сослана и ритуальном характере его смерти. На основании исследования осетино-пермских фольклорных параллелей И. расширена интерпретация образа *Балсагова Колеса* как орудия для необходимого убийства Сослана.

В цикле статей И. рассмотрены образы чудесной Яблони Нартов и *Аза-дерева* в контексте универсальной мифопоэтической концепции *Мирового древа*. Эпизод с Сырдоном на верхушке дерева интерпретирован автором как комическая переработка темы мировой жертвы.

Важным акцентом в работах И. является тема эпического времени и пространства Нартовских сказаний. Автором проанализированы космологические мотивы Нартовского эпоса и различные способы репрезентации трехчастной вертикальной и четырехчастной горизонтальной структуры эпического универсума. И. выявлены соответствия между описанием пути из *Страны Нартов* в область *великанов-уаиггов*, античной традицией о северных заскифских областях и путешествием душ в область *Куырыс* (Бурку). Автор приходит к выводу о едином комплексе представлений о верхней (северной) зоне мироздания, восходящей ко временам индоиранской общности.

В нескольких статьях И. осуществлена попытка комплексного анализа вооружения нартов, структуры нартовского войска и черт его тактики в сопоставлении с данными о военной системе скифо-сарматского и раннеаланского периодов.

Соч.: О нартовском народе царциатæ // Исторические этюды: Сб. науч. раб. / Под ред. И. М. Узнардова. Вып. 2. Р.-на-Д., 1997. С. 24–28; Вооружение нартов (на материале осетинских сказаний) // ДА. 1998. № 1. С. 92–95; Нартовский эпос и скифская мифо-географическая традиция // ДА. 1999. № 1. С. 30–39; Образ; Реминисценции искусства «звериного стиля» в осетинском нартовском эпосе // Материалы научной сессии истфака РГУ / Отв. ред. В. Е. Максименко. Р.-на-Д., 2000. С. 6–11; Образ колеса Балсага нартовских сказаний в свете осетино-пермских фольклорных параллелей // Исторические этюды: Сб. науч. раб. / Под ред. И. М. Узнардова. Вып. 4. Р.-на-Д., 2000. С. 25–33; Сюжет охоты



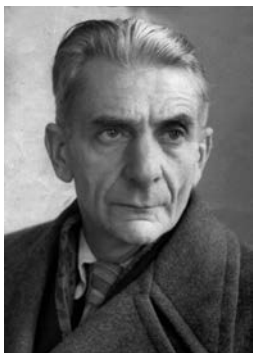


Сослана на чудесного оленя и скифский религиозный праздник // Актуальные проблемы всеобщей истории: Сб. науч. раб. / Под ред. А. А. Егорова. Вып. 1. Р.-на-Д., 2002. С. 15–33; Историческое содержание осетинского нартовского эпоса: некоторые вопросы историографии и методологии изучения // Юридический вестник. 2002. № 1. С. 51–58; Реалии; Образы времени и пространства в осетинском нартовском эпосе // Пространство и время в восприятии человека: историко-психологический аспект / Под ред. С. Н. Полторака. СПб., 2003; Нартовский Сырдон; Историзм героического эпоса: между историей и фольклористикой (опыт исторической интерпретации осетинских нартовских сказаний) // Междисциплинарные подходы к изучению прошлого: до и после «постмодерна» / Отв. ред. Л. П. Репина. М., 2005. С. 94–96; О первоначальной; Край и граница в осетинском нартовском эпосе: эпический универсум и проблема его интерпретации // Границы и пограничье в южнороссийской истории / Под ред. В. Ю. Апрыщенко, Е. В. Вдовченкова, А. Е. Иванеско. Р.-на-Д., 2014. С. 253–263; Образ воина-всадника в осетинском нартовском эпосе // Война и воинские традиции в культуре народов Юга России / Отв. ред. А. Л. Бойко, Д. В. Сень. Р.-на-Д., 2016. С. 163–169; Осетинский нартовский эпос в междисциплинарной перспективе // Единство в многообразии: междисциплинарные перспективы гуманитарного знания / Отв. ред. А. В. Корневский. Р.-на-Д., Таганрог, 2017. С. 95–101.

Лит.: Ч и б р о в. ОН. С. 11, 26.

Л. К. Гостиева

ИВНЕВ Рюрик (**КОВАЛЕВ** Михаил Александрович) (1891–1981) — русский поэт и прозаик, переводчик. И. окончил Тифлисский кадетский корпус (1908) и юридический ф-тет Московского ун-та (1912). В 1910-х гг. он входил в московскую футуристическую группу «Мезонин поэзии», в 1920-х гг. сблизился с имажинистами. В их издательстве вышли сборник его стихов «Солнце во гробе» (1921) и брошюра «Четыре выстрела в четырех друзей» (1921). В 1921 г. возглавлял Всероссийский союз поэтов. В 1925 г. принял участие в составлении сборника воспоминаний о Сергее Есенине. До 1931 г. И. был спецкором журналов «Огонек» и «Эхо», га-



Р. А. Ивнев

зеты «Известия». И. — автор романов «Открытый дом» (1927), «Герой романа» (1928) и др. В послевоенные годы активно издавались его новые сборники, как поэтические, так и прозаические.

И. занимался переводческой деятельностью. В 1946 г. в переводе И. на русском языке вышел «Сборник стихов писателей Юго-Осетии».

В 1957 г. в издательстве АН СССР в серии «Литературные памятники» вышла книга «Нарты: Эпос осетинского народа», подготовленная В. И. Абаевым, Н. Г. Джусойты, И. и Б. А. Калоевым. И. осуществил литературный перевод издания на русский язык.

В 1975 г. в серии «Библиотека всемирной литературы» в книге «Героический эпос народов СССР» в переводе И. опубликованы «Осетинские сказания о нартах» (Переиздание избранных нартовских сказаний из книги «Нарты: Эпос осетинского народа» (М., 1957).

Соч.: Солнце во гробе. М., 1921; Герой романа. Роман. Л., 1928; Сборник стихов писателей Юго-Осетии / Пер. с осет. Ст., 1946; Нарты. 1957; Избранные стихотворения. М., 1974; Осетинские сказания о нартах // Героический эпос народов СССР. М., 1975. Т. I. С. 172–188 (Пер.).

Лит.: С а х а р о в а Е. Рюрик Ивнев // Бавин С., Семибратова И. Судьбы поэтов серебряного века. М., 1993.

Л. К. Гостиева

ИГРА В АЛЬЧИКИ — такие игры часто встречаются в мировом эпосе, герои меряются силами, кто проигрывает, того ожидает суровое наказание. И. в а. в античном мире придавалось важное, временами культовое значение. Диоген Лаэртский передает, что Гераклит, удалившись в храм Артемиды, стал играть в бабки с детьми; эфесянам же, заставшим его за этим занятием, он ответил: «Чему вы, порочнейшие, удивляетесь? Разве не лучше заниматься этим, чем среди вас вести государственные дела?».

В *кадаге* «Сын Майзырат Быдзаг» («Майзыраты фырт Быдзаэг») в старости у Нарта *Аца* и его жены *Майзырат* родился необыкновенной тяжести мальчик (брат *Ацамаза*), в честь которого устроили большой *тур*. Право дать имя младенцу получает тот, кто удержит его на руках. С этим заданием справился только *Сослан*, который назвал ребенка *Быдзаг*. Когда мальчик немного подрос, он пришел в





Квартал уаигов и выиграл у них альчики. См. *Альчики*.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 397–405, 577.

Л. Ч.

ИГРЫ. См. *Игры Нартов*.

ИГРЫ НАРТОВ [НАРТЫ ХЪÆЗТЫТÆ]. В осетинских *кадагах* для проведения игр существовало специальное поле — *Зилахар*. Это



Игры нартов. Худ. З. Кулиева

поле известно и под другими названиями: *Поляна игр* (Хъазæн фæз), Поляна для *симда* (Симды фæз), Поляна испытания силы (Тыхæвзарæн фæз), Кадласанская большая равнина (Хъæдласæны стыр фæз), Сакола-дон и др.

Играм нарты придавали исключительное значение: «Решили нарты на своем Ныхасе: “Мы должны организовать такой хъазт, чтобы собаки и негодные (недрузи нартов. — Л. Ч.) знали свое место”. Стали они собирать на свое поле для игрищ камни величиной с гору, деревья, толще которых не найти. Спустя неделю Урызмаг, Хамыц, Бурафарныг, Сослан и все остальные нарты пришли с разных сторон на

поле для игр... Земля их с трудом держала, столько людей собралось». В другом кадаге также подчеркивается массовость И. Н.: «Собралось на нартовское поле для игрищ столько народу, что земля их едва держала, солнце не могло их охватить, вода их не могла напоить — столько их было». Участники И. Н. делились на отдельные группы: в одном месте соревновались в стрельбе, в другом — в бросании камня, в третьем — в *танце*, в четвертом — в джигитовке.

Вот как описывается состязание *Арахдзау* и гостившего у него *Сослана*: «Сначала состязались они в стрельбе из лука. Все селение столпилось вокруг них, люди следили за их каждым движением. Но никто из них не брал верх. Когда над ними пролетала птица, они прицеливались ей в самый глаз, и оба попадали. Потом они толкали друг друга плечами, но ни один не сдвинулся с места. И, увидев, что они во всем равны, подав друг другу руки, они побратались».

К участию в играх стремилась не только молодежь нартов. «Давайте пойдем на Площадь игр нартов, там на славу попоем, потанцуем», — говорит *Гомрус Зылындзых* из племени *Каццита*. Выражение «встретимся на Площади игр» было для нарта не хвастовством, а свидетельством серьезных намерений: показать на играх и силу, и ловкость, и мужество. Сослан ответил своим противникам: «Приходите в пятницу на Поляну симда. Там мы испытаем свои силы».

На И. Н. являлись даже *Донбеттыры* и слетались ангелы (*зæдта æмæ дауджытæ*) с сыновьями: последние играли вместе с нартовской молодежью: «Эй, Безымянный, вон на Площади игрищ состязаются сыновья небесных покровителей, и если ты надеешься на свои силы, то попробуй одержать над ними победу».

Поле для И. Н. являлось местом сбора нартовского войска перед ответственным *походом*. Здесь же иногда производился дележ добычи после возвращения из военного похода, хотя для этих целей существовала особая *Площадь дележа*.

Очевидно, участие в И. Н. было обязательным. Оповещая об играх все *Три квартала*, *глашатай* обычно сообщал: «Сегодня — пятница. Через неделю, в пятницу, на Площадь игр должна сойтись для состязаний нартовская молодежь». Порою Сослан сам обходил нартов по дворам с ультимативным предупреждением,





Нартовские игры

что из каждой семьи, которая не выставит на состязания мужчину, будет забрана в рабство девушка.

Относительно природы происхождения такой строгости В. А. Дынник писала: «Очевидны две вещи: участие в играх приравнялось к важному военно-общественному мероприятию, в котором предполагалось обязательное представительство мужчин от каждой семьи. И то, что существовал какой-то надродовой орган, который мог определять, и главное исполнять наказание за уклонение от участия в состязаниях... Площадь игр нартвов можно сравнить с Марсовым полем у древних римлян, где проходили военные сборы и тренировки призванных в армию свободных граждан».

Игры были в высшей степени популярны, особенно среди молодежи. В. И. Абаев писал: «Наряду с плясками очень любили нарты то, что мы называли бы спортивными играми. Местом, где бы нартвовская молодежь могла помериться силами и показать свою удаль, была специальная Площадь игр или специальные холмы. Именно здесь, на Площади игр, молодые нарты под руководством старших мужчин дрались, боролись, соревновались в стрельбе. Характер этих игр-состязаний был, разумеется, боевой, а размах — чисто нартвовский».



Игры нартвов (фрагмент). Скульп. Н. Ходов

Среди И. Н. преобладали силовые состязания. Соревновались в бросании камней, скальных обломков, крупных животных (быков), огромных деревьев с корнями. В сел. *Лац* имеется большой валун — «Камень великанов» («Уэйгуыты дур»). По преданию, Нарты и *великаны* использовали его как мяч. Одна из игр с быком напоминала испанскую корриду: трехлетнего быка доводили до бешенства, а затем к нему выходил нартвовский боец для поединка. Излюбленным видом состязаний была борьба, смысл которой заключался в том, чтобы вбить противника в землю «по щиколотки», «до колен», «до пояса».

Большое внимание уделено в Нартвовских сказаниях соревнованию в стрельбе из лука. Стреляли в установленную на шесте мишень. Но в качестве последней мог выступать и человек. Однажды в качестве мишени *Сырдон* предложил одного из своих сыновей. При этом ни у кого из нартвов это предложение не вызвало удивления, «и это говорит о том, что подобное не было чем-то необычным для древнего общества. Возможно, что пленники и преступники могли быть использованы в качестве мишени» (В. А. Дынник).

Наряду с силовыми, богатырскими состязаниями, у нартвов имеют место и простые детские





Игры юношей нартов. Худ. Т. Айларов

игры. Популярными были игры в кори (мяч), в *альчики*, в кости.

Лит.: НК. 1989. С. 134; ПНТО. 1925. С. 76–80; НК. ИАЭ. 1. С. 378; НК. ИАЭ. 3. С. 65; НК. ИАЭ. 6. С. 366; НК. ИАЭ. 7. С. 45, 173, 174, 543, 577; СН. 1978. С. 115–116, 184; Дынин и к. Сюжетика; Мамиева. Сатана. С. 48; Хачирти. Нартовские; Дарчиева. Мифопоэтический. С. 42–58.

Л. А. Чибиров

ИДЕАЛ И ИДЕАЛЬНЫЙ ГЕРОЙ В ЭПОСЕ.

В «Нартиаде» обращает на себя внимание характерный для нартов обычай *гостеприимства*. При этом образцом для подражания служит супружеская пара *Урызмага* и *Шатаны*. На все лады сказителями передано, как в наступившем голодном году Шатана, раскрыв двери своих наполненных яствами кладовых, целую неделю щедро угощала обессилевших от голода нартов.

Наряду с щедростью, гостеприимством и хлебосольством, в нартовском обществе высокое развитие получили и другие идеальные качества, как родовая солидарность (спасение *Батрадзом* сородичей: *Урызмага* от смерти на *пиру* у *Бората*, а также *Сослана*, оказавшегося в плену у подземных бесов-*кадзи* и др.) и чувство товарищества (*Сослан* бросает осаду *крепости Хыз* и спешит к сраженному юному другу *Дзех*, который мог ожить, если бы *Сослан* перенес его через семь рек).

Чувство родовой солидарности и чувство товарищества у нартов «теснейшим образом связаны с военно-дружинной организацией нартовского общества и из нее вытекают. В

условиях, когда род означает дружину, естественное чувство кровной близости между членами рода возрастает во много раз благодаря совместному участию в военных и охотничьих предприятиях с их опасностями» (В. И. *Абаев*).

Самым ярким и характерным примером идеального поведения стал ответ нартов *Богу*, когда герои предпочли скорую гибель с вечной славой бесславной жизни.

В. А. *Дынник* отмечает, что образ И. г. в Нартовских сказаниях — это образ собирательный, он не воплощен ни в одном из персонажей эпоса. «Даже *Урузмаг* или *Батрадз*, именуемые в эпосе лучшими из нартов, не осуществляют полностью идеал эпоса, — нет в них, например, недремлющей заботливости обо всех и каждом, характерной для *Сатаны*, живого общения со всей природой и жажды познания, свойственных *Сослану*, могучего поэтического дара, присутствующего *Ацамазу*, неиссякаемого остроумия и изобретательности, проявляемых *Сырдоном*».

Многими специалистами и знатоками эпоса эта точка зрения оспаривается, основываясь на том, что при выделении И. г. вовсе не является обязательным наличие всех возможных положительных качеств. Достаточно, если герой обладает большинством этих качеств. Возражая В. А. *Дынник*, Т. М. *Алборов* отмечает: «если в чем-то *Батрадз* кому-либо уступает из нартовских героев, то в главном он их превосходит. <...> Чтобы быть признанным абсолютно идеальным героем, необязательно всех во всем превосходить. Достаточно, чтобы в самых существенных моментах быть выше остальных. Подобное же превосходство *Батрадза* над всеми остальными нартами налицо».

Главных претендентов на И. г. среди нартов двое: *Сослан* и *Батрадз*. Некоторые сказания посвящены спору о том, кто из этих героев лучший. Неродная мать *Сослана* и *Батрадза* *Шатана* признала их равными по достоинствам. Между тем, в сказаниях, посвященных выяснению вопроса о *лучшем среди нартов*, старейшины *Ныхаса* называли *Батрадза*. Примечательно, что здесь выбор основывался на реалистичных и объективных критериях: смелость, воздержанность в *пище* и питье, рыцарское отношение к женщине. Нартовед З. В. *Абаева*, отметив все доблестные деяния этих двух выдающихся нартов, также славнейшим называет *Батрадза*.





Действительно, в наиболее полной мере Батрадз в эпосе наделен чертами, в которых народ видел идеал мужчины, воина, члена родовой дружины. Благородство, всеокрушающая сила и отвага Батрадза не знали границ. Безгранична и неукротимая ярость закаленного в кузнице *Курдалагона* Батрадза к врагам и насильникам. Именно поэтому он представляет собой И. г. для большинства нартов, исследователей и читателей осетинской «Нартиады». См. *Именитые нарты. Лучший среди нартов*.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 53; СН. 1981. С. 279–284; Дыни и к. Сюжетика. С. 370–371; Абаев. НЭО. С. 47–48, 97–100; Абаева. Характер; Алабров. Проблема. С. 154–155.

Л. А. Чибиров

ИДИЛ [ЕДИЛ / ЙЕДИЛ, ИДИЛИ ДОН] — название реки Волга в Нартовском эпосе. Герои *кадагов* нередко отправлялись в *походы* к берегам И., где они либо тренируют своих *коней*, либо купают их, как *Саууай*. Лед И. зимой является местом детских *игр*, что говорит о восприятии реки как своей, нартовской. В одном *кадаге Чандз* живет на берегу И. У берегов И. могут жить и *великаны*.

В осетинском эпосе сохранилось древнее название великой российской реки. В частности, помнил старые названия Волги *сказитель* *Сабе Медоев*. Иногда она, по мнению Г. А. *Дзугурова*, именуется в *кадагах* как «Большая нартовская река» («Нарты стыр дон»). Это название Волги сохранилось до наших дней в чувашском, татарском, башкирском, казахском языках, поэтому гидроним И. в осетинской «Нартиаде» считают наследием очень ранних тюрко-сарматских контактов в районе Поволжья, возможно, с предками чувашей. Вместе с тем, название И., по Г. Шрамму, не поддается толкованию на основе тюркских языков. Вопрос, из какого языка оно пришло, остается открытым. Гидроним И. вытеснил прежнее индоиранское название Волги — Ра у Птолемея, широкая Ранха в «Авесте», Раса в «Ригведе», сохранившееся к нашему времени лишь в мордовском языке как Рав, Рава. В средние века армяне и византийцы называли ее Атил, в старинных тюркских записях она — Итиль, Эдил. Так, например, у Феофана Исповедника упоминается при описании событий VII в. «величай-

шая река, стекающая от океана по земле сарматов и называемая Атель».

Ю. А. *Дзиццойты* сюда же относит имя эпического героя осетинского эпоса — *Адыл*, живущего в замке у слияния двух водоемов. Оно отвечает архаичной чувашской форме гидронима.

Лит.: Абаев. ОЯФ. С. 47; Бязырты. Нарты. С. 118; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 141; НК. ИАЭ. 2. С. 400, 829; НК. ИАЭ. 4. С. 389; НК. ИАЭ. 5. С. 229, 299, 688; Дзиццойты. Нарты. С. 24, 104–105, 183, 196, 214; Шрамм Г. Реки Северного Причерноморья. Историко-филологическое исследование их названий в ранних веках. М., 1997. С. 77–78; Подосинов А. В. Гидрография Восточной Европы в античной и средневековой геокартографии // «Русская река»: Речные пути Восточной Европы в античной и средневековой географии. М., 2007. С. 71–87.

К. Ю. Рахно

ИЕРУСАЛИМ. См. *Йелусанед*.

ИКСКУЛЬ Владимир Яковлевич (1860–1945/52) — немецкий писатель. Родился в Эстляндской губернии (ныне — Эстония) в семье барона Я. Я. Иксуля. Окончил Ревельское военное училище, Оренбургскую гимназию, служил в Новороссийском 3-м драгунском полку, после выхода в отставку жил в отцовском имении Нейгофе (Мейнгофе).

В 1906 г. И. на океанском пароходе, направлявшемся в Америку, познакомился с осетинами — Дадановыми. В 1909 г. по их приглашению он приехал в сел. Гизель. Знакомство с бытом и нравами горцев Кавказа, где он пробыл несколько лет, вдохновило И. на литературную деятельность. Изданные им за границей на немецком языке первые повести «Названные братья» и «Святой Илья горы Тбау» имели громадный успех и утвердили за ним славу талантливого художника слова и глубокого знатока Кавказа.

В 1922 г. в издательстве Е. А. Гутнова в Берлине в переводе на русский язык М. Кадиш была издана книга И. «Кавказские наброски» с четырьмя новеллами. В 1966 г. в Цхинвале вышла в свет его книга «Кавказские повести», выдержавшая несколько изданий. В нее были включены повести «Названные братья» и «Святой Илья горы Тбау», новеллы «Братская любовь», «Долг чести», «Абрек», «Свадьба Райханат» и историческая драма «Имам Гамзат». В





своих произведениях И. создал целую галерею живых запоминающихся образов. По повести И. «Святой Илья горы Тбау» были выпущены два фильма. В 1994 г. на студии «Владикавказ телефильм» режиссер Р. Гаспарянц снял фильм «Легенда горы Тбау». В 1965 г. на Свердловской киностудии А. Джанаев (сценарист, режиссер, оператор и художник) снял первый национальный полнометражный художественный фильм «Осетинская легенда».

Во время своих поездок по Осетии И. также записал Нартовские сказания, поверья, легенды и литературно их обработал. В 1912 г. в Германии на немецком языке вышла его книга «Der Sang vom Sosirko dem Narten» («Песня о нарте Созирко»), которая была переведена на русский язык В. Волынцевым и в 1915 г. составила отдельный том собрания сочинений И. Основным материалом для стихотворного переложения послужил довольно обширный цикл осетинских Нартовских сказаний, который был разбит им на пятнадцать песен.

Соч.: Der Sang von Sosirko dem Nartes. Dresden-Leipzig, 1912; Песня о нарте Созирко (Кавказские мифы) / Пер. с нем. В. Волынцева // И к с к у л ь В. Р. Полн. собр. соч. Т. 3. Ревель, 1915; Кавказские наброски. Пер. М. Кадиш. Берлин: изд-во Е. А. Гутнова, 1922; Кавказские повести. Цх., 1966; 2-е изд. Цх., 1969; 3-е изд. Цх., 1976; 4-е изд. Вл., 1993.

Лит.: В и л е н ч и к Ю. Послесловие // Кавказские повести. Цх., 1966. С. 277–282.

Л. К. Гостиева

ИМАК — хозяин *Страны мертвых* (наряду с *Барастыром*) из *кадага* «Суд Бога над Батрадзом» («Хуыцауы тæрхон Батрадзæн»). Здесь прослеживается связь с представлениями древних индоариев, в которых первый умерший, Яма, ушел в мир иной, но за многочисленные заслуги он был возведен в ранг богов-*небожителей*. Он стал владыкой Царства предков в южной стороне. Его оружие — петля или *аркан*, которые в положенное время он накидывает на каждого живущего. Ему помогают два четырехглазых пса, на границе его владений протекает река, отделяющая от мира живых. Матерью близнецов Ямы и Ями была водная богиня Апия Йоша. Иранской их параллелью является пара близнецов Йима и Йимак, но, в отличие от ведийского Ямы, иранский Йима считался «царем Золотого века» в Иране мифологической древности. На

Алтае этот персонаж был известен под именами Нама, то есть Яма, и Шал-Йиме, где тибетское заимствование шал значит ‘владыка усопших’. В одной из алтайских притч излагается просьба к Шал-Йиме взять под свою защиту людей, употребляющих *хмельные напитки*, малых детей, жеребят, телят и ягнят, а также умерших. В древнеуйгурских буддийских текстах индоарийского судью и владыку загробного мира Яму называли именем тюркского бога преисподней Эрлика. Таким образом, осетинский И. отражает более раннюю стадию развития этого мифологического образа, чем авестийский Йима, близкую к индоарийскому Яме. См. *Йасам*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 556, 672; 3 у е в Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 110–113, 121.

К. Р.

ИМАН — персонаж эпоса, сын Цыбырцонга. Упоминается только в *кадаге* «Нарт Созырыко» («Нарты Созырыхо»), где возмужавший сын *Бедзенага Арахдзау* впервые отправился к нартам и застал их за пиршественным столом у *Бурафарныга*. Арахдзау, будучи сыном Бедзенага, сказал, что является одним из нартов и, в свою очередь, попросил представить ему пирующих. Самый старший из них был *Урызмаг* из фамилии *Бората*, за ним сидели по старшинству *Хамыц*, *Созырыко*, *Сослан-алдар*, а в другом ряду — *Бурафарныг*, сын *Уаза Чех* и сын Цыбырцонга И.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 206, 809.

Л. Ч.

ИМЕНИТЫЕ НАРТЫ [**НАРТЫ ХÆРЗТÆ**, **НАРТЫ ХÆРЗÆДЖЫГÆ** (ир.) / **НАРТИ ЗИНГÆ ЛÆГТÆ**, **НАРТИ БÆРÆГ ЛÆГТÆ** (диг.)] — широко известные, знаменитые нарты, имеющие имя, репутацию благодаря военной удали, силе, смекалке, нартовская знать. Обычно принадлежат к роду *Ахсартаггата*. К И. Н. относятся: *Урызмаг*, *Сослан*, *Батрадз*, *Хамыц*, *Тотрадз*, *Айсана*, *Саууай*, *Маргудз*, *Арахдзау*, *Сыбалу*, *Ацамаз*.

И. Н. также могут характеризоваться как «лучшие нарты» (нарты хорз адам, нарты хуарз лæгтæ, нарти дзæбæхтæ), «старшие (по положению) нарты» (нарты хистæртæ). И. Н. Батрадз называет старших нартов, устанавливающих





его доблесть. Собравшись вокруг *Уацамонга*, И. Н. обычно ведут разговоры о проявлениях мужества, о славе нартов. К И. Н., среди прочих, причисляют отца Ацамаза — *Аца*. В *кадаге* «Шатана и Борагановская девица» («Сатана ама Борæгъæнты чызг») Урызмаг приглашает И. Н. быть друзьями: Хамыца — хозяином дома, *Созырыко* — бурку заворачивающим, Батрадза — шафером. При этом И. Н. определяются термином «цаутæ» (букв.: козлы), который здесь означает вожаков, предводителей, лучших, очевидно, с упором на такие маскулинные качества, как смелость, задиристый нрав, главенство, плодовитость.

И. Н. зачисляются в *гуйппырсары* (гуйппырсагтæ, гуйпургинтæ), то есть, судя по термину, им присуща известная у сармато-алан искусственная деформация *черепа*. Они постоянно пребывают в *походах*. Как указывает А. Р. Чочиев, противоположным по смыслу и социальному значению является термин «гъæлпæнсæртæ» (букв.: плоскоголовые, переносно — низкородные). Также И. Н. из Ахсартаггата систематически называются «нартовскими гордецами» («нарты хъалтæ»).

Существование в эпосе И. Н. по-разному оценивалось нартовцами прошлого, особенно с точки зрения марксистской фольклористики. Я. С. Смирнова видела в этом общественное расслоение, неравенство эпохи *военной демократии* и оценивала эпос как восхваляющий богатых и знатных. Ей возражал Р. С. Кабисов, потому что существовал негласный запрет на изучение аристократического эпоса, и таких опасных выводов надо было избегать. В. Б. Корзун рассматривал с точки зрения отражения классово-борьбы то, что в едином союзе выступают И. Н. и *великаны*. Ш. Д. Инал-Ипа констатировал, что у осетин отчетливо проходит различие и даже некоторое противопоставление молодых нартов старшим нартам, простых — И. Н.: Урызмагу, Хамыцу, Сослану, Батрадзу и другим, и сравнил это обстоятельство с эгалитарными тенденциями абхазского эпоса, якобы более древними. На самом деле выделение осетинским Нартовским эпосом И. Н. как профессиональных воинов, наоборот, отражает его скифо-сарматскую древность.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 40–42, 269, 290, 337, 360; НК. ИАЭ. 1. С. 537; НК. ИАЭ. 4. С. 20, 41, 59, 63, 66, 112,

115; Смирнова Я. С. Военная демократия в нартовском эпосе // СЭ. 1959. № 6. С. 63; Корзун В. Б. Фольклор горских народов Северного Кавказа (Дюктябрьский период). Грозный, 1968. С. 92; Инал-Ипа Ш. Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (Опыт сравнительного изучения нартовского эпоса) // СНЭНК. С. 32; Кабисов Р. С. К вопросу о мировоззренческих мотивах в осетинском нартовском эпосе. Цх., 1972. С. 21; Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин: (Традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цх., 1985. С. 111–112; Гаглойти. О социальной. С. 64–71.

К. Ю. Рахно

ИНДИЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. История индийской литературы начинается с прихода в Индию (около XIV–XIII вв. до н. э.) индоарийских племен, которые до этого составляли территориальную, а отчасти и этническую общность с племенами древнеиранскими. Со своей прародины индоарии принесли верования, принадлежащие их индоиранскому прошлому, сказавшемуся на удивительной иногда близости древнейших индийских и иранских текстов. Сходные с Нартовским эпосом мотивы прослеживаются и в индоарийской мифологии Вед и пуран, и в эпосе — поэмах «Махабхарата» и «Рамаяна», и в народных сказках. Часть из них восходит к общеиндоевропейскому наследию, часть — к эпохе индоиранского единства и показывает архаичность осетинского фольклора.

Так, *инцест* брата и сестры в ведической Индии отразился в знаменитом трагическом диалоге Ями и ее брата Ямы («Ригведа», X, 10). Они очень напоминают *Урызмага* и *Шатану*. Важно, что, дабы утешить Ями, боги создали ночь, а в осетинском сказании Шатана для соблазненного ею брата колдовством «создает ночь», разместив на потолке звезды и месяц.

Ю. А. *Дзиццойты* сопоставляет три шага индоарийского бога Вишну с тремя шагами *Бога* (Хуыцау) в *кадагах* о Нартах. Нартовского родоначальника *Хуро*, дарующего бессмертие Урызмагу и Шатане, он сравнивает с ведийским Савитаром, вместе с богом *огня* Агни, даровавшим бессмертие богам. Тваштар, бог-созидатель, искуснейший мастер, сотворивший многие диковинные вещи и изваявший тела людей и животных, соответствует *Курдалаго-*





ну, Варуна — *Донбеттыру*. *Фалвара* — двойник кроткого индоарийского бога скота Пушана, что заметил уже В. Ф. Миллер. *Вайю* отвечает осетинским *великанам-уаигам*.

По наблюдению А. В. *Дарчиева* и других исследователей, нартовский *Батрадз* во многом близок ведийскому *Индре*. В эпосе индоскифских царей дома Салваханов, правителей Сиалкота в Пенджабе, главный герой, раджа Расалу, которого сравнивают с Индрой или *Гераклом*, отрубает правую руку дэва, как Батрадз отрывает руку великана. Жизнь героя сингальской сказки «Принц, не ходивший учиться», как и у Батрадза, заключается в его *мече*. Когда меч кладут в очаг и он раскаляется, принц умирает, а когда меч полируют и возвращают ему блеск, принц оживает. То же самое происходит в сказке «Великан и два его друга».

Параллели осетинскому сказанию об *Ахсаре* и *Ахсартаге* и отчасти кадагу о рождении Батрадза прослеживаются в синдхской сказке из Пакистана о братьях Калу и Лалу, последний из которых отправляется в подводное царство и женится на дочери царя морских глубин, но теряет жену из-за нарушения запрета.

В древнеиндийской «Маркандея-пуране» речная нимфа рождает дочь, которую оставляет в лесу. Девочка была вскормлена *луной*. Это напоминает *Быценона*. В сингальской сказке «Лягушачий наряд» есть девушка в облике *лягушки*. Тема рождения *Хамыцем* ребенка обыгрывается уже в юмористическом ключе в сказках о хитроумном индийце Бирбале — жившем в XVI в. советнике императора Акбара из династии Великих Моголов. Его находчивая дочь провоцирует правителя на признание своей глупости ответом: «Сегодня в полдень мой отец родил ребенка, и весь день у меня полно было забот. Только сейчас наконец освободилась, смотрю, а белья чистого нет, вот и пошла стирать — белье-то до крайности нужно». Ю. А. Дзиццойты сравнивает также сюжет из «Маркандея-пураны» о рождении героя Чакшуши из глаза верховного Бога.

Обиженная мать Батрадза Быценона в *икуре* лягушки отчасти напоминает древнеиндийского Кашьяпу («Лягушку») — благочестивого супруга великих богинь Дити, Дану и Адити, от которых произошли индоарийские боги и демоны. «Будучи отцом богов и асуров, людей и де-

монов, змей и птиц, Кашьяпа как бы символизирует изначальное единство, предшествующее дуализму творения» (П. А. Гринцер). Индра, направляясь по воле Кашьяпы за топливом для жертвенного костра, оскорбил маленьких мудрецов-валакхильев, каждый из которых был размером с большой палец на руке человека, за что был наказан.

Ю. А. Дзиццойты обнаруживает сходство между Шатаной и индоарийской богиней Девы. В «Махабхарате» (IV, 6, 7–22) Девы уподобляется восходящему *солнцу*. Она имеет связь и с *водой*, и с горами. Ее обитель находится на горе Виндхье, являющейся лучшей из гор. В числе атрибутов Девы — *чаша* и *зеркало*, и эти же атрибуты, в особенности зеркало, характерны для нартовской Шатаны. Шатана не лишена жестокости, характерной для подруги Шивы, особенно в сцене женитьбы на ней Урызмага, где она безжалостно отправила на тот свет свою соперницу *Ельду*.

Гибель Ельды можно сопоставить с самоубийством оскорбленной Сати — первой жены Шивы и предыдущего воплощения Парвати.

Близка богиня Девы и воинственным нартовским *Агунде* и *Аколе*, ведь она, согласно «Маркандея-пуране», в бою уничтожила демонов-асуров. В «Махабхарате» (IV, 6, 1–6) ее так и зовут — «уничтожительница асуров». Для этого богиня и была создана. При этом она ведет себя точно так же, как *амазонки* и нартовские воинственные девушки. Шумбхе, одному из асуров, осмелившихся в ходе сражений заслать к ней сватов, Девы ответила, что выйдет замуж только за того, кто одолеет ее в бою. В гневной форме Девы носит имя Кали, и, возможно, имеет значение то, что появление осетинской Аколы у нартов вызвано наступлением *агуров*.

При этом Шатане, любящей своих «нерожденных сыновей», близка и Парвати, которая изображается как жена, смиряющая гнев мужа или смягчающая его чрезмерный аскетизм. Это единственная богиня, выступающая в индийских мифах в качестве матери. От пролитого семени она не может зачать ребенка, и поэтому оно хранится в разных природных объектах, например, в р. Ганге, откуда и появляется Картикее. Увидев ребенка, Парвати тут же признает его своим сыном, и ее груди источают молоко. Другой бог, Ганеша, тоже появляется на свет не из





ее лона, во время отсутствия отца, но называет Парвати своей матерью.

Мотив рождения *Сослана* из камня сопоставляют также с древнеиндийским сказанием «Махабхараты» (IX, 44–46) о рождении солнечного героя Сканды возле горы Швета. Рождение героя из скалы в «Махабхарате» (III, 220, 7–17) приписывается не только Сканде. Божество Рудра исторгло «свое семя в лоно Умы, попало оно на гору, и появились от этого (близнецы), брат и сестра Минджики». Ю. А. Дзицойты указывает, что здесь наиболее точная параллель с Нартовским эпосом: Рудра, как и нартовский *пастух*, метил в женщину, но попал в скалу, которая, несомненно, рассматривалась в качестве воплощения богини Умы.

Аналогичный сюжет известен и в «Шивапуране»: божество Шива, стоя на горе Мандара, уронило каплю «пота», рожденную страстью. Упав на землю, капля превратилась в дитя. Дзицойты обратил внимание еще на одну параллель: о главе арийского племени по имени Аю в «Ригведе» (X, 20, 7) сказано: «Они называют Аю сыном скалы». Нартовское сказание также очень напоминает ведический миф о рождении царственного мудреца Агастьи в кувшине, в который излили при виде небесной апсары Урваши свое семя боги *Митра* и Варуна. Один из героев «Махабхараты», лучник Дрона, считался сыном мудреца Бхараваджи: Дрона родился из семени мудреца, которое выпало у Бхараваджи при виде апсары Гхритачи. Мудрец поймал это семя и взрастил его в ковше, отсюда и имя Дроны («Ковш»).

Мукару Ю. А. Дзицойты сближает с индоарийским демоном засухи Шушной из Ригведы (V, 32, 4). Отца его зовут *Тар*, что напоминает об индийском асуре Тараке, враге богов. Многочисленные параллели связывают с осетинскими героями и индийского *Раму*.

Ж. Дюмезиль указал точную аналогию женитьбе *Сослана* на *Ацырухс* в «Махабхарате» (I, 160–163), где герой Самварана был завлечен *Дочерью Солнца* Тапати в труднодоступную местность, а дело закончилось женитьбой Самвараны на Тапати. Ю. А. Дзицойты добавил еще несколько параллелей. В «Маркандеяпуране» герой Сварочи встретил во время *охоты* в лесу богиню леса, принявшую облик антилопы. Богиня уговорила Сварочи вступить

с нею в любовную связь. Сварочи удовлетворил ее просьбу, и от их союза родился мальчик, ставший первопредком. Добродетельный царь Свараштра во время аскезы в лесу встретил газель, к которой воспылал страстью. Газель понесла после того, как царь прикоснулся к ней, и в положенный срок родила сына, тоже ставшего первопредком. Царь Дургамма во время охоты встретил дочь *озера* Ревати и женился на ней. От их брака родился сын, в свою очередь ставший одним из первопредков. Подобно *Сослану*, странствует в подземном мире герой сингальской сказки «Птенцы слонорла».

В Нартовском эпосе радуга — *Сослани андугра* (Лук *Сослана*), а индийцы называли радугу луком Индры или Рамы. По легенде, Шива отдал лук бога Вишну Индре, и когда тот помещает его рядом с тучей, начинается дождь.

Древняя Индия знает очень немного нисхождений в *Страну мертвых*, подобных тому, которое совершил *Сослан*. Хотя идея подземного ада засвидетельствована уже в «Ригведе», экстатические путешествия в подземный мир очень редки. Согласно «Гайттирия-брахмане» (III, 11, 8) и «Катха-упанишаде» (I, 1–3), юного Начикетаса отдал богу Смерти его отец, и юноша действительно отправляется в обиталище Ямы. Яма принимает мальчика как почетного гостя и предлагает выбрать три дара. Начикетас просит, чтобы отец был милостив, затем просит рассказать о *небесном огне* и о бессмертии высших существ. После Начикетас спрашивает Яму о самом главном — что ожидает человека после смерти? Яма не хочет отвечать на этот вопрос, предлагает мальчику различные дары, но, будучи вынужден выполнить свое обещание, раскрывает многие тайны. По *М. Элиаде*, единственным четко засвидетельствованным случаем экстатического путешествия в потусторонний мир является случай *Бхригу*, сына Варуны. Лишив его сознания, бог посылает его душу в различные области космоса и преисподней. *Бхригу* даже присутствует при наказании виновных в некоторых ритуальных преступлениях. Экстатическое путешествие *Бхригу* через космос, наказания, свидетелем которых он является и которые ему затем объясняет сам Варуна, — все это напоминает *Сослана*, как заметил *Ж. Дюмезиль*.





В древнеиндийской мифологии богиня оспы Путана, пытаясь погубить солярного бога, младенца Кришну, предложила ребенку грудь, полную яда, однако Кришна без ущерба для себя вобрал в себя все смертоносное содержимое ее тела, а иссушенная Путана погибла. Ю. А. Дзицойты видит здесь отдаленную параллель нартовскому мотиву подношения чаши с гадами.

П. *Козаев* обратил внимание на образ бога Брахмы. Брахма, воплощение некоего абсолюта, является участником всего происходящего в эпосе «Махабхарата», а его дары демонам служат завязкой разнообразных интриг. Перед богами как бы нарочно ставится препятствие, чтобы они лишней раз проявили свою доблесть. Подобно Брахме, нартовский *Бурафарныг* тоже часто оказывается в роли абсолюта, устраивая соревнования или столкновения нартов друг с другом, с врагами. У него семь сыновей, как и у Брахмы.

Одним из главных индийских законодателей, праотцом человечества считался мудрец Нарада. «Он из тех святых мудрецов, что любят странствовать, и причастен ко всему, что случается во всех трех мирах. Нет секрета, который не был бы ему известен. Не существует дома, закрытого для него. Хотя он является союзником богов, однако пользуется признанием также и среди их противников. Он часто навещает их и, находясь в их обществе, осуждает тщеславие богов и представляет себя как одинокого и отверженного в небесных сферах, а затем возвращается к богам со всей необходимой информацией» (П. Томас). Нарада знал все божественные тайны и служил посланником богов. Он был склонен к подстрекательству и сеянию раздоров. Позднее он подружился с гандхарвами, сделался их вождем и изобрел первый струнный инструмент *вину* (род *арфы* или *лютни*), звуками которой услаждал слух богов и людей. Вина стала наиболее популярным инструментом в древней Индии. А. А. *Туаллагов* указывает на общие черты в образах Нарады и *Сырдона*. Оба они предстают в качестве ярких трикстеров, но в конечном итоге защищают своих близких. Нарада спасает человечество от истребления асурой Раваной, сталкивая того с правителем подземного мира Ямой, а Сырдон спасает нартов, перессорив между собой великанов. Герои, как и гандхарвы, обладали божественным да-

ром перевоплощения, владели божественными тайнами. Одним из восьми узаконенных браков брахманистской религии был брак по-гандхарвски, совершавшийся без согласия родителей и свадьбы, что вполне подходит для Сырдона, который женился на племяннице нартов, тайно уведя ее от р. Дзыхьдон. Важно, что Нараде и Сыррону принадлежит честь быть первыми создателями *музыкальных инструментов*, а признание Нарады и Гандхарва праотцами человечества сопоставимо с символикой создания *фандыра* и признанием всякого заигравшего на арфе членом общества нартов.

Можно добавить, что в народной сказке «Мастерство Нарады» из североиндийского штата Харьяна Нарада тоже выступает в роли Сырдона, коварно ссоря между собой любящих супругов. Любопытно, что в «Океане сказаний» Сомадевы ведьма Шринготпадини играет «на вине, сделанной из скелета», что сопоставимо с фандыром из человеческих костей.

Взятие *крепости Хыз* или *Уарп* перекликается со сказанием, как Шива спалил «тройной» город-крепость асуров Трипуру вместе со всеми обитателями одной огненной стрелой (Шива пурана II, 2–30, 2–8). По одному из вариантов мифа, *змея* Ананта был тетивой на *луке* Шивы, а Вишну — стрелой. Майю, великого зодчего асуров, соорудившего трехградье, Шива отпускает живым, тот поселяется на краю вселенной и больше не воюет с богами. Батрадз сохраняет жизнь *Уарп-алдару*, сделав его покорным нартам.

В древней тамильской легенде «История Ковалана и Каннахи» Индра испепеляет грешный город Мадурю своим огненным *копьем*.

С Нартом *Бора* и родом *Бората*, возможно, даже этимологически связан царь Бхарата, потомками которого являются герои эпопеи «Махабхарата». Его имя служит названием всего племени. И поныне Индию называют Бхаратаварша или просто Бхарата. С кауравами, потомками царя Куру, перекликается название нартовского рода *Куырыста*. Описанная в эпопее война двоюродных братьев — пяти доблестных Пандавов и ста коварных Кауравов соответствует вражде немногочисленных *Ахсартаггата* и многочисленных, но подлых Бората. Особенно характерны события, которые произошли с Пандавами в течение тринадцатого года изгнания, прожитого ими под чужими личинами при





дворе царя соседнего племени матсьев (букв.: рыб) по имени Вирата. Вирата, таким образом, соответствует соседствующему с нартами «Главе рыб» *Кафты-сар-Хуандон-алдару*. Герои сперва устраиваются у него конюшим, пастухом скота, поваром, евнухом, терпят унижения, но позже, после событий, раскрывших их доблесть, пандавы в торжественной обстановке открывают Вирате свой секрет и называют настоящие имена. Царь матсьев отдает в их распоряжение все свое царство. В конце эпопеи пандавы побеждают, обретая власть над страной (Б. Мисиков).

Арахдзау близок к Карне, сыну Сурьи, рожденному матерью пандавов Кунти. Кунти уложила сына в корзину, обмазанную воском, и опустила в «шумящий поток». Возничий Адиратха и его бездетная жена Радха подобрали корзину. Карна возмужал, жажда двинуться на *Арджуна* войной.

В сказании о взятии крепости Хыз юный друг Сослана по имени *Дзех* был убит во время осады крепости, будучи поражен стрелой противника в пятю. По Ю. А. Дзищойты, в «Махабхарате» имеется точная аналогия к анализируемому мотиву: смерть солнечного героя Кришны наступила в результате того, что некий охотник поразил его стрелой в ступню, случайно приняв героя за оленя. Для сравнения в осетинской сказке герой во время охоты поразил в заднюю ногу лань, в облике которой скрывалась земная девушка.

Эпизод, очень напоминающий описание встречи Арджуны с загадочным киратой — горцем-охотником, представлен в осетинской «Нартиаде», где Сослан сталкивается на охоте с *Гумским человеком* и получает от него в подарок свое главное оружие, лук. К. Вьель и Я. В. Васильков полагают, что некая праформа данного сюжета существовала уже на индоиранском уровне.

А. А. Туаллагов связывает с одноглазостью *Ацамаза* тот факт, что индийский царь Шиби жертвует глаз просителю и обретает всезнание, а в «Махабхарате» слепой отец ста сыновей Дхритараштра обладает великой мудростью, и сюда, возможно, восходит мотив слепоты старейшего из Ахсартаггата *Уархага*.

Интересна параллель для имени Уархага в лице имени Бхимы из «Махабхараты» — Врико-

дара, то есть «Имеющий брюхо волка». Кстати, Бхима, подобно маленькому Батрадзу, всячески издевался и потешался над юными кауравами. Он калечил их, когда играл с ними вместе, топил в воде, сбрасывал с деревьев.

Известны и напоминающие *Быцента* чудесные карлики-мудрецы пришни, которые, согласно «Махабхарате» («Дронапарва»), явились к герою Дроне во время сражения, чтобы вернуть его на путь праведности и объявить о неминуемой смерти.

Мотив появления несметного войска есть в «Махабхарате» (IX, 41, 2286–2305), где мудрец Васиштха, сражаясь с кшатрием Вишвамित्रой, велит волшебной корове произвести войско: «Произведи страшных шабара». Корова порождает войско, состоящее из бактрийцев и прочих варваров. Таким образом, это тоже война представителей двух функций.

Очень древним является и сюжет о похищении *Маргудом* в облике огромного орла котла с пивом. Уже в мифологии «Ригведы» (IV, 27) присутствует сюжет похищения хмеля-сомы орлом с недоступной высоты. Вторая параллель — похищение птицей Гарудой у богов напитка бессмертия амриты, причем там фигурирует нечто, что сильно напоминает *Балсагово Колесо*. В «Махабхарате» (I, 29, 1–12) говорится, что Гаруда увидел «близ амриты колесо с острыми краями, отточенными, как бритва, которое беспрестанно вращалось. То могучее сооружение, грозное и страшное на вид, сияющее огненными лучами, было искусно построено богами для уничтожения похитителей сомы». Тогда Гаруда уменьшился в размерах и скользнул в просвет между стремительно бегущими спицами. За колесом он увидел двух страшных драконов, стерегущих амриту; их разверстые пасти изрыгали пламя, а глаза их, налитые ядом, обращали в пепел каждого, на кого они устремляли взор. Но Гаруда мгновенно засыпал им глаза пылью, бросился на них и растерзал своими когтями. Он схватил сосуд с амритой и пустился немедля в обратный путь. В памятнике VII–VIII вв. «Дхуртакхьяна» тоже рассказывается, как Гаруда сумел похитить «заветный горшок...», так бдительно охранявшийся богами и ракшасами».

Кадаг о мести Батрадза роду Бората за смерть его отца *Хамьца* напоминает индийский





миф о Парашураме — шестом воплощении Вишну. Парашурама был сыном отшельника Джамадагни, владевшего чудесной короной Камадхену. Мудрец разгневал жадного царя Картавирию, и тогда сын царя убил Джамадагни. Парашурама узнал о случившемся и, придя в ярость от совершенного святотатства, погнался за Картавирьей, настиг его и убил в бою. После этого Парашурама поклялся отомстить варне кшатриев и уничтожил всех кшатриев на земле двадцать один раз. Это напоминает жестокое уничтожение Бората, правда, с тем отличием, что они воплощали иную общественную функцию. После расправы над кшатриями Парашурама швырнул свой окровавленный топор в океан. Бог моря Варуна в ужасе отшатнулся от него, и воды отошли назад, обнажив берег. В результате сформировалось западное побережье Индии, что напоминает осетинское сказание о брошенном в воды находящегося на западе моря окровавленном *мече* Батрадза.

Рассказ о *гибели нартов*, не желавших преклонять головы даже в дверях, находит отголосок на древнеиндийской почве: в «Махабхарате» (III, 73, 8–13) о герое Нале говорится, что деяния его были столь святы, что «подойдя к двери с низкой притолокой, никогда не приклонил он головы; напротив, притолока, (словно) заметив его в (миг) приближения, сама выгибается вверх, так, чтоб было удобно (пройти)». Мотив богоборчества представлен, помимо деяний Индры, в заключительной части первой книги «Махабхараты», где Арджуна и Кришна вступают в противоборство с богами и демонами.

Гибель нартов, накрытых горой, тоже находит соответствие в данных арийской мифологии. В «Ригведе», например, в гимне божеству Индре есть следующие строки: «Швырни ту скалу — метательное оружие!» (I, 121, 10), «Разможжи ракшасов горою!» (VII, 104, 1). О своем сопернике древнеиндийский поэт говорит: «Пусть раздавят его мощные горы!» (VI, 52, 1). В похоронном гимне «Ригведы» (X, 18, 4) есть пожелание: «Да кроют они смерть (этой) горой!».

Старинная легенда народа маратхи «Паталипутра» о возникновении одноименного города включает распространенный мотив добычи героем Путраком волшебных предметов — деревянных сандалий, дающих невидимость, *посо-*

ха, который материализует начерченные им вещи, и котелка, в котором никогда не переводится еда, — путем обмана владельцев, способных поделить их между собой. Путрак посылает двух сыновей чародея бежать наперегонки к дереву. В Нартовском эпосе схоже поступают Сырдон и Ацамаз. В кашмирской сказке «Сайид и Саид» трое наследников факира спорят из-за кресла, которое может перенести в любое место, подноса, который дает любую еду, и коробочки с делающей невидимым мазью. Сайид пускает стрелы, предлагает им бежать за ними и забирает волшебные предметы. В панджабской сказке «Как сын раджи добился принцессы Лабам» четверо факиров спорят из-за наследства своего умершего учителя — кровати, которая переносит в любое место, мешка, который дает еду, *одежды* и драгоценности, каменной чаши, которая дает *воду*, и палки с веревкой, которые избыют и свяжут любых противников. Сын раджи, пустив стрелы, предлагает факирам бежать за ними и завладевает чудесными предметами.

Лит.: Д ю м е з и л ь. Скифы. С. 106–111; его же: ОЭМ. С. 79–80, 221–229; Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос. С. 10, 38, 43, 56–57, 66–68, 81, 127, 141, 144, 147; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 18, 66, 93; К о з а е в П. К. Аланы-арии. Происхождение и древнейший период истории. Вл., 2000. С. 29, 35, 37–42, 49–50, 58, 67, 71, 272; В ь е л ь. Осетино. С. 176–178, 186–187; В а с и л ь к о в Я. В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб., 2010. С. 179–180; Э л и а д е М. Шаманизм: архаические техники экстаза. К., 2000. С. 303; Т о м а с П. Индия. Эпос, легенды, мифы. СПб., 2000. С. 119; К и р н с Э. Индийские мифы // Женщины в легендах и мифах. М., 1998. С. 262, 272, 276, 282, 287–288; Упанишад. М., 1967. С. 95–112, 266–276; О храбрых, нежных и влюбленных. Сказания Пятиречья / Пер. с пенджаби И. П. Кудрявцевой и И. С. Рабиновича. М., 1967. С. 5, 14; Повесть о заколдованных шакалах. Древние тамильские легенды / Пер., пред. и прим. А. М. Пятигорского. М., 1963. С. 93; Забавные рассказы про великомудрого и хитроумного Бирбала, главного советника индийского падишаха Акбара. М., 1968. С. 44; Сладкая соль. Пакистанские сказки / Пер. с англ. и урду. Сост. и пер. А. Порожняков и А. Сухочев. Пред. А. Сухочева. М., 1991. С. 120–122; Сингальские сказки / Сост., пер. с сингальского и англ. яз. и прим. Б. М. Волхонского и О. М. Солнцевой. Предисл. О. М. Солнцевой. М., 1985. С. 132, 156–159, 162, 169–173; Сказки народов Индии / Пер. с бенгали, маратхи, панджаби, тамильского, телугу, хинди, английского. Л., 1976. С. 314–315; Когда улыбается





удача (индийские сказки, легенды и народные рассказы). М., 1995. С. 114–115; K n o w l e s J. H. Folktales of Kashmir. London, 1893. P. 85–87; S t o k e s M. Indian Fairy Tales. Calcutta, 1879. P. 153–163.

К. Ю. Рахно

ИНДО-ИРАНСКИЙ И АНТИЧНЫЙ МИР И НАРТОВСКИЙ ЭПОС. Еще во II тыс. до н. э. индоевропейские племена, жившие на обширной территории юга России и Северного Кавказа, распались на две части. Одна часть осталась на месте, а вторая двинулась на восток. Ушедшие на восток, в свою очередь, разделились на индоариев и иранцев; первые обосновались в Индии, а иранцы избрали житницей Иранское плоскогорье.

Индоарии, обосновавшиеся в Индии, создали эпическое наследие — «Рамаяна», «Махабхарата», а иранцы в Иране — «Авесту», «Шахнаме». Оттуда и параллели Нартовского эпоса с древними индийцами, наличие множества параллелей между Нартом *Сосланом* и индийским эпическим героем *Рама* (К. Вель). Однако этим не ограничиваются нити, связывающие Нартовский эпос с древнеиндийским миром. В «Махабхарате» (начало 7-й главы) упоминается древняя страна — Анарта, ее столица Анартапура и проживающий в ней народ — анарта. Н. Джусойты видит параллель и в названиях индийского «Гуджарат» и закавказского «Гуджарет», но думается, это мнение требует дополнительной аргументации.

Осетины и арийцы, осетины и древние иранцы, как родственные народы, унаследовали и сохранили общее в эпосе с тех времен, когда их предки жили еще вместе на юге России и составляли одну этническую общность. Только этническим родством можно объяснить имевшую место общность между «Нартиадой» и эпосом индоиранцев. В частности, это сказалось в том, что основа осетинского героического эпоса имеет скифские корни. Об этом свидетельствует «Шахнаме», и прежде всего то, что в сказаниях борьба витязей символизирует противоборство Ирана и Турана, т. е. Скифии. При этом герой «Шахнаме» *Рустам* тоже скиф, поскольку эпос характеризует его в качестве выходца из Сеистана-Sakastan (В. И. Абаев).

Многозначительны исторические параллели с античным мифо-эпическим миром. В истори-

ческой ретроспективе в этом видятся теснейшие экономические и культурные связи скифо-сарматских племен с греческими колониями на северо-востоке Черного моря и через них с метрополией. Скифские легенды и исторические предания в устах *Геродота* приспособлены к греко-скифским взаимоотношениям и к взглядам древних греков на скифские верования и обычаи. О симбиозе с греческим миром писал А. Кристолю в статье «Сырдон и Одиссей». Симбиоз эллинов с местными ираноязычными племенами продолжался ряд столетий и достиг наивысшего развития в период расцвета Боспорского царства.

Что касается исторических корней и общих мотивов «Нартиады» и легенд древних италиков (Ромул-Рем; *Ахсар-Ахсартаг*), то досконально изучивший их В. И. Абаев приходит к заключению: до середины II тыс. до н. э. древние италики жили на юге России и поддерживали тесные связи с соседними ираноязычными племенами; отсюда и фольклорные параллели (В. И. Абаев). Исторические контакты скифо-сарматских племен с античным миром достаточно полно представлены в литературе.

Интенсивные взаимоотношения и фольклорные увязки скифо-сармато-алан с индоиранским и античным миром, принятые в науке, имеют прочную историческую основу.

Лит.: Махабхарата. Л., 1976; А б а е в. Изоглоссы. С. 84–86, 120; В е л ь. Осетино. 2003; К р и с т о л ь Ален. Сырдон // ЭМОМК. Вл., 2012; Д ж у с о й т ы Н. Запоздалые раздумья о нартовском эпосе // Южная Осетия. 2014. 23 октября.

Л. А. Чибиров

ИНДРА — ведийский бог грозы и войны. Много общего у И. с нартовским богатырем *Батрадзом*. Сын *Хамьца* Батрадз — далекий собрат грозовых богов индоиранского *пантеона*, и в первую очередь И. — бога кшатриев, древнеарийского грозового божества, властелина молнии. К нему (властелину молнии) восходят истоки культа скифского *Ареса*.

Выявлено множество аналогий и общих черт между И. и Батрадзом (Ж. *Дюмезиль*). Мотив необычного рождения Батрадза сопоставлен с необычным рождением индоарийского бога грома И. в «Ригведе» (IV, 18, 1–2). Мать И. хотела, чтобы ее сын появился из чрева обычным





Индра — глава богов в древнеиндийской мифологии.
Бог грома и молнии

путем, тем же, каким вышли все боги, но ребенок отказался: «Нет, я не стану выходить таким путем: я выйду из твоего бока!» («Ригведа»). Также и Батрадз рождается неестественным путем, не от матери: та «пересаживает» его своим дыханием в спину отца, а через определенное время опухоль на спине вскрывают, и он выходит на свет.

И. находится в материнском чреве «тысячи месяцев и много осеней». При появлении на свет он чуть было не погубил свою мать. «Да не свалит он мать таким образом!» — восклицает она, ожидая его рождения (IV, 18, 1), и это напоминает о той смертельной опасности, которая грозит матери Батрадза во время ее беременности. Батрадза мать не доносила, передав зародыш отцу, Хамьцу. Мотив побочного рождения героя из тела отца и матери неоднократно встречается в индоевропейском фольклоре, в том числе у индоариев, ираноязычных, затем тюркоязычных народов (А. А. Туаллагов).

Мать Батрадза из рода добродетельных малолетних людей (*Быцента* или *Камбадата*),

которые могут быть связаны с *муравейником*. Насмешка над ней, которая становится роковой для ее брака с Хамьцем, находит соответствие в «Махабхарате». Речь идет об известном эпизоде конфликта между И. и валакхильями. В древнеиндийской мифологии валакхильи — мудрые карлики величиной с большой палец руки каждый, почитаемые за чистоту и добродетель. Считается, что насмешка над валакхильями не проходит безнаказанной даже для богов. Нанеся им обиду, И. сталкивается с гневом этих маленьких созданий.

Едва родившись, И. стал расспрашивать мать о врагах богов и рода человеческого (VIII, 45, 4).

Батрадз — идеальный воин, аналог И. С самого своего рождения Батрадз связан с молнией. Вот история его рождения. По истечении срока *Шатана* вскрывает опухоль. Красное пламя взрывается перед ее глазами; это маленький мальчик с раскаленным стальным телом взлетает ввысь и падает в море; вода, испарившись, превращается в облако. Затем облако, охладившись, изливается дождем, снова наполняет море.

Батрадз тесно связан с образами грома и молнии, ветра и вихря. Он живет в небесах вместе с другими богами. Словно молния спускается с небес, вонзаясь в землю. Батрадз — бог *меча*. Как пишет Г. Шанаев, меч Батрадза заброшен в *Черное море*, которое от этого получило название Красного, потому что *меч* Батрадза, впитавший в себя нартовскую кровь, был омыт этим морем и находится там «до сего времени».

Параллель к затоплению меча Батрадза видят в «Ригведе» (VIII, 100, 9), где говорится о ваджре (оружие И.), которая лежит посреди океана:

«Посреди океана лежит ваджра,
покрытая водой.
Они, воды, текущие непрерывным
потоком перед ваджрой,
Приносят ей свои жертвоприношения».

И. — первоначально бог грозы и бури, позднее также бог войны в ведической религии. И. — тип небесного воина, победителя злых духов и одновременно земного героя.

Батрадз также мифологический персонаж, покровитель грозы; он свободно перемещается





по небу, истребляет злых духов; до принятия осетинами православия он олицетворяет в эпохе образ бога войны.

Батрадз обладает зычным голосом: однажды, остановившись перед дверями своего противника, он издал такой крик, что с потолка посыпалась сажа, а многие из домочадцев упали в обморок. В «Ригведе» «все заполняющим» и «далеко простирающимся» голосом обладает бог Ветра *Вайю* (I, 2, 3), а у И. есть эпитет «громкогласный» (IV, 17, 4).

И. завоевывает и хранит чашу с напитком бессмертия. Батрадз завоевывает и владеет чашей *Уацамонга*, которая прежде принадлежала нартам. Кроме того, он отрывает руку и ногу сыну *кривого великана* подобно тому, как И. отсекает руки и ноги злому змею Вритре (В. И. Абаев).

Убийство *Сайнаг-алдара* еще больше соответствует убийству Вритры. Батрадз убивает Сайнаг-алдара ударом меча по шее, когда тот повернулся спиной, чтобы показать место восхода *солнца*, а И. поражает Вритру, ударив его ваджрой по затылку. В одном из вариантов у Батрадза есть помощник — его брат, солярный витязь *Созырыко*. Он вступает в единоборство с Сайнаг-алдаром, когда Батрадз уже не в силах справиться с ним в одиночку, и побеждает его. В одном из гимнов «Ригведы» поэт называет И. тем, кто побеждает «не без (поддержки) брата колдовские чары этого седьмого» (X, 99, 2). Существует мнение, что под братом И. подразумевается никто иной, как бог Солнца Вишну, а под «этим седьмым» — Вритра.

Причисление Сайнаг-алдара к роду жрецов напоминает о причислении Вритры к касте брахманов. Если грех убийства брахмана вселил в победителя И. ужас, заставивший его бесильно прятаться, то убийство Сайнаг-алдара послужило прологом гибели Батрадза.

В «Ригведе» И. тесно связан с Агни — богом *огня* во всех его проявлениях, в том числе и домашнего очага. Иногда они предстают как братья-близнецы (VI, 59, 2), при этом на Агни переносятся все основные характеристики И. На особую близость Агни к И. и Марутам, богам арийского мужского союза, указывал шведский ученый С. Викандер. Маруты, обладавшие ярко выраженным военным аспектом, выступают как ревностные почитатели не только И., но и Агни. Батрадз тоже связан с огнен-

ной стихией. Детство юный герой проводит у очага, копошась в золе, а когда пришло время, он восходит на огромный костер, который Ж. Дюмезиль сопоставляет с жертвенником скифского Ареса.

Ж. Дюмезиль заметил, что, подобно тому, как И. завоевывает и хранит сосуд с амритой, Батрадз завоевывает и держит у себя Нартамонгу, которая до этого принадлежала всем нартам.

Легко обнаружить в «Ригведе» и мотив богоборчества И., характерного для Батрадза. В одном гимне к И. обращаются со следующей просьбой: «Не (вовлекай) же нас тут, Индра, в сражения с богами» (I, 173, 12). В другом гимне о том же И. говорится, что «даже все боги никак не могут побороть» его, и что «всех разбушевавшихся богов» он «поборол совсем один» (IV, 30, 3 и 5). Он же «прибил» богиню Ушас, «мнящую себя великой» (IV, 30, 8–11). О нем же в другом гимне сказано: «Даже божка чванливого убиты» (VII, 18, 20). Кроме того, в одном гимне сообщается о соперничестве между божествами И. и Вишну (VI, 69, 8).

Если к этому добавить, что боги уступили И. «всю асурскую силу» (VI, 20, 2; VIII, 62, 7), и что сразу после рождения боги «стали бояться Индры» (V, 30, 5), а со временем И. превратился во «всеобщего угнетателя» (V, 34, 6), то станет ясно, что параллель между образами И. и Батрадза затрагивает и богоборческий аспект их биографии. Ведь именно *Бог* наделил Батрадза той самой неодолимой силой, с помощью которой он то избивал остальных богов, то убивал их, а в конечном итоге тоже превратился во всеобщего угнетателя. У Ю. А. Дзиццойты нет сомнений, что богоборческие черты были унаследованы Батрадзом от общего у него с И. прототипа — общеарийского бога-громовержца.

В *кадагах* об имянаречении *Арахдзау* юный Батрадз превращается в муравья, чтобы проникнуть в дом и позвать *Сослана*. Так же он проникает внутрь, чтобы спасти Хамыца. И. тоже может превращаться в муравья, в том числе для взятия вражеской крепости. В «Ригведе» (I, 51, 9) говорится:

«Отдавая во власть тому, кто следует обету,
тех, кто против обета,
Пронзая с помощью союзников тех,
кто не союзники, Индра,





Прославляемый (в виде) муравья,
преодолея насыпи
Стремящегося к небу, возросшего уже
и растущего (еще врага)».

В «Ригведе» (I, 61, 7; VIII, 77, 6 и 10; VIII, 69, 14), а также других индоарийских текстах имеется сюжет о битве И. с *вепрем*. И в осетинском эпосе имеется сюжет борьбы Батрадза с кабаном. Однако аналогия этим не ограничивается. И. пронзает кабана стрелой, сделанной из связки травы дарбха (тростника) (аналогично пучку трав или прутьев, который держали в руках жрецы индоиранцев). Батрадз же, прежде чем отправиться на поиски кабана, упражняясь в стрельбе, поражает мишень стрелой в виде связки дров. На эту параллель обратил внимание А. В. Дарчиев, заметив касательно *золотого мяча*, который Батрадз извлек из утробы убитого зверя, что его «можно рассматривать как символ Солнца, освобожденного от поглотившего его кабана».

В «Ригведе» мифологема трех шагов прочно связана с главным ведийским мифом о поединке И. со *змеем* Вритрой, когда из богов только Вишну оказал помощь И., совершив три шага, «покрывающие вселенную» (IV, 18, 11). По наблюдению Ж. Дюмезиля, получателями этих трех шагов Вишну, кроме И., выступают также люди после их смерти. Они помогают подняться в небесную обитель, высший мир. А. В. Дарчиев отметил, что в одном из сказаний тело умершего Батрадза сопротивляется внесению в *склеп* с требованием: «Пока Бог не сделает ради меня три шага и не уронит по мне три слезы, я не дам занести себя».

Подчеркивая поразительную схожесть сюжетов «Ригведы» и «Нартиады», Ж. Дюмезиль писал: «Возможно, здесь на разных концах арийского мира мы столкнулись с двумя вариантами одного и того же мифа о неестественном рождении бога-громовержца, вариантами, отделенными друг от друга интервалом в 2500 лет». См. *Батрадз — мифологическая основа образа*.

Лит.: СН. 1981; Шанаев. Из осетинских. С. 235; Дюмезиль. ОЭМ. С. 73–74; Абаев. ИТ. 1990. С. 187; Туаллагов. Меч. С. 85–86; Дарчиев А. В. Элементы архаического мифа в сказании о борьбе Батрадза с диким кабаном // Ритмы истории. Сб. науч. раб. Вл., 2004. С. 199–246; его же: Три шага ради Батрадза (об одном мотиве Батра-

зовского цикла) // Дарьял. 2004. № 3. С. 226–235; Рождение громовержца (к интерпретации сообщения Приска о священной мече скифов) // Дарьял. 2005. № 218–239; Детство героя: Индра и Батраз // Б. А. Калоев и проблемы современного кавказоведения: Сб. науч. тр. / Отв. ред. З. В. Канукова. Вл., 2006. С. 201–223; его же: Скифский военный культ и его следы в осетинской нартиаде. Вл., 2008; его же: Батраз-муравей (об одном мотиве нартовского эпоса) // ИСОИГСИ. 2012. № 7. С. 26–37; его же: Некоторые древнеиндийские аналогии к «мотиву Мелюзины» в сказаниях о рождении нарта Батрадза // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 6. С. 805; Об одном зооморфном воплощении Батрадза // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 236–244; Туаллагов. Скифо. С. 103; Дзидцойты. Нартовский эпос. С. 91, 138, 150, 155.

Л. А. Чибириков
К. Ю. Рахно

ИНИЦИАЦИОННЫЕ ИСПЫТАНИЯ В НАРТИАДЕ. Сквозной темой «Кадагов о Нартах», их латентным лейтмотивом является инициация — поступенчатое посвящение героя-неофита в нарта, что подтверждает одно из имен чаши *Уацамонга* — Нартамонга — «указующая нарта».

Начальным условием допуска к И. и являлось соблюдение древнейшего этического комплекса народа, обычая предков — агъдау. Освоив правила агъдау, нарт-неофит добровольно берется за решение более сложной задачи и вступает в особое элитное сообщество героев-нартов. Он живет в *Селении Нартов*, где неофиты из родов *Ахсарттаггата* и *Бората* проходят дальнейшее обучение военному искусству и выносливости, участвуют в *походах*, выполняют задания старших нартов, вызволяют их из опасных ситуаций, сражаются с врагами и т. д. — иными словами, проходят специальные И. и.

Из каждого похода-испытания герой возвращается обогащенным новыми знаниями и опытом. Так, в *кадаге* «Нарт Сослан ищет силу» («Нарты Сослан — тыхагур») одноглазый и однорукий человек поведал *Сослану* о том, как однажды в походе один *пастух* убил его отца и шестерых братьев, а у него самого оторвал руку и выколол глаз. «С тех пор никогда больше не искал я, с кем бы померяться силой, и тем, кто меня любит, тоже советовал, чтобы не искали они сильнее сильного» («Уæдæй ардæм нукуыуал ахаттæн æз тыхагур, стæй мæ чи уарзы,





уыдонаэн дэр фæдзæхстон, цæмай тыхагур мал хæтой»).

В сообществе «неофитов» (в эпосе — «нарты сгуйхт фæсивæд»: *Ацамаз, Саууай, Маргудз, Бзар*) отличаются Сослан и *Батрадз* — главные герои третьего и четвертого поколения нартов. На стадии обучения и прохождения ступеней посвящения они, как правило, отправляются в походы в одиночку, что подтверждает инициационный характер похода («Сослан в стране мертвых» / «Сослан мæрдты бæсты», «Как Батрадз избил дзуара нартов» / «Батрадз нарты дзуары куыд фæнадта» и др.).

Важнейшим И. и. Сослана и Батрадза является закалка: «<...> Если вы хотите, чтобы я стал настоящим человеком, отдайте меня Курдалагону, пусть он закалит меня в молоке волчицы» («Рождение Сослана и его закалка»). «Нельзя мне оставаться таким, как я есть. Если я не закалюсь, то какой-нибудь враг непременно осилит меня. Пойду-ка я к небесному кузнецу Курдалагону, пусть он закалит меня» («Как Батрадз закалил себя»).

В целом, характер И. и., как правило, связан со спецификацией мифологического образа и его функциями. Так, главная инициация Урызмага состояла в охране *склепа Дзерассы* и испытании его функции «стража порядка» самим *Уастырджы*. Другим значимым И. и. Урызмага-*вепря* является обучение его умеренности в *пище* и в желаниях. В кадаге «Кому досталась черная лисица» он наказан за свою невоздержанность превращением в *осла*. И. и. Урызмаг проходит, лишь одолев *Харан-Хуага*.

Инициация Урызмага аналогична той, которую проходит сын *Хамыца* Батрадз в сказании «Собрание Нартов» («Нарты æмбырд»). Батрадз рассказывает, как во время *охоты* один из нартов наткнулся на мешок. Они подняли его и поднесли к скале, из которой капала *вода*. «Держим, держим его и не наполняется он до краев: мешок растягивается и растягивается» («Дарæм, дарæм, æмæ йын байдзаг кæнынæн амал нал ис: хызынгонд ивæзы æмæ ивæзы»). Когда младшие нарты показали его старшим, те поняли, что это может быть только человеческий желудок: «Нет ему насыщения» («Уымæн нæй байдзаг кæнæн»). Из этого опыта Батрадз извлек мудрое правило: «Чрезмерная еда — страшная болезнь! С тех пор я не наполняю свой желудок

досыта, стал приучать себя к умеренности» («Уырдыгай фæстæмæ æз никуууал байдзаг кодтон мæ гуыбын; фыр хæрд — фыд рын. Мæхи фæлтæрын байдыдтон»). Таким образом, оба героя проходят одну и ту же инициацию, при этом Харан-Хуаг из сказания об Урызмаге — антропоморфная аллегория ненасытности «лæджы уæцъæф» (человеческого желудка) в сказании о Батрадзе. Аналогии последнему обнаруживаются в валлийском эпическом повествовании о мешочке богини Рианнон.

Главным И. и. Сослана является катабасис, непосредственно связанный с солярной природой героя (закат *Солнца* как схождение светила в подземный мир). Умудренность многими знаниями стала его наградой, а возвращение — удостоверенное *Барастыром* подтверждение успешного прохождения Сосланом смертельной инициации. В кадаге «Как Сослан спас Шатану из озера Ада» («Сослан Сатанайы зындоны цадай куыд фервæзын кодта») Барастыр отпускает *Шатану* в знак признания благородства Сослана, сохранившего человеческое достоинство в испытаниях: «Немало свершил ты грешных дел, нарт Сослан. Но за то, что, торопясь на помощь к матери своей, ты не отказал голодному человеку, спас его от смерти, затем вырвал сына бедной вдовы из когтей орла, я отдаю тебе твою мать» («Тæригæдджын хъуыддагтæ дэр бираæ кæныс, фæлæ, дæ мадмæ фæдисы цаугæйæ, стонг лæджы адзалай кæй фервæзын кодтай, стай магуыр сидзæргæсы сывæллоны цæргæсы ныхтæй кæй байстай, уымæ гæсгæ дын дæдтын дæ мады»).

Все И. и. Сослана, в том числе и брачные, связаны с его солярной природой. В соответствии с характером и внутренней логикой мифологической природы Сослана, «иерофантом» его главного испытания — катабасиса является не Уацамонга, а именно Барастыр. Передвижения Сослана в эпосе, как правило, соответствуют его естественной солярной траектории — от восхода до заката, из верхнего и срединного мира в подземный и обратно. На линии движения Сослана / Созырыко осуществляются его приключения и брачные союзы, каждый из которых обусловлен выполнением смертельно опасного задания-инициации. Так, в «Кадаге о том, как Созырыко привел себе невесту из Страны мертвых красавицу Азаухан» («Созырыхъо





мæрдгай йæхицæн усæн Азаухан-рæсугъды куыд ракодта, уый кадаг») герой должен вынести из *Страны мертвых* в качестве *выкупа за невесту* перстень *Бедухи*. В другом кадаге «Нарт Сослан — зять Барастыра» («Нарти Сослан — Мæрдти Барастури сияхс») брак Сослана и дочери Барастыра совершается в потустороннем мире. Его другие И. и. связаны с брачными союзами с солярными героинями — хозяйкой «летающей башни» — *Бедухой, Дочерьми Солнца, Ацырухс / Уацырухс, Азаухан*, с дочерью *Балсагова Колеса*, дочерьми *Челахсартага, Бурафарныга, Агундой*.

Достоинство подвигов Батрадза связано с рыцарственным образом героя нового поколения Ахсартагата. Согласно кадагу «Нарты спорили о том, кто из них лучший» («Нартæ “чи хуыздæр”-ыл дзырдтой»), чтобы доказать, кто лучший из нартов, Батрадз отправляется на поиски *равнины Бога*. Смертельные И. и., через которые проходит Нарт, чтобы достичь небесной равнины — ордалии, типичны для мистерий: испытания жаждой, *огнем*, а также пребывание во мраке (аналог катабасиса), обучение преодолению препятствий, контролю над природными явлениями и т. д.

В сказании «Дары Бога Нартам» («Хуыцауы лæваргтæ Нартæн») пятерых *именитых Нартов* — Урызмага, Хамыца, Сослана, Батрадза и Ацамаза — испытывает сам *Бог* (Хуыцау), призвав в качестве свидетелей пятерых *небожителей* (*Афсати, Уастырджиджи, Тутыра, Уаццлла и Фалвара*). Бог сказал Уастырджиджи: «Отправляйся к именитым нартам <. . . > и скажи им от моего имени: “Бог выделил пять даров и вручит их каждому по его достоинствам”» («Фæцу мын Нарты разагъдтагæм <...> æмæ сын мæ номæй зæгъ: “Хуыцау фондз лæвары рахицæн кодта, æмæ уæ чи куыд сысгуыха, афтæ йын хуыздæр лæвар ратдзынæн”»). Герои расскажут о своих приключениях по *дороге* к полю Тугана (Тугъаны фæз), где небожители подтвердят и оценят их по достоинству. Урызмаг получает от Бога в дар чудесного *коня*, преодолевающего любые препятствия, за помощь бедному человеку в беде. Хамыц награжден чудесным непробиваемым *щитом*, за то, что накормил голодных детей бедной вдовы, Сослану Бог подарил свои волшебные *доспехи* за то, что вступился за женщину, поучил и проклял ее обидчика: «Отныне

никто не имеет права поднимать руку на женщину. Пусть тот, кто причиняет зло своей семье, станет скитаться в горах бешеным псом, пусть откажется от него вся деревня, возненавидят люди и некому будет его похоронить». Батрадзу достался *меч*, разящий точно в цель, за то, что не позволил насильнику надругаться над телом мертвой красавицы — эпизод, в котором слышен отголосок сюжета космогонического мифа о Уастырджиджи и Дзерассе. Ацамаза Бог одаряет *золотой свирелью*, которая «своим звучанием исцеляет болезни и возвращает к жизни даже высохшее дерево», чтобы мог услаждать он слух народа и дарить радость.

Таким образом именитые нарты проходят испытание своих человеческих качеств. Так эпос задает парадигму нравственной жизни, парадигму гуманного отношения к людям, освящая ее императивы авторитетами Бога и сонма небожителей.

Известная тема кадагов — сражения нартов с *великанами* — мифологическими существами хтонической или титанической природы. Как и другие существа подобной природы, великаны могут проявлять светлую сторону своей природы и симпатизировать нартам. Мотивацию дружелюбия этих великанов к нартам следует, по видимому, искать в их ущербности (однорукий, одноглазый), намекающей на неполноту их хтонической или титанической природы. Однако в большинстве случаев великаны враждебны нартам. Сражения нартов с великанами в системе нравственных идей и ценностей «Нартиады» можно интерпретировать как аллегорию борьбы неопита с реликтовыми остатками своей титанической природы, т. е. как И. и. В более широком понимании — как героическое действие, подвиг, восстанавливающий и поддерживающий вселенское равновесие в аллегорическом противостоянии Космоса Хаосу.

Так, в Нартовском эпосе древнейшая этическая философия алано-осетинского народа предстает как цельная мифопоэтическая система, в идеале ориентированная на «совершенного человека» — *Номтогалис*, нарта, которому, кроме прочего, свойственно умение контролировать силы природы, то есть знакомство с тайнознанием и владение теургическими практиками. В кадаге «Сын Бедзенага, маленький Арахдзау» главный герой дарит Сослану кисточку





на рукояти своего меча, которая может освещать путь в черную ночь. Юный Нарг делает интересное замечание Сослану периода И. и., будущему великому шаману: «Э, Сослан, раз это кажется тебе чудесным, значит, ты не из нартов». В практической жизни для всех и каждого этическая философия осетинского народа реализуется через всеобщий агъдау, на идеальном или мифологическом уровне ее выражает «Нартиада», герои которой проходят через И. и., чтобы, преодолев титанические элементы своей природы, вступить в чертоги потустороннего мира и обрести бессмертие.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 28–37, 49, 168, 168, 214, 234–237, 491, 492, 579, 645; НК. ИАЭ. 3. С. 207–208, 218–221; НК. ИАЭ. 5. С. 49; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 96; СН. 1978. С. 181–182; Кельтские мифы: Валлийские сказания; Ирландские сказания / Пер. с англ. Л. И. Володарской. Екатеринбург, 2006.

М. В. Цховребова

ИНЦЕСТ (КРОВОСМЕШЕНИЕ). Как мифологический мотив И. по своей сути является отражением картины начальной *космогонии*, то есть некоей модели возрождения мира в случае его разрушения. В брак вступала первая пара богов *Неба* и *Земли* (как вариант — *Неба* и *Воды*), исполнявшая функции культурных героев. *Урызмаг* и *Шатана*, как это часто встречается в легендах о происхождении того или иного народа, являются единоутробными братом и сестрой. Сюжет о них в Нартовских *кадагах* стоит в одном ряду с известными мотивами о первых божествах и человеческих парах и свидетельствует о влиянии на Нартовские кадаги древней эпохи группового брака, пережитков матрилокального мировоззрения. И. брата и сестры является распространенным мотивом в различных эпических традициях.

В доисторическое время И. не был табуирован. Старейшина рода мог вступить в половую связь со всеми женщинами клана. Уже в эпоху материнского рода для того, чтобы удержать властные полномочия, царь или вождь временно вступал в брак с дочерьми, сестрами.

Отголосок этой формы брака отражен в Нартовском эпосе в женитьбе старейшины нартов на своей божественного происхождения сестре.

Известные боги греческого *пантеона* Гефест и Афродита также были братом и сестрой.

Супругами были брат и сестра Кронос и Рея, Зевс и Гера. В. И. *Абаев* писал: «В мифах, где речь идет о первых божествах и человеческих парах, другого выхода и нет, как женить братьев на сестрах. И брак Урызмага и Сатаны надо, нам кажется, рассматривать в этом, мифологическом, а не бытовом аспекте». Подкрепляя конкретными примерами (Йим-Йимк, Яма-Ями), как сестра старается склонить брата к союзу, Ж. *Дюмезиль* заметил, что похожее произошло и между Шатаной и Урызмагом.

Обоснованное присутствие имен Урызмага и Шатаны рядом с вышеприведенными парами подтверждается еще одной параллелью. В греческих мифах отец Зевса Кронос пожирал своих детей, при этом Зевс уцелел лишь чудом. У Урызмага было шестнадцать сыновей, и все они пали от его руки. Семнадцатый же сын Урызмага также погиб от его руки, но случайно. Был у него еще один сын, который погиб ребенком — его убили *Бората*.

Как свидетельствуют исследования В. И. *Абаева*, «сказания об Урызмаге и Шатане — это сильно затемненный, обросший позднейшими наслоениями миф о первой человеческой или божественной паре. Их брак — древний мифологический образ, значение которого мы уже не можем полностью уяснить. И именно потому, что подобный кровосмесительный брак принадлежал целиком мифу и не имел никакой опоры в живом быту».

Первый шаг к брачному союзу с Урызмагом делает его сестра Шатана. Урызмаг сопротивляется, стыдясь людей (больше из соображений «приличия»), но в конечном итоге уступает Шатане. По ее совету, он садится на *осла* задом наперед и таким образом едет мимо *Ныхаса*, то есть того места, где заседают нарты. В первый раз над ним смеются все, во второй — только те, которые не видели его накануне, а в третий — никто уже не обращает на него внимания. Убедившись в справедливости слов Шатаны, Урызмаг женился на ней (Дж. *Шанаев*).

Еще один сюжет «Нартиады» связан с красавицей *Агундой*, которая также обманом (украшив потолок своей комнаты полуночными звездами) удерживает *Созырыко* в своей постели. Подобные сюжеты Ж. *Дюмезиль* указал и у курдов Закавказья. Один курд решил жениться на своей сестре. Когда его не смогли пристыдить или





переубедить, старухи-колдуньи посоветовали ему: «Возьми своих быков, запряги их и паши». А на дворе была зима, земля была под глубоким снегом. В первый день посмотреть на пахоту сбежалось все селение, которое вдоволь посмеялось над женихом. На второй день наблюдающих стало меньше, а на третий день никто не обратил на него более никакого внимания. Очевидно, это является отголоском древнеиранских связей.

Во влечении Шатаны к брату ученые видели следы возможного влияния «иранизма» на сказания осетин (т. е. европейских иранцев), поскольку допущение И. было на самом деле одной из особенностей азиатских иранцев, такие браки считались уважительными на том основании, что сохраняют чистоту известному роду. В. Ф. Миллер писал: «Не находится ли в связи с этим иранским обычаем как его последний отголосок в эпосе та черта, что уважаемый нарт Урузмаг женат на своей сестре Сатане? Конечно, такого обычая у иранцев-осетин теперь нет и в помине, и сам эпос указывает на его несоответствие общепринятым нормам, но сообразуясь с поговоркой: “Из песни слов не выкинешь”, сказители (кадæггæнджытæ) продолжают тщательно повторять, что жена Урузмага приходилась ему сестрой».

В нартоведческой литературе существует положение, согласно которому образ Шатаны в осетинском эпосе сформировался позднее, в сравнении с образом абхазской Сатаней-Гуаши, что в свете вышеизложенного далеко от истины. Об этом свидетельствует наличие в осетинском эпосе древнейшей групповой формы брака. К тому же, это не единственная архаическая форма брака в осетинской «Нартиаде». Еще одним инцестуозным сюжетом является женитьба *Уархага* на своей невестке *Дзерассе*. Это так называемое снохачество, остатки которого сохранялись в осетинском быту. И этот брак также трактуется как «несомненный отзвук группового брака, при котором все мужчины одной группы имеют право на всех женщин другой группы», как пережиток древнейшего индоевропейского обычая «помощник брака», когда происходила временная передача дочери или жены другому мужчине, как правило, старшему в роду. Что касается абхазского эпоса, то самого И. — женитьбы брата на сестре — в нем нет. В

абхазских нартовских сказаниях подобные сюжеты вообще отсутствуют. Здесь нецеломудренный союз Шатаны и Урузмага заменяется целомудренным, переосмысленным союзом Сатаней и Хныш. По обычаю все братья должны жить под одной крышей, в родительском доме. В эпосе же Сасрыква перемещается под кровлю Гунды, где они стали жить в тесном союзе, тем самым противопоставив себя остальным 99 братьям и нарушив обычай. Что касается супруга Сатаней Гуаши Хныша, то он далеко не персонаж первой величины, каким представлен в осетинских сказаниях Урузмаг. В других национальных версиях вовсе отсутствует мотив брака брата и сестры.

Таким образом, И. как такового нет в абхазо-адыгских версиях «Нартиады»; он сохранился в сказаниях в иносказательном виде. Хотя кровосмесительный брак и исчез, но нечто от него осталось в отношениях между Сасрыквой и ее «законной сестрой», оставившей своих 99 братьев и перешедшей жить под кровлю старшего брата. В сказании об Урузмаге и Шатане отразились некоторые древние фольклорные предания о первых людях-родоначальниках, которые представляют собой переведенные в бытовой план мифологические образы (первая божественная и человеческая пара), что еще раз подчеркивает мысль о том, что цикл об Урузмаге и Шатане восходит к начальной фазе формирования эпоса.

Лит.: НК. ИАЭ. I. С. 214; МС. 1991. С. 74; Дюмезиль Ж. Брат и сестра // ИСОНИИ. Т. 27. Ордж., 1968; Шанаев. ОНС. С. 16; Геродот. История. IV; Джанаева. Сатана; НА ЮОНИИ. Фольклорные записи по нартовскому эпосу Юго-Осетии. II. 17. Т. 3; Тадевосян. С. 92.

А. Л. Чибиров

ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ. См. *Балсагово Колесо*.

ИРАНСКИХ НАРОДОВ ЭПИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО И НАРТОВСКИЙ ЭПОС. Являясь частью общеиранского (или праиранского / иранского) эпоса, осетинская «Нартиада» унаследовала множество сюжетов, мотивов, образов, имен и эпитетов из фольклорной традиции древних иранцев. Мифологические представления скифо-сарматских племен, представленные у античных авторов, а также в скифо-сарматской





иконографии, позволяют реконструировать «скифский эпос» (работы Ж. Дюмезиля, В. И. Абаева, Э. А. Грантовского, Д. С. Раевского и др.), который является стадиальным предшественником осетинского эпоса «Нарты». Независимая линия развития на другом конце иранского мира привела к созданию персидской эпической поэмы «Шахнаме». Отдельные элементы иранского эпоса представлены также в произведениях религиозной и светской литературы древних и средневековых иранцев («Авеста», «Книга об Ардавирафе», «Денкард», «Бундахишн», «Книга советов Заратуштры», «Дух разума», «Памятная книга о Зарере», «Книга о деяниях Ардашира, сына Папака», «Книга о царях» (*Xʿadāy-nāmag*), «Ассирийское дерево и козел», «Повесть о Хосрове Кобадане и паже», «Диковины и достопримечательности страны Сакастан» и т. п.), в древне- и среднеперсидских надписях, в произведениях персидских авторов новоиранской эпохи, в произведениях античных авторов об Иране и в устном народном творчестве современных иранских народов. Всеобъемлющего сопоставления этих произведений с осетинским эпосом пока не существует. Параллели, отмеченные между Нартовским эпосом, с одной стороны, и «Авестой» и «Шахнаме» — с другой, составляют основу для реконструкции общеиранского эпоса (Л. А. Лелеков).

Многочисленные параллели между «Нартиадой» и «авестийской» мифологией затрагивают наиболее древние пласты осетинского эпоса. Мир, согласно авестийской космографии, отражающей общеарийские представления, состоит из семи материков (или семи каршваров), центральный из которых населен людьми. В центре этого материка возвышается Мировая гора Хукарья, с вершины которой течет Мировая река. Нартовское общество, согласно некоторым текстам, делится на семь частей, а мифическое нартовское село расположено на склоне Мировой горы. Мировая гора, возвышающаяся посреди моря, упоминается и в *кадаге о Первом Нарте*, который поселился на ее склоне, а после отступления моря к его нынешним берегам спустился на равнину. Представления о Мировой горе как колыбели человечества прослеживаются и в «Шахнаме», а также в скифской и древнеиндийской традициях.

Параллели между Нартовским эпосом и «Авестой» довольно многочисленны и представляют заметный интерес для реконструкции дозороастрийской мифологии иранцев. Так, например, перекликаются между собой золотая Яблоня Нартов (см. *Мировое древо*), находящаяся во владении рода *Бората*, и дерево Хом (Гокарн) в зороастрийской традиции, мать *Донбеттыров Базык*, вероятно, имеющая облик *лягушки*, дочери которой пытаются добыть яблоки нартов, и чудовищная жаба, покушающаяся на вышеупомянутое дерево, отличающийся похотью *осел* того же нартовского рода Бората и трехногий осел, живущий рядом с этим деревом, от крика которого повышается плодovitость всех благих существ. Мотивы *инцеста* брата и сестры, небесных даров, потопы, похолодания и другие связывают между собой осетинскую эпическую традицию и древнеперсидскую книжность.

Согласно авестийской традиции, первый правитель на земле Йима вынужден был возвести четырехугольный замок Вару вокруг освоенного человеком пространства для защиты людей и скота от лютой зимы и деструктивных сил природы. То же самое делает Первый Нарт (*Уархтанаг*), который, переселившись на *Талагскую равнину*, возвел четырехугольный замок вокруг своих поселений на равнине для защиты людей и скота от враждебных человеку *великанов*. С авестийским первочеловеком Йимой Уархтанага роднит получение от богов в дар стальной сохи и семян, а также распаханние необъятных равнин. Мотив огороженного пространства (Космоса), противопоставленного неосвоенной территории, населенной великанами (Хаос), представлен и в сказании о женитьбе Нарта *Сослана на дочери Солнца*, а также в преданиях о сел. *Лац*. Сослан, дабы завоевать руку и сердце *Ацырухс*, строит четырехугольный замок, в который, как и Йима, воспользовавшийся золотым рогом, собирает представителей разных видов живых существ, применив *золотую свирель Афсати*. Подобно Йиме, Сослан выступает тем, кто открыл для последующих поколений путь в *Страну мертвых*. Хотя он и не является первым умершим, но его странствия по загробному миру в значительной мере перекликаются с текстом обрядовой речи при посвящении *коня* умершему. Образы Йимы и Сослана





объединяет и мотив трагической гибели путем распиливания на части.

Согласно авестийской традиции, всякое благоустроенное общество должно состоять из трех каст (пиштр): 1) священнослужителей, 2) воинов и 3) земледельцев и скотоводов. Ж. Дюмезиль доказал, что в Нартовском эпосе осетин эти представления отразились в виде деления общества на три функциональных рода (мыггаг) — *Алагата* (священнослужители), *Ахсартаггата* (воины) и Бората (рядовые общинники). Взаимоотношения между пиштрами у авестийцев и функциональными родами в Нартовском эпосе не всегда совпадают, однако параллели на древнеиндийской почве, установленные Ж. Дюмезилем, указывают на то, что *трехфункциональное деление общества* в своей основе является общеарийским. Более того, родовое имя *Ахсартаггатаэ*, восходящее к общеиранскому этимону *xšaθga-, родственно названию авестийского военного божества «Хшатра-ваирйа», а также древнеиндийскому названию касты (варны) воинов «кшатрий». Представления о трехфункциональном делении общества сохранились и в скифской традиции, причем один из вариантов скифской легенды, по мнению Д. С. Раевского, прямо связан с *кадагом* о войне между нартовскими родами Ахсартаггата и Бората: в войне между скифскими «племенами» палов (воинов) и напов (рядовых общинников) верх одерживают представители военной элиты, подобно тому, как Ахсартаггата одерживают победу над общинниками Бората.

Важная параллель установлена Ж. Дюмезилем и, независимо от него, Е. М. Мелетинским между образами авестийской богини Арэдви-Суры-Анахиты и героини Нартовского эпоса *Шатаны*. Авестийская Анахита, судя по ее имени, является «трехвалентной» богиней. Но и нартовская Шатана проявляет активность в трех социальных сферах. Не менее интересны параллели между образами авестийской Анахиты и матери обитателей подводного царства *Дзерассы*.

Сказание о рождении Нарта Сослана из камня (или скалы), в который попало семя *пастуха* (или *небожителя Уастырдж*), возбужденного красотой нартовской Шатаны, сидевшей (или стиравшей белье) близ камня, сопоставлено с сюжетом о рождении Диорфа из скалы, на кото-

рой было оставлено семя бога *Митры* (Н. С. Трубецкой, Ж. Дюмезиль и др.). Этот сюжет сопоставлен также с древнеиндийским сказанием о рождении солнечного героя Сканды близ горы Швета (Л. Г. Герценберг). Не менее показательна параллель со сказанием о рождении близнецов, брата и сестры Минджики, в древнеиндийской «Махабхарате»: божество Рудра исторгло свое семя в лоно богини Умы, однако оно попало на гору, из которой и родились близнецы. Здесь имеется наиболее точная параллель с нартовским сюжетом: Рудра, как и нартовский пастух, метил в женщину, но попал в скалу. Близкий по содержанию сюжет находится в древнеиндийской «Шива-пуране»: божество Шива, стоя на горе Мандара, уронило каплю пота, рожденную страстью, которая превратилась в дитя. Согласно древнеиндийской «Ригведе», глава арийского племени Аю является «сыном скалы». Божество *огня* Агни, согласно «Ригведе», также родилось из камня (или из скалы). По вечерам Агни превращается в божество Варуну, а на рассвете — в Митру. Таким образом, перед читателем очередное свидетельство рождения бога огня и Солнца из камня (скалы). Мотив рождения огня из скалы представлен и в «Шахнаме». Этот же мотив, по мнению Ф. Б. Я. Кёйпера, скрывается в древнеиндийском мифе о рождении *солнца* и *воды* из изначальной горы, расколотой богом *Индрой*: «открытие горы Индрой является мифологическим эквивалентом зачатия <...> а оплодотворение выражено в мифологическом символизме через сражение Индры с горой». Эти параллели позволяют утверждать, что миф о рождении солнечного героя из камня имеет общеарийские истоки.

Согласно одному из нартовских текстов, солнечный герой Сослан является родным братом своего извечного врага, олицетворения тьмы и деструктивных сил природы *Сырдона*. Оба героя родились в один и тот же день от одной и той же матери — нартовской Шатаны, но от разных отцов. Эта версия рождения героя сопоставлена с авестийским мифом о рождении божества Солнца и Света, верховного бога авестийского пантеона Ахура-Мазды и его извечного врага, божества Тьмы и Зла, Анхра-Майню: согласно «Ясне» (30, 3), эти божества являются братьями-близнецами.





Цитированный миф о рождении героя из камня (скалы) предполагает генетическое тождество бога Уастырджи с древнеиранским Митрой (И. Гершевич, А. М. Луботский и др.) и древнеиндийским Рудрой, а также героини Шатаны с богинями плодородия в арийской мифологии, отождествляемыми с камнем (или скалой). Воплощением бога текучих вод — Мон (или Манди) — в нуристанской мифологии является вертикально стоящий камень. Местожительством богини Дизани в нуристанской мифологии является *озеро*, однако со временем она ушла в скалы Утме. Сыну этой богини — Багишту — являющемуся покровителем вод, посвящены святилища в виде обыкновенных камней, расположенных близ водных потоков, особенно в устьях рек. Согласно нуристанскому мифу, Дизани зачала Багишта от демона, овладевшего ею в облике барана во время дойки коз на берегу озера. Дизани родила Багишта в реке (или озере), упершись коленями в камень. В этом мифе также можно видеть переосмысленный вариант рождения героя из камня. Не случайно и то, что образ нуристанской Дизани, как и нартовской Шатаны, сближается с образом авестийской Арэдви-Суры-Анахиты (К. Йетмар). Миф о рождении Дисни гласит: однажды золотой диск солнца вошел в священное озеро, а из озера поднялось золотое дерево с семью ветвями; золотой диск опустился на сук, и в результате из дерева вышла Дисни. Следовательно, Дисни была дочерью бога Солнца и богини Воды, подобно тому, как Шатана была дочерью Солнца (воплощенного в образе небожителя Уастырджи) и богини рек Дзерассы, а герой скифской мифологии Таргитай — сыном божества Солнца («Зевса») и дочери реки Борисфен. В нуристанском мифе Дисни рождается из священного дерева, поднимающегося из водных глубин. С этим деревом нельзя не сопоставить Золотую нартовскую Яблоню, растущую в наиболее сакральном месте нартовского локуса, плоды которой ворует дочь хозяина подводного царства Дзерасса. Дисни не лишена жестокости: однажды она убила собственного сына. Жестокость присуща и нартовской Шатане, особенно ярко проявившаяся в сюжете о ее браке с Нартом *Урызмагом*: она безжалостно отправила на тот свет свою соперницу *Ельду*. Владычица озера в артуровской традиции также безжалост-

на по отношению к Елене — матери младенца Ланселота, у которой она отобрала сына. Жестокость этих богинь по отношению к женщинам следует сопоставить с отношением Арэдви-Суры-Анахиты к женщинам, которым богиня запрещала обращаться к ней с молитвами.

Озера, лежащие высоко в горах, считаются местом купания фей (пери) у дардов (кховарцев), а плоские камни на берегу — местами, где они стирают свою *одежду*. Существовал запрет на метание камней в такие озера. Эти сведения сопоставлены с анализируемым нартовским сюжетом, в котором Шатана стирает свое нижнее белье близ камня на берегу реки.

С мифом о рождении героя из камня связаны некоторые факты из этнографии арийских народов. У шинязычных дардов рождение нового клана символизировалось установлением «кланового камня» на площади собраний, который считался воплощением родоначальника этого клана. Камню приносили жертвы, ожидая от него плодородия. В Дардистане (долина Харамош) парень и девушка, вступающие в брак, становились на камни: парень — на стоящий, а девушка — на лежащий. В Куртатинском ущелье Северной Осетии вплоть до недавнего времени существовал обычай класть первенца мужского пола на священный камень, лежащий вблизи села, перекатывая его с боку на бок (В. С. *Газданова*). Нет сомнений, что этот акт символизировал рождение младенца из камня. Герой ирландского эпоса Конхобар тоже родился «на высоком камне», что, несомненно, отражает первоначальный миф о рождении героя из камня. В Дардистане во время одного из праздников ставили коз вокруг священного камня, а затем хозяйка забрасывала их камешками, произнося молитвы. По направлению, в котором убегали козы, предсказывали количество и пол ожидаемого в следующем году приплода. В осетинской свадебной обрядности известен обычай водить новобрачную к священному камню, камню *Мады Майрам* (Богоматери), во время которого мальчики забрасывали священный камень мелкими камнями и пулями, приговаривая: «Вот столько мальчиков и одну синеокою девочку подай, Майрам, нашей доброй невестке!».

Если учесть, что Мады Майрам, по мнению В. И. Абаева, пришла на смену нартовской Шатане в эпоху христианизации Алании, то и в





этом обряде, генетически связанном с дардским, следует видеть отзвуки мифа о рождении героя из камня.

Дары богов мифическому первому правителю иранских народов Йиме (по «Авесте») сопоставлены с дарами богов Нарту Сослану (В. Ф. Миллер и др.). Аналогичный мотив представлен и в кадаге о Первом Нарте Уахтанаге, получившем в дар от богов соху и семена. К параллелям к образу Нарта Сослана следует добавить сведения древнеиндийской мифологии о Матарिशване: оба героя добывают для земных людей огонь. Весьма показательна также параллель между Дочерью Солнца Ацырухс, ставшей женой Нарта Сослана, и лучезарной Тапати в древнеиндийской мифологии (Ж. Дюмезиль).

В. И. Абаевым установлены параллели между мифическими персонажами осетинской мифологии, *уаигами* (уа́йыг / уа́йуг), выполняющими в «Нартиаде» функции привратников загробного мира, и божеством смерти *Вайю* у иранских народов. Наиболее ярко и полно образ уаигов описан в Нартовском эпосе и в эсхатологическом тексте «Посвящение коня покойнику» («Бæхфæлдисын»). Образ Вайю ярче всего описан в авестийском тексте «Аогмадайча». На славянской почве родным братом индоиранского Вайю признан гоголевский Вий. Выводы В. И. Абаева полностью подтверждены в недавнем исследовании Я. В. Василькова и Д. Разаускаса «Балтийский ключ к проблеме Вия-Вайю».

Если говорить о верованиях, отраженных в «Нартиаде», то следует вспомнить о весьма примечательном нартовском сюжете, описывающем сошествие небожителя Уастырджи на землю для того, чтобы наставить людей в веру (динтæ фæцамыдта). Этот эпизод сопоставлен с авестийским сюжетом о сошествии Ахура-Мазды на землю для того, чтобы наставить первого пророка Заратуштру в веру. Есть все основания полагать, что Уастырджи, как и авестийский Ахура-Мазда, является наследником общеиранского бога Солнца. Таким образом, исконно осетинская религия, отраженная в эпосе, как и «авестийская» (зороастрийская), была религией откровения.

Гигантский *орел*, доставивший Нарта Урызмага в подводный мир, сопоставлен с авестийской «птицей Сен» (saēna-mərəya- | mərəyō

saēnō). Эта же птица в «Шахнаме» встречается под именем Симург. Эти орлы сопоставлены и с грифонами в скифской иконографии.

Убедительные параллели связывают осетинский эпос и с другими произведениями иранского фольклора. Такие мотивы, как сошествие героя в потусторонний мир («Книга об Ардавирафе»), божественный *фарн* в образе барана («Книга о деяниях Ардашира, сына Папака»), трехчастная структура бедствий, постигающих Ахеменидскую державу (древнеперсидские надписи) и многое другое представлены и в осетинском эпосе. Мотив *меча*, брошенного в воду и повлекшего за собой смерть героя, как и мотив рождения героя, вместе со своим мечом роднит осетинский эпос с персидской сказкой «Джантиг и Чельгис». Мотив священного быка, символа плодородия, представлен как в осетинском эпосе, так и в «Авесте» и среднеперсидских текстах.

Осетино-индийские фольклорные параллели, в особенности эксклюзивные (работы Ж. Дюмезиля, В. И. Абаева и др.), свидетельствуют о наличии в «Нартиаде» общеарийских сюжетов и мотивов, которые либо были утрачены фольклором других иранских народов, либо представлены у них в сильно редуцированном виде. Образ осетинского *Батрадза* сопоставлен Ж. Дюмезилем с образом древнеиндийского Индры: оба героя имеют грозную природу; оба героя уничтожают враждебных человеку и богам существ (великанов); при этом Индра отрывает руку у Вритры, а Батрадз отрывает руку у великана. Индра — грозный бог войны и повелитель молний. К нему восходят истоки культа *Ареса*. Много общего между героями. Рождение и детство Индры и Батрадза в основных чертах совпадают. Мать не хотела произвести Индру на свет. Индра находился в материнском чреве «тысячи месяцев и много осеней». Батрадза мать не доносила, передав зародыш на спину отца, Нарта *Хамьца*. К этим параллелям следует добавить еще одну: оба героя являются боготворцами. Кроме того, мотив гибели Нарта Батрадза, испутившего перед смертью вонь, от которой погибли небесные ангелы, находит параллель в «Махабхарате», где вонь исходит от умирающего героя Карны. В цикле короля *Артура* этот мотив связан с гибелью языческого героя Корсабина. Во всех трех случаях вонь,





исходящая от умирающего героя, считается его духовной силой, его душой.

Отдельной темой являются скифо-персидские фольклорные параллели (В. Ф. Миллер, Ж. Дюмезиль, Д. С. Раевский и др.), не имеющие в осетинском эпосе явных рефлексов. Они могут свидетельствовать как о наличии у скифов параллельной версии «пранартиады», так и об утрате осетинской традицией отдельных сюжетов иранского эпоса.

Параллели между осетинским эпосом «Нарты» и персидской эпической поэмой «Шахнаме» (Šāhnāma ‘Книга о царях’), автором которого является Абулькасим Фирдоуси (X–XI вв.), установлены В. Ф. Миллером, Ж. Дюмезилем, В. И. Абаевым, А. З. Кубаловым, А. А. Тибилловым и др. На основе этих и некоторых других параллелей, а также мифологической части «Авесты» Л. А. Лелеков в 70-е гг. прошлого столетия предпринял попытку реконструировать иранский (общеиранский) эпос. По мнению некоторых исследователей, в основе мифологической части «Шахнаме» лежит восточноиранский (сакский) эпический цикл, имеющий много общего с осетинским Нартовским эпосом. Параллели между рассматриваемыми двумя эпическими памятниками касаются как сюжетного состава, так и отдельных мотивов, героев (образов) и их имен. Наиболее важные параллели, связывающие «Шахнаме» с «Нартиадой», это: Божественная Сила как основа всего сущего; деление общества на трифункциональные страты (в «Шахнаме», как и в древнеиндийской традиции, упоминается также и четвертая страта — ремесленники); борьба за власть между родами; Мировая гора в роли обители первых людей; вражда между первыми поколениями героев с великанами (перс. дивы, осет. уаиги); образ гигантского орла, доставляющего героев в потусторонний мир и обратно; образ чудесной чаши, содержащей неиссякаемый напиток; мотив отсечения руки у поверженного противника; наделения *шкуру* животного перед схваткой с врагом; мотив чудесного рождения героя (перс. *Рустам*, осет. Батрадз); рождение героя с мечом; мотив богоборчества; мотив природной отметины на спине или плече у отпрысков царской династии; чудесная способность у некоторых героев менять погоду; испытание героя пищей и алкогольными напитками; нераз-

рывная связь между героем и его конем (перс. *Рустам*, осет. *Сослан*) и т. п.

Батрадз с Рустамом сближает факт их необычного рождения. Рустама по совету птицы Симуург извлекли из утробы матери при помощи *ножа*. Младенец оказался великаном, могучим, как слон, настолько крупным и сильным, что его едва смогли прокормить десять кормилиц. Общеизвестны чудесное рождение Батрадза и его необыкновенная сила.

Мать Батрадза происходила из Донбеттыров или *Быцента* и могла принимать облик земноводного существа — черепахи либо лягушки. Его отец Хамыц обладал чудесным *зубом Аркыза*. В то же время Зал, отец Рустама, считавшийся величайшим богатырем Ирана, также пользовался колдовством и сам считался опытным *колдуном*. Это может косвенно свидетельствовать о его связях со скифо-сакским миром, который в персидском эпосе населялся чародеями. Ведь как Зал, так и его сын Рустам часто прибегали к помощи сверхъестественных сил, вплоть до дивов. Мать Рустама Рудабэ была из рода дракона Зоххака. Сверхчеловеческую силу героя и его чудодейство исследователи как раз объясняют этим его происхождением по материнской линии.

Следов закалки Рустама в «Шахнаме» нет. Видимо, мотив закалки Батрадза — отражение времен индоевропейской общности, восходящей к более отдаленным временам. Зато Рустам, как и Батрадз, выдерживает не всякий конь.

Многие из героев «Шахнаме» до возмужания воспитываются в семьях своих матерей (следы матриархата). Детство свое Батрадз проводит в море, у своих родичей. Сходство это носит генетический характер. Рустам поражает окружающих своим ростом, мощью, силой, обликом. В «Нартиаде» Батрадз — могучий, сильный, непобедимый герой.

Название радуги в «Шахнаме» — лук Рустама, а в Нартовском эпосе — *Сослани андура* (Сослана лук). Сослана одаривают небожители подарками для нартов.

Функции нартовских небожителей в «Шахнаме» выполняет Первая династия, которая состояла из 10 царей, представленных людьми, обладавшими чертами мифологических персонажей. Здесь налицо последовательное развитие одного и того же древнеиранского сюжета:





Сослан погибает в результате мести женщины-красавицы, Дочери Солнца, а Сиявуш — в результате мести красавицы Судабы (сюжетное сходство). Гибель Сиявуша происходит от рук негодяя Гаруя, а Сослана — от *Балсагова Колеса*.

Сослан в лютую зиму погнал голодный скот нартов на земли *Мукара* на берегу *Черного моря* — нарты смертельно боялись вступать на его земли. Сослан сразился с великаном. С большим трудом ему удалось одолеть *Мукара* и вернуть стадо в *Селение Нартов*.

В «Шахнаме» такая же страна — Мазандеран — никто из правителей не шел войной в этот прекрасный край. Только благодаря *Рустаму* иранские войска и правитель избежали смерти. Оба героя, как ни сильны, но им не удастся без хитрости и чародейства, без помощи других одержать верх над противником (Э. Б. *Сатцаев*).

Сослан совершает путешествие в загробный мир. В «Шахнаме» его нет, но в среднеперсидской литературе религиозного содержания есть «Книга о праведном Виразе». Святой муж Арда-Вираз предпринимает путешествие в загробный мир: оно во многом совпадает с путешествием Сослана в тот же мир. «Затем ширина моста Чинвад увеличилась до девяти копий. Я с помощью божественного Сроша и бога Адур торжественно, счастливо, смело и победоносно прошел по мосту Чинвад под надежной защитой бога Михра (Митры), справедливого Рашна, доброго Вайю, могучего бога Вахрама, совершенствовательницы мира, богини Аштад и Славы зороастрийской доброй веры. Бессмертные души праведников и других небожителей сначала поклонились мне, праведному Виразу. Потом я, Вираз, увидел справедливого Рашна с желтыми золотыми весами в руках, взвешивающего поступки праведников и грешников. Божественный Срош и бог Адур взяли меня за руки и сказали: «Пойдем с нами, мы тебе покажем Рай и Ад, славу, упокоение, изобилие, красоту, добро, счастье, удовлетворение, радость и благоухание Рая — воздаяние праведникам. Мы покажем тебе мрак и тесноту, тяготы и лишения, несчастья и зло, боли и болезни, печали и страх, страдания и смрад в Аду, всевозможные наказания, которым подвергаются демоны, колдуны и грешники».

«Книга об Арда-Виразе» составлена не ранее VI–VII вв. Поэтому ученые полагали, что

сочинение носит чисто апокрифический характер, не связанный с реальными событиями раннесасанидской эпохи. Но последующие открытия заставили пересмотреть подобное мнение. Известному французскому ученому Ф. Жинью удалось раскрыть смысл одной из надписей Картира — религиозного и политического деятеля III в. н. э., эпохи создания державы Сасанидов — могущественной соперницы Рима и Византии. Это был период упрочения зороастризма, и ведущую роль в создании зороастрийской государственной церкви сыграл Картир — «глава магов» и «хранитель души» царя царей. Не случайно его надписи выбиты там же, где эдикты сасанидских монархов, а на официальных рельефах он изображен рядом с царями. О многих своих «заслугах» повествует в надписях Картир, в частности о том, что он раскрыл людям смысл учения о «небесах и бездне ада». Каким образом Картир «познал сущность ада и рая», становится понятным из его надписи в Сар-и-Мешхеде (близ города Казерун в Иране), детально разобранный Ф. Жинью: Картир рассказывает о «посещении» потустороннего мира, где ему удалось лицезреть зороастрийских богов и блаженную жизнь праведников, увидеть рай и преисподнюю. Текст сармешхедской надписи сохранился лишь частично, и поэтому остаются неясными многие детали «потустороннего путешествия» Картира. Но и в уцелевших фрагментах упоминается о том, что он видел в раю и каким был туда его путь. Рассказ построен в русле традиционных иранских представлений о загробном мире: к раю Картира ведет «благороднейшая женщина», она сопровождает его при переходе через *мост*, в раю он видит великих праведников, золотой трон бога, весы.

Покровитель воинов у осетин (Уастырджи) и божество Соруш в «Шахнаме», являющийся на выручку воинам, попавшим в беду, шествуют по земле, сидя на белом коне. Героиня Ацырухс в Нартовском эпосе обладает светящейся рукой, благодаря которой освещает ночью путь своему мужу. Ж. Дюмезиль связал эту особенность нартовской героини с ее солнечной природой. В персидской сказке «Бемуни и Искандар» также находим героиню, имеющую палец, от которого исходит свет, освещающий комнату. Героиня, от рук которой исходит свет, озаряющий свод *неба*, известна и в германской «Старшей Эдде».





В таджикском эпосе «Гуругли» героиня Зарина Златописаная на своем троне, прочитав заклинание, взмывает в небо, чем напоминает нартовских красавиц *Косер* и *Бедуху* с их летающим замком.

Многочисленные параллели с Нартовским эпосом осетин содержатся в персидских дастанах. Например, в одном из них везир Фаррухзад рассказывает падишаху Газны свою историю. Фаррухзад — сын балхского везира или раиса. Громадная птица перенесла его на необитаемый остров, где он нечаянно, принеся яблоки и нарезая их кусочками, убил *кинжалом* двенадцатилетнего царевича, привезенного туда, дабы избежать предсказанной смерти. Затем Фаррухзад попал на корабль, где поцелуем разбудил спящую принцессу и был втянут в дальнейшие приключения. Этот эпизод полностью соответствует сказанию о гибели *Безымянного сына Урызмага*. В дастане «Три шейха» из персидской рукописи, переписанной в Индии в XVIII веке, главные герои Санан, Хасан и Махмуд соревнуются, кто расскажет более удивительную историю из своей жизни царю джиннов. Богатая покупательница, пришедшая в лавку со служанкой, пригласила ходжу Хасана к себе домой. Выпив вина, он стал распускать руки. Тогда красавица превращает ходжу Хасана в *осла*, тот расколдовывается при помощи мужа своей сестры, тогда она делает его собакой, потом — *голубем*. Расколдовавшись, Хасан превращает ведьму в кобылу, а ее служанку — в суку. В дастане XVII в. о Сааде, Саиде, еврее Шамуне и птице счастья Саид наказывает коварную красавицу из Харабата тем, что превращает ее в ослицу.

Наконец, многочисленные параллели осетинским кадагам предоставляют сказки ираноязычных народов. Например, в афганской сказке «Джемаль-хан и Зиб-ун-Нисса» так же, как Сырдон и *Ацамаз*, сумел завладеть волшебными предметами, которые не могли поделить между собой четверо факиров, принц Джемаль-хан. Сказание о гибели Безымянного сына Урызмага воспроизводится в сказках татов и белуджей. Есть там и другие приключения Урызмага. Герой персидской сказки Сад разоблачает свою жену Саноубар, пировавшую с дивами, и убивает дивов, а та в отместку превращает его в *собаку*. Он прибегает к мяснику, женатому на старшей сестре его жены, и показывает свой ум.

Сестра жены расколдовывает его и учит, как познакомиться к Саноубар. В курдской сказке «Кнут», записанной в Армении, всадника на муле нагнал всадник на коне, они поехали вместе и увидели на *дороге* кнут. Они заспорили и решили, что пусть каждый расскажет историю из жизни: кто больше перенес в жизни лишений, тот его и получит. Владелец коня рассказал, как перехитрил жадного старика-богача и женился на его дочерях. Дальше последовал рассказ владельца мула, который воспроизводит метаморфозы Урызмага. Этот сюжет есть и в других сказках курдов, пуштунов, парачи. Уже Ж. Дюмезиль указал на курдскую сказку из Восточной Анатолии, как брат хотел жениться на своей сестре и путем повторения пахоты снега, как посоветовали старухи-колдуньи, убедился, что вскоре общество перестанет обращать на них внимание, в качестве параллели к браку Урызмага и Шатаны.

Аналогичный сказанию об *Ахсаре* и *Ахсартаге* сюжет встречается в персидской сказке «Помощь птицы Симорг», где братья караулят вора под гранатовым деревом, одному из них, Малек-Мохаммаду, удается отрубить вору, которым оказывается див, прячущийся в туче, палец, а кровавый след приводит героя на дно колодца. В язгулямской сказке «Сын дива» дядя тоже по ошибке убивает внешне очень похожего на него племянника, подозревая его в связи со своей женой, но узнав, что тот клал в постели между ней и собой меч, оживляет его при помощи прутиков, которые дал дракон.

В таджикской сказке «Мудрая девушка» падишах приказывает жене за время его трехлетнего отсутствия родить сына, во всем похожего на него, а у кобылы и суки должны родиться жеребенок и щенок, которые во всем походили бы на его коня и гончего пса, иначе отрубят голову. Жена догоняет мужа, выдает себя за дочь царя пери с горы Каф. Они садятся играть в шахматы. Жена выигрывает коня и приказывает слугам случить его с кобылой. На следующий день она выигрывает гончую и велит слугам случить пса с их сукой. Потом падишах проигрывает царскую печать. На четвертый день «пери» ставит на кон себя, выигрывает падишах и овладевает ею. Жена возвращается в город и через девять месяцев рождает мальчика, который во всем похож на падишаха. Кобыла жеребится





жеребенком, который ничем не отличается от коня падишаха, а у суки рождается щенок, очень похожий на гончего пса падишаха, и, таким образом, трудная задача выполнена. Здесь прослеживается параллель и сказанию об одновременном рождении Шатаны, коня и собаки, и сказанию о том, как Шатана поставила на место Урызмага.

Много общего и в числовой символике. В обеих традициях наиболее почитаемыми являются числа «3», «7» и «12». Существуют и ономастические совпадения: перс. *Zīrak*, осет. Дзылы — оба имени восходят к др.-иран. *jīg- ‘быстрый (раз)умом’; перс. Гораз(е), осет. Уырызмаг — оба к др.-иран. *warāza- ‘вепрь; кабан’, перс. Горгсар, осет. Уархæг — оба к др.-иран. *warka- ‘волк’. Встречаются и семантико-функциональные параллели: в обеих традициях родоначальник кузнецов (перс. Каве, осет. *Курдалагон*) связан по происхождению со жрецством и т. п.

Лит.: Миллер ОЭ; Дюмезиль. ОЭМ; его же: Скифы; Абаев. ИТ. 1990. С. 147, 163, 171, 173, 181–82, 187, 219; Лелеков Л. А., Раевский Д. С. Скифский рассказ Геродота: фольклорные элементы и историческая информативность // Народы Азии и Африки. № 6. 1979; Вайеу Н. W. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. L., 1980. P. 261; Бонгард-Лёвин. Грантовский. От Скифии; Дзицойты. Нартовский эпос. С. 40, 130, 143; его же: ВОФ. С. 182–223, 254–257; Сатцаев. Нартский эпос. С. 32, 48. Чибиров. ОН. С. 139–140.

Ю. А. Дзицойты

ИСЛАМСКОЕ ВЛИЯНИЕ. Ислам — монотеистическая религия, возникшая в VII в. н.э. Основатель — Мухаммед. В результате арабских завоеваний ислам распространился сначала на Ближнем и Среднем Востоке, а затем в Северной Африке и в других регионах мира.

Первое знакомство алан-осетин с исламом состоялось в VIII–IX вв. В золотоордынскую эпоху (XIII в.) монгольские миссионеры предприняли попытку распространить ислам среди алан-осетин. Однако, построив мечети для широкой пропаганды ислама среди аланского населения, монголы не добились каких-либо значимых результатов. Символическим свидетельством определенного И. в. стал Татартупский минарет, считавшийся вплоть до своего разрушения в 1981 г. святыней не только для мусульман,

но и для христиан. Мифически переосмысленный Татартупский минарет преобразился в известный образ святого, упоминаемого в традиционной религии осетин наряду с *Уастырджи*.

Активное проникновение мусульманской религии в Северную Осетию, где она широко распространялась в основном среди феодальной знати, происходило из соседней Кабарды в конце XVI – нач. XVII вв. В первой пол. XIX в., в период кавказской войны, в результате пропагандистской деятельности мусульманских миссионеров, действовавших из Чечни и Дагестана, ислам распространяется по всем четырем обществам Северной Осетии: Дигорскому, Тагаурскому, Куртатинскому и отчасти Алагирскому. Со временем И. в. могло быть более значительным, тем более что мусульманство иногда резко выступало против традиционных обычаев, прививая новый образ жизни и, соответственно, новое мировоззрение, если бы не сказался фактор позднего проникновения этой религии в Осетию. Продолжая исповедовать традиционную религию, некоторые осетины позитивно восприняли отдельные элементы исламской веры и обрядности. И все-таки процесс включения новых религиозных образов в традиционную культуру проходил достаточно противоречиво.

Ярким примером столкновения традиционных мифологических архетипов с И. в. является *кадаг* «Как боролся Созырыко с пророком» («Созырыхъо пехуымпаримæ куыд хæцыди»). Вероятно, он относится ко времени активного проникновения ислама в Осетию. В нем удивительным образом сочетаются антиисламские и происламские мотивы, сдобренные традиционными архетипами. С одной стороны, *Созырыко* предстает в качестве племянника *пророка*, фактически члена его семьи, с другой — он считает учение пророка вредоносным, противодействует его распространению и готовит для Мухаммеда западню. Еще один интересный разворот: пророка от падения в приготовленную яму-ловушку спасает никто иной, как *Уастырджи*, почитаемый в традиционной религии. И. в. можно проследить и в других *кадагах* «Нартиады», но оно, как правило, не затрагивает основы мифологической системы. В отдельные сюжеты вплетаются мусульманские мотивы, но при этом сохраняются традиционные мифологические архетипы.





Так, в кадаге «Сослан в Стране мертвых» («Сослан Маэрдты баэсты») традиционное представление о загробном мире как едином пространстве, в котором умершие ведут две формы существования, соответствующие их поведению в земной жизни, дополняется представлением, в котором «рай» (дзæнæт — араб.) и «ад» (зындон — осет. — место мучений) — два разделенных места, находящиеся в одном большом пространстве — в *Стране мертвых*. Таким образом, под влиянием ислама загробная жизнь была подвергнута более четкой дифференциации, в то время как в прежних, дохристианских и доисламских воззрениях подобное деление отсутствовало. Отчасти затронув традиционные воззрения на загробную жизнь, И. в. в большей степени коснулось внешней стороны похоронной обрядности.

И. в. не обошло даже одного из самых популярных персонажей Нартовского эпоса — Уастырджи. В легенде «Уасгерги и его жена Фатимат, дочь пророка Магомета» Уастырджи, оставаясь типично мифологическим персонажем, перенимает некоторые черты зятя Магомета-Али. Он, как и Али, борется против врагов ислама.

Особенно ярко исламские мотивы прослеживаются в кадаге «Уастырджи и Нарт Маргуц» («Уастырджи æмæ нарт Маргуц»).

1. Уастырджи имеет двух жен. Одну из них в гневе он называет «гяур» — так презрительно мусульмане называли иноверцев.

2. Уастырджи дивится богатству и отваге славного *Маргудза* и сравнивает его с пророком: «Кто этот муж? — спрашивает он. — Ведь среди пророков (пехуымпар) тоже его никогда не видел!».

3. В кадаге неоднократно говорится об уважении к пророкам. В селе, куда прибыл Уастырджи, есть дома для гостей, первый из которых предназначен для пророков. В этом доме *коновязь* — золотая, а путь от коновязи к дому выложен стеклом.

4. Уастырджи и сам причисляется к пророкам, и при этом подчеркивается его особый статус. Прислуживающие юноши, увидев *коня* с золотыми подковами под седлом, украшенным дорогими камнями, пришли к Маргудзу и сказали, что даже из пророков никто не приезжал на таком коне.

5. Маргудз ведет себя как настоящий правоверный мусульманин, когда в *походе* с Уастырджи, влезая на вершину холма, под которым погребены его жена и ее брат, совершает *намаз*.

В целом Уастырджи выступает в различных фольклорных сюжетах, подвергшихся И. в., то поборником торжества ислама, то помощником и ближайшим сподвижником пророка Магомета, то проводником идей ислама, то правоверным мусульманином.

Иногда И. в. ограничивается только заменой одного имени на другое. В кадаге «Батрадз и сын Хыза Челахсартаг» *Дочь Солнца* названа именем дочери пророка Магомета — *Фатимат*. В другом кадаге уже сам *Батрадз* «получил у магометан имя Газрет-Али». В кадаге «О сыне Нарта Урызмага Крым-Султане» («Уырызмæджы фырт Крым-Султаны тыххæй») герой носит характерное, красноречивое имя — *Крым-Султан*. Принадлежность к мусульманству подчеркнута распространяется на всех нартов.

Отмечается существующее между мусульманами и христианами противоречие в вере и различие в *одежде*. Как-то Крым-Султан, возвращавшийся из странствий, подъехав к нартовскому аулу, увидел стоявших «на одном и другом курганах попов в длинных черных поповских платьях». На самом деле это были *Сослан* и его жена, носившие траур. Приблизившись к первому кургану, Крым-Султан сказал: «Да будет добр твой день, сауджын!» (осет. христианский священнослужитель). Услышав в ответ, что это не сауджын, Крым-Султан, указывая на черные одежды, говорит: «Нарты были магометанами, а теперь у них появились сауджыны?». «Нет, — отвечал сауджын (это был Сослан), — нарты и теперь еще такие же магометане, какие они были прежде, и у них нет сауджынов».

И. в. сказывается на положении, которое занимают нартовские герои. В кадаге «Батрадз и стальной великан» («Батырадз æмæ æфсæн уæйыг») Батрадз — зять пророка Магомета, а в сказании «Нартовская Уацамонга и смерть Батрадза, сына Хамыца» («Нарти Уацамонгæ æмæ Хæмици фурт Батрази мæлæт») после смерти Нарт становится старшим пророком.

Под И. в. сформировались и рассказы анекдотического характера. Можно с уверенностью утверждать, что это явное заимствование и пе-





ресказ ходячих анекдотов о Ходже Насреддине, носителе суфийской мудрости (суфизм — мистическое направление ислама). Особенность этих рассказов в том, что в них полностью сохраняется сюжетная линия, меняются только имена и действующие лица. Персона Ходжи Насреддина заменяется персоной *Сырдо́на*, его окружение — нартами и т. д.

Анекдотический рассказ «Как зарезали Сырдонова откормленного барана», восходящий до притчи, построен на характерном для мусульманской религии ожидании конца света. Он несет важную для суфизма идею о познании через внутреннее озарение. Нарты под предлогом скорого наступления конца света предложили Сырдону съесть его хорошо откормленного барана, чтобы он зря не пропадал. Согласился с ними Сырдон. Как-то в солнечный день пошли на берег реки старшие нарты, а вместе с ними и Сырдон со своим бараном. Когда нарты купались в реке, Сырдон собрал их чалмы, халаты (характерная мусульманская одежда) и бросил в *огонь*. После купания старейшие нарты вышли на берег с желанием наесться жирных шашлыков, но увидели, что их вещи исчезли. На возмущенный вопрос «где одежда?», Сырдон ответил, что он ее бросил в огонь. Одежда не понадобится, т. к. с наступлением конца света все умрут.

«Как Сырдон выманил котел у соседа» — это пересказ классического анекдота о Ходже Насреддине, надувшем простоватого соседа байками о том, что *котел*, который он занял для приготовления угощения, родил (Сырдон-Ходжа вернул котел с прибавкой, положив в него маленькую сковородку). Заняв котел во второй раз, он оставил его себе и, когда хозяин пришел за своим добром, Сырдон сказал простаку, что котел умер. На возражение соседа Сырдон ответил: «Если ты поверил, что котел может родить, почему тогда не веришь, что котел может умереть?».

Такие же параллели обнаруживаются и в анекдотической истории «Сырдо́на не обманули» («Сырдо́ныл сайд не рцыди»), где рассказывается, как уставшая от многочисленных злокозненных проказ хитроумного Сырдона нартовская молодежь задумала разыграть его (см. *Комическое в Нартовском эпосе*). Это известная история о том, как юноши, пытаясь подшутить над Сырдоном или Насреддином, тайком

приносят с собой куриные яйца, уговорившись, что проигравшим будет тот, кто не сможет снести яйцо. В свою очередь, Сырдон проявил высшую степень находчивости и самоиронии, он достойно вышел из трудного положения, ответив насмешникам, что при курах должен находиться и петух.

Фольклор осетин содержит немало и других примеров синкретического соединения элементов мусульманской культуры с местными традициями. Значительную роль в этом играл мифический способ освоения мира, сопровождавшийся творческим осмыслением всех его богатств и поэтому распространявшийся на новые объекты межкультурной коммуникации. На протяжении тысячелетий духовная культура алан-осетин испытывала влияние со стороны различных религиозных учений, впитывала и перерабатывала их идейные пласты, но при этом сохранила и донесла до читателя дух древней мифологии.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 149, 213–220, 262, 306, 378–385, 469–475; НК. ИАЭ. 2. С. 539, 549, 550, 551, 607, 609; НК. ИАЭ. 3. С. 503, 537; НК. ИАЭ. 4. С. 238–239, 243, 248, 250; ИАС. Т. I. С. 442–446, 493–496; НК. ИАЭ. 5. С. 162; К а л о е в. Осетины. С. 399–408; Т а к а з о в Ф. М. Генезис религиозных воззрений народов Северного Кавказа. Вл., 2009. С. 126, 135; его же: Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Вл., 2014. С. 19–21; Анекдоты о Ходже Насреддине. Харьков, 2008. С. 11, 13, 14.

З. У. Цораев

ИСТОРИОГРАФИЯ ЭПОСА. Интерес к осетинскому эпосу «Нарты» в гуманитарной науке формировался в последней трети XIX в. по мере сбора, накопления и публикации фольклорных текстов. Одними из первых на богатство устной народной традиции осетин обратили внимание ученые и путешественники Ю. *Кланрот*, В. Б. *Пфаф*, Е. Л. *Марков*, Д. М. *Лавров*. Вопросы исторического анализа Нартовских *кадагов*, отголоски эпоса в этнографическом материале были частью проблематики труда М. М. *Ковалевского* «Современный обычай и древний закон: Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении».

Большой вклад в становление нартоведения как самостоятельной области гуманитарного знания внес В. Ф. *Миллер*. Он уделил много внимания вопросу о происхождении и этнической принадлежности Нартовского эпоса. Уче-





ный считал Нартовский эпос северокавказским. Местом его сложения определял степи Северо-Западного Кавказа, где в средневековье обитали ясы и касоги, т. е. предки осетин и кабардинцев. Для решения вопроса о том, кто из носителей эпоса являлся его создателем, он считал чрезвычайно важной задачей сбор и анализ этнических версий текстов сказаний. В. Ф. Миллер также выдвинул гипотезу соотнесенности нартовской топонимики с нынешней территорией Северной Осетии и Кабардино-Балкарии. Обозначенные вопросы освещались в его работах: «Осетинские этюды», «Кавказско-русские параллели» и др.

Одним из первых среди нартоведов В. Ф. Миллер указывал на мифо-эпические параллели между Нартовскими кадагами и гомеровским эпосом, эпическим циклом *Амран*. Изучив обширный материал, собранный им самим, его предшественниками и помощниками из представителей осетинской интеллигенции, он сделал ряд выводов, имеющих непреходящее значение. В статье «Черты старины в сказаниях и быте осетин» он провел ряд параллелей между скифскими древностями и обычаями, обрядами и Нартовскими кадагами осетин; в частности, он сопоставил *обычай скальпирования* у скифов и *шубу* из скальпов Нарта *Сослана*; похоронные обряды осетин и аналогичные обряды скифов; способ гадания на палочках у скифов и у осетин (совпадающий даже в деталях); «чашу героев» *Уацамонга* у нартов, из которой удаётся пить только тому, кто совершил величайшие подвиги, и обычай скифов раз в год давать пить из особой *чаши* лишь тем мужам, которые преуспели в битвах.

В конце XIX – нач. XX вв. круг собирателей, исследователей Нартовского эпоса и, в свою очередь, предметное поле нартоведения заметно расширились. В исследованиях русских ученых П. Услара, П. Уваровой, Л. Лопатинского, А. Веселовского, а также представителей национальной интеллигенции М. Гарданова, А. Кубалова, А. Кодзаева, А. Цахилова, Г. Цаголова дискутировались вопросы о происхождении эпоса, предпринимались попытки сравнительно-исторического анализа нартовских сюжетов с мифологическими и сказочными сюжетами в фольклоре коренных кавказских народов. Проводились сопоставления осетинских героических сказаний с другими мировыми эпическими

произведениями. Нартовский текст привлекался для прочтения этнографических реалий быта и истории осетин.

1920–1980-е годы. Новый этап в изучении «Нартиады» осетин начался после Октябрьской революции 1917 г. В ходе глубоких общественных трансформаций 1920-х – 1930-х гг. особое социально-политическое значение придавалось изучению фольклора народов СССР, в частности эпического наследия. Нартовский эпос использовался для утверждения классовых, интернациональных установок в советском обществе. Ставилась двуединая задача, предусматривавшая регламентированное развитие этнокультурной идентичности народов СССР и формирование новой единой общности «советский народ». В эпосе сознательно выделялись как общечеловеческие ценности, так и классовые контексты духовно-нравственных ориентиров, которые реально обеспечивали бы социально-политическую стратегию объединения многонациональной страны на принципах социализма.

В осетинской фольклористике на этом этапе, как и впоследствии, главным был вопрос о происхождении эпоса. В 1925 г. были опубликованы две статьи — «Кто такие нарты?» М. Туганова и «К вопросу о происхождении нартовских песен» А. Кубалова. Оба автора ставили вопрос о создателях эпоса, но решали его по-разному. А. Кубалов считал таковыми осетин и кабардинцев, которые, по его мнению, принесли Нартовские сказания на Кавказ. М. Туганов же связывал происхождение эпоса исключительно с осетинами. При этом он первым обратил внимание на трифункциональное строение нартовского общества — наличие трех родов, каждый из которых был носителем определенной социальной функции («Бората были богаты скотом; Алагата были сильны умом; Ахсартаггата отличались храбростью и силой, были сильными людьми»). Вопрос о возникновении эпоса также рассматривался в работах Б. А. Алборова «Термин «нарт» (к вопросу о происхождении нартского эпоса), Л. Семенова «Нартские памятники Северного Кавказа», «К вопросу о происхождении осетинского нартского эпоса» и др.

Нартовский эпос как исторический источник является объектом серьезного исследовательского интереса. В частности, тема эта получила освещение в сборнике научных статей





«Нартский эпос» (1949), в котором публикуются статьи В. И. Абаева, Б. В. Скитского, Л. П. Семенова и др.

В целом магистральная научная концепция 1920-х – 1930-х гг. о происхождении «Нартиады» выглядела следующим образом: героический эпос проник на Северный Кавказ вместе с аланскими предками осетин и распространился по всему региону благодаря широкому культурному заимствованию.

Учение о классовой борьбе как движущей силе исторического процесса во многом определяло развитие гуманитарного знания в отмеченный период. Естественно, оно влияло и на нартоведение. Классовый подход к изучению «Нартиады» нашел отражение в статье З. Н. Ванеева «Общество нартов». Рассматривая эпос как исторический источник, который нес информацию об общественном строе средневековой Алании, о быте алан-осетин, ученый делал вывод о том, что «в обществе нартов имел место острый классовый антагонизм», и выражал уверенность в «неизбежной победе угнетенных над господствующим классом». С идеологических, классовых позиций решалась проблема Нартовского эпоса М. Рклицким. В статье «К вопросу о нартах и нартских сказаниях» он представил гипотезу, согласно которой нарты — не народ в целом, а лишь представители его аристократической верхушки. Они пришли со своим эпосом из Малой Азии и передали его покоренному народу, сходному с ним в этническом, племенном отношении.

В 1941 г. вышла в свет небольшая книга «Нарты кадджытæ» И. Джанаева (Нигер). Книга являла собой пример научно-популярной интерпретации темы Нартовского эпоса. В ней рассматривались вопросы бытования эпоса у кавказских народов, их идейного содержания, народности и реалистичности.

Выдающийся вклад в изучение Нартиады внес В. И. Абаев. Первые же работы ученого «О собственных именах нартовского эпоса» (1935), «Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян» (1938) привлекли внимание научной общественности. В целостной форме концепция ученого была изложена в монографии «Нартовский эпос» (Дзауджикау, 1945). В ней были рассмотрены вопросы о генезисе Нартовского эпоса, о времени его созда-

ния, о взаимосвязи кадагов (проблема циклизации), о смысле образов и отношении их к реальному миру, о происхождении имен героев эпоса и самого термина «Нарт». Дальнейшее развитие авторская концепция получила в работах «Историческое в нартовском эпосе», «Осетинский язык и фольклор», «Проблемы нартовского эпоса» и др.

Ученый рассматривал Нартовский эпос как произведение эпохи родового общества, которое питали мотивы военно-дружинного, охотничьего и пастушеского быта с яркими пережитками материнского рода. Время возникновения первичных мифологических сюжетов он отнес к скифской эпохе, т. е. к VIII–VII вв. до н. э., а завершающий этап — к XIII–XIV вв., когда «частью под монгольским влиянием был сделан шаг к общей циклизации сказаний, и все герои получили общее наименование Нартов».

В. И. Абаев утверждал, что в основе своей эпос — глубоко оригинальное национальное творение осетинского народа. Обосновывая концепцию алано-осетинского происхождения, он исходил из анализа собственных имен в Нартовском эпосе, в значительной части происходящих из иранских языков. А поскольку из северокавказских языков только осетинский имеет в себе иранский элемент, то, следовательно, творцами «ядра» эпоса являются древние предки осетин, — заключал ученый. Родиной Нартовского эпоса В. И. Абаев называл Северный Кавказ и Южную Россию. Он полагал, что эпос, сложившийся из аланского эпического цикла, со временем в результате межэтнических связей и влияний приобрел интернациональный характер. Другой сторонник алано-осетинской теории происхождения эпоса Б. В. Скитский в статье «Нартский эпос как исторический источник» придерживался той же точки зрения.

В эти же годы развивалось мифологическое направление в нартоведении. В частности, В. И. Абаев подчеркивал, что в «Нартиаде», как и в других эпических произведениях, преобладают элементы мифа, сказочной героики. Он проводил сравнительно-исторические параллели между Нартовским эпосом и мифологической традицией скифо-сармато-аланского мира, подтверждая их этимологией понятий, имен из сказаний, сохранившихся в современном осетинском языке. В то же время, он солидаризировался с работами





Участники Совещания по Нартовскому эпосу, г. Орджоникидзе, 19–20 октября 1956 г. (слева направо). Сидят: В. А. Газзаев, У. Б. Далгаг, А. С. Гулуев, —, Л. П. Семенов, В. И. Чичеров, В. Д. Аблев, Е. Б. Вирсаладзе, М. Я. Чиквани, В. С. Тогоев, В. И. Аблев, Е. П. Алексеева, Б. А. Калоев. Стоят: (1-й ряд): Е. М. Мелетинский,

В. З. Цабоев, —, Н. К. Багаев, —, —, Чичерова, З. М. Салагаева, Цаллагова, Ш. Д. Инал-Ипа, —, —; (2-й ряд): С. А. Бригаев, И. В. Тресков, Б. А. Цудиев,

М. С. Тогоев, —, —, Х. Н. Ардасенов, С. Д. Кулов, —, С. Ш. Габраев, А. Х. Бязров; (3-й ряд): —, —, —, Г. З. Калоев





Участники Международной научной конференции «Наука и духовность: Нартоведение на рубеже XX–XXI вв.», г. Владикавказ, 13–15 октября 2011 г. (слева направо). Сидят: А. В. Кудияров, Л. А. Чибиров, Т. А. Гуриев, В. А. Бахтина, Т. М. Хаджиева, Б. В. Техов, Р. Я. Фидарова. Стоят: Р. Ф. Фидаров, Т. К. Салбиев, М. В. Дарчиева, З. К. Кусаева, З. Дж. Джапуа, Д. В. Сокаева, С. А. Айларова, – , И. Т. Цориева, З. Б. Цаллагова, Ф. Х. Гутнов, А. Б. Бритаева, Е. Б. Дзапарова, С. Г. Бидеева



К. Гагкаева, Л. Семенова, Б. Скитского, отстаивавших ценность эпоса как исторического источника.

Расширялась тематика нартоведческих исследований. В качестве самостоятельной темы обособливались женские образы эпоса. Их роль и место в социальной иерархии нартовского общества анализировали Л. Сергеева, О. Туаева.

На фоне «оттепели» середины 1950-х — 1960-х гг. культурная политика корректировалась в соответствии со стратегией строительства советской культуры: «социалистической по содержанию и национальной по форме». Смягчение идеологического давления в области гуманитарных наук способствовало активизации исследований по освоению богатейшего





эпического наследия народов СССР. Единым координирующим научным центром по изучению народного творчества выступил Институт мировой литературы имени М. Горького АН СССР. Он возглавил работу фольклористов страны по реализации государственной программы «Эпос народов СССР».

В 1956 г. в г. Орджоникидзе (ныне г. Владикавказ) и в 1963 г. в г. Сухуми Институт мировой литературы АН СССР совместно с региональными научно-исследовательскими институтами организовал научные форумы. В них участвовали ведущие советские фольклористы, лингвисты, этнографы В. И. Абаев, Х. Н. *Ардасенов*, У. Б. Далгат, К. Е. Гагкаев, Ш. Д. Инал-Ипа, Б. А. *Калоев*, Г. З. *Калоев*, Е. И. *Крупнов*, Е. М. *Мелетинский*, Ш. Х. Салакая, В. И. *Чичеров* и др. Форумы подвели итоги записи, публикации и изучения Нартовского эпоса и определили основной круг исследовательских задач в области нартоведения. Центральными и наиболее спорными оставались вопросы об этнической принадлежности, о национальном характере и многонациональном бытовании Нартовского эпоса.

Растущий интерес к проблеме и явное стремление представителей кавказских научных центров подчеркнуть «первородность» своей национальной версии обеспечили динамичное развитие нартоведения в 1960-е гг. Сборники научных трудов: «Нартский эпос. Материалы совещания 19–20 октября 1956 г.», «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа», изданный по следам конференции по нартоведению в Сухуми в 1963 г., и другие работы свидетельствовали о тематической многоплановости научных разработок. Историзм эпоса, структура нартовского общества, женские образы, мировоззренческие мотивы и другие темы поднимались в работах осетиноведов З. В. *Абаевой*, С. Ш. *Габараева*, К. Е. *Гагкаева*, Б. А. *Калоева*, Р. С. *Кабисова*, Я. С. *Смирновой* и др.

Однако центральной темой дискуссии оставался вопрос генезиса эпоса. Новизна его постановки заключалась в том, что эпос рассматривался теперь не только как феномен культуры определенного народа, но и как системообразующий фактор его бытия и истории. Поэтому вполне логично, что в это время в экспертизу «Нартиады», наряду с фольклористами, лингви-

стами и этнографами, активно включились археологи. В работах Е. И. Крупнова «Древняя история Северного Кавказа», «О времени формирования основного ядра нартовского эпоса у народов Кавказа» вопросы локализации эпоса, его связи с историей развития кавказских народов рассматривались на основе привлечения археологических артефактов. Е. И. Крупнов разделял точку зрения В. И. Абаева о времени формирования *ядра* Нартовских сказаний. Но он отвергал взгляд ученого о привнесенном характере эпоса. Он отстаивал «пракавказскую» версию происхождения «Нартиады» и считал, что героические сказания — это результат самобытного (а не заимствованного) творчества сугубо местных кавказских племен.

В ответ, оппонировав Е. И. Крупнову, В. И. Абаев отмечал, что «Нартовский эпос — памятник многослойный, с разнородными этническими включениями», но ядро осетинских версий составляют древние аланские и скифские мифы и предания, привнесенные на Кавказ аланами.

Дискуссии стимулировали дальнейшее развитие мифологического направления в нартоведении. В работе «Скифо-европейские изоглоссы» В. И. Абаев вслед за Ж. *Дюмезилем* зафиксировал, что Нартовский эпос при всей своей исключительной самобытности имеет параллели в далеком скандинавском эпосе (*Сыр-дон — Локи*), возникшие в результате контактов скифо-сарматов с германскими, а также кельтскими племенами в определенную историческую эпоху и в определенном ареале.

Мифологические пласты «Нартиады» анализировались в статьях «Цирыхь осетинских нартовских сказаний», «Легендарное колесо нартовских сказаний», «Шапка-невидимка осетинских нартовских сказаний» Б. А. Алборова. Вопросы сюжета, стиля и музыкальной формы сказаний, эволюции отдельных эпических образов разрабатывались В. А. *Дынник*, К. Е. Гагкаевым, К. Г. *Цхурбаевой*, А. Х. *Бязыровым*. Историческое направление в осетинском нартоведении представляли труды Б. А. Калоева, С. Ш. Габараева, Ю. С. *Гаглойти*. Обращает на себя внимание исследование образа *Шатаны* в трудах Н. К. *Мамиевой*.

Развитие мифологического и исторического направлений в изучении эпоса продолжилось в 1970-е – 1980-е гг. Представители первого направ-





ления (З. В. Абаева, Н. А. Джанаева, Л. С. Клейн, А. Р. Чочиев и др.) для обоснования своей точки зрения привлекали, как правило, материалы скифской мифологии, генеалогических преданий или рассматривали сюжетные особенности, специфику бытования Нартовских кадагов осетин. Сторонники исторического направления (П. К. Козаев, В. А. Кузнецов, Г. Б. Романова и др.) опирались в основном на археологический материал для выявления общих черт в разных этнических версиях «Нартиады».

Проблемно-тематический спектр нартоведческих работ в рассматриваемый период расширился. В исследованиях Р. Г. Дзаттиаты, Т. М. Алборова анализировались образы воинских божеств, *идеального героя* в мифологической и эпической традиции осетин. Продолжил исследование этимологии имен нартовских героев Ф. Д. Техов. Новые аспекты темы историзма, труда и гуманизма в «Нартиаде» рассматривались в работах А. Х. Бязырова. Выявлению специфики соотношения героического и комического в эпосе были посвящены работы Д. И. Дедегкаева.

Дифференциация направлений в нартоведении во многом определялась накоплением в 1970-е гг. источников по смежным областям научного знания: языкознанию, этнографии, археологии. Они обусловили формирование новых подходов интерпретации эпоса. В осетинском нартоведении утвердилась позиция, согласно которой в эпосе неразрывно соединились мифологические традиции древнекавказского, иранского (скифо-сармато-аланского) и монгольского миров. Они в целом отражали исторические этапы становления эпоса «Нарты».

На присутствие, к примеру, монгольского компонента в «Нартиаде» впервые указал В. И. Абаев. Возникновение общего наименования эпического племени «Нарты» (по версии ученого — «дети Солнца») он считал результатом длительного и интенсивного взаимодействия алан и монголов. Это было отголоском бурного развития советского монголоведения на фоне некоторого упадка иранистики.

Идея монгольского влияния получила развернутое обоснование в работах Т. А. Гуриева «К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса (о монгольских влияниях)», «К вопросам ономастики осетинского нартовского эпоса»,

«Антропонимия осетинского нартовского эпоса» и др. Влияние монгольских племен на развитие эпоса ученый видел в именах нартовских героев, в возникновении новых циклов и межцикловых связей («Хамыц и Батрадз»). В вопросе о происхождении термина «Нарты» — «дети Солнца» — он пошел дальше В. И. Абаева. Ученый утверждал, что общее название героев вошло в эпос вместе с монгольской легендой о праматери богатырей, имевшей связь с *небом*.

Но большинство нартоведов (Ж. Дюмезиль, Ю. Гаглойти, В. Кузнецов и др.) развивали теорию иранского происхождения термина «Нарты». Так, Х. С. Джисоев выводил его из древнеиранского, древнескифского слова «нар», означавшего «мужчина», «герой», «богатырь», и относил время его появления к древнейшему периоду становления эпоса.

Особое место в летописи нартоведения в зарубежной историографии принадлежит выдающемуся французскому ученому XX в. Ж. Дюмезилю. В книге «Легенды о нартах» (Париж, 1930) он представил практически все доступные ему варианты сказаний и в сопроводительных заметках обнародовал результаты своих сравнительно-исторических изысканий.

В 1960-х — 1980-х гг. заложенные Ж. Дюмезилем традиции сравнительно-исторического изучения «Нартиады» были продолжены в трудах английского ученого, индоираниста Г. Бейли, который доказывал североиранское, скифо-аланское происхождение эпоса. О преимущественно иранском происхождении Нартовских сказаний с глубокими корнями в скифской древности писал исландский исследователь Ф. Тордарсон. Эта тема освещалась также в трудах Г. Вернадского, К. Мюллера и др.

Перспективным является сопоставительный анализ осетинского эпоса «Нарты» и других мифологических систем. Это направление представляют Ж. Грисвар, Ж. Дюмезиль, А. Йосида, А. Кристоль, К. Вель. Ж. Дюмезиль первым обратил внимание на сюжетные пересечения между нартовскими и кельтскими мифами. Дальнейшую разработку тема получила в работах его коллеги и соотечественника Ж. Грисвара, который провел сравнительный анализ героев «Нартиады» и легенд о короле *Артуре* и рыцарях «Круглого стола». В последующем ее





продолжили Г. Рид, К. Литтлтон, Л. Малкор и др.

Наряду с изучением отдельных вопросов нартоведческой проблематики в исследованиях В. И. Абаева, З. В. Абаевой, З. Д. Гаглоевой, Б. А. Калоева шло историографическое осмысление накопленных знаний. Особого внимания заслуживает монография Ю. С. Гаглойти «Некоторые вопросы историографии нартовского эпоса», в которой рассмотрены основные проблемы в историографии «Нартиады», в первую очередь касающиеся генезиса Нартовского эпоса.

Продолжавшиеся в 1970-е – 1980-е гг. оживленные дискуссии об этнической составляющей «Нартиады» и происхождении термина «Нарт» способствовали глубокому осмыслению проблемы происхождения, времени, места и условий рождения эпоса и ареала его функционирования. Они открывали новые возможности для использования «Нартиады» в качестве исторического источника по древней и средневековой истории народов Кавказа.

1990-е гг. – нач. XXI в. Смена общественной парадигмы в 1990-е гг. и нарастание системных кризисных явлений, в том числе в культуре, негативно отразились на развитии региональных научных школ и направлений. Они привели к смещению акцентов исследовательской активности в области гуманитарных наук. Объективным следствием тенденций явился превентивный механизм самоорганизации научных сообществ на Северном Кавказе в контексте запросов народов на сохранение культурной идентичности. Поиски посткризисной культурно-нравственной опоры, потребность в национальной идентификации обусловили растущий интерес в регионе к традиционной этнической культуре, к эпическому наследию отдельного народа. В результате на рубеже XX–XXI вв. одним из ведущих направлений в культурной политике народов региона стала популяризация Нартовского эпоса.

Изучение «Нартиады» в сугубо «национальных форматах» продолжилось в существовавших исследовательских направлениях: мифологическом и историческом. Различные подходы к рассмотрению дискуссионных проблем в изучении, в частности, осетинского эпоса «Нарты», вопросы методологии, мифологии, историзма,

поэтики и художественно-философского содержания эпоса озвучивались в монографических исследованиях ведущих отечественных и зарубежных нартоведов, а также на площадках научных форумов (Майкоп, 1992; Сухуми, 1992; Нальчик, 2000; Владикавказ, 2011; 2013; 2015; 2017; 2019; 2021; и др.). Итоги обсуждений актуальных нартоведческих вопросов публиковались в материалах научных конференций, в сборниках статей и на страницах периодических научных изданий. Среди них особого внимания заслуживают «Проблемы осетинского нартовского эпоса. Сборник научных статей» (Владикавказ, 2000), журнал алаано-осетинских исследований «Nartamongæ», а также продолжающееся издание «Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации» (Владикавказ, 2012. Вып. 1; 2013. Вып. 2; 2015. Вып. 3; 2017. Вып. 4; 2019. Вып. 5).

Образы и мотивы в Нартовских сказаниях, сравнительно-историческая характеристика осетинского эпоса и мифопоэтического наследия других народов сегодня получили освещение в работах А. В. Дарчиева, М. В. Дарчиевой, Ю. А. Дзиццойты, В. С. Газдановой, Т. А. Гуриева, А. Е. Иванеско, З. К. Кусаевой, К. Ю. Рахно, З. М. Салагаевой, Т. К. Салбиева, Д. В. Сокаевой, Ф. М. Таказова, Р. Ф. Фидарова, Л. А. Чибирова.

Исторические реалии жизни ираноязычных племен, их влияние на формирование традиционной осетинской культуры являются объектом исследовательского интереса З. Х.-М. Албеговой, Г. Н. Вольной, Э. Т. Гутиевой, Ф. Х. Гутнова, Б. А. Калоева, П. К. Козаева, В. А. Кузнецова, А. А. Туаллагова, С. А. Яценко.

Археографические и историографические аспекты проблемы рассматриваются И. Т. Цориевой, Л. К. Гостиевой, З. Б. Цаллаговой. В работах исследователей прослеживается и дополняется история собирания, изучения и издания текстов осетинской «Нартиады» на протяжении двух столетий.

Проблема сохранения и дальнейшего развития осетинского языка актуализировала изучение истории национального языка через анализ языковых особенностей эпического текста. Лингвистический разбор текстов сказаний предложен в работах К. Г. Джусоевой, В. У. Моргоева, В. Х. Тменова. В исследованиях Е. Б. Бесоловой,





Т. А. Гуриева, М. В. Дарчиевой, А. А. Туаллагова разрабатывались вопросы эпической этимологии и ономастики. В статьях А. Х. Бязырова, Е. Б. Бесоловой, Ф. М. Таказова представлены новые подходы к расшифровке, например, термина «Нарт».

В современном нартоведении активно исследуются вопросы духовных, этических и эстетических идеалов эпоса, которые тесно переплетаются с осмыслением проблемы влияния «Нартиады» на развитие профессиональной художественной культуры. Они получили отражение в публикациях Т. Э. Батаговой, А. А. Газдаровой, Ф. Х. Гутнова, Дз. М. Дзиевой, З. Т. Каряевой, З. К. Кусаевой, И. В. Мамиевой, З. К. Плаевой, М. Г. Плиевой, Э. Б. Сатцаева, Э. Г. Сафиной, Ф. М. Таказова, Р. Я. Фидаровой, А. Х. Хадиковой, З. Б. Цаллаговой, М. В. Цховребовой и др.

Сравнительный анализ этнических версий «Нартиады», дающий информацию для осмысления природы общей эпической традиции и генезиса каждой этнической версии, предпринят в работах Ю. С. Гаглойти, З. К. Ханаевой, Л. А. Чибирова.

Весьма перспективным в контексте продолжающейся дискуссии о генезисе ядра эпоса представляется исследование эпической топонимии и этнонимии, выявление мифологических и ареальных параллелей в эпическом наследии народа. Эти вопросы рассматриваются в монографиях Ю. А. Дзицойты «Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в нартовском эпосе» (Владикавказ, 1992), «Нартовский эпос и Амираниани» (Цхинвал, 2003), Э. Б. Сатцаева «Нартский эпос и иранская поэма «Шахнамэ» (схожие сюжетные мотивы)» (Владикавказ, 2008), А. А. Туаллагова «Меч и фандыр. Артуриана и Нартовский эпос осетин» (Владикавказ, 2011), Т. В. Тадевосяна «Семантические параллели фольклорных архетипов. Русские былины и осетинский нартский эпос» (Владикавказ, 2014). Сравнительно-эпические параллели Нартовского эпоса осетин с эпическим творчеством многих народов Евразии, восходящие к скифам, а через них к иранским и индоиранским древностям, эпическому пространству Европы, анализируются в монографии Л. А. Чибирова «Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи» (Владикавказ, 2016).

В постсоветское время отечественная историография «Нартиады» отмечена появлением оригинальных авторских концепций. Одна из них изложена К. Болатовым, доказывающим, что в основе Нартовских кадагов лежит индоевропейски выраженная технология выплавки тех или иных сплавов металлов. Дуалистическую концепцию мировидения в сказаниях представил А. Р. Чочиев. По его мнению, она строится на простейшем принципе деления рода Naf на «мужское» и «женское», который предшествовал трифункциональному делению общества.

В начале XXI в. изучение «Нартиады» получило мощный импульс и в западной историографии. Большой интерес ученого мира вызвала монография К. Литтлтона и Л. Малкор «От Скифии до Камелота». Авторы проследили параллели между эпосами древних британцев и наследников нартов. Проведенное исследование подвело их к заключению о скифо-сарматской основе большинства основных элементов Артуровского цикла. В частности, они возвели образ Грааля к священной чаше нартов — Уацамонга. Устоявшиеся в западной историографии представления об Артуриане поколебала работа Г. Руда «Артур — король драконов», связавшая образ легендарного короля с кругом скифо-сарматских народов. В ней выдвинута гипотеза о том, что во II в. н. э. в ходе военных походов сарматы, достигнув британских территорий, принесли с собой и распространили среди местных племен Нартовские сказания. Этот ряд дополняет монография Т. Хейердала и П. Лиллиестрема «В погоне за Одним». Основная идея книги — викинги в лице асов (одного из аланских племен) пришли на север с юга России и имеют азово-кавказские корни.

Всесторонний научный анализ «Нартиады», объединяющий усилия отечественных и зарубежных ученых, закладывает прочную основу для дальнейшего глубокого изучения сокровищницы культуры осетинского народа и открывает новые горизонты возможностей для исследователей-энтузиастов, входящих сегодня в мир науки.

Лит.: Луговой. Ритуал; Мамонова. Нартский эпос; Гаглойти. НВИНЭ; Кузнецов. Нартский эпос; Абеев. ИТ. 1990; его же: НЭО. 1945; НЭ. 1957; СНЭНК.

И. Т. Цориева





ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ЭПОСА — достоверное отражение в мифоэпическом повествовании реального быта и духа народа, общественного строя, действительных событий, жизни выдающихся личностей, топонимов и этнонимов, запечатленных на «карте» древнего мира.

Мифоэпическое сознание, органичное архаическому обществу, было идейно-смысловым и деятельным освоением мира. Основой структурирования мифических событий в первобытную эпоху являлись родовые отношения, которые, будучи перенесенными на весь окружающий мир, одушевляли его, представляли связь между всем существующим как кровнородственную. В отличие от мифа, эпическое повествование фокусируется на действиях и поведении героев. В эпический период древней истории человек становится подлинным творцом событий, воспроизводя в своем творчестве их последовательность и комбинации, их определенную, исторически индивидуальную «физиономию». Эпическое сознание конструирует монументальные фигуры и образы, связывающие между собой различные эпохи, и обнаруживает в изменчивости вещей некую устойчивость. Собрание реальных событий и героев в эпике обретает надисторический характер, а универсальный смысл становится матрицей духовной жизни и образцом для подражания.

Связь эпоса с действительной историей подтверждается многочисленным фактическим материалом. В. И. *Абаев* небезосновательно утверждал: «...если мифологическая основа нартовской эпопеи не вызывает сомнений, то столь же беспорна и ее историчность».

Сквозь традиционные мифологические схемы, модели и мотивы на каждом шагу проступают черты конкретной истории конкретного народа. Ю. С. *Гаглойти* также придерживался мнения, что в основе многих, может быть даже большинства, Сказаний о нартах лежат какие-то исторические события из жизни народа, которые с течением времени получили фантастическое обрамление и приняли монументальный, гиперболизированный характер.

З. В. *Абаева*, отдавая дань свободному вымыслу и творческому воображению создателей героических сказаний, все же пришла к выводу: «... как только разговор идет об общей картине

исторической жизни нартов (т. е. народа, создавшего эпос), мы находим необыкновенно конкретное описание действительности. Бушевание самых реалистических красок в обрисовке нартовского быта заглушает всякое сомнение в том, что «это было не так».

По мнению В. И. *Абаева*, историчность Нартовского эпоса состоит в том, что в большинстве сказаний отражен определенный общественный уклад, для нартовского общества характерны черты родового строя, оно не знает государственной организации. В самом деле, здесь дело имеется с воинской культурой, для которой характерна военная иерархия, свойственная образу жизни скифо-сарматских племен. Религиозно-мифологические воззрения скифов, их обычаи нашли свое продолжение в мировоззрении и фольклоре осетин. Опираясь на ономастический материал, Т. А. *Гуриев* отмечал наличие в эпосе скифо-алано-осетинской языковой и фольклорной непрерывности.

Скифо-осетинские параллели были широко представлены в работах Ж. *Дюмезиля*. Реконструированная Ж. Дюмезилем трифункциональная модель устройства древнего социума фигурирует в Нартовском эпосе в виде трех родов и трех уровней локализации поселений нартов. Уже у скифов и родственных им племен трифункциональная модель осталась как воспоминание об отдаленных временах. Произошло схождение двух функций: жрец и воин выступили в одном лице. Ж. Дюмезиль отмечал, что «... в Скифии, не считая ворожбы, религиозные акты отправлялись главными лицами — начиная с царей и кончая главами семейств, — и нельзя выявить никакого признака корпоративного существования жрецов в буквальном смысле слова». Жреческая функция исполнялась любым взрослым мужчиной, главой семейства, независимо от его социального статуса. Это обстоятельство послужило главным фактором, воспрепятствовавшим выделению жречества в качестве самостоятельной силы, особой страты. Общественный строй скифов, сарматов и алан был в целом двухсословным и состоял из военной аристократии, своеобразной элиты общества и многочисленного плебса. Сказанное подтверждается тем, что скифская мифология сохранила не только трехчленную версию, но и двучленную, зафиксированную и *Геродотом*, и





Диодором. В двучленной версии имеются две сословные группы, называемые палами и напами. Двучленная схема, как исторически более реальная для восточно-европейских иранцев, имеет некоторые соответствия и в Нартовском эпосе. Здесь она выразилась не только в *близнечных мотивах*, связанных с родословной *Ахсартаггата* (*Ахсар* и *Ахсартаг*, *Урызмаг* и *Хамыц*), но и в борьбе этого рода с противостоящим ему многочисленным родом *Бората*. Двоичное сопоставление было основополагающим как в практике ритуала, так и в организации социальных институтов, тогда как троичность подчеркивала связь с *Мировым древом* и отражала структуру Космоса (верх, середина, низ). Если трифункциональная модель координировала взаимоотношение социума с природой, с окружающим космосом, то двухфункциональная модель служила организации и упорядочению социальных слоев и групп.

Нартовский эпос сохранил древнюю модель устройства социума как недостижимый *идеал*, существовавший в прошлом, как образец наилучшей формы племенной жизни, которому необходимо подражать. Скифское и аланское общество воспроизводило в своей основе именно эту модель социальной иерархии, а три нартовских рода в эпосе сохранили смысловую и сословную противоположность некогда исторически реальных социальных слоев.

Нартовский эпос различает три рода: *Алагата*, *Ахсартаггата* и *Бората*, от которых происходят все основные герои. Они составляют все нартовское общество (*эртæ нарты*). Пространственное положение нартовских родов соответствовало бы антропоморфному коду, который выявляет соотношенность функций с тремя важнейшими частями тела: головой, руками и ногами, если бы Алагата жили в верхней, вертикальной зоне, а Ахсартаггата — в средней. Но эпос сообщает об ином расположении, при котором верхняя зона принадлежит Ахсартаггата, а не Алагата, что больше соответствовало бы классической идеологической модели. И это не случайно, поскольку именно военное сословие в евразийских степях стало во главе общества. Эпос произвел инверсию и тем самым отобразил реальную топологию, установленную согласно новой иерархии и новому социокультурному коду.

Следующий этап генезиса мифологии и эпоса осетин связан с аланами, образовавшими в VI в. государство на Северном Кавказе. К этому же времени относится укрепление союзнических отношений Алании с христианской Византией. В целях упрочения этих отношений в начале X в. начинается христианизация алан. В 925 г. аланы приняли христианство, но в 932 г. отреклись и прогнали епископов и священников. Однако христианство и после этого неоднократно возвращалось в Аланию и укрепилось среди верхнего социального слоя. Была создана Аланская епархия. Время наиболее прочных связей Алании с Византией приходится на X–XII вв. На мировоззренческом уровне возникло серьезное противостояние между традиционными дохристианскими верованиями и новой религией, культурами и пышной обрядностью. Согласно В. И. Абаеву, в Нартовском эпосе «ярко и драматично отразилась борьба между язычеством и христианством», битва старых духов с новыми христианскими святыми. *Сослан* и *Батрадз* — это герои древнего мира, погибшие в неравной борьбе с новым богом и его свитой, сонмом ангелов. «В эпизодах смерти Батрадза и Сослана Нартовский эпос выступает как эпос уходящего язычества». Когда Батрадз «капитулирует» перед Св. Софией, это «капитулирует» языческая Алания перед Византийским христианством. События эти происходили между V и X вв. В начале X в. несмотря на то, что христианство было принято во всей Алании, оно восторжествовало только номинально. В Средние века христианство не получило дальнейшего распространения, и среди населения практиковались древние дохристианские верования. Во второй пол. XVIII в. начался новый этап христианизации Осетии-Алании. Христианство внедрялось больше административными мерами, нежели церковными проповедями. И, тем не менее, христианство, как отмечает Ф. М. Таказов, «несмотря на поверхностное восприятие его осетинами, не могло не повлиять на мифотворчество народа и эволюцию его мифологической системы». Десять веков христианства не прошли даром. Древние верования смешались с элементами христианской духовной культуры. Отчасти менялась терминология и обрядовая практика. Имена некоторых персонажей, фигурирующих в эпосе, изменились на христианские. Но от





христианского в них только лежащее на поверхности имя, а по сути своей это мифологические персонажи и духи древнего мира. Например, *Уастырдж* — Св. Георгий, *Уацц* — Илья пророк, *Уас Никкола* — Св. Николай, *Фалвара* — Св. Флор и Лавр, *Мыкалгабырта* — Св. Михаил и Св. Гавриил, *Мады Майрам* — Богородица и др. *Балсагово Колесо*, погубившее Сослана, а в других сказаниях Батрадза, стало *Ойнона Колесом* — Иоанна, а финальные сцены эпопеи нартов, отображающие их гибель, обрели поистине эсхатологический характер.

В. И. Абаев и Т. А. Гуриев, указывая на И. и. э., уходящие в скифо-сарматскую эпоху, и отмечая наличие в «Нартиаде» местного кавказского компонента, развивают гипотезу о монгольских влияниях. По их мнению, алано-монгольские отношения нашли в Нартовском эпосе явственный отзвук. В *цикле* о Батрадзе фигурирует некий *семиглавый* великан *Кандзаргас*, пленивший многих нартов, в том числе и деда Батрадза. В. И. Абаев высказал предположение, что имя «Кандзаргас» — это искаженное «хан Чингиз», или «Чингиз-хан». Ю. А. *Дзицойты* придерживается другой этимологии, связывая Кандзаргаса с мифологическими существами скифского эпоса — грифонами. В сказании о войне между Ахсартаггата и Бората фигурирует *Сайнаг-алдар*, помогающий одним нартам бороться с другими нартами, и убивающий Хамыца — их главу. Имя «Сайнаг-алдар» — это осетинская версия монгольского «Саин-Хан» — славный хан, которое было почетным именем Батыя. *Сказителю* удалось подчеркнуть и особенности поведения Сайнаг-алдара, типичные для политики ханов Золотой Орды. Суть этой политики заключалась в поддержке распри между родами. Здесь история повторилась. За 1000 лет до монголов такую же политику по отношению к скифо-сарматским племенам проводили Боспорские цари. Те отдаленные исторические события нашли отражение в сказании о *борьбе Бората и Ахсартаггата*: представители численно меньшего рода Ахсартаггата, задумав пойти войной на Бората, просят военную помощь у *Кафты-сар-Хуандон-алдара* (с осет. — глава рыб, властитель пролива). За этим именем скрывается Боспорский царь, владевший проливом между Черным и Азовским морями. Размах рыбных промыслов в Боспорском царстве

мог стяжать ему славу главы рыб. Согласно сказанию, правитель предоставил Ахсартаггата вспомогательное войско — Бората были истреблены.

Некоторые персонажи Нартовского эпоса имеют более или менее тесную связь с историческими личностями, получившими в свое время широкую известность. В. И. Абаев считал, что имена *Шатана*, Сослан и Батрадз принадлежали реальным историческим персонажам. Хотя рассказ об аланской принцессе Сатиник (см. *Шатана-Сатиник*) дошел до Моисея Хоренского как фольклорный сюжет, он не выдуман и представляет собой народно-поэтическую интерпретацию реальных событий — поход алан в Армению во II в. н. э. Вполне реален и брак Сатиник с армянским царем Арташесом. О популярности Сатиник в Армении говорит не только то, что она стала героиней фольклора, но и то, что ее постоянный эпитет в Нартовском эпосе «ахсин» стал распространенным армянским женским именем Ашхен. В. И. Абаев писал: «если ум и красота Сатиник произвели такое впечатление на армян, то надо думать у себя на родине она пользовалась не меньшей славой и, в свою очередь, стала предметом народно-эпического воспевания».

И. и. э. проявляются в наложении на определенный мифологический сюжет образа реального исторического лица, прославившего Осетию навеки, — Давид-Сослана — мужа грузинской царицы Тамары. В конце XII – нач. XIII вв. — это видный политический деятель и военачальник, занявший в истории Грузии достойное место. Исследователи предполагали, что и на своей родине, в Осетии, он пользовался не меньшей славой. У осетин не было, в отличие от грузин, письменной историографии, но зато у них была богатейшая народно-эпическая традиция, в которую они включили Сослана. По мнению В. И. Абаева и Т. А. Гуриева, имя «Батрадз» — это Батыр-ас «богатырь асский», оно представляет собой монгольский вариант грузинского Ос-Бакатар «богатырь осский (осетинский)». Так называет грузинская хроника осетинского предводителя (XIII–XIV в. н. э.), который воевал во времена монголов с Грузией и, в частности, взял *крепость Гори*, что в некоторых Нартовских сказаниях приписывается именно Батрадзу. Опираясь на осетинские пре-





дания, В. И. Абаев высказал предположение, что его настоящее имя было «Алгуз». «Почему эпос сохранил имя этого героя в монгольском оформлении? Вероятно потому же, почему сербы своего национального героя Черного Георгия называли по-турецки: Карагеоргий; а испанцы героя борьбы с маврами Де Бивара — по-арабски: Сид».

Итак, имеются точки соприкосновения между эпическими сюжетами и историческими событиями. Сатиник выручает своего брата из плена. Так же поступает нартовская Шатана. Ос-Бакатар завоевывает крепость Гори. Так же действует Нарт Батрадз. «Если бы мы лучше знали историю алан-осетин, таких параллелей, вероятно, можно было бы установить значительно больше», — заключил В. И. Абаев.

Реальными в эпосе являются такие топонимы, как «Сау денджыз» — *Черное море*, «Хъуымы быдыр» — *Кумская степь* (в Ставропольском крае). И. и. э. подтверждают и встречающиеся этнонимы. Эпические враги постепенно теряют облик зооморфных чудовищ и приобретают черты исторических врагов. Б. А. Алборов видел *Гумского человека* персонификацией половцев-куман, осевших в Грузии, а В. А. Кузнецов — северокавказских половцев. Оба исследователя единодушно рассматривали отношения Гумского человека и Сослана в качестве своеобразного отражения политических взаимоотношений алан с половцами. В. И. Абаев доказывал, что в названии враждебного Нартам народа *агур* распознается тюркский этнический термин Огур. В. А. Кузнецов в рамках своей раннесредневековой теории происхождения эпоса предлагал на роль агуров оногуров и другие булгарские племена. Ж. Дюмезиль предложил в качестве прототипов агуров сарматское племя агоритов. В. И. Абаев также считал историческими народы, скрывающиеся за этнонимами *Терк-Гурк* (Терские тюрки) и *Бедзенага* (якобы печенегов). Т. А. Гуриев считал печенегам *Быцента*. В. И. Абаев писал: «Говоря об историчности Нартовского эпоса, нельзя обойти молчанием еще одну его особенность: реализм в изображении социальной и бытовой обстановки, в обрисовке характеров. Кажется странным говорить о реализме там, где мы не выходим из царства вымысла, фантастики. А между тем это так: Нартовский эпос глубоко ре-

алистичен. Помимо правды исторической, существует правда художественная. И если создатели эпоса как историки — неисправимые фантазеры, то, как художники, они большие реалисты». Созданные мифопоэтической фантазией нартовские типы являются высшим образцом художественной правды. Фигуры Урызмага, Шатаны, Батрадза, Сослана, *Сырдона* как будто изваяны каким-то небесным скульптором.

И. и. э. обусловлены также развитием нравственного сознания, определяющего поведение человека в условиях социума, дифференцирующегося имущественно и социально. В этот исторический период противостоят друг другу и борются две социальные силы и две модели поведения, определившие вектор развития морали. Они осознаются и кодируются в категориях военной доблести и богатства, которые, уже по представлениям древних, несовместимы, ибо богатые не могут быть доблестными, а доблестные не могут быть богатыми, так как их помыслы свободны от корыстных побуждений, от жажды наживы.

Из этого следует, что социальная типология и социальные функции постепенно обретают нравственные характеристики, онтологически связанные с социально-культурным бытием героев эпоса.

В борьбе двух родов за честь и господство, обретающей подлинно эпический характер, каждый отдельный эпизод потрясает своей монументальностью, рельефно отображая в поступках героев их внутренний мир. Война, как и игра, не обходится без хитрости. Но у отважных и благородных она всегда проявляется как находчивость, а у богатых и корыстолюбивых она превращается в изощренную подлость, предательство и гнусность. В противостоянии двух родов отражаются не только противоположность двух жизненных укладов, двух направлений деятельности, но и борьба нравственных принципов — мужества и стяжательства.

И. и. э. — сложный, дискуссионный вопрос, поскольку исследователи по-разному оценивают степень и характер историчности *кадагов*, различно трактуют возможность наличия конкретных исторических прототипов у персонажей эпоса и солидарны лишь в том, что сказания отражают быт и дух предков осетин.





Таким образом, говоря об И. и. э., можно выделить следующие моменты:

во-первых, реально изображается социальная и бытовая обстановка, общественный уклад жизни народа;

во-вторых, отражается межкультурное взаимодействие, заимствование идей, элементов обрядности и т. д.;

в-третьих, сохранена информация об исторических личностях;

в-четвертых, персонажи эпоса характеризуются правдиво, выделяются целостные личности и монументальные национальные типы;

в-пятых, упоминаемые в эпосе топонимы и этнонимы имеют свое предметно-историческое значение;

в-шестых, эпос передает историю становления морально-психологических качеств, присущих народу, а также направление развития его нравственного сознания.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 80, 265, 354, 367; Абаева. ИТ. 1990. С. 214–219; Абаева. Этюды; Габараев. С. Ш. К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе // СНЭНК. 1969; Гурьев. Т. А. Историческая основа некоторых антропонимов в осетинском нартском эпосе // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 107–118; Дзидцойты. Нарты. С. 200; Дюмезиль. Скифы. С. 154–155; его же: ОЭМ. С. 165–186; Калоев. Осетины. С. 392–399; Кузнецов. В. А. Очерки истории Алан. 2-е изд. доп. Вл., 1992. С. 102–122; Таказов. Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Вл., 2014. С. 16–18.

К. Ю. Рахно
З. У. Цораев

ИСТОРИЯ ЗАПИСИ СКАЗАНИЙ. 1780-е – 1910-е гг. Вопросы сбора и публикации Нартовских *кадагов* осетин рассматривались в работах В. И. Абаева, А. И. Алиевой, Б. А. Калоева, Ю. С. Гаглойти и других исследователей. Обозреть этот процесс можно только в относительной полноте, поскольку и по сей день продолжается текстологическая работа и осуществляются новые издания текстов Нартовского эпоса, как на языке оригинала, так и на других языках народов мира.

Первое известное свидетельство о существовании Нартовских *кадагов* у осетин оставил офицер русской армии Л. Л. Штедер в «Дневнике путешествия из пограничной крепо-

сти Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году». В своем «Дневнике...», опубликованном в 1796 г. на немецком языке в журнале «*Neue Nordische Beyträge*», Л. Штедер назвал услышанные им в Дигорском ущелье древние сказания «сагами», а героев их — «рыцарями», которых «горцы воспевали еще в своих песнях о героях».

Следующее упоминание о наличии Нартовского героического эпоса у осетин встречается в книге знаменитого ориенталиста и путешественника Ю. *Кланрома* «Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 годах». В первой части двухтомного немецкого издания, вышедшего в Берлине (1812, т. 1; 1814, т. 2), автор, упоминая о р. Уруп, притоке Кубани, писал: «У этой реки была, видимо, старая крепость, именуемая в осетинской героической саге Уарп-фидар (крепость Уарп), которая была удивительным образом завоевана героем Батырасом, сыном Хамыца. Он велел зарядить собою пушку и выстрелить в крепость».

Еще одно свидетельство о хождении среди осетин Нартовских *кадагов* дается в статье начала 1840-х гг. «Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях», приписываемой А. М. *Шегрену*. «Между осетинами есть много сказочников, рассказывающих о подвигах жившего в древности народа Нарт... Легенд о разных витязях из народа Нарт очень много, их рассказывают при всяком стечении народа».

Однако прошли десятилетия со времени первых свидетельств о героях-Нартах, прежде чем состоялась публикация произведений осетинского фольклора. В 1868 г. в «Записках Академии наук» в переводе и с комментариями академика А. А. *Шифнера* были напечатаны «Осетинские тексты», приведенные на двух языках: русском и осетинском. Материалы для публикации были представлены Василием *Цораевым* и грузинским писателем Даниилом Чонкадзе. Среди них были два нартских *кадага*: о *Батрадзе* и об *Урызмаге* в записи В. Цораева.

Большой вклад в собиране и пропаганду героических сказаний осетин внесли видные представители осетинской творческой интеллигенции второй половины XIX в. В 1870-е гг. записанные Джантемиром и Гацыром *Шанаевы*





ми тексты в собственном переводе на русский язык были опубликованы в трех выпусках «Сборника сведений о кавказских горцах». Записи братьев в осетинских оригиналах не сохранились. Но, по словам Дж. Шанаева, они не только фиксировали «сказания слово в слово на родном языке», но и переводить «старались как можно ближе к подлиннику». Поэтому изданные тексты представляли большую ценность для ученых.

Исследователь истории и обычного права осетин В. Б. Пфаф, известный трудами «Материалы по древней истории осетин», «Этнологические исследования об осетинах», «Народное право осетин», был вторым из русских ученых после А. Шифнера, кто проявил большой интерес к осетинскому народному творчеству, в том числе эпосу о нартах. Опубликованные им тексты Нартовских сказаний в «Сборнике сведений о Кавказе» до сих пор не потеряли своего научного значения.

Неоценимый вклад в изучение истории языка, этнографии и народного творчества осетин внес В. Ф. Миллер. Ему принадлежит большая заслуга в сборе и публикации осетинских Нартовских кадагов. В первой части «Осетинских этюдов», опубликованной в 1881–1887 гг. и принесшей ученому мировую известность, были помещены фольклорные тексты, большую часть которых составляли Нартовские кадаги на языке оригинала с русским переводом, снабженные ценными комментариями. Они включали кадаги из цикла Батрадза, а также кадаги о *Созырыко*, *Хамыце* и его зубе *Аркыза*, о рождении *Шатаны*, *Сослане* и *Урызмаге* и др. Кадаг о *Безымянном сыне Урызмага* как образец языка южных осетин В. Миллер поместил в третьей части «Осетинских этюдов».

Научная деятельность В. Ф. Миллера пробудила интерес у значительной части молодой осетинской интеллигенции к истории, этнографии и эпическому наследию своего народа. В конце XIX – нач. XX вв. вслед за братьями Шанаевыми в работу по собиранию устного народного творчества включились А. Кайтмазов, И. Собиев, С. Кокиев, С. Туккаев, М. Гарданов, Г. Гуриев, Ц. Амбалов, М. Туганов. Результатом их подвижнической деятельности было накопление и систематизация большого объема материалов устного народного творчества. Некоторая часть записей Нартовских кадагов была опубликова-

на в дореволюционной периодической печати и вышла отдельными книгами. В 1889 г. в СМОМПК напечатаны несколько Нартовских текстов в русском переводе А. Кайтмазова. В 1902 г. в Москве в переводе и с примечаниями В. Ф. Миллера изданы «Дигорские сказания» по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева. В 1911 г. М. Туганов на собственные средства в типографии Шувалова во Владикавказе издал «Дигорское сказание» (на дигорском диалекте осетинского языка). В небольшой по объему книжке в числе других фольклорных произведений была помещена «Песнь о Нарте Ацамазе», впоследствии названная В. И. Абаевым «одной из жемчужин осетинской народной поэзии». Интерес к изданию повышался благодаря иллюстрациям самого М. Туганова, живописно обрамлявшим красоту и богатство языка текста кадага.

В 1887 г. появилась первая обширная публикация осетинских Нартовских кадагов на Западе. Это были изданные Х. Хюбшманном на немецком языке тексты В. Миллера из первой части «Осетинских этюдов». Своему переводу ученый предпослал ценное предисловие о Нартах. Переводы на немецкий язык и публикация осетинских текстов в 1921 г. были сделаны А. Кристенсенем.

1920-е – 1980-е гг. Важный этап в освоении народного творчества осетин связан с советским периодом истории. В нартоведении 1920-е – 1940-е гг. были временем, когда фольклор, включая Нартовский эпос, вышел из сферы сугубо научно-теоретического, познавательного и просветительского интереса в область практического применения его в качестве инструмента формирования мировоззренческих установок и общественных настроений. Накануне Второй мировой войны внимание к народному эпическому наследию на государственном уровне усилилось в связи с потребностью и возможностью использования его потенциала в пропагандистских целях. На примере нартовских героев воспитывались патриотические чувства, мужество, стойкость, свободолюбие, самоотречение во имя высокой цели. Завет нартов «лучше смерть, чем позор» призван был вдохновлять людей на героические подвиги, самоотверженность, бесстрашие и непримиримость к противникам социалистического государства.





Как сообщает Д. А. Калоева, летом 1925–1926 гг. дирекция Юго-Осетинского НИИ приглашала в Цхинвал народных сказителей (К. Джусоева, Д. Губаева, П. Мичелова, Б. Кабисова, Л. Бегизова, Я. Гаглоева, Н. Голоеву, Ц. Абаева, К. Джабиева), от которых В. Газзаев, В. Бегизов, П. Гадиев, П. Санакоев записали Нартовские и Даредзановские сказания. Северо-Осетинский НИИ неоднократно организовывал экспедиции по сбору фольклорного материала (1939, 1941) в Алагирский, Ирафский районы и др.

В 1939 г. в Издательстве АН СССР было опубликовано 10 Нартовских сказаний, записанных В. И. Абаевым в Южной Осетии от сказителя И. Маргиева. Книга, названная «Из осетинского эпоса», с дословно записанными текстами, с русским переводом, с точной паспортизацией, снабженная филологическим и историко-этнографическим комментарием, признана образцом научного издания эпоса.

В конце 1930-х гг. политическое руководство страны инициировало на страницах периодической печати дискуссию о роли фольклора в развитии национальных культур. Такие статьи появились и в региональной периодике. В июне 1939 г. в республиканской газете «Социалистическая Осетия» было опубликовано письмо осетинских писателей А. Коцоева и Г. Плиева с призывом к научной и творческой интеллигенции собирать фольклорные тексты. Обращение писателей было воспринято с большим энтузиазмом в осетинском обществе и поддержано ведущими фольклористами страны. «Осетинский фольклор, — писал академик Ю. Соколов, — один из самых богатых и древних в мире. Нартовские сказания — материал для истории очень многих народов, материал для понимания древнейшей стадии в развитии человеческой культуры». Он рекомендовал «привести в полный порядок фольклорные архивы, имеющиеся в Северо-Осетинском НИИ, произвести их научно-критический разбор и отбор, организовать дополнительные экспедиции на места и подготовить, наконец, к печати тома осетинского фольклора, древнего и нового, песенного и прозаического».

В декабре 1940 г. в Северной и Южной Осетии были созданы Нартовские комитеты. Они объединили работу ведущих ученых, писате-

лей, художников (В. Абаева, Х. Ардасенова, С. Бритаева, И. Джанаева, З. Ванеева, И. Качмазова, Д. Мамсурова, М. Шавлохова, Г. Плиева, Х. Плиева, Л. Семенова, Б. Скитского, М. Туганова, А. Хохова, Р. Чочиева и др.) по сбору, систематизации и публикации Нартовского эпоса. Практическая деятельность осуществлялась на базе Северо-Осетинского и Юго-Осетинского научно-исследовательских институтов. Были сформированы около полутора десятка бригад по 2–3 человека. В течение 1941 г. они совершили десятки экспедиционных поездок в горные и равнинные села Осетии. Наряду с записью вариантов «Нартиады» осуществлялся сбор музыкально-хореографического фольклора, связанного с эпосом.

Кропотливая работа по отбору, систематизации и подготовке к изданию текстов эпоса не прерывалась несмотря на тяжелую военную обстановку. В самый разгар войны в 1942 г. в г. Сталинир (ныне Цхинвал) были изданы в стихотворной форме «Нарты. Осетинский героический эпос» на осетинском языке (в грузинской графике) с иллюстрациями М. Туганова. В собирании, записи и литературной обработке текстов участвовали Б. Андиев, Э. Багаев, З. Ванеев, И. Качмазов, Х. Плиев, П. Санакоев, М. Туганов, Р. Чочиев, М. Шавлохов. Через два года в Москве вышли в свет «Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа» в переводе В. Дынник.

В Северной Осетии, несмотря на значительные трудности организационного, материально-бытового, финансового характера, к концу 1941 г. по итогам экспедиционных поездок, а также в результате отбора текстов из опубликованных прежде источников и из рукописного фонда Северо-Осетинского НИИ было собрано более 160 авторских листов текстов Нартовских сказаний. Из накопленного материала В. Абаевым и И. Джанаевым (Нигером) было отобрано 150 авторских листов для научного издания.

Коллективный труд лингвистов, фольклористов, писателей увенчался выходом в свет первого сводного прозаического текста «Сказаний о Нартах» («Нарты кадджытæ», около 30 печатных листов) с иллюстрациями и в художественном оформлении Аслан-Гирея Хохова. Издание, выполненное Северо-Осетинским книжным издательством в 1946 г., было воспринято как со-





бытие огромной общественной и культурной важности. Очевидцы событий тех лет, жители г. Дзауджикау, первыми узнавшие о выходе книги, вспоминали, как люди радовались и, встречаясь на улицах города, поздравляли друг друга с этим знаменательным событием. Через два года этот текст под названием «Осетинские нартские сказания» был издан в прозе на русском языке в переводе Юрия *Либединского* и с иллюстрациями Махарбека Туганова в Государственном издательстве Северо-Осетинской АССР, а в 1949 г. в том же переводе в Москве в издательстве «Советский писатель». В 1949 г. в переводе белым стихом, осуществленном В. Дынник, в Гослитиздате вышли «Нартские сказания. Осетинский народный эпос». Предисловие было написано Созырыко Бритаевым, иллюстрации выполнены Махарбеком Тугановым.

«Нарты кадджытæ» (1946) легли в основу французского издания осетинских Нартовских сказаний, осуществленного издательством Галимар в 1965 г. Перевод на французский язык, предисловие и комментарии принадлежали Жоржу *Дюмезилю* (это было второе издание после французского 1930 г., также подготовленного Ж. Дюмезилем). Книга представляла собой не научное, а литературно-художественное издание, поэтому до минимума были сведены комментарии и сопоставления разных вариантов эпоса. Вместе с тем, издание сохранило циклическое строение. В него были включены циклы: «Уархаг и его сыновья», «Урузмаг и Сатана», «Сослан», «Хамыц и Батраз» и отдельные сказания. Но не были представлены «Ацамаз», «Гибель нартгов».

Во второй половине 1940-х гг. Нартовские кадаги еще не раз публиковались в прозе и стихах на осетинском, грузинском, русском и других языках. В 1950-е гг. каких-либо значительных изданий текстов героического эпоса не последовало. Лишь в 1957 г. в Издательстве Академии наук СССР в серии «Литературные памятники» в поэтическом изложении вышли «Нарты. Эпос осетинского народа». В основу книги были положены тексты издания «Нарты» (1942), подготовленные к публикации В. Абаевым, Н. *Джусойты* и Б. *Калоевым* в переводе Р. *Ивнева*. Но собрание и запись фольклора, в том числе текстов «Нартиады», продолжались.

В 1960-е – 1980-е гг. в ходе фольклорных экспедиций по сельским районам Северной и Южной Осетии был накоплен большой объем материалов по народному творчеству, велась текстологическая работа, исследовались общетеоретические вопросы. В 1961 г. вышло в свет двухтомное собрание «Осетинского народного творчества» под редакцией З. М. *Салагаевой*, куда вошли и Нартовские кадаги. В 1973 г. в Цхинвали были изданы «Нартовские легенды» и т. д.

В 1978 г. в Москве в издательстве «Советская Россия» вышли «Сказания о Нартах» (предисловие В. И. Абаева, словарь и комментарий Б. А. Калоева, художник З. П. Абоев). В 1981 г. книга была переиздана в Цхинвали в издательстве «Иристон». Здесь же в 1975 г. на осетинском языке в серии «Уалдзаггæнджытæ» Нартовские кадаги были изданы отдельным томом.

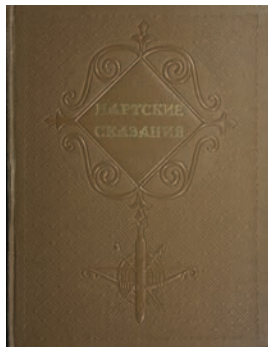
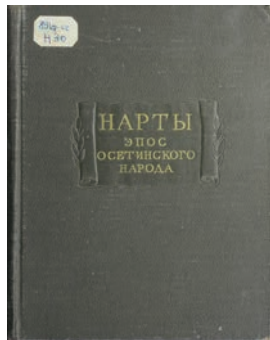
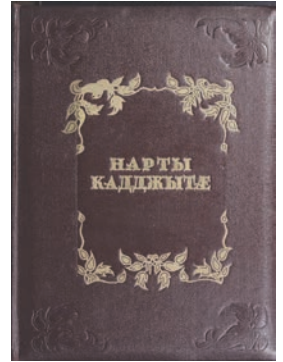
В фольклористике к этому времени утвердилось мнение, что Нартовский эпос, подобно типологически во многом сходному с ним карело-финскому эпосу, не является сложившейся эпопеей. Опровергнуть эту оценку взялся К. Ц. *Гутиев*. Вопреки общепринятому мнению, эпос представлялся ему «монолитным и цельным, а не застывшим где-то на стадии циклизации мертвым явлением». Многолетняя работа над текстами «Нартиады» подвела ученого к идее реконструкции эпоса как литературного памятника. К. Ц. Гутиев утверждал, что надо «воссоздать эпос таким, каким он был на самом деле — величественным и стройным, богатейшим по содержанию памятником мировой культуры, может быть, единственным, где с такой художественной силой и мощью разворачивается живая панорама веков». В 1989 г. вышел первый том пятитомного издания. Но реализовать до конца масштабный проект не удалось. Следующие три тома печатались в журнале «Мух дуг», пятый — остался в рукописи.

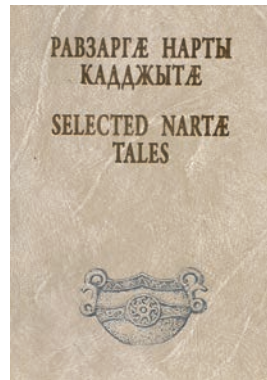
Параллельно с изысканиями К. Гутиева в конце 1970–1980-х гг. сотрудниками отдела литературы Северо-Осетинского НИИ в тесной связи с учеными Института мировой литературы АН СССР велась подготовка научного издания осетинского героического эпоса в академической серии «Эпос народов СССР». Результатом долгой, кропотливой работы коллектива ученых во главе с Т. А. *Хамицаевой* и А. Х. *Бязыровым*





ИСТОРИЯ ЗАПИСИ СКАЗАНИЙ







явилось академическое двуязычное издание: «Нарты. Осетинский героический эпос» в 3-х книгах в издательстве «Наука». Переводы с оригинала на русский язык были осуществлены Г. А. Дзагуровым, А. А. Дзантиевым, Т. А. Хамицаевой. Ответственным редактором выступила д. филол. наук, н. с. ИМЛИ АН СССР У. Б. Далгат.

В первом томе были помещены статья В. И. Абаева и эпические тексты на иронском и дигорском диалектах. Тексты были распределены по циклам. Во втором томе, помимо переводов текстов оригинала, давались в качестве приложения 40 Нартовских сказаний осетин, опубликованных в различных дореволюционных изданиях. В третий том составители включили комментарии ко второй книге, глоссарий, информацию о сказителях и собирателях эпоса осетин, а также две статьи — К. Г. Цхурбаевой («О напевах осетинских нарттовских сказаний») и Т. А. Хамицаевой («Сказители нарттовского эпоса»). Издание, вышедшее небольшим тиражом, очень быстро разошлось и со временем превратилось в библиографическую редкость.

1990-е – 2010-е гг. В 1990-е гг. распад СССР и нарастание кризисных явлений в общественной жизни страны негативно сказались на развитии гуманитарного знания, привели к разрушению традиционных связей между научными центрами и школами. Одним из последствий этих процессов был спад изыскательской активности в области фольклористики.

Однако интерес к этнической культуре не был утерян. Более того, на рубеже XX–XXI вв. поиски этнической и культурной идентичности придали новый импульс исследованиям в области традиционной культуры, продолжилось изучение народно-эпического наследия. Дальнейшее развитие получила работа по сбору, обработке и систематизации Нартовских кадагов. Накопление за полтора столетия огромного объема фольклорного материала, наличие опыта выявления и записи сказаний эпоса, проведение основательной текстологической работы сделали возможной реализацию проекта научного издания полного собрания текстов героического Нартовского эпоса.

С 2003 по 2012 г. усилиями ведущих фольклористов-нарттоведов, этнологов, языковедов, литераторов Осетии в СОИГСИ было осуществ-

лено издание семитомного собрания кадагов осетинской «Нартиады». В академическое издание вошли материалы из рукописных фондов архивов научных учреждений Северной и Южной Осетии, научные публикации дореволюционного и советского времени на осетинском и русском языках, аутентичные записи и публикации собирателей и исследователей эпоса. Творческая группа во главе с Ш. Ф. Джикаевым и Т. А. Хамицаевой работала в полном соответствии с требованиями, предъявляемыми к научным изданиям. Была проделана огромная работа по выявлению, обработке и классификации кадагов, составлению комментариев, паспортизации текстов. В основу издания положен традиционный принцип циклизации. Сказания разделялись по мотивам, сюжетам и главным героям. Эпос начинался с рождения нартов и завершился их гибелью. Внутри циклов кадаги и их варианты объединялись вокруг главной темы, формируя общую сюжетную линию повествования.

Структура семитомного издания «Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос» («Нарттовские сказания: осетинский народный эпос») выглядит следующим образом. Первый том включал сказания о рождении нартов и цикл «Урызмаг и Шатана»; второй — цикл «Сослан»; третий — «Хамыц и Батрадз»; четвертый — малые циклы «Сырдон» и «Ацамаз». В пятый том вошли кадаги о нарттовских героях *Саууайе*, *Тотрадзе*, *Арахдзау*, цикл «Гибель нартов», отдельные кадаги, извлеченные из публиковавшихся на протяжении более ста лет изданий и хранившихся в архивных фондах СОИГСИ. Шестой том представляет собой переиздание «Нарттов» 1942 г., вышедшее в Сталинире в поэтическом изложении. В последний, седьмой том вошли записи кадагов о нарттовских героях, выбранные из рукописных фондов Научного архива СОИГСИ, некоторых предшествующих изданий и не включенные в предыдущие тома. В настоящее время «Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос» является самым полным научным изданием кадагов осетинского эпоса «Нартты» и ценным источником для дальнейших научных изысканий в области нарттоведения.

Неизменен интерес к «Нартиаде» у западных исследователей. В конце 1980-х гг. поэт и переводчик Уолтер Мэй перевел на английский





язык русский вариант сводного текста «Осетинских нартских сказаний» (М., 1949). В 2005–2009 гг. отдельные сказания из перевода У. Мэя под общим названием «Selected Nartæ Tales» в научной редакции Т. Салбиева и В. Гусалова публиковались в нескольких выпусках журнала алаано-осетинских исследований «Nartamongæ». В 2007 г. под тем же названием краткая версия сказаний в переводе У. Мэя была издана в Южной Осетии. В 2016 г. по инициативе Принстонского университета было осуществлено издание перевода У. Мэя под названием «Tales of the Narts. Ancient myths and legends of the Ossetians» («Сказания о нартах: Древние мифы и легенды осетин»). Над подготовкой текста к публикации — научным редактированием, доработкой и уточнением перевода сказаний, составлением примечаний и комментариев работали Джон Коларуссо и Тамерлан Салбиев. См. *Нартковский эпос: зарубежные издания*.

Лит.: Ц о р и е в а. Нартковский эпос. С. 111–126; 124; А б а е в. Из осетинского. С. 91; А б а е в. НЭО. 1945. С. 12–14; Г а г л о й т и. НВИНЭ. С. 95–126; Калоев. История. С. 175–194; Tales of the Narts. Ancient Myths and Legends of the Ossetians. Princeton University Press. Princeton and Oxford. 2016; А л и е в а А. И. Издание национальных версий нартского эпоса в двуязычной академической серии «Эпос народов Европы и Азии» // *Нартоведение в XXI веке*: 2012. С. 6–20; К а л о е в а Д. А. Даредзановские сказания у осетин. Цх., 1975; Социалистическая Осетия. 1939. 18 сентября; Х а м и ц а е в а. Некоторые. С. 48–75.

И. Т. Цориева

ИУАНЕ — персонаж осетинского эпоса, сын Кая (Къæйы фырг), *великан*, обладает сверхъестественными способностями, является хозяином зимних пастбищ, куда погнал *Урызмаг* нартковский скот в лютую зиму. Имеет некоторое сходство с *Мукара*, сыном *Тара*. Его голову можно отрубить только его же *мечом*. Он берет в рот своей отрубленной головы меч и таким образом пытается убить *Урызмага*. Его голова падает на осколок льда, затем ее уносит река. Обо всем этом поведала сказительница *Фаризат Джикаева* в *кадаге* «Как женился Нарт Урызмаг во второй и третий раз» («Нарты Уырызмаг дыккаг æмæ æртыккаг ус куыд æрхаста»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 853; НК. ИАЭ. 5. С. 56–62, 660.

И. Б.

ИУНАГ [ИУНÆГ (ир.) / ЕУНАГ (диг.)] — букв. 'одинокий' — имя одного из нартов, которого воспитала вдова из рода *Ахсартаггата*. Он отомстил за смерть своего отца *Сайнаг-алдару*, а его стада пригнал в *Селение Нартов*.

Согласно *кадагу* «Как нарты узнали Ацамаза» («Нартæ Ацæмæзы куыд базыдтой»), *Ацамаз* попросил нартов, к которым ворвались *чинты* и *гунты*, подождать его немного и бросился в *пещеру Одинокого* («Иунæджы лагæт»). Вскоре он появился на своем *коне* и поспешил к соплеменникам, чтобы спасти их от врагов. См. *Пещера Одинокого*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 490–507; НК. ИАЭ. 4. С. 335; СН. 1978. С. 454–460.

Л. Ч.





ЙАСАТ — персонаж эпоса. *Сказитель* Х. Джусоев в *кадаге* «Нарт Урызмаг» («Нарты Уырызмаг») ставит Й. в один ряд с властителем мертвых *Барастыром*. Возможно, связано с именем Будды, канонизированного греческой церковью как святой царевич Иоасаф, у грузин — Иоадасаф, восходящим к персидскому пехлевийскому Будасф 'Бодхисаттва'. В украинской народной сказке действует змеборец попovich Ясат. См. *Имак*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 555; НК. ИАЭ. 3. С. 556, 672.

К. Р.

ЙАУРГЕН И БИАУРГЕН — разбойники из *кадага* «Красавица Акула и сын Хамьца, маленький Батрадз» («Нарти Акула-раесугьд ама Хæмици фурт минкый Батрадз»). У них огромное войско, представляющее большую угрозу для нартов; с помощью *Батрадза* оно было разгромлено. Вариант: Арген-Аурген.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 229–239, 638.

И. Б.

ЙЕЛУСАНЕД — неизвестная эпическая страна. Как поведал *сказитель*, оттуда вышли люди, которых первыми создал *Бог*. В *кадаге* «Урызмаг и Созырыко» («Уырызмаг амае Созырыхъ») встречается река Й. *Созырыко* хочет утопиться в ней после того, как обидел старшего *Урызмага*. По просьбе *Шатаны Челахсартаг* не дает Созырыко погибнуть: он сам бросается в воду и вынуждает Созырыко его спасти. Согласно В. Ф. Миллеру, это Иерусалим. Фольклорная топография Иерусалима очень своеобразна, например, река Иордан нередко включается в пределы Иерусалима.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 631; Миллер. ОЭ. Т. I. С. 43, 123; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 70; Толстая С. Иерусалим в славянской фольклорной традиции // Jerusalem in Slavic Culture. Jerusalem-Ljubljana, 1999. С. 55.

К. Р.

ЙЕРАНЕТА РАВНИНА [ЙЕРАНЕТЫ БЫДЫР] — название равнины в Нартовском эпосе, упоминается в *кадаге* «Безымянный сын Урызмага» («Уырызмаджы æнæном лæппу»). Чтобы совершить совместный *поход* со своим отцом, *Безымянный сын Урызмага* отпросился у *Барастыра* из *Страны мертвых*. Урызмаг, узнав о намерении мальчика, вынужденно согласился на поход. Он отправил своего безымянного сына пещеночевать на Й. р., а утром приехал туда сам.

Возможно, это равнина Ирана. Слово «Еранета» является грузинской формой страны Иран.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 341–345, 552.

Л. Ч.

ЙОТАМ — великан, владыка песчаного поля. Согласно *кадагу* «Как наступила лютая зима для нартов» («Нартыл фыд зымæг куыд скодта»), *Урызмагу* по жребию выпало пасти нартовский скот в песчаной долине. Весть эту он воспринял неохотно. Во-первых, считал для себя оскорбительным превращаться из бывшего предводителя нартов в *пастуха*, во-вторых, он опасался встречи с великаном Й., который грозил Урызмагу убийством за то, что он не отдал ему *Шатану*. Урызмаг погнал скотину в песчаную долину и встретился с Й. Он выдал себя за наемного пастуха нартов. Великан спросил у него, в чем заключаются сила и мощь Урызмага. Тогда «пастух» нартов начал рассказывать об *играх* Урызмага, в которых проявлялись его сила и мощь. Когда Й. преодолел все испытания, *Шатана* пригласила его к себе домой, накрыла стол и благодаря своей хитрости узнала тайну его смерти. Она подсыпала в напиток Й. *лекарство*, от которого великана стало клонить ко сну. Урызмаг, узнав тайну смерти своего противника, последовательно достал трех *голубей* (в них находились сила, надежда и душа великана) и отрубил им головы. Так Урызмаг с *Шатаной* уничтожили великана Й.

Топоним Й. встречается в ономастике Южной Осетии.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 168–173, 539.

Л. Ч.





КАБАК [ХЪАБАХЪ] — древний погребальный обряд. В память именитого покойника родственники кроме *скачек* устраивали состязания в стрельбе (обычно в годовщину).

Существуют разные варианты обряда. Длинный шест, на который укрепляли мишень, назывался К. Мишенью служила веха с дощечкой (варианты — кусок кожи, войлока, монета), прикрепляемая на самом конце К.

Во время скачек К. ставился на окраине селения; всадники один за другим стреляли в цель по мере приближения. Случались и курьезы. Так, в народной памяти остались скачки Чехоевых. Приблизившийся первым к К. уже прицелился, замедлив ход, когда следующий за ним всадник не удержал коня и наехал на первого. Скачущие вслед за ними всадники также один за другим спотыкались и падали. Этот случай в речь осетин внес поговорку: «Перемешались, как всадники на скачках Чехоевых» («Чехойты дугъау схæццæ сты»).

В эпосе К. получил красочное описание. Нарты устанавливали мишень высоко — на соединенных между собой длинных шестах. Их вертикально прикрепляли к углу боевой *башни* и стреляли в цель из лука. Состязания устраивались в день погребения воина или почетного старика. Стрела, пущенная из лука, должна была не только попасть в цель, но обязательно сбить ее. Сбивший мишень получал от родственников покойного подарок: коня с седлом или другую ценную вещь.

В *кадагах* существует и такой вариант. Свежесрубленный и очищенный от коры шест

длиною не менее 5 метров втыкали в землю, а ствол густо смазывали маслом или бараньим жиром. Шест был украшен яствами. Победителем считался тот, кто достигал вершины.

Б. А. Калоев отмечал: «Не менее интересным подтверждением этнических связей осетин с древним ираноязычным населением Средней Азии может служить и другое состязание — хъабахъ, красочно описанное в осетинских нартских сказаниях и сохранившееся еще кое-где в горах Юго-Осетии. Этот обряд, под близким осетинскому названием алтын-кабак, еще недавно широко распространенный у ряда современных среднеазиатских народов — узбеков, казахов и некоторых групп туркмен, бытовал и у таджиков, но под другим названием». Так, у таджиков и туркмен стрельбу в цель устраивали в честь рождения сына, обрезания и т. д., а в далеком прошлом — во время поминок. У персов под этим названием фигурировал высокий шест, установленный на площади для игр, на конце которого было укреплено золотое или серебряное *кольцо*, служащее мишенью для стрелков.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. II. С. 253; Шанаев. Из осетинских. С. 16; НК. ИАЭ. 2. С. 812; НК. ИАЭ. 3. С. 653; НК. ИАЭ. 4. С. 449; НК. ИАЭ. 5. С. 705; НК. ИАЭ. 7. С. 519; Цгоев. Словарь; Калоев. ОИЭЭ. С. 29, 199; Рлицкий. К вопросу; Мамиева. Образ. С. 16–17.

Л. А. Чибиров

КАБАН. См. *Вепрь, дикий кабан.*

КАБАНЬЯ ГОЛОВА [ХУЫЙЫСÆР ФÆНДЫР] — музыкальный инструмент, на котором, наряду с *двенадцатиструнным фандыром*, исполняли *Нартовские кадаги* и песни. Изготавлился большей частью из старой деревянной чашки, обтянутой сухой кожей. Он бывает двух–трехструнный, имеет монотонный звук.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 109; НК. ИАЭ. 2. С. 839.

Л. Ч.

КАБАРДИНСКАЯ РАВНИНА [КÆСÆДЖЫ БЫДЫР] — реальный топоним. В отдельных *кадагах* эпоса действия героев происходят в конкретных географических местностях. Кадаг «Как убили отца Батрадза Хамыца» («Батрадзы фыд Хæмыцы куыд амардтой») начинается с противостояния *Малика* и *Хамыца*: «Даю тебе





недельный срок для явки на Кабардинское поле», — пригрозил Нарт Хамыц Малику из *Тынты калак*.

К. р. упоминается в кадагах «Уастырджи и Нарт Маргуц» («Уастырджи æмæ нарты Мæргъуыц») и «Как Бог убил Батрадза» («Хуыцау Батрадзы куыд амардта»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 304–306, 648, 668; НК. ИАЭ. 5. С. 531, 711.

Л. Ч.

КАБИСОВ Баир [**КЪÆБЫСТЫ** Баир] — *сказитель*, уроженец сел. Чеселт Джавского р-на РЮО. От него в возрасте 82 лет в 1925 г. записаны тексты «Кадаг о Батрадзе» («Батрадзы кадаг»), «Кадаг об Урызмаге» («Уырызмаджы кадаг») и «Как женился Созырыко» («Созырыхъо ус куыд æрхаста»).

Лит.: ХИАУ. I. 1929. С. 93–97, 177–178; ХИФ. 1936. С. 114–115.

И. Б.

КАБИСОВ Рутен Семенович [**КЪÆБЫСТЫ** Семены фырт Рутен (1927–2011)] — видный ученый, д. филос. н., проф. каф. философии ЮОГУ, ректор ЮОГУ (1985–1988), академик РАЕН, засл. деят. науки РЮО, засл. работник высшей школы СССР, лауреат Гос. премии им К. Л. Хетагурова (2013).



Р. С. Кабисов

В 1953 г. в МГУ защитил кандидатскую диссертацию на тему: «Общественно-политические и философские взгляды К. Л. Хетагурова», в 1973 г. в ЛГУ — докторскую диссертацию на тему «Некоторые вопросы истории и теории эстетики Г. В. Плеханова».

Перу К. принадлежат более 150 работ по различным вопросам философии. К. — автор монографий «Об искусстве спора» (1984), «Из истории и теории категорий философии» (2003), «О патриотизме и интернационализме». Под руководством К. вышел совместный труд членов кафедры философии ЮОГУ «Русско-осетинский философский словарь» (1995). В 2002 г.

вышел из печати учебник по логике, подготовленный на основании прочитанных ученым курсов лекций.

К. разрабатывал и проблемы нартоведения. В 1972 г. опубликовал монографию «К вопросу о мировоззренческих мотивах в осетинском нартском эпосе», в которой рассмотрел представления о нартах, вопросы *космогонии*, проблемы религии и свободомыслия, нравственного воспитания личности в «Нартиаде». К. отмечал, что основной фон нравственной программы нартов составляли такие положительные качества личности, как правдивость и честность, стремление к подвигам, презрение к смерти, беспредельная любовь к родине и служение интересам родного народа, свободолюбие и ненависть к врагам, сознание собственного достоинства и борьба со всем тем, что принижает и оскорбляет человеческое достоинство, страстная любовь к жизни и стремление бороться за красоту и чистоту ее. По его мнению, Нартовские сказания играли огромную воспитательную роль у осетин. Популярность, внимание и уважение к ним у осетин К. видел в том, что в их глазах нарты были носителями всего мудрого и красивого, героического и благородного.

Соч.: Мировоззрение К. Л. Хетагурова. Цх., 1959; К вопросу о мировоззренческих мотивах в осетинском нартском эпосе. Цх., 1972; Некоторые основные вопросы эстетики Г. В. Плеханова. Тб., 1990; ЛОГОЗ Гераклита и наука логики // Философия и общество. 1998. Вып. № 3. С. 135–155; Из истории и теории категорий философии. Цх., 2003; К проблеме соотношения формальной и диалектической логики. Цх., 2005 и др.

Лит.: Габараев А. Д., Дзугаев К. Г., Хубаева С. А. Философ и общественный деятель Кабисов Рутен Семенович [1927–2011] // Философия и общество. 2012. Вып. № 1 [65]; Дзугаев К. Осетинская синтагма [о национальной культуре мышления] // Дарьял. 2015. № 4.

Л. К. Гостиева

КАБИСОВ Хазби [**КЪÆБЫСТЫ** Хазби] — *сказитель*, уроженец сел. Чеселт Джавского р-на РЮО. От него в 1948 г. Д. *Козаевым* записан *кадаг* «Как чинты хотели погубить Урызмага» («Чынтæ Уырызмаджы куыд мардтой»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 23, оп. 1.

Л. Ч.





КАБОЛОВ Ильяс [**КЪАБОЛАТЫ** Илас] — *сказитель*, уроженец сел. Гули РСО-А. От него в 1998 г. Ахматом Каболовым записаны *кадаги* «Маленький мальчик из рода Албегата» («Албегаты чысыл ләппу»), «О том, как Нарт Батрадз освободил своего брата из плена чертей» («Нарты Батрадз йе 'фсымæры хæйрæджыты уацарæй куыд ракодта, уый таурæгъ»), «Поход нартовских гордецов и Сырдона» («Нарты хъалты æмæ Сырдоны балц») и «Сын Тыха Мукара» («Тыхы фырт Мукара»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 21, д. 33, л. 13, 15–17.

И. Б.

КАБУЛОВ Гриша [**КЪÆБУЛТЫ** Гриша] — *сказитель*, уроженец сел. Кабултыкау Гудисского ущелья РЮО. От него в 1940 г. И. *Плиевым* записан *кадаг* «Сражение Созырыко» («Созырыхъойы тох»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 21, оп. 1, л. 57.

Л. Ч.

КАБУЛОВ Датико [**КЪÆБУЛТЫ** Датикъо] — *сказитель*, уроженец сел. Гвриа (Квриа) Цхинвальского р-на (Герского ущелья) РЮО. От него в 1940 г. И. *Плиевым* записаны *кадаги* «Нарт Батрадз» («Нарты Батрадз»), «Нартовская Шатана» («Нарты Сатана») и «Как Шатана спасла нартов от голода» («Сатана Нарты стонгай куыд фервæзын кодта»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 21, оп. 1, л. 39–41; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 22, д. 57 (I), л. 147–148.

И. Б.

КАБУЛОВ Кибил [**КЪÆБУЛТЫ** Къыбыл] — *сказитель*, уроженец сел. Кабултыкау Гудисского ущелья РЮО. От него в 1940 г. И. *Плиевым* записаны *кадаги* «Как Алдар похитил Шатану» («Æлдар Сатанайы куыд аскъæфта»), «Шатана» («Сатана») и «Кадаг Сырдона о Нарте Уахтанеге» («Сырдоны кадаг Нарты Уахтанæгыл»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 21, оп. 1, л. 52–56; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 24, д. 69, л. 34–48; Джикаев Ш. Къæбулты Къыбыл // ОЭЭ. С. 314.

И. Б.

КАВДАСАРД [**КÆВДÆСАРД**] — букв. 'рожденный в яслях' — в традиционном осетинском

обществе человек, рожденный от *номылус* (т. е. номинальной жены). Эта женщина происходила из низшего сословия и иногда разделяла ложе со своим господином. К., хоть и был рожден от *алдара*, не относился к высшему сословию. К. был зависим от алдара-отца, не имел права отходить от него до его смерти или до раздела наследственного имущества со своими братьями. Если К. отделялся от дома своего господина-отца, то последний награждал его частью имущества по своему усмотрению. Эта часть именовалась «кавдасардской частью». Сословие К. существовало до 1867 г., т. е. до освобождения зависимых сословий.

К. упоминается в *кадагах* «Сослан в Стране мертвых», «Сказание о Нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца Батрадзе», «Уастырджи и нартовский безносый Маргудз». В последнем *кадаге Уастырджи*, разыскивая безносого *Маргудза*, обращается к нартам-старожилам. В ответе старейшин раскрывается социальный состав нартовского общества, в котором К. отведено последнее четвертое место. «Поезжай по главной улице селения и скоро увидишь ты семь домов для гостей. Самый высокий — для небожителей, пониже — для алдаров, еще ниже — для свободнорожденных, а самый низенький — для людей, рожденных в яслях — кавдасардов и всяких других людей». Уастырджи советовали остановиться в доме *небожителей*, но он выбрал дом для К.

К. нарты называли *Сырдоном*, который в сравнении с *именитыми нартами* был бесправным.

По мнению В. И. *Абаева*, слово К. имеет иранские корни. По Т. А. *Гуриеву*, оно было создано на базе заимствованного монг. слова «кавдас» и осет. «ард» (рожденный) и, по всей вероятности, в эпоху татаро-монгольского владычества на Северном Кавказе, т. е. в XIII–XIV вв.

Вопрос требует дополнительного изучения.

Лит.: Абаев В. ИЭСОЯ. I. С. 591; Гуриев Т. А. Социальный термин «Кавдасард»: значение и этимология // Сб. изб. ст. Вл., 2010. С. 135; НК. ИАЭ. 2. С. 847; НК. ИАЭ. 3. С. 683; НК. ИАЭ. 4. С. 492.

Л. А. Чибиров

КАДАГ [**КАДÆГ**] — сказание, героическая сага, эпическая песня. Термин К. образован от слова «кад» (слава, честь), означает «восхваление»,





применяется к Сказаниям о Нартах и *Даредзанах*, к некоторым эпическим песням и балладам («Сказание об Одиноком», «Сказание об Анзоре Анзорове», «Сказание о Дзамболате Дзанаеве» и др.). Песни об исторических героях (Чермене, Хазби и др.) не называются К. и исполняются без музыкального сопровождения.

Среди других фольклорных жанров К. занимает абсолютно обособленное место и по содержанию, и по принципу исполнения. К. исполняется певцом-сказителем (кадаггәнаг) с музыкальным сопровождением на *двенадцати-струнном фандыре* (дыуадагәстәнон фәндыр), *скрипке* (хьысын фәндыр) и др. К. — высшая форма проявления творческого гения народа, художественное воплощение его исторического и социального опыта, высокая поэзия, которая «особенно любима и полна прелести» (*Хетагуров*). К. исполняли на *Ныхасе*, на праздниках и народных торжествах, проводились и особые состязания певцов-сказителей. Он создавался в эпическую эпоху, когда прославлялся подвиг, доблесть и высокие стремления. Персонажи К. — небесные духи и герои. Эпическая песня раскрывает неограниченные возможности человека, его энтузиазм и героический дух, в ярких картинах отражает тяжкий путь познания тайн мироздания и самого себя, воплощает мудрость и гуманизм народа. К. четко противостоит, с одной стороны, сказке (аргъау), с другой — песне (зараг), исторической, застольной и пр. От сказки К. отличается тем, что он поется, а не рассказывается; от песни — тем, что поется в сопровождении *музыкального инструмента* фандыр и имеет совершенно иную мелодику.

В течение веков творческой энергией народа создана эстетика данного жанра фольклора. К. верно передает дух и характер изображаемой эпохи, быт и нравы народа-созидателя. Динамизм сюжета, стройное композиционное построение, простота и образность речи — особенности поэтики К. Синтаксис — несложный. К. имеет определенный ритмический склад, стих — белый, чаще всего с глагольными окончаниями. Созданию мелодии стиха способствуют также словесные повторы и средства экспрессивной лексики. В конце XIX в. К. стал терять поэтическую форму и в основном бывал в прозаическом рассказе. Его жанр, его поэтика и традиции оказали благотворное влияние

на становление национальной эпической поэзии, особенно на развитие историко-героической поэмы.

Характер исполнения К. (пение с музыкальным сопровождением) дает право думать, что он представляет поэтическую форму, которой должен быть свойственен какой-то стихотворный размер и ритм. Между тем, обращаясь к имеющимся записям, мы видим, что почти все они, за немногими исключениями, имеют форму прозаических рассказов, по внешности ничем не отличающихся от сказок. Такое противоречие вызвано следующими двумя причинами. Первая: большинство записывающих сами просят сказителя не петь, а рассказывать, так как в последнем случае сказителя можно останавливать, переспрашивать, просить повторить, что при пении совершенно исключается. Вторая причина заключается в том, что поэтическая форма К., хотя она несомненно существует, не отличается в исполнении «новейших рапсодов» особой строгостью, выдержанностью. Когда «снимается» музыка, то остается поэтическая форма, воспринимаемая как проза.

Вместе с тем, В. И. *Абаев* считал, что, поскольку существуют все же записи целых песен в хорошей стихотворной форме (например, песни об *Ацамазе* и о *Маргудзе*, записанные М. *Тугановым*), и поскольку даже в прозаических записях попадаются отдельные куски с правильным ритмическим членением, есть все основания ставить вопрос о метрическом характере осетинского К. Проведенный весной 1941 г. съезд сказителей в г. Дзауджикау (Владикавказ), где мелодии и тексты были записаны на пластинки, дал для этого дополнительный ценный материал.

Анализ типических и лучших образцов песенных записей, сделанный В. И. *Абаевым* совместно с И. *Джанаевым*, привел к следующим предварительным выводам. Существует не один, а несколько размеров песенного стиха. По утверждению некоторых сказителей, каждый герой имел свою особую мелодию. Наиболее распространенный тип характеризуется следующими показателями:

1. Число слогов в стихе колеблется в пределах от 9 до 13; именно это число слогов наиболее удобно и свободно укладывается в большинство нартовских мелодий: правда, иногда сказители вгоняли в ту же музыкальную фразу





значительно больше слогов, но это производило впечатление такой же напряженности и перегрузки, как если бы в 10-местную машину посадить 15 или 20 человек.

2. После 5-го или 6-го слога обязательна цезура (пауза).

3. Каждое полустишие имеет, как правило, одно главное ударение.

4. Главное ударение полустишия тяготеет к его началу, но может стоять также в середине, иногда (очень редко) — в конце.

5. Избегается близкое соседство двух ударений равной силы.

Наблюдения показали, что «классическим» для К. было более или менее правильное чередование следующих четырех типов:

1. — — — —	— — — —
áрвы кáрæттæ	куы ныррухс ысты
Нарты адæмыл	фыдáz ыскодта
2. — — — —	— — — —
дæ бæхы агъдæй	чъепс куыд фесхъиуа
3. — — — —	— — — —
иу абонай, заэгъ	иннаæ абонмаæ
4. — — — —	— — — —
цауынхъом чи у	цаугæ ракæнæд

Все четыре типа имеют по 10 слогов, с цезурой после 5-го и различаются лишь распределением главных ударений в первых двух слогах полустиший. Прибавление лишнего слога к каждому полустишию не меняет типа стиха.

Рифма, будь то концевая или внутренняя, не характерна для К. Правда, тенденция ставить сказуемое в конце приводит к тому, что соседние стихи имеют нередко одно и то же глагольное окончание, как бы рифмуют, но это получается стихийно, а не умышленно.

Певцы охотно прибегают к повторениям: второе полустишие одного стиха повторяется в первом полустишии следующего. При этом порядок повторяемых слов меняется иногда на обратный. Дигорские К., насколько можно судить по записям М. Туганова, имеют более строгую и выдержанную форму, чем иронские. Силлабический принцип слогов в стихе в них почти не нарушается. См. *Музыкальные инструменты*.

Лит.: А б а е в. ИТ. 1990. С. 231–234; его же: ОЯФ. С. 86, 168; его же: ИЭСОЯ. I. С. 566; Д ж и к а е в Ш. Ф. Кадæг / Кадæнгæ // ОЭЭ. С. 278.

З. У. Цораев

КАДЗИ [КАДЗИ, КАДЗИТÆ] — злые духи, обитающие в подземном мире, на дне моря или в неприступных горах. К. — полуреальные, полумифические существа. В некоторых сказаниях они живут рядом с нартами, но враждебны им, часто выступают на стороне их врагов; они идентифицируются с осетинскими *далимонами*.

С К. в Нартовском эпосе связано несколько ярких эпизодов. В *кадаге* «Батрадз и Тыхы фырт Мукара» *великан Мукара*, воспользовавшись отсутствием нартов, выбрал лучших нартовских дев и жен и погнал их впереди себя из селения. Узнав об этом, *Батрадз* примчался наказать похитителя. Испугавшись, Мукара обратился к К. за помощью, чтобы те хитростью убили Батрадза. К. вырыли яму, покрыли ее ковром и заманили туда нартовского героя. Когда он провалился в яму, сверху на него посыпались камни и бревна. Но Батрадз поднял над собой свой булатный меч, и все, что падало сверху, превращалось в прах, который постепенно заполнял яму под ногами Батрадза. Все выше и выше поднимался Батрадз, а когда голова его показалась над землей, закричал он страшным голосом: «Ну, берегись, дурное племя! Сейчас я к вам выйду!». Выскочил он из ямы, убил Мукара, перебил К. и спас жен и дев нартовских.

Кадзиевская Шатана — противоположность нартовской *Шатане* и отрицательный персонаж подземного мира — решила наказать *Созырыко* за то, что тот надругался над девушками, посланными ею в *Селение Нартов*. К. заманили Созырыко к себе и распяли на стене. И опять только Батрадз смог освободить пленника (кадаг «Кадзиевская Шатана и нартовская Шатана»).

В. И. *Абаев* этимологически и мифологически связывает К. с персидско-армянско-грузинскими дэвами, при этом отмечая, что они чаще встречаются в югоосетинских говорах.

Существует гипотеза, что этноним «кадзи» восходит к названию древнего ближневосточного племени касситов (III в. до н. э.), которые поддерживали контакты с ираноязычными племенами. В Нартовском эпосе сохранились в виде *каццита*. О них рассказывается и в поэме Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре», где они способны к чародейству и военным хитростям; а страна их зовется Каджети. В поэме ее герой Тариел овладевает каджетской крепостью и освобождает Нестан. Про К. есть упоми-





КАДЗОВ Николоз Христофорович [КЪАДЗ-ТЫ Христофоры фырт Никъолоз] — *сказитель*, уроженец сел. Гудзарет (Грузия). От него Тамарой Кодзыровой записаны *кадаги* «Безносый Нарт Мырза» («Нарты æнæфындз Мырзæ») (1963) и «Нарт Урызмаг» («Нарты Уырызмаг») (1968).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 152, д. 407, л. 120–122.

И. Б.

КАДЗТА [КЪАДЗТÆ] — нартовская фамилия или род из *кадага* «Как нарты перестали отличать своих лучших и недостойных» («Нартæ сæ хæрзты æмæ се ’вæрты куыд нал зыдтой»). По приглашению *Сослана* все, кроме К., пришли на *Поляну игр*. Узнав об их отсутствии, *Сослан* сам отправился к ним в дом. Он сказал невестке К., что если никто из их фамилии не будет участвовать в состязаниях на *Поляне игр*, то они должны будут отдать ему юношу в качестве пленника или раба.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 243–249, 813.

И. Б.

КАЗБЕКОВ Казбек Тимофеевич [ХЪАЗЫ-БЕГТЫ Тимофейы фырт Хъазыбег (1912–1966)] — поэт, драматург, прозаик, переводчик, литературовед, собиратель и публикатор осетинского фольклора.



К. Т. Казбеков

Окончив в 1938 г. аспирантуру СОНИИ, К. преподавал в 1938–1966 гг. в СОГПИ (ныне СОГУ) осетинскую литературу и фольклор. С 1942 г. до конца ВОВ он был ли-

тературным сотрудником фронтовых газет. К. дважды был ранен, за мужество и отвагу награжден орденами Отечественной войны I и II степени, орденом Красной Звезды и многими медалями.

К. — автор многочисленных сборников стихотворений и поэм: «Свирель новой жизни» (1932), «Счастливая эпоха» (1938), «Дни борьбы» (1947), «Слава поколений» (1971) и др.

Большое место в поэзии К. занимали пейзажная лирика, картины родной Осетии, героические подвиги советских воинов. Ряд стихотворений посвящены выдающимся деятелям осетинской культуры и литературы — К. *Хетагурову*, С. Баграеву, Д. *Мамсурову* и др.

К. плодотворно работал в области критики и литературоведения, создавал для школ учебники по осетинскому языку и составлял хрестоматии по осетинской литературе.

Много внимания К. уделял устному народному творчеству. Он проделал значительную работу по сбору, систематизации и публикации осетинского фольклора, в том числе Нартовского эпоса. К. перевел на русский язык и издал сборник осетинских народных сказок (1958), выпустил в своей обработке сказки для детей «Дракон и злая женщина» (1962), «Старый волк» (1963) и др. Он составил сборник осетинских народных песен (1960) и др.

В 1941 г. К. издал пятый выпуск серии «Памятники народного творчества осетин» (ПНТО), который содержал *кадаги* о Нартах и *Даредзанах* на осетинском языке. В 1941 г. на сцене Северо-Осетинского драмтеатра был поставлен спектакль по пьесе К. (в соавт. с В. Корзуном) — «Нарт Батрадз». В 1962 г. он подготовил рукопись «Собиратели и сказители осетинского фольклора».

Соч.: *Нæуæг царди хæтæл*. Ордж., 1932; *Ирон литературæйы хрестомати*. Ордж., 1939; *Дигорон райдайæн киунугæ*. Ордж., 1940, 1941; *ИАС. V. Нарты æмæ Даредзанты кадджытæ*. Ордж., 1941 (Сост. и пред.); *Тохы бонтæ*. Дз., 1947; *Осетинская литература* (в соавт. с Джанаевым С. С.). Дз., 1950; *ОНС / Пер. С. Бритаева и К. Казбекова*. М., 1951; *ОНС / Пер. и обраб.* Ордж., 1958; *ОНС / Сост., пред. и комм.* Ордж., 1960; *Фæлтæрты намыс*. Ордж., 1960; *Дракон и злая женщина*. Осетинские сказки. Ордж., 1962; *Фарны дуг*. *Равзарст уащымыстæ*. Ордж., 1977; *Собиратели и сказители осетинского фольклора* // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, д. 139, п. 136.

Лит.: Х а м и ц а е в а. Некоторые. С. 51.

Л. К. Гостиева

КАЗИЕВ Ладе Гантеевич [ХЪАЗИТЫ Гантейы фырт Ладе] — *сказитель*, уроженец сел. Кадгарон РСО-А. От него в 1941 г. Умаром Хорановым записан *кадаг* «Угон скота Сырдона» («Сырдоны фоскæндтæ»), который К. услышал от сказителя Тотырбека Цакулова.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (IV), л. 13–15.

И. Б.





КАИРОВ Емаза [ХЪАИРТЫ Емаэза] — *сказитель*, уроженец сел. Чикола РСО-А. От него в 1941 г. Алексеем *Хамицаевым* записаны *кадаги* «Дочь Адакеза Узавтауа» («Адакези кизгæ Узавтауа») и «Пир Нарта Урызмага» («Нарт Оразмаги кувд»).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 281; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 252–266.

И. Б.

КАЙТАР И БИТАР [ХЪАЙТАР АЕМÆ БИТАР] — сыновья Нарта *Сослана / Созырыко* из *кадага* «Нарт Созырыко» («Нарты Созырыхъ»). Сев на своих *коней*, они преследуют *Балсагово Колесо* до самого моря. Колесо скрывается в море.

К. взмолился: «Бог Богов, сделай так, чтобы я со своим конем превратился в каменное изваяние и стоял бы на берегу моря до тех пор, пока Балсагово Колесо снова не выйдет на сушу». К. камнеет у моря вместе со своим конем. Б. говорит: «Бог Богов, сделай так, чтобы мой конь превратился в рыбу и был ею до тех пор, пока Колесо Малсага в море будет». Сидя на рыбе, Б. поплыл по морю следом за Колесом.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 580–595, 845.

К. Р.

КАЙТМАЗОВ Асламурза Бекмурзаевич [ХЪАЙТМАЗТЫ Бекмурзайы фырт Асламырзæ (1866–1925)] —



А. Б. Кайтмазов

видный представитель прогрессивной интеллигенции кон. XIX — нач. XX вв., учитель, писатель, поэт, переводчик; уроженец сел. Зарамаг (РСО-А). Окончил Горийскую учительскую семинарию.

К. занимался педагогической деятельностью, работал учителем во многих районах Северного Кавказа и Закавказья. Он известен и как поэт. Литературоведы отмечали глубокую поэтичность и музыкальность стихотворений К., посвященных детям. Он занимался также переводом стихотворений с русского на осетинский язык. Большое влияние на поэзию К. оказало творчество К. Л. *Хетагурова*. К сожалению,

большинство его произведений стorerело в рукописях во время пожара.

Значительны заслуги К. в сборе и публикации (с переводом на русский язык) произведений устного народного творчества. К. был в числе тех, кто оказал большую помощь В. Ф. Миллеру в сборе материалов на территории Карачаево-Черкесии.

К. — один из первых собирателей осетинского Нартовского эпоса. В «Сказания о нартах» (1889) вошли неопубликованные ранее варианты трех Нартовских сказаний на русском языке: «Ахснарт и его дети», «Котел нартов» и «Сырдон». Первое сказание, посвященное происхождению рода *Ахсартаггата*, содержит во фрагментарной форме все основные моменты *цикла Уархага* и его сыновей, повествует о предках *Шатаны* и ее происхождении. Научная ценность публикаций К. заключается в том, что в них впервые встречаются имена *Бора*, *Уархага* и *Сыбалца* (Цабалца).

Несмотря на вольный пересказ изданных К. вариантов Нартовских сказаний, их сюжетный состав, охват действующих лиц и отдельные атрибуты позволяют утверждать, что они являются важным вкладом в дело собирания осетинского Нартовского эпоса.

К. собирал также шапсугский фольклор.

Соч.: Сказания о нартах // СМОМПК. Вып. VII. Отд. 2. Тифл., 1889. С. 3–36; Из народной словесности у шапсугов // СМОМПК. Вып. IX. Отд. 2. Тифл., 1889; Ахснарт æмæ йæ фыртæ: уацмыстæ / Чиныг сарæзта Хъодзаты А. Дз., 2002.

Лит.: Гаглойти. НВИНЭ; Хæмыцаты Т. Фарнахсæг (Хъайтмазты Асламырзæ) // МД. 1987. № 4. Ф. 85–86.

Л. К. Гостиева

КАЙТУКОВ Адаго [ХЪАЙТЫХЪТЫ Адаго] — *сказитель*, уроженец сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А. От него в 1928–1929 гг. А. *Толасовым* записаны *кадаги* «Старость Урызмага» («Уырызмаджы зæронды бонтæ») и «Нарт Сослан и жестоко проклинаящая женщина» («Нарт Сослан æмæ карз æлгъытаг ус»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 8 (2), д. 15, л. 399–400; ПНТО. 1992. С. 149–156.

И. Б.

КАЛАК — с груз. «город», «страна». Часто встречается в эпосе как название крупного населенного пункта («Нарты калак», «Царциаты





калак», «Даредзанты калак», «Донбеттырты калак» и др.).

Лит.: Д а р ч и е в а. Мифопоэтический. С. 60; НК. ИАЭ. 1. С. 529; НК. ИАЭ. 2. С. 816; НК. ИАЭ. 4. С. 505; НК. ИАЭ. 5. С. 720; НК. ИАЭ. 7. С. 524.

И. Б.

КАЛДА КРЕПОСТЬ [КАЛДЫ ФИДАР] — название крепости в *Стране Нартов* из *кадага* «О том, как Батрадз узнал убийцу своего отца» («Батрадз йæ фыды марæджы куыд базыдта»). Враги нартов уангуры окружили со всех сторон К. к., и началась война.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 227, 504.

И. Б.

КАЛИЦЕВ Омар [ХЪÆЛИЦТЫ Омар] — сказитель, уроженец сел. Задалеск РСО-А. К. был искусным рассказчиком, мастерски владел родным дигорским диалектом; свой рассказ он вел так логично и плавно, что слушатель невольно поддавался под обаяние его искусного повествования. Образцом может служить его «Сказание о Крым-Саухале и его сыне», который Г. А. Дзагуров считал одним из лучших фольклорных произведений на осетинском языке и образцом дигорской художественной прозы.

От него в 1910 г. Г. Дзагуровым записаны следующие *кадаги*: «Как Бората напоили Урызмага допяна» («Орæзмаги Борæатæ куд фæрасуг кодтонцæ»), «Рожденный из Сос-камня Нарт Сослан» («Сос дорæй игурд Нарти Сослан»), «Почему Сослан стал врагом Сырдона» («Сырдон Сосланмæ цæмæн фезнаг æй»), «Сказание о гибели Алди» («Æлдий тæппи тауæрæхъ») и «Тайный сын Урузмага» («Уорæзмаги сосæггаги лахъуæн»).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 67–68, 175; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 137, д. 418, л. 31; п. 145, д. 351, л. 229–230, 232–236, 241–243; ф. Дзагурова, п. 3, л. 34–35.

И. Б.

КАЛЛАГОВ Иналдыко Знаурович [ХЪАЛÆГАТЫ Знауыры фырт Иналдыхъ (1838 или 1854–1931)] — талантливый исполнитель произведений устного народного творчества, автор текстов и мелодий многих песен, вошедших в осетинский фольклор. На творчество К. обратили внимание в 20-е гг. Г. А. Дзагуров и Б. А. Алборов.



И. З. Каллагов

К. родился в Тагаурском ущелье в сел. Джимара. С 11 лет К. — уже джигит-наездник; участвовал в 39 скачках, за победу в которых неизменно получал первые призы. В 1895 г. (по Б. А. Алборову, в 1888 г.) К. в качестве джигита-наездника выезжал на Всемирную этнографическую выставку в

Париж в составе осетинской группы (30 человек) для показа осетинского народного искусства — джигитовки, танцев, пения и игры на музыкальных инструментах. В течение года К. выступал с конниками на манеже Парижского цирка — кавказские наездники и танцоры пользовались там большим успехом. В 1921 г., когда от К. записывали фольклорный материал, он еще помнил отдельные французские слова и считал до ста. В возрасте 15–16 лет 4 месяца учился в Даллагкауской сельской школе. Русский язык и грамоту К. позже освоил самостоятельно, когда жил во Владикавказе, где сначала обучался ювелирному делу, а потом работал там и в селах Осетии золотых дел мастером. Также был хорошим шорником, плотником и столяром, знал слесарное искусство. Славился К. и как танцор.

К. самостоятельно начал учиться играть на осетинской скрипке (хъисын фæндыр) в 10-летнем возрасте. С детства он полюбил петь народные песни и на *Ныхасе* или на народном празднике обычно пристраивался возле певца или рассказчика. Так уже в раннем возрасте К., развивая слух и голос, постигал народную поэзию. Своими учителями, от которых он воспринял репертуар, К. называл сказителей Гоба Дзанагова из сел. Джимара и известного охотника Дзотдза Зораева из сел. Сба.

К. хорошо играл и на двухрядной вятской гармошке (чызджыты фæндыр). Позже он окончательно перешел к игре на европейской скрипке. Из Парижа К. привез с собою несколько скрипок, подаренных за искусную игру. Одну из них он подарил своему племяннику, певцу Биби Каллагову. Другая скрипка К. долго хранилась у





одного из жителей Владикавказа. На основании надписи она приписывалась знаменитому итальянскому мастеру Антонио Страдивари, но, возможно, была искусной подделкой несколько более позднего времени.

В 15 лет К. так хорошо играл и пел, что его стали приглашать на праздники, свадьбы не только в окрестные села, но и в соседние ущелья. Однажды в сел. Ольгинском на одном из народных праздников присутствовал и известный профессиональный певец Бибо *Дзугутов*, который, прослушав песню юноши об ольгинцах, отметил его незаурядные способности и сказал: «У него есть дар Божий, иначе откуда он берет эти слова». Слепой Бибо *Дзугутов* имел в виду талант К. как композитора и певца. По народному обычаю, К. слагал хвалебные песни о погибших на войне, прославившихся людях, часто по просьбе их родных, а также сатирические песни о тех мужчинах и женщинах, кто провинился перед обществом благодаря недостойному поведению. Также К. сложил в 1902 г. песню про *Уацилла* по просьбе жреца святилища *Тбау Уацилла* в Даргавском ущелье. Некоторые песни сочинялись К. в соавторстве с группой певцов.

Б. А. Алборов и Г. А. Дзагуров отмечали природный юмор К., его дар импровизации и необыкновенную память. К. «легко подмечал в человеке основной его недостаток, и ему ничего не стоило облечь то, что он думает о собеседнике, в острую словесную форму, сопровождая это игрой на музыкальном инструменте».

Записи от К. сделаны в 1920 г., когда он был приглашен Осетинским Историко-филологическим обществом во Владикавказ. Г. А. Дзагуров записал 20 Нартовских сказаний, а Б. А. Алборов и В. Темирханов — 63 текста, преимущественно песенного жанра. По мнению Г. А. Дзагурова, в текстах К. «много оригинального, того, чего нет или что редко встречается в нартовских сказаниях старой и новой записи от других лиц. Очевидно, К. воспринял особый вариант цикла нартовских сказаний, который условно можно назвать даргавским или же кобанским». В частности, Г. А. Дзагуров отмечает, что в Даргавском ущелье забыли нартовскую фамилию *Ахсартаггата*, а героев рода Ахсартаггата относят к *Бората*. К лучшим сказаниям в исполнении К. с художественной точки зрения

Г. А. Дзагуров причисляет «Как Сайнаг-алдар убил Крым-Солтана, сына Урызмага», «Как умер Созырыко», «Тяжелый год нартов», «Кадаг об Уастырджи и нарте Маргудзе». По его словам, в них проявились главные достоинства осетинского Нартовского эпоса: «его мудрая простота, необыкновенная скупость на украшающие эпитеты, отсутствие искусственных эпитетов».

Лит.: Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Вл., 2005. Кн. 2. С. 146–166; Хамцаева А. Комментарии. С. 149–153; ее же: Историко-песенный фольклор осетин. Ордж., 1973. С. 17, 128–131, 137–138, 243–244, 250, 255; Гутнов Ф. Х. Века и люди: Из истории осетинских сел и фамилий. Вл., 2004. Вып. 2. С. 54–56.

К. Ю. Рахно

КАЛЛАГОВ Миша Миткаевич [ХЪАЛÆГАТЫ Миткайы фырт Миша] — *сказитель*, уроженец сел. Теп РСО-А. От него в 1967 г. А. *Цагаевой* записан *кадаг* «Битва Созырыко» («Созырыхойы хæст»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 144, д. 400, л. 16–21.

И. Б.

КАЛЛАГОВ Темирсолтан [ХЪАЛÆГАТЫ Темирсолтан] — *сказитель*, уроженец сел. Дарг-Кох РСО-А. От него в 1941 г. У. *Богазовым*, Б. *Карсановым* и В. *Тотровым* был записан *кадаг* «Поход нартов» («Нарты балц») от сказителя Дзаххота *Дудиева*, который воспринял его от К.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (I), л. 2–18.

И. Б.

КАЛЛАУ [ХЪÆЛЛÆУ] — персонаж эпоса, племянник *Черного великана*.

КАЛОЕВ Борис Александрович [КАЛОТЫ Алыксандры фырт Барис (1916–2005)] — выдающийся осетинский ученый-кавказовед. Своими многочисленными трудами он вошел в историю науки как патриарх этнографического кавказоведения. Его фундаментальное исследование «Осетины» выдержало три издания. В списке работ ученого немало трудов, посвященных этнографии других народов Кавказа, общекавказским проблемам.





Б. А. Калоев

Работы по Нартовскому эпосу занимают такое видное место в научном наследии К., что на полном основании его можно назвать и ученым-нартоведом.

В своих трудах по нартоведению К. опирался на основополагающие установки В. Ф. Миллера, кото-

рый обнаружил в осетинских Нартовских сказаниях (как и в быту осетин) отголоски мифологии и культуры скифов, сарматов и алан.

К. много лет собирал полевой этнографический материал в осетинских ущельях, сопоставление которого с текстами Нартовских сказаний подтвердило скифо-осетинские этнокультурные параллели, преемственность культуры осетин от скифо-сарматов и алан, значимость иранского элемента в этногенезе осетин.

В своей работе «Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартовскому эпосу» К. рассматривает и анализирует эпос с этнографической точки зрения, проводит массу параллелей из области культуры и быта осетин и нартовского общества. «В сказаниях о нартах, — констатирует К., — нашли отражение почти все виды занятий обитателей предгорья Центрального Кавказа: охота, рыболовство, скотоводство, ремесла, земледелие».

Нартовские сказания сохранили описание территории расселения алан-осетин. «Об этом свидетельствует, — пишет К., — постоянное упоминание в эпосе рек и морей, в том числе Черного моря. Известно, что современная Осетия не имеет больших рек и находится далеко от морей. Тем не менее, в осетинской мифологии значительную роль играют такие божества, как владыка морей Донбеттыр (в честь которого осетины-горцы ежегодно устраивали праздник) и властелин рек Гагаг, занесенные на Центральный Кавказ, вероятно, предками осетин из прежних мест их обитания». О прежнем месте расселения предков осетин свидетельствует упоминание в эпосе повелителя рыб — *Кафтысар-Хуандон-алдара*, в котором В. И. Абаев видел владельца Боспорского пролива. Анализ сюжетов осетинских Нартовских сказаний по-

зволил ученому сделать вывод: в эпоху средневековья аланы-осетины жили в центральной части Северного Кавказа, где они близко соседствовали с адыгами, абхазами, с горцами Грузии и Дагестана, вайнахами. В целом приведенные К. многочисленные этнографические параллели к Нартовским *кадагам* свидетельствуют о большом сходстве материала, выявленного в сказаниях о нартах и в осетинском быту.

В статье «Мотив амазонок в осетинском нартовском эпосе» К. находит схожие явления в греческих легендах и Нартовских сказаниях, проводит параллели с эпосами народов Средней Азии и Казахстана, вводит в научный оборот соответствующие сюжеты осетинской «Нартиады» (*Дочь Даргавсара, Шатана-Сатиник* и др.). На основе анализа большого количества фольклорных и литературных источников К. приходит к выводу о том, что древнее население, представленное в Нартовских сказаниях, ведет свое начало из Средней Азии, откуда двигались на юг России ираноязычные племена. Вопрос о среднеазиатской прародине скифов, сарматов и алан ученый обоснованно и аргументированно исследовал в статье «Этнографические данные о связях этногенеза осетин со Средней Азией».

В монографии «Осетины» кратко обозревается история записи сказаний, публикаций текстов, выявляется вклад представителей первого поколения осетинской интеллигенции, в частности братьев *Шанаевых*, в собирание и публикацию сказаний. Большое внимание уделено предпринятой В. Ф. Миллером научной интерпретации некоторых сюжетов Сказаний о Нартах.

Сравнивая отдельные версии «Нартиады», К. заключает, что осетинский Нартовский эпос отличается «более стройной единой композицией, наличием целого ряда интереснейших циклов, например цикла о Сырдоне, отсутствующего в других национальных версиях». Он солидарен с учеными, считающими VIII–VII вв. до н. э. начальным этапом формирования «Нартиады», и разделяет мнение исследователей эпоса, которые возводят создание его основного ядра к аланской эпохе. По справедливому замечанию К., некоторые сказания складывались, когда предки осетин находились вдали от современных границ Осетии.



К. своими этнофольклорными исследованиями убедительно свидетельствовал о восточном происхождении прародины иранских племен.

Заслуживает также внимания доклад К. «Данные этнографии и фольклора о происхождении осетин», представленный на важном научном форуме — Всесоюзной сессии по этногенезу осетин осенью 1966 года. Для доказательства основной идеи докладчик, наряду с этнографическими сведениями, ввел в научный оборот археологические материалы и эпические сказания осетин.

Известна роль боевого коня в быту скифо-сармато-аланских племен. Превосходные качества такого коня, коня-воина К. увидел в образе знаменитого *Арфана* — коня старейшего из нартов *Урызмага*. К. приводит убедительные иллюстрации к вопросу о важном месте пчеловодства в Нартовском эпосе: из меда пекли пироги, которыми, как правило, Шатана молилась богам; из меда нарты изготовляли любимый напиток *ронг*, и все это свидетельствует о том, что культура пчеловодства у осетин — очень древняя. Отражение материальной культуры осетин в «Нартиаде» К. иллюстрирует и на примерах жилых и крепостных сооружений, рыболовства, пивоварения, ремесел, гончарного дела и др.

Таким образом, основной тезис доклада — участие древнекавказского и скифо-сармато-аланского пласта в этногенезе осетин, К. подтвердил фольклорно-этнографическим материалом, особенно Нартовским эпосом осетин.

В статье «Скифо-сармато-аланские параллели» К. приводит параллель между обычаем скифов посвящать покойнику «самых красивых коней» (*Геродот*) и Нартовскими сказаниями, где обозначено несколько типов лошадей, среди которых — *трехногий конь* (*Афсург*), мигом спускающийся на землю и также поднимающийся в небеса. К. заостряет внимание на известной роли *волка-собаки* в скифо-сармато-аланском обществе, сопоставляет ее с нартовской собакой *Сырдона* и с не менее популярной собакой *Силам*; последнюю эпос считает родоначальницей всех собак.

Серия статей К. по Нартовским сказаниям осетин была опубликована в различных академических и энциклопедических изданиях. Так, в первый том «Народов Кавказа» (серия «Народы мира» Института этнографии АН СССР, Москва 1961) включен очерк К. об осетинах, содержащий материалы и о фольклоре.

Как признанный специалист К. привлекался к сотрудничеству при издании осетинских Нартовских сказаний 1951, 1960, 1978 гг.

Наряду с исследованием осетинской версии Нартовских сказаний, К. внес определенный вклад в изучение Нартовских сказаний вообще, особенно истории их записи и публикации. Ученый исследовал осетино-вайнахские этнокультурные связи. Он провел параллели между вайнахскими сказаниями и осетинскими кадагами и отметил, что ингушские сказания более близки к осетинским, чем чеченские.

Соглашаясь в принципе с В. Миллером в том, что эпос формировался в степях Северного Кавказа, К. настоятельно указывает на горную природу нартовской территории, на жизнь *великанов в пещерах*.

Своими трудами по исследованию Нартовского эпоса К. обогатил научное нартоведение, внес большой вклад в исследование этногенеза и этнической культуры осетин.

Соч.: Осетины; ОИЭЭ; Скифо-сармато-алано-осетинские параллели // ОИЭЭ; Некоторые; Мотив; Данные этнографии и фольклора о происхождении осетин // Происхождение осетинского народа. Ордж., 1966; Мифы народов мира. М., 1991; Народы России. М., 1994; Осетины // Народы Кавказа. Т. 1. М., 1961; Совещание по нартовскому эпосу народов Кавказа // СЭ. 1957. № 3. С. 171–174; Осетино-вайнахские этнокультурные связи // ОИЭЭ. М., 1999; Этнографические данные о связях этногенеза осетин со Средней Азией // Вопросы общей и иранской филологии. Тб., 1977 и др.

Лит.: Ч и б и р о в Л. А. Борис Калоев и его осетиноведческие исследования // Б. А. Калоев и проблемы современного кавказоведения. Сб. науч. тр. Вл., 2006; его же: Б. Калоев как нартовед // ИСОИГСИ. Вып. 25(64). Вл., 2017.

Л. А. Чибиров



Г. З. Калоев

КАЛОЕВ Георгий Заурбекович [КАЛОТЫ Заурбеджы фырт Георги (1910–1994)] — фольклорист, нартовед, литературовед, к. филол. н., доц.

Более сорока лет К. работал на каф. осетинского языка и литературы СОГПИ / СОГУ; является состав-



вителем нескольких сборников осетинских народных сказок, которые изданы на осетинском языке и в переводе на русский язык, составителем многочисленных хрестоматий по осетинской литературе и устному народному творчеству.

К. занимался исследованием проблем «Нартиады». В 1952 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему: «Мотивы богоборчества в осетинском эпосе». В 1956 г. на научном совещании, посвященном проблемам нартоведения, К. выступил с докладом «Нартский эпос осетин», в котором проследил национальный характер осетинского эпоса «Нарты» и его отличия от версий соседних народов.

Рассматривая вопрос об отражении *мировоззрения* древних осетин в «Нартиаде», К. отметил такие формы древнейшей религии, как тотемизм, анимизм, магию, антропоморфизм и др. Важными сторонами мировоззрения народа, которые нашли широкое отражение в эпосе, он считал патриотические чувства любви к родной земле, представления об общественном долге, уважение к женщине. Значительное место в Нартовских *кадагах*, по мнению К., отводилось таким категориям морали, как честность и правдивость, доброта и справедливость, щедрость и *гостеприимство*, содействие людям в беде и помощь бедным, уважение к старшему и т. д.

При разработке проблемы эстетического идеала творцов «Нартиады» К. пришел к выводу о том, что Нартовский эпос содержит богатый материал, ярко характеризующий их духовный мир и эстетические потребности. По его мнению, музыка, песни и пляски не только выражали понятие о прекрасном, но и расширяли и обогащали представления осетин о далеких предках, в частности о их художественных вкусах, пополняли наши знания о древнем мире и его обитателях, обладавших довольно развитым и определенным эстетическим идеалом.

Соч.: ИАС. Хрестомати ирон педагогон институтан амае ськолатан. Дз., 1949. (Сост. совм. с К. Казбековым); Мотивы богоборчества в осетинском эпосе. Автореферат дисс. ... к. филол. н. Дз., 1952; Нартский. С. 111–128; ОНС / Сост. совм. с С. Бритаевым; пред. М., 1959; Ирон адамы аргъауттæ. Ордж., 1960 (Сост. совм. с С. Бритаевым; пред.); Литературазонынады терминты цыбыр дзырдуат. Ордж., 1971 (Калоты Г., Джусойты Н.); Писатели Северной Осетии: Библиографический справочник. Ордж., 1973. 2-е изд. Вл.,

1992 (в соавт.); Осетинские сказки (народные). Ордж., 1974 (Сост. и пер.); Волшебная бусина: ОНС. Ордж., 1976 (Сост.); К вопросу об отражении мировоззрения древних осетин в Нартском эпосе // ОФ. Вып. I. Ордж., 1977. С. 87–99; Об отражении народного мировоззрения в осетинских нартовских сказаниях // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1978. С. 17–19; Эстетический идеал творцов Нартиады // ОФ. Ордж., 1981. Вып. 2. С. 103–111; Осетинская литература. Хрестоматия для студентов университета. Ордж., 1982 (Сост.).

Л. К. Гостиева

КАЛОЕВ Заурбек Забеевич [**КАЛОТЫ** Забейы фырт Зауырбег (1876–1935)] — известный зна-



З. З. Калоев

ток старины, *сказитель*, уроженец аула Байком Заккинского ущелья РСО-А.

К. — активный деятель революционного движения, а после советизации Северной Осетии боролся за переселение горцев на плоскость, был инициатором образования сел. Коста. Как лучший

представитель трудящегося крестьянства с 1923 г. до последних дней своей жизни был бессменным членом ЦИК СССР. По его инициативе строились школы, заводы, расширялись пахотные угодья, был построен Бесланский маисовый комбинат (БМК).

К. был замечательным певцом, гармонистом. Им же было рассказано и записано сказание «О черном алдаре» («Сау аелдары таурагъ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 85, д. 60, л. 16–19; п. 136, д. 349 (I), л. 122–125.

И. Б.

КАЛОЕВА Дина Алихановна [**КАЛОТЫ** Алиханы чызг Динае (1930)] — филолог, фольклорист, к. филол. н.

Многие годы К. работала в краеведческом музее Юго-Осетии. В 1970 г. защитила кандидатскую диссертацию на тему: «Цикл Даредзан в осетинском эпосе», спустя 5 лет издала ее отдельной монографией. В ней К. подробно изложила историю записи и публикаций эпоса, проанализировала его, выделив в нем пять *циклов* и





Д. А. Калоева

двадцать основных сюжетных мотивов.

Даредзановский эпос у осетин, по мнению К., специфичен, своеобразен, поскольку, приспособив грузинский сказ о прикованном к горе Амирани к своей среде, они внесли в него свои национальные мотивы и сюжеты. Введение в предание об Амирани некоторых образов и сюжетов Нартовских *кадагов* (Стальногрудый *Батрадз* — *Болатгуыр*, мифический кузнец *Курдалагон*, морской покровитель *Донбеттыр*, *Кулбадаг-ус* (старуха-колдунья) и др.) привело к расширению Даредзановского эпоса. На переднем плане в нем стоят герои — *Амран* и *Батрадз*. В то же время схожи с грузинским эпосом не только отдельные эпизоды, их мотивы, но и целые сюжеты Даредзановских сказаний.

Проследив художественные особенности эпоса, К. продемонстрировала на примерах композиционную стройность сказаний, их лаконичность.

К. показано использование Даредзановских сказаний в осетинской литературе и изобразительном искусстве, подчеркнуто то, что впервые из осетинских поэтов их применил в своем творчестве С. *Гадиев*, переложивший в стихотворной форме отдельные эпизоды эпоса. К. указано и на драматурга Е. Бритаева, который в 1909 г. создал замечательную драму «Амран», назвав ее именем главного героя Даредзановского эпоса. Литературную обработку сказаний произвел писатель Дзахо *Гатуев*, выпустивший в 1932 г. академическое издание «Амран» в русском переводе.

К. рассмотрены биографии и сказительское мастерство некоторых юго-осетинских *сказителей*: Гаха *Сланова*, Андо *Наниева*, Кудза (Кужа) *Джусоева*, Левана *Бегизова*, Дзагко *Губаева* и др.

В качестве приложения к монографии К. издано десять наиболее интересных и характерных текстов, передающих основное содержание Даредзановского эпоса.

Соч.: Цикл Даредзан в осетинском эпосе. Автореф. дисс. ... к. филол. н. Тб., 1970; Даредзановские.

Лит.: Тменов А. З. Г. Место осетинского Даредзановского эпоса в кавказской традиции // ВОЛФ. Вл., 1993.

Л. К. Гостиева

КАЛУХОВ Елмарза Тотырыкоевич [**КЪÆЛУХТЫ** Тотырыхы фырт Елмæрза] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1926–1927 гг. А. *Толасовым* записаны *кадаги* «Песня уонай» («Уонайи зар»), «Сказание о Нартах» («Нарти адæми тауæрæхъ»), в 1941 г. Б. *Хадаевым* — «Борафарнуг из рода Бората и Нарт Болат-Хамыц» («Бориати Борæфарнуг æма Нарти Болат-Хæмиц»), «Битва Сослана и сына Тотрадза Алибега» («Сослан æма Тотрази фургт Алибеги тугъд»), «Сырдон и старшие Нарты» («Сирдон æма Нарти хестæртæ») и в 1953 г. А. *Цагаевой* — «Сын Хамыца Болат» («Хæмици фургт Болат»), «Сказание об Урызмаге» («Орæзмаги тауæрæгъ») и «Сказание о Сослане» («Сослани тауæрæхъ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 8 (2), д. 15, л. 180–185; п. 23, д. 56 (VI), л. 36, 37, 41–42; п. 144, д. 153, л. 5–7, 14–18; ИАС. I. С. 160–163; ПНТО. 1927. С. 146–147.

И. Б.

КАЛУХОВ Хамаза [**КЪÆЛУХТЫ** Хамæза] — *сказитель*, уроженец сел. Махческ Дигорского ущелья РСО-А. От него в 1903 г. М. *Гардановым* записан *кадаг* «Как Сослан отправился в Страну мертвых» («Сослан Мæрдтæмæ кутемæй цудæй»).

Лит.: ПНТО. 1927. С. 22–23.

И. Б.

КАЛЫМ [ИРÆД] — выкуп за невесту ее роду, позднее родителям или родственникам, уплачиваемый стороной жениха (им самим). К., наравне с приданым, являлся вкладом двух родов в формирование общего имущества будущей семьи. Как установил В. И. *Абаев*, слово «ирæд» — древнеиранского происхождения. Это, наряду с фольклорным и этнографическим материалом, дает право утверждать, что К. существовал у осетин с глубокой древности. Калымный брак, с теми или иными различиями в размере и порядке его уплаты, был распространен среди всех иранских народов. Принимая за единицу стоимость коровы, размер К. определялся от 25 до 100 коров, в зависимости от знатности фамилии, к которой принадлежала засва-





танная девушка. В более раннюю эпоху размер К., очевидно, был еще выше. По данным первых бытописателей осетин, самый крупный К. за девушку (разумеется, высшего сословия) составлял 140 коров и 7 лошадей, а наименьший — 12 коров. Скот мог частично заменяться оружием, пашнями, медными *котлами* и др. Еще в начале XIX в. в Осетии существовал архаичный обычай, согласно которому жених имел право выплачивать стоимость К., взамен недостающего количества голов скота, убитыми на *охоте* турами. Взимание К. было одной из норм обычного права осетин. Выдача девушки замуж без выкупа считалась позором для ее семьи. Сама девушка тоже не согласилась бы пойти на такой шаг. Уплата К. часто представляла для жениха и его семьи весьма серьезную проблему, ложилась тяжелым бременем на хозяйство и могла занимать длительный период. В виде ритуализированной инсценировки его пережитки существовали у осетин до середины XX в.

Согласно эпосу, К. бытовал в среде нартов. *Дочь Солнца Ацырхс* охранялась *великанами* и имела способность превращаться в *олень*. Подстреленная охотником, она оказалась в покоях семейрусного замка. Когда Ацырхс узнала, что ее ранил Нарт *Сослан*, то, назвав его своим суженым, велела великанам взять с него выкуп: «Нарты — люди щедрые. Постарайтесь взять с них побольше сокровищ». Сослан платит сотнями туров и оленей, и в этом ему помогает *Афсати*. Брак *Ацамаза* с *Агундой* тоже обусловлен трудной задачей, связанной с уплатой К. Он узнает от девушки, что должен предоставить ее отцу сотню оленей-однолеток. Чтобы заплатить брачный выкуп, Ацамаз обращается за помощью к Афсати.

В мифологическом сознании К. осмыслился как испытание жениха, его способностей.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. I. С. 546–547; СН. 1978; Магомедов. С. 91, 234–235; Хачиров А., Орлова В., Кесаев В. Новые традиции и борьба с пережитками в сознании людей. Ордж., 1973. С. 79; Газданова В. С. Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. Вл., 2003. С. 33–34, 47.

Х. Ф. Цгоев
К. Ю. Рахно

КАМАРЗАЕВ Бдзе Асламурзаевич [ХЪАМÆРЗАТЫ Асламырзæйы фырт Бдзе] — *сказитель*, уроженец сел. Заманкул РСО-А. От него

в 1941 г. Б. Карсановым записан *кадаг* «Борьба Урызмага с Алборовыми» («Уырызмæджы тох Æлбортимæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (I), л. 220–238.
И. Б.

КАМБАДАТА [КЪАМБАДАТÆ] — один из самых древних народов на земле в эпосе. По преданиям, *Бог* сначала создал *уадмеров*. Но те оказались настолько крупными и тяжелыми, что земля их еле держала. Тогда Всевышний сотворил менее громоздких *великанов*, а затем и вообще карликов — К. В «Нартиаде» они присутствуют и под названием *Быцента*, живут под землей рядом с нартами и в целом поддерживают с ними хорошие отношения. Несмотря на малый рост, К. обладают большой силой и ловкостью, в общении уважительны, но при этом обидчивы и легкоранимы. Владеют искусством колдовства, связаны с потусторонним миром. В некоторых *кадагах* есть упоминание о Камбадаты Камбадтине, брате супруги *Хамыца Быцено*, дяди *Батрадза*.

Лит.: НК. ИАЭ. I. С. 519, 523; НК. ИАЭ. 2. С. 830. НК. ИАЭ. 3. С. 661.

Б. Х.

КАМБАР — самый умный Нарт. Он встречается в *кадаге* «Нарты и Даредзаны» («Нартæ æмæ Даредзантæ»), который был записан Владимиром (Лади) Газзаевым от Андо *Наниева* в 1925 г. в г. Цхинвал Южной Осетии. Согласно сюжету *кадага*, нарты и *Даредзаны* на совместной встрече забеспокоились о будущем, что народ забудет *хатиагский язык* и разобщится. Самый умный из присутствующих на собрании К. сказал: «Молодежь наша! Оставьте после себя такие пословицы (поговорки, притчи, чудеса), которые заставят наших потомков задуматься над их смыслом».

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 608–609, 728.

Л. Ч.

КАМБОЛОВ Кургок [ХЪАМБОЛТИ Хъуыр-гъохъ] — *сказитель*, уроженец сел. Донифарс РСО-А. От него в 1944 г. К. Казбековым записан «Кадаг о Сослане» («Сослани тауæрæхъ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 88, д. 110, тетр. 1, л. 45–47.

И. Б.





КАМБОЛОВ Тамерлан Таймуразович [ХЪАМБОЛТИ Таймуразы фырт Тамерлан (1959)] —



Т. Т. Камболов

известный ученый-филолог, осетиновед и социолингвист, проф., выпускник французского отделения ф-та иностранных языков СОГУ, зав. каф. ЮНЕСКО СОГПИ.

К. — автор известных трудов об истории осетинского языка, о языковой ситуации и языковой политике в Северной Осетии. К. осуществлен перевод с французского на русский язык и изданы отдельными сборниками труды Ж. Дюмезиля, Ж. Грисвара, Ж. Шарашидзе, А. Кристоля, К. Вьеля, А. Йосида, посвященные анализу осетинской мифологии и осетинского Нартовского эпоса в сопоставлении с западноевропейской и японской мифологическими и эпическими системами. Тем самым осетинские ученые получили возможность шире познакомиться с зарубежными исследованиями, в которых отражена объективная картина этнокультурного взаимодействия предков осетин с народами Европы и Азии. Значение этих контактов для формирования мифологических, эпических и в целом культурных систем этих народов весьма огромное.

Соч.: Очерк истории осетинского языка. Вл., 2006; Языковая ситуация и языковая политика в Северной Осетии. Вл., 2007; ЭМОМК / Сост. и пер. Т. Т. Камболова. Вл., 2003; Вл., 2012; Ш а р а ш и д з е Ж. Индоевропейская память Кавказа. Вл., 2004 (Пер.).

Лит.: Ч и б и р о в. ОН. С. 22.

Л. Г.

КАМБОЛОВА Даша [ХЪАМБОЛТИ Даша] — уроженка сел. Нар Дигорского ущелья РСО-А. От нее в 1940 г. Тазе Бесаевым записаны *кадаги* «Пир в честь Сослана» («Сослани кувд») и «Нарт Сослан и новая невестка» («Нарти Сослан æма нæуæг киндзæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 88, д. 110, тетр. 7, л. 133, 181.

И. Б.

КАМЕНИСТОЕ ПОЛЕ [ХУЫРДЖЫН БЫДЫР] — некая безжизненная местность из *кадага* «О том, как наступила суровая зима у нартов» («Нартыл фыд зымæг кувд скодта»). Туда погнал скотину *Урызмаг*, когда по жребию он стал *пастухом* нартовских стад.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 168–173, 539.

И. Б.

КАМЕНЬ ВЕЛИКАНА [УÆЙЫДЖЫ ДУР] — плоский круглый камень внушительных размеров, находится в сел. *Лац* Куртатинского ущелья недалеко от *башен* Тебиевых и Дулаевых. На плоской стороне камня имеются небольшие выемки. Такие камни обнаружены и в Европе, но их назначение ученые еще не выяснили. На территории Осетии первый подобный камень был обнаружен проф. В. Ф. Миллером между казачьими ст. Змейская и Николаевская, близ *Татартупа*. Согласно преданию, записанному Б. А. Калоевым, «во время состязания между нартовскими героями и великанами этот камень использовался как мяч, владение им определяло силу и ловкость игроков». По другому преданию, записанному Л. П. Семеновым, углубления на К. в. образовались от прикосновения пальцев *великана-нарта*, а известный старожил, куртатинец С. Цагараев назвал К. в. для *игры* в «кьори» (мяч). См. «Чашечный камень».

Лит.: Куырттаты ком æмæ куырттатагтæ. Дз., 2007. С. 20–21.

А. С.

КАМЕНЬ ЗАБВЕНИЯ [ФЫДРОХГÆНÆН ДУР (ир.) / ФУДИРОНХГÆНÆН ДОР (диг.)] — камень, способствующий забыванию горя (вариант: «Зæрдæ исæрхан дор» — камень увеселения сердца / души). Встречается лишь в дигорских текстах; устойчиво привязан к сюжетному мотиву «Безымянный сын Урызмага».

Зафиксирован в трех из 28 вариантов; характерная их черта — отсутствие темы «голодного года» как мотивации к устройству *Урызмагом тира* для нартов.

Урызмаг созывает нартов на пир (в одном варианте на праздник окончания жатвы); во время приготовлений выходит во двор, чтобы взять в поленнице дров для поддержания *огня* под *котлами*. Огромный *орел* налетает на него, вонзает когти в *одежду* и уносит на остров посреди





моря, где опускает на скалу (большой камень / островной валун). Урызмаг спускается к подножью скалы и попадает в дом под *водой*, к пожилой супружеской паре. Хозяева, храня молчание, оказывают ему *гостеприимство*. За столом Урызмаг на острие *ножа* протягивает кусок мяса мальчику; тот, подбегая, спотыкается, и лезвие вонзается ему в сердце. Урызмаг потрясен случившимся, хозяева все так же безмолвны, что, возможно, выражает принадлежность к нижнему миру. Гость и хозяева после гибели мальчика испытывают глубокое горе. Урызмаг возвращается на скалу. Прилетает орел, поднимает его в когтях и уносит обратно на то место, откуда забрал. Зайдя в дом, он рассказывает гостям о происшествии. *Шатана* начинает горько причитать; нарты узнают о том, что от руки Урызмага погибли шестнадцать (семнадцать / шестеро) его сыновей. Этот был последним, Шатана спрятала мальчика у *Донбеттыров*, скрыв от супруга факт его рождения. Пир Урызмага оборачивается тризной по нечаянно убиенному им сыну. Не в силах сдерживать свое горе, Урызмаг днями напролет лежит лицом вниз на К. з., расположенный на Нартовском *Ныхасе*.

В структуре сюжета о *Безымянном сыне* отчетливо просматриваются все три фазы ритуала инициации (Геннеп, Тернер): 1) отъединение человека от старого окружения (перенесение Урызмага орлом на остров посреди моря); 2) пребывание в состоянии выключенности из бытия (ряд признаков символической смерти Урызмага: перенесение его на остров спящим, т. е. в момент, когда героем не соблюдено «бодрствование инициации»); трудный спуск по тропе в расщелине скалы во владения *Донбеттыров*, иногда по следам младенца (отзвук ритуала *regressus ad uterum?*); смерть сына в качестве «заместительной жертвы»; «немота» пожилых воспитателей; 3) включение в прежнюю социальную среду, но уже в новом качестве (возвращение в нартовский мир, в пространство совместной ритуальной трапезы).

В мотивной версии с К. з. логика «круга возврата» осложняется повторным уходом героя в состояние «бесстатусности», поскольку уединение на К. з. мифологически может трактоваться как смерть. Синонимия «смерти» и «забвения» подтверждается и пояснением *сказителя*, что нартами возлежание Урызмага на К. з. воспри-

нимается как «отделение» от них. Семантика изоляции, состояния забытья проявляется и на уровне лексического оформления: герой перестает отвечать улыбкой на улыбку, поддерживать разговор и даже обмениваться с людьми взглядами. Иначе говоря, он как бы сливается с предметом, перенимая свойства недвижности, безучастности — мифологически это суть не что иное, как признаки смерти. Важно обратить внимание и на сопровождающий название предмета постоянный эпитет «цъах», в цветовом «синкретизме» которого предпочтение должно отдаваться не 'зеленому' (*Гуриев, Туаллагов*), а 'серому' как маркеру безразличия, меланхолии, как цвету праха, соотносимому со смертью и трауром. Субъектами, иницирующими вторичное «возвращение» Урызмага к жизни, выступают *Сырдон* или *ведунья* (Къулбадаг-ус — Къасибадаг уосæ), персонажи пограничья.

К. з. не зафиксирован в других национальных версиях Нартовского эпоса. В мифологических воззрениях народов мира в искомом значении не обнаружен. Сопоставления К. з. с «камнем скорби» в греч. мифологии (*Абаев, Гуриев*) не кажутся убедительными вследствие разности характеристик. Единственным аналогом осетинскому К. з. может служить Неджмудкаш у малочисленной (чуть более 1 тыс. чел.) народности тода в Южной Индии. Это реальный, метра полтора в высоту, камень; по убеждению аборигенов, стоит у входа в Амандр — *Страну мертвых*, чтобы умершие, коснувшись его, забывали о живых и не грустили о них. В греческой мифологии ему соответствует р. Лета. См. «*Чашечный камень*».

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 321–337; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 15; Абаев. НЭО. 1945. С. 38; Гуриев. К проблеме. С. 56; Туаллагов. Меч. С. 75; Мамиева. Мотив. С. 118–123; Шапошникова Л. В. Тайна племени Голубых гор. М., 1969. С. 280; Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 231; Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999. С. 73, 78; Трессидер Д. Словарь символов. М., 2001; Элиаде М. Аспекты мифа. 4-е изд. М., 2010. С. 134–135.

И. В. Мамиева

КАММЫЗ-ВЕЛИКАН [ХЪÆММЫЗ-УÆЙЫГ] — персонаж эпоса, враг нартов, злодей. Согласно *кадагу* «Семь нартовских сестер» («Нарты авд хойы»), в роду престарелой супружеской четы Калаг и Калон родились семь





девочек. Когда они достигли брачного возраста, родители поставили условием выдать их только за семь братьев. У великана К., далимонов и одного из ангелов (*зедтае амае дауджытае*) родились семь сыновей, каждый из которых претендовал на сестер. Однако Калаг и Калон не решались выбрать кого-то из них, боясь расправы других. Тогда ангелы обратились за помощью к Уастырджю, который помог выдать сестер за их сыновей. Девушки вместе с небожителями улетели в небеса.

Некоторые сказители с этими сестрами связывают происхождение Плеяд.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 468-474, 589.

Л. Ч.

КАМЫРЗА [КАМЫРЗÆ] — название одной из семи звезд созвездия Плеяд. См. *Семь сестер нартов*.

КАН [ХЪАН]. См. *Аталык*.

КАНДЗ [КЪАНДЗ] — персонаж эпоса, отец Саууайа. К. Саумараты прожил среди нартов во славе и почете (*Афсати* был его другом), но детей у него долго не было. Однажды *Бората* решили справить поминки по своим старым покойникам и на три года вперед известили всех желающих участвовать на скачках от острова, который находится между *Ак-морем* и *Кара-морем*, до *Поляны игр* нартов. Это известие расстроило К., т. к. он состарился и не в силах был взять в руки оружие и сесть на коня. Узнав о причине печали мужа, жена с тремя медовыми лепешками и кувшином *ронга* поднялась на самый верх семярусной *башни* и стала молить Всевышнего, чтобы он не дал им умереть без наследника. Бог услышал ее молитву, и у жены К. родился сын; имя ему дали Саууай.

У К. в подвале стоял его знаменитый боевой конь со звездочкой на лбу, который всегда побеждал на скачках, и никто кроме К. не отваживался сесть на него верхом. Когда Саууай спустился в подвал, конь лягнул его. Он схватил коня за ногу и стал бить его об землю. И тогда конь сказал: «Если б ты не был сыном Кандза, то не справился бы со мной. До сих пор никто не посмел даже волоска тронуть из моего хвоста, а ты меня об землю поколотил. Сгодишься

мне во всадники, с сегодняшнего дня быть тебе моим седоком».

Особенным было и оружие К. «Острие ножа моего, пока он в ножнах, синее пламя источает, — говорит К. своему сыну, — а лук мой, к столбу прикованный стальными цепями, от жажды сраженья горит алым пламенем. Сын мой, если ты сможешь, возьми у меня семь ключей и отпри седьмую дверь, там мои доспехи и снаряжение. Сумеешь их взять, — твоими будут, иначе смерть тебе, и пусть в этом вины моей не будет». Когда Саууай открыл седьмую дверь, то нож освободил свое острие, ударился об столб и перерезал его, как стебель травы борщевик. Саууай схватил нож за его ручку и сказал ему: «Не источай больше пламени, теперь ты найди место на моем ремне!». Взялся за лук он, и лук три раза выстрелил в небо, рванув себя от стального столба. Саууай не растерялся, схватил его, повесил себе на шею и стал выходить вооруженным. Маленький Саууай своими подвигами прославил отца, но погиб в походе. См. *Саууай*.

Лит.: НК. 1995. Сп. 1978. С. 395-410.

Х. Ф. Цгоев

КАНДЗАЛ [ХЪАНДЗАЛ, ХЪАНДЗАЛ КАРД] — название качественной оружейной стали и изготовленной из него сабли. В одном из сказаний клинок Нарта *Батрадза* назван «Хъандзал-кардом». См. *Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 567; НК. ИАЭ. 5. С. 450; Багаев. Военное дело. С. 75.

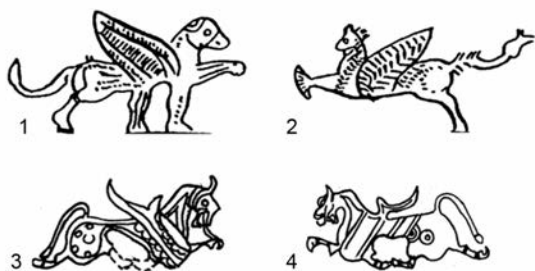
А. Б.

КАНДЗАРГАС [ХЪАНДЗÆРГÆС] — летающее гигантское семиглавое чудовище-великан с двумя крыльями, «царь великанов Черной горы», живет в Черной пещере за Черной горой. На входе в пещеру стоит огромный камень, который невозможно сдвинуть с места. Чудовище летает над морем и сушей в поисках добычи, является повелителем земных и водных просторов, обладает исключительной силой. Оно наносит вред ангелам (*зедтае амае дауджытае*), уводит в плен лучших воинов, похищает нартовских красавиц. К. унес к себе за гору одного из стариков нартов, сына *Уархага* и *Дзерассы* — *Уона* или *Алага*, которого превратил в подневольного пастуха своих табунов. В его плену также находятся *Дочь Солнца Хорческа* и дочь





Серебряное сасанидское блюдо



1. Бронзовый пояс. Тлийский могильник, пог. 419.

По Техову Б. В. Тайны древних погребений. Владикавказ: Проект-Пресс, 2002. — 512 с. с илл., табл. 93–95 б.

2. Бронзовый пояс. Тлийский могильник, пог. 419 и 425.

По Техову Б. В. Тайны древних погребений. Владикавказ: Проект-Пресс, 2002. — 512 с. с илл., табл. 100–100 г.

3-4. Бронзовый пояс. Орцклебский могильник, пог. 3.

По Кахиани К. К., Иеремашвили Ш. А., Иорданишвили Ж. В., Цквитинидзе З. Р. Археологическая экспедиция Машаварского ущелья // Полевые археологические исследования в 1982 году. Тбилиси: «Мецниереба», 1985. Табл. XXXIII

Луны Мысырхан. Откармливая их отборной *пищей* и пьем в течение пяти месяцев, по истечении этого срока К. вонзает им шило в щиколотку и оттуда высасывает из них кровь. Этой кровью он живет две недели и беспробудно спит. Смерть К. может наступить только от волшебного *меча*, который хранится в его большом *сундуке*. Чтобы достать меч из сундука, нужна сила ста бычьих упряжей. Другого средства

убить К. нет: клинок его не берет, стрела в него не вонзается.

Решив освободить своего старшего родственника, Нарт *Батрадз* попадает в Черную пещеру, видит К., который храпит в глубоком сне, изо рта его вылетают угли, бьются об своды пещеры и падают вниз черным пеплом. У изголовья его сидит Хорческа, а в ногах — Мысырхан, они рыдают алмазными слезами, потому что близится час кровопийства. Пленницы объясняют, как убить К. Батрадз обращается к сундуку, где лежит меч К., на *хатиагском языке*, и тот открывается. Он выхватывает оттуда меч, ударяет им по шее великана и отрубает шесть из семи его голов. К. просит его ударить повторно, рассчитывая, что отсеченные головы встанут обратно на свои места, но Батрадз отвечает ему, что *Ахсарттагата*, подобно *Уацилла*, наносят только один удар. К. умирает, все его состояние, хранящееся в семи кладовых, и скот достаются нартам.

Во многих сказаниях два стальных «мощных» крыла К. упоминаются отдельно от их владельца. Например, на крыльях К. летает красавица *Акола*. Батрадз на волшебных пружинных крыльях чудовища перевозит освобожденных им девушек и Уона.

К. владеет волшебной *шкурой*, на которой поместится все богатство мира, она может доставить сидящего на ней в любое место. К. также принадлежит *волшебная веревка*, которой можно обвязать что угодно, и вес огромной тяжести станет легче бабочки. «По ту сторону пещеры» К. или просто в расщелине горы, на которой обитает «крылатый ваюг», имеется *молочное озеро*, которое омолаживает старцев.

Крылатому *семиглавому великану* К. в осетинской «Нартиаде» соответствует крылатый *Пакундза*.

В зависимости от ситуации, К. меняет свой облик, превращаясь в *орла* или крылатого великана. В одном тексте «Кандзаргас» — апеллатив со значением ‘орел’. К. пополняет ряд тех фантастических полиморфных чудовищ, которые издревле знакомы всем народам. Они представляются в виде *собаки-птицы*, льва-человека и др. под названием Сфинкса, Гаруды, Смурга и многих других. Происхождением имени чудовища занимались В. И. *Абаев* и Т. А. *Гуриев* и возводят его к Чингисхану: Чингис-хъан — Дзангас-хъан — Дзаргас (Хъандзаргас).





Гораздо более убедительную этимологию имени К. предложил Г. Бейли и поддержал Ю. А. Дзиццойты: оно состоит из осет. цæргæс ‘орел’ и иран. корня *gap- ‘хватать, захватывать’, отложившегося и в сак. *cuysgana-*, перс. *zaupan* ‘гриф’. В сказании о женитьбе Батраджа К. делает похищенного Уона табунщиком. Пристрастие царя великанов к лошадям не совсем понятно, так как он передвигался благодаря своим крыльям. Возможно, кони приносились ему в жертву, и это совпадает с данными скифской мифологии. Описывая скифскую пектораль, Д. С. Раевский пишет: «Заслуживает внимания тот факт, что на пекторали грифоны терзают именно лошадей... В схолиях Сервия Гонората (IV в. н. э.) к «Буколикам» Вергилия (VIII, 27) сообщается, что грипы (грифы) — род животных (львы с орлиной головой и крыльями), которые водятся в Гиперборейских горах и «очень враждебны коням». Д. Раевский сравнивает этот пассаж с сохранившейся у Геродота (I, 116, IV, 13, 27 и др.) скифской мифологемой о борьбе обитающих на крайнем севере (т. е. «наверху») грифов с народом аримаспов. «Несомненное наличие в последнем этнониме иранского корня аспра ‘лошадь’ позволяет считать обе версии восходящими к одному и тому же скифскому мотиву». Попытки связать образ и имя К. с историческим Чингиз-ханом представляются на таком фоне малоубедительными, поскольку они базируются только на этимологических выкладках. Интересно, что у обских угров известен образ фантастической птицы «Крылатый (Небесный) Карс», имя которой тоже, предположительно, восходит к тому же иранскому названию орла, что и цæргæс. В фольклоре хантов это гигантской величины птица с человекоподобной головой и большим клювом, позади ее рук, снабженных длинными и острыми когтями, вырастают два мощных крыла. «Крылатый Карс» умеет говорить по-человечьи. Обладая необыкновенной силой, он может унести на спине человека. В сказаниях манси Карс выступает иногда как чудовище, разрушающее дома и селения, и его образ исследователи связывают с индоиранской традицией. См. Пакундза.

Лит. Сказания о нартах. Вл., 2000. С. 400, 406–411; Дзадзиев А. Б., Дзуцев Х. В., Караев С. М. Этнография и мифология осетин: Краткий словарь. Вл., 1994.

С. 190; Абаев О. ЯФ. С. 435–437; его же: ИЭСОЯ. II. С. 291; Гуриев. К проблеме. С. 18; Дзиццойты. Нарты. С. 200, 209–212; Туаллагов. Скифо. С. 83–84; Техов Б. В. Графическое искусство населения Центрального Кавказа в конце II и в первой пол. I тыс. до н. э. (по бронзовым поясам из Тли). Вл.-Цх., 2001; Вольная Г. Н., Сокаева Д. В. Об истоках образа крылатого хищника в археологических и фольклорных источниках Кавказа // Первая абхазская международная археологическая конференция. Сухуми, 2006. С. 129–134; Таказов Ф. М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Вл., 2008. С. 86; Вольная Г. Н. К вопросу об иранских влияниях на Центральном и Северо-Восточном Кавказе (на примере бронзовых птицевидных пряжек «типа Исти-Су») // *Studi Iranici Ravennati* II. С. 280–283; Бонгард-Левин Г. Грантовский. От Скифии. С. 129–131.

Г. Н. Вольная
К. Ю. Рахно

КАНТА [КÆНТÆ] — вымершее нартовское племя. В страну К., согласно дигорским плачам, уходит умерший. В фольклоре существовало стойкое выражение «нартовские канта» («нарты кæнтæ»). М. К. Гарданов считал нартовских К. передовыми нартами. Ю. А. Дзиццойты толкует нартовских К. как покойников. А. Р. Чочиев полагает, что к К. принадлежали самые достойные из усопших нартов.

К. посвящен *кадаг* «Озеро ада» («Зиндони цада»), где говорится, что у Нарта *Сослана* среди К. были недруги, и именно они подговорили нартов в обмен на большие дары бросить *Шатану* живой в *озеро ада*. В дигорских текстах говорится: «Маленький Алибег зайдет к нартовским кантам и сядет выше достойнейших нартов. Вместе с младшими и старшими достойнейшие нарты встанут и дадут ему славное место». Дигорцы объясняли, что душа умершего отправляется по своей *дороге* мертвых в Великую вселенную, к *Богу* и нартовским К. Нартовские К. судят каждого и, в зависимости от того, как человек вел себя в ложном мире (в земной жизни), определяют ему место в загробном мире. С К. иногда связан *Кафты-сар-Хуандон-алдар* (Кæнти Хуйæндаг, Кæнти Сæр-Хуæндон), очевидно, в роли хозяина подземного (загробного) царства или *рая*.

В сел. Дунта (Дигория) в конце июля устраивали на кладбище поминки под названием «Нарти кæнти хист» (букв. ‘поминание





нартовских К. '). При этом произносилась следующая молитва:

«О нартовские канты, светлая вам память!
Покровительствуйте нам!
Позаботьтесь о нашем благополучии!
Мы вспоминаем вас (в молитвах, приношениях),
А вы помогите нам.
Пребывайте в царстве света!
И давно умершие, и недавно умершие,
Светлая вам память!»

Это поминание не конкретных умерших родственников, а духов предков, чей культ был широко распространен среди народов Кавказа, в том числе среди осетин; а описанное выше поминание представляется реликтом культа мертвых.

По этнографическим данным, у осетинских женщин бытовала также *клятва* именем нартовских К. Эта клятва считалась святой, неприступной, и при произнесении ее женщины почтительно вставали с накрест сложенными руками и подносили их так к челу, говоря: «Именем нартовских кантов клянусь тебе». Такая клятва рассматривалась как самая верная и твердая у женщин, ее не нарушали. Ю. А. Дзиццойты толкует ее как клятву именем нартовских покойников, их могил, а К. этимологически связывает с иран. *kaп- 'копать', откуда К. — 'закопанные', 'похороненные'. А. А. Туаллагов дополнительно указывает на др.-перс. ka(n)ta- 'выемка', 'котлован' (которым обозначалась и могила) и возводит представление об эпических К. к скифской традиции, где должен был существовать образ потусторонней обители погибших в битвах воинов и героизированных предков. См. *Кафты-сар-Хуандон-алдар*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 495–501, 836; Нартæ. Мифологи æма эпос дигорон æвзагбæл. Вл., 2005. С. 30–31, 34–35; Х а м и ц а е в а Т. А. Календарные обряды и обрядовая поэзия осетин весенне-летнего цикла // ВОЛФ. Ордж., 1988. С. 195; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 142, 164–165; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 47, 107; Ч о ч и е в А. Р., Н а г л е р А. О. Нартиада — дописьменная история цивилизации (VIII тыс. до н. э. — I тыс. н. э.). Цх., 2017. С. 376.

Л. А. Чибиров

КАНТЕМИРОВ Ахсарбек Платонович [ХЪАНТЕМЫРАТЫ Платоны фырт Ахсарбег (1931–2015)] — деятель культуры послевоенной Се-



А. П. Кантемиров



верной Осетии. Большую часть своей жизни занимал руководящие должности в книгоиздательствах республики, возглавлял «Фонд им. Аксо Колиева» и Общественную организацию (объединение) книгоиздателей РСО-А. Им написаны научно-популярные книги, в том числе о выдающихся *сказителях* Созырыко Цагараеве и Дрисе Таутиеве.

Соч.: Кадагганджытæ. Вл., 1998; Трудные судьбы книг. Записки издателя. Вл., 2006 и др.

Л. Ч.

КАНТЕМИРОВ Гадзаго [ХЪАНТЕМЫРАТЫ Гадзаго] — *сказитель*, уроженец г. Беслана РСО-А. От него в 1941 г. сыном Сосланом Кантемировым записаны *кадаги* «Как Арыкцау отомстил за смерть своего отца» («Арыхъæу йæ фыды туг куыд райста»), «Сырдона не обмануть» («Сырдонæн сайæн нæй»), «Похищение шапки Сырдона» («Сырдоны худы аскъæфт») и «Сырдон не был обманут» («Сырдоныл сайд не 'рцыди»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (IX), л. 1, 28, 29.

И. Б.

КАНУКОВ Алмахсид Адильгереевич [ХЪАНЫХЪУАТЫ Адылджерийы фырт Алмахсид (1866–1918)] — видный представитель осетинской интеллигенции вт. пол. XIX — нач. XX столетия. В 1885 г. К. окончил Владикавказское реальное училище. В 1886 г. поступил в Харьковский ветеринарный ин-т, откуда в 1887 г. был исключен за участие в студенческих беспорядках. В его служебной биографии заметное место занимает журналистика. К. — редактор осетинского журнала «Зонд» (1907), редактор





А. А. Кануков

осетинской газеты «Хабар» (1909). Он же — составитель азбуки родного языка, по которой учились дети долгие годы. К. — автор этнографического очерка «Годовые праздники осетин».

К. известен и как собиратель устного народного творчества, в частности Нартовских сказаний; отдельные из них были опубликованы в вышеуказанных журнале и газете.

Соч.: ПШКОО. Кн. 3; Терский сборник. Приложение к Терскому календарю на 1892 г. Вып. II. Кн. 2. Вл., 1892.

Лит.: Т о т о е в М. С. Очерки. С. 353; ОЭЭ. 2013.

Л. Ч.

КАНУКОВ Инал Дударович [**ХЪАНЫХЪУАТЫ** Дудары фырт Инал (ок. 1851–1898)] — известный осетинский просветитель вт. пол. XIX в., писатель, публицист, этнограф, общественный деятель.



И. Д. Кануков

К. окончил Ставропольскую гимназию и кадетский корпус, находился на военной службе на Кавказе и в Сибири, последние годы провел на родине.

К. — автор очерков «В осетинском ауле», «Горцы-переселенцы», «Кровный стол», рассказов «Две смерти», «Воровство — месть», многочисленных публицистических статей.

В очерке «В осетинском ауле» (1875) К. правдиво обрисовал картины жизни осетинской деревни пореформенной поры, социальные противоречия в обществе между крестьянами и *алдарами*, распад традиционных устоев и зарождение рыночных отношений в Осетии. Очерк содержал сведения о семейной обрядности, знахарстве и народных суевериях, о религиозных культах и мифических существах, о *танцах* и спортивных *играх*. К. привел в очерке

богатый фольклорный материал, в том числе легенду о трех гаджи, возвращавшихся из Мекки и побывавших на острове *одноглазого великана* (*циклопа*). Легенда приведена им со ссылкой на опубликованное Дж. *Шанаевым* Нартовское сказание «О том, как великан поймал Урызмага».

К. известен и как собиратель устного народного творчества осетин, в том числе и Нартовских сказаний. В 1925 г. ИОНИИК издал на русском языке сборник «Памятники народного творчества осетин» с фольклорными записями, сделанными во вт. пол. XIX в. Г. *Шанаевым*, Б. *Гатиевым* и И. *Кануковым*. Личное участие каждого из собирателей в сборе конкретных сказаний издатели затруднились определить. Современные исследователи полагают, что большая часть сказаний была записана Г. Шанаевым. В сборник вошло 21 сказание, основную их часть составили собственно Нартовские *кадаги*. Все тексты были снабжены примечаниями собирателей.

Соч.: Сочинения. Ордж., 1963; В осетинском ауле. Ордж., 1985; ПНТО. 1925.

Лит.: Г а б а р а е в С. Ш. Инал Кануков. Ст., 1960; С у м е н о в а З. Н. Инал Кануков. Жизнь и творчество. Ордж. 1972; Х у г а е в И. С. Генезис и развитие русскоязычной осетинской литературы. Вл., 2008. С. 195-257; Г о с т и е в а Л. К. Вклад Инала Канукова в развитие этнографического осетиноведения // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 3.

Л. К. Гостиева



У. К. Кануков

КАНУКОВ Умар Камболатович [**ХЪАНЫХЪУАТЫ** Хъамболаты фырт Умар (1929–2003)] — худ., график, засл. худ. СО АССР, член СХ СССР.

Круг профессиональных интересов К. — книжная и станковая графика.

К. окончил Московский полиграфический институт (мастерская А. Д. Гончарова). В течение ряда лет работал главным художником в Северо-Осетинском книжном издательстве «Ир», где оформил и иллюстрировал множество книг.





Батрадз. Худ. У. Кануков

К. — известный иллюстратор Нартовского эпоса. Художник оформил и иллюстрировал книги «Сырдоны таурагътае» («Сказания о Сырдоне. Из осетинского нартвовского эпоса»), «Нарты кадджытае» («Сказания о нартах»), «Как Батрадз закалил себя. Из осетинских народных сказаний».

Соч.: Сырдоны таурагътае. Ордж., 1963 (Нывгæнæг); Песни далеких лет. Осетинская народная поэзия / Сост. З. М. Салагаева и Т. А. Хамицаева. Ордж., 1974 (Худ.); Нарты кадджытае. Ордж., 1975 (Нывгæнæг); Как Батрадз закалил себя. Из осетинских народных сказаний. Ордж., 1977 (Худ.).

Лит.: В а х т а н г о в а З. Поиск, вдохновение, мастерство (У. К. Кануков) // Молодой коммунист. 1970. 31 мая.

Л. Г.

КАНУКОВА Залина Владимировна [ХЪ-Ныхъуаты Владимиры чызг Зæлиная (1958)] — этнолог-осетиновед, д. и. н., проф. СОГУ, директор СОИГСИ ВНЦ РАН, член Президиума ВНЦ РАН, засл. деят. науки РСО-А, лауреат Гос. премии РСО-А им. К. Л. Хетагурова.

Круг научных интересов К. — модернизационные процессы в традиционной культуре осетин, культурная антропология города, диаспора, гендерные процессы, межэтническое и межкультурное взаимодействие.

К. — автор нескольких монографий, в том числе «Старый Владикавказ. Историко-этнологическое исследование» (2002), «Традиция в современном осетинском обществе» (2018).

В рамках исследования проблемы традиционной культуры в условиях модернизационных перемен К. изучены этнокультурные бренды Осетии, имеющие инновационные ресурсы. Ученым отмечена перспективность символов и образов Нартиады, персонажи, сюжеты и предметы быта которой становятся этнокультурным брендом.

Интегрированность Нартовских сказаний во многие сферы художественной культуры (живопись, скульптура, музыка, литература) в последние годы, по мнению К., приобретает качественно иной характер. Автором рассмотрены социальные, культурные, образовательные и коммерческие проекты в Северной и Южной Осетии, связанные с Нартовским эпосом. К. акцентировано внимание на популярности бренда «Яблоко нартов», символа чуда из «Кадагов о Нартах», который активно используют организаторы различных конкурсов, состязаний, игр и фестивалей.

Проследив активное использование национальных версий Нартовского эпоса с другими народами Северного Кавказа, К. пришла к заключению, что осетинский эпос «Нарты» становится ресурсом социальных и культурных инноваций, своеобразным этнокультурным брендом, который при профессиональном подходе может стать символом единения и позитивного взаимодействия.

К. проанализированы работы известного английского ученого, переводчика и публикатора Нартовского эпоса и других произведений фольклора народов Кавказа Дэвида Ханта.

При исследовании этнических структур повседневности К. изучены сведения о ритуальной, престижно-знаковой и повседневной пище, зафиксированные в «Кадагах о Нартах». По мнению автора, эти сведения могут составить представление о природной среде обитания,



З. В. Канукова





хозяйственно-культурном типе, культуре жизнеобеспечения и особенностях мифологического мышления. Исследование *одежды* нартов позволило К. определить ее знаковые функции и символы, а также проследить отражение в ней сакральных представлений, ментальных ценностей носителей и хранителей эпоса на разных этапах историко-культурного процесса.

Кроме того, К. показано, что информация о структурах повседневности, отраженная в «Нартиаде», подтверждает скифо-алано-осетинскую историческую и культурную преемственность.

Соч.: Старый Владикавказ. Историко-этнологическое исследование. Вл., 2002; Реализация проектов издания текстов нартовских эпических сказаний осетин // ВЛФ. 2014. Вып. VII. Ч. I. С. 92–102 (в соавт. с Ф. М. Таказовым); Символы и образы нартовского эпоса в современных социальных и культурных практиках // Нартоведение в XXI веке: 2015. Вып. 3. С. 8–15; Этнокультурные бренды Осетии. Справочное пособие / Сост. З. В. Канукова, Э. В. Хубулова, Л. А. Чибиров. Вл., 2016; Английский ученый Дэвид Хант — переводчик, публикатор и популяризатор нартовского эпоса и других произведений фольклора народов Кавказа // ВМЧ. 2016. Вып. 5. С. 13–20 (в соавт. с Хаджиевой Т. М.); Нартоведение: научные традиции и перспективы // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. 4. С. 3–4; О ритуале «Умерщвления стариков» в Нартиаде // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2017. № 1 (34) С. 56–61 (в соавт. с Бесоловой Е. Б.); Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации // Северо-Кавказский юридический вестник. 2017. № 4. С. 152–156; Традиция в современном осетинском обществе. Вл., 2018; О «Хлебе насущном» в стране нартов // Нартоведение в XXI веке: 2019. Вып. 5. С. 260–262 (в соавт. с Гутновым Ф. Х.); Канукова З. В., Цогоев Б. Знаковые функции и символы одежды в Нартовском эпосе осетин // *Kavkaz-Forum*, 2020. Вып. 3 (10). С. 80–93.

Лит.: Д з а д з и е в А. Хъаныхъуаты Зæлиная Владимеры чызг // ОЭЭ. 2013. С. 589.

Л. К. Гостиева

КАНУКОВА Лариса Харитоновна [**ХЪАНЫХЪУАТЫ** Харитоны чызг Ларисæ (1951)] — композитор, педагог, музыкально-общественный деятель. Родилась в г. Дзауджикау (ныне Владикавказ). Музыкальное образование получила в Орджоникидзевском училище искусств, затем в Московской государственной консерватории имени П. И. Чайковского, кото-



Л. Х. Канукова

рую окончила в 1975 г. по классу композиции проф. А. И. Хачатуряна. В 1982 г. окончила аспирантуру МГК им. П. И. Чайковского под руководством проф. А. С. Лемана. Преподавала музыкально-теоретические дисциплины в училище искусств, заведовала музыкальной частью Северо-Осетинского драматического театра. В 1976–1984 гг. — член правления, с 1984 г. — заместитель председателя Союза композиторов Северной Осетии, член комиссии Союза композиторов РФ по музыкально-эстетическому воспитанию детей и юношества, в 1991–1996 гг. — председатель Союза композиторов РСО-А, с 1997 — заместитель председателя, директор, преподаватель специальной музыкальной школы композиции. Член Союза композиторов с 1975 г.

К. — засл. деят. искусств РСО-А (1986), лауреат республиканской (СОАССР) премии им. М. Камбердиева (1989), засл. деят. искусств России (1993), лауреат Международного конкурса композиторов в Швейцарии (Цюрих, 1990).

Главное место в творчестве К. занимают произведения, воспевающие Осетию, ее народ, традиции, красоту природы. В постоянном обращении к теме национальной культуры проявляются важные черты художественного стиля композитора: жизнеутверждающий характер творчества, оптимистический взгляд на мир, сочетанное использование традиционных и новаторских приемов в области выразительных средств музыкального языка.

Этапным сочинением в истории осетинского музыкального театра стала опера К. «Яблоко нартов». Впервые на оперную сцену были выведены героини национального героического эпоса — *Уастырджы*, *Уархаг*, *Дзерасса*, *Ахсар*, *Ахсартаг*, *Урызмаг*, *Хамыц*. В своей опере автор сумела поставить и разрешить в символической и философской форме вечные вопросы искусства и бытия: любви, долга, верности, чести, дружбы.

Соч.: Опера «Яблоко нартов» в двух действиях (2012); Балет «Перед судом» в 2-х актах (по поэме К. Хетагурова);





«Memento» цикл для смешанного хора, солистов и симфонического оркестра на слова Гарсия Лорки (1981); «Солнечная» кантата для детского хора и струнного оркестра на сл. К. Ходова (1981); «Гимн» для хора и симфонического оркестра на слова Ш. Джигкаева (1994); «Для живущих», для 2-х смешанных хоров, детского хора, солистов и оркестра (посвящается событиям сентября 2004 г. в г. Беслан, 2005); Оркестровая увертюра «Празднество» (1975); Три симфонии; «Музыка для 14 струнных» (1987); Камерно-инструментальная, вокальная, хоровая музыка, песни, музыка к спектаклям.

Лит.: Адцеева Э. Жизнь в музыке // Социалистическая Осетия. 1984. 18 ноября; Сохова Л. «Лучше зажечь одну свечу, чем проклинать темноту» // Северная Осетия. 2007. 7 декабря. С. 9; Сухарников А. Путешествие в музыку молодых // Молодые таланты Осетии. Ордж.: Ир, 1978. С. 13–21; Т е з и е в а М. «В гостях у Ларисы Гергиевой»: опера «Яблоко нартов» // Владикавказ. 2012. 21 июня. С. 1; Ш а в е р д я н Р. Музыка Северного Кавказа // Советская культура. 1975. 7 ноября.

Т. Э. Батагова

КАР И КАРАФ [КАР АЕМÆ КÆРÆФ] — персонажи Нартовского эпоса осетин, близнецы-братья — сыновья *Покровителя холода* и льда (Кар — покровитель холода и пурги, а Караф — покровитель льда). Сидят они в подземелье в ямах-выбоинах, действуют совместно против нартов, защищая интересы *великанов, далимонов и маликов*. В записях К. *Гутиева* рассказывается подробно, как нарты не оставляли в покое уаигов, *гумиров, далимонов и небожителей*. Однажды эти злые силы пожаловались *Богу* на нартов. Однако нарты прогнали явившегося к ним с мирным предложением посланца Бога — *Покровителя холода и льда* (Узалихы бардуаг). Опечаленный *Покровитель холода и льда* взшел к *Богу* и сказал ему, что если бы у него появились сыновья, один другого суровее, один другого жаднее, тогда удалось бы сломить нартов. По воле Бога у *Покровителя холода и льда* родились два мальчика-близнеца. Бог спросил, каким родился его первенец, и, узнав, что тот суров взглядом, словно в возрасте, и силен, дал ему имя Кар, а другого родившегося — проявляющего жадность, рожденного ненасытным, нарек Караф. Когда К. и К. стали расти, то отличались дурным нравом и баловством, играя в *альчики*. Узалихы бардуаг привел своих сыновей к *Богу*. Бог поднял *почетный бокал* и сказал:

«Кар пусть будет повелитель холода. По его вине пусть листва лесная желтеет, а земля мерзнет, вода охлаждается, трава высыхает». Присутствующие одобрили этот подарок, все выпили по бокалу за Кара, и Кар их благословил. Бог произнес второй тост и сказал про Карафа: «И Караф пусть будет именем повелителя благословлен. Когда вода будет леденеть, где в земле холод будет сушить, пусть камни разрывает, а деревья порывает! А это пусть в его руки дано будет». Приглашенные гости признали и этот подарок хорошим, выпили за него, и Караф им сказал слова благословения. И *Покровитель холода и льда* обрадовался. С тех пор Кар стал повелителем холода, а Караф — повелителем льда.

К. и К. стали довольны собой и принялись опять играть со своими сверстниками. Когда они выигрывали, то Кар испускал свой холод и мучил играющего с ним, а Караф так же заставлял страдать своего соигрока с помощью льда. Но в один день сыновья дауагов опять сказали: «Да, сильны вы, это прояснилось, но не знаете вы, что за великая горечь в сердце вашего отца». К. и К. снова отправились к своему отцу и спросили о его тайной обиде. Но, прежде чем рассказать им, *Покровитель холода и льда* решил отправить к нартам своего племянника Салфануазала (Салфана), заведующего мелким дождем и изморозью, чтобы узнать, не изменили ли они своего желания. Нарты ответили, что сказанного никогда не меняют. Салфан отправился к себе грустный и присел возле своего очага. Его брат Салф, отвечавший за иней, узнал, что его беспокоит, и решил задать вопрос еще раз. Он прибыл в *Страну Нартов* и застал их в самом разгаре сидения на *пиру*. Салф молвил им: «Почему не даете ответа слову моего дяди по матери? Или вы думаете, что позабыл он о вас?». Нарты поймали Салфа, оторвали ему голову и забросили к небесным жителям. А туловище его выбросили в море. Голова упала там, где играли К. и К., и она показалась им знакомой. Они отнесли голову отцу, тот опознал племянника и выяснил у Салфана, что того убили нарты. *Покровитель холода и льда* обратился к своим сыновьям, рассказав, как его прогнали и осмеяли нарты. К. и К. решили сражаться с нартами. Они спустились к подножию гор, прокрались к месту над нартовским селением и посмотрели на них. Нарты делали нартовский пир.





Тосты шли с полными бокалами, друг другу они оказывали честь наилучшим способом.

«Тогда неожиданно нартов охватил холод. Салфан на них изморозь выпустил. Изморозь села по берегам реки и принесла снежный иней. На горах нартов Караф разложил лед и сделал их ледниками. Лед, по склону вниз ползя, спустился и на реке обледенелость поставил. Воды взять неоткуда стало. Земля оголилась, трава пожелтела. В лесу опала листва. Нарты в холоде начали дрожать, слышался стук их челюстей, столы их полными льда стали. А питье их совсем в лед превратилось. Ни огонь развести не справлялись, ни пошевелиться не могли. Еще на них понесся суровый ветер, снежные метели с морозом ледяную шубу положили. Нарты друг друга больше не видели из-за мороза. Их скот, их труд под снегом оказался. Из одного дома в другой дом пройти больше нельзя было». Близнецы досаждали нартам до тех пор, пока *Покровитель огня* (Зынджы бардуаг), Зынгавзалы, отвечающий за уголь в *огне*, и Артартхутаг, заведующий пеплом костра, не пришли на помощь нартам. Снег начал таять, а земля — согреваться и заставила нартов выглянуть. Караф разозлился и сказал Зынгавзалы, чтобы тот не согревал народ нартов, ибо те ни имя своего *дзуара* не поминают, ни Богу не молятся, а оставил нартов на них. Но тот ответил, что если на них нартов бросить, то и живой души от них больше не останется. А Карафу велел убираться, иначе сожжет его. Караф не смог устоять и поднялся, ворча, к вершинам гор. Кар атаковал Зынгавзалы, но не мог его сломить. Тогда Зынгавзалы и Артартхутаг согрели *Уархага* и *Уархтанага* у огня. Уархаг и Уархтанаг при поддержке бардуагов сразились с К. и К. Уархтанаг оттолкнул Карафа и поразил *мечом*. Не устояв вдвоем против четверых, К. и К. отступили к вершинам гор и там остались. Ночью снова произошла битва. В утренних сумерках, когда *солнце* только выглянуло, К. и К. убежали. Богу стало обидно, он разозлился и убил бы Зынгавзалы, но Артартхутаг заключил того в свои объятия. Уархаг и Уархтанаг К. и К. гнали сзади. У них не было больше возможности сбежать на *небо*, и они забежали к гумирам, попросив у них убежища от нартов. Гумиры заступились за К. и К., сказав Уархагу и Уархтанагу, что это их гости. А те предупредили, что если их гости еще по-

кажутся, то пусть больше не просят, а то погубят и себя. Когда Уархаг и Уархтанаг вернулись, Зынгавзалы сообщил им из объятий Артартхутага, что Бог на них разозлился. Но нарты решили не обращать на это внимания. После этого у нартов остались раскаленные угли от огня и пепел. И теперь так делают: огонь в пепле обкладывают жаром, чтобы не погас совсем.

В варианте Б. *Андиева* говорится, что в то время, как нарты пировали, К. и К. сидели вместе, прячась под землей от лучей солнца, и совещались. Из-за того, что нарты убили великана, К. и К. восстали против них. Тогда, как говорится в сказании, река *Уартдзаф*, на которой жили нарты, вздуваясь и покрываясь льдом, потекла из гор по степной равнине. Черные *донбеттыры* нырнули в морскую глубину. Кар же, вздуваясь и кладя синий лед, охватил собой всю землю нартов, перепахивая своей ледяной сохой все места от моря Уартдзаф до горы *Уарн*, хороня под синий лед черную плодородную землю. На помощь ему пришел пожиратель плодородной земли *Пилтхор*, глотая чернозем. Отобрав у нартов их достаток и изобилие, Кар охватил своим замораживающим дыханием *Селение Нартов* и весь народ, а Караф лег на них страшным холодом. Кар забил все щели и дымоходы домов синим льдом, не давая никому выйти из дома. Они замораживали людей и мучили народ без *воды* и *пищи*. На помощь Нартам Уархагу и Уархтанагу пришли сыновья бога огня Зынджы бардуага — бог угля Авзалы и бог пепла Артхутаг (Уголь и Пепел), которые своим теплом растопили весь лед, и тогда нарты прогнали К. и К. Однако последние так легко не сдались и еще дважды сковывали землю льдом, напускали стужу, от которой трескали каменные строения, пока, в конечном итоге, бог огня Зынджы бардуаг не дохнул на всю землю своим могучим дыханием и не превратил в воду горы льдин, которые успели наворотить К. и К. за это время. Авзалы и Артхутаг испепелили Пилтхора. Тогда К. и К. отступили на север, а нарты пустились за ними в погоню по степи. Но малики впустили беглецов к себе, объявили их гостями и вступились за них. Авзалы и Артхутаг убили их огнем, сожгли всю их страну и прогнали К. и К. еще дальше, но Бог разгневался и умертвил их. Так у нартов появились зола и пепел.





Нельзя согласиться с М. Тугановым, что все это сказание изображает только победу весны над зимой. Подобные натурмифологические толкования в свое время исчерпывающе разобрал и опроверг индийский ученый, знаток индоарийской и иранской мифологии Б. Г. Тилак. Действия К. и К. находят параллель в мифах древнего Ирана. Одним из наиболее дискуссионных в Авесте является эпизод глобальной климатической катастрофы, противостояние которой возлагается на людей (Видевдат, II, 20–38). На «мир телесный, грешный» наступили лютые зимы с севера, и все живое должно было погибнуть. Всеведущий верховный бог авестийской традиции, Ахурамазда, знал об этом. В равнинной стране Арьяна Ваэджа, на берегу р. Вахви Дати, он создал совет небожителей — ахуров и язатов.

На тот совет был приглашен и праведный царь Йима, Вивахантов сын. Вместе со всем своим народом он предстал перед богами, и Ахурамазда сообщил ему о конце беззаботной жизни: «О незапятнанный Йима, сын Виваханта! На мир телесный наступают зимы со свирепыми морозами и ветрами... и тучи снега будут велики, снег покроет все сплошь, даже вершины гор и бурные реки, бегущие вниз, будут погребены под снегом. Неисчислимыми страданиями наполнится царство твое. Все твари живые будут страдать: и те, что обитают в долинах, и те, что бродят в горах, и те, что обрели приют в хлевах и конюшнях... Посмотри на эту землю, Йима, окинь ее взором от края до края, насколько видит глаз! Вот оно, твое царство, полное сочных трав для скота и студеных чистых источников. Спаси же эту счастливую землю! Ибо затопит ее водой, когда кончится зима и снега растают. Чудом, о Йима, для плотского мира покажется, если увидят где след овцы. Построй же ограду, Йима, обнеси оградой эту землю. Пусть та ограда будет размером в лошадиный бег на все четыре стороны для жилья людей и размером в лошадиный бег на все четыре стороны для помещения скота, и назовется она — Вара». Чтобы спасти жизнь на земле, Йима, по совету Ахурамазды, построил такую глинобитную крепость Вара (Var), куда собрал достойнейших из людей, лучших животных, а также полезные растения и огонь. В этом укрытии они пережили смертельные холода зим, северный ветер, снегопады и наводнения.

Сторонники «полярной теории» считали это описанием реальных событий, которые пережили индоиранцы, — оледенения, ледникового периода и затем таяния льдов. Нетрудно заметить общие мотивы обоих вариантов сказания о К. и К. с Авестой: наступление зимы с севера, морозы, сковавшие реки, и снега, засыпавшие горы и долины, страдания и гибель живых существ, не менее угрожающее таяние этих снегов. Очевидно, они принадлежат к общеиранскому фонду.

Лит.: НК. 1989. С. 99–106; НК. ИАЭ. 6. С. 115–119, 475; Цг о е в. Словарь. С. 267; Т у г а н о в. Литературное наследие. Ордж., 1977. С. 144–145; Т и л а к Б. Г. Арктическая родина в Ведах. М., 2002. С. 389–392, 404–407; Р а х н о К. Ю. Похолодание в нартовском эпосе осетин и Авесте // Нартоведение в XXI веке: 2019. Вып. V.

К. Ю. Рахно

КАРА-МОРЕ [ХЪАРА-ДЕНДЖЫЗ]. См. *Черное море*.

КАРА-МЫЛО [ХЪАРА-САПОН] — сорт мыла. Им чаще всего купают коней. Первая часть слова «хъара» в тюркских языках означает «черный». Таким образом, это черное мыло. Согласно сказанию, *Арахдзау* толкнул краешек плиты носком, и она перевернулась. Вывел коня, взял К.-м., привел его к *Кара Тереку* (к черному Тереку) и с помощью К.-м. выкупал.

Вероятно, речь идет о мыле, изготовленном с применением золы, которая содержала соду. Его знали иранские («собини сиё» у горных таджиков) и тюркские народы. Русские тоже называли его черным мылом, иначе астраханским или татарским. А. И. Гильденштедт в 1780 г. писал: «Татары, живущие в районе Кизляра, готовят уже и ныне соду... и употребляют ее в черное мыло. Это обеспечивало большую твердость мыла по сравнению с варкой на поташе». Его производство упоминает и С. Гмелин. Такое мыло было дешевым, ему отдавали предпочтение не только татары. Применяли его преимущественно для хозяйственных нужд. См. *Арык-мыло*.

Лит.: СН. 1978. С. 176; Р о з е н ф е л ь д А. З. Материалы по этнографии и топонимике Ванча // Известия ВГО. М., 1953. Т. 85. Вып. 4. С. 395; К л ю ч е в и ч А. С. Из истории материальной культуры и народного хозяйства России: моющие средства, переработка жиров с древнейших времен по 1917 год. Казань, 1971. С. 179, 196.

К. Р.





КАРА-НОГАЙ [ХЪАРА-НОГЪАЙ] — название страны, государства из осетинского эпоса «Нарты». Встречается в *кадаге* «Урызмаг и сын Кандза маленький Саууай» («Урузмаг ама Къандзи фурт мингий Саууай»), где Нарт *Урызмаг* собрался в *поход* в страну К.-Н.

Анахронизм. Объединение кочевников К.-Н., известное с XVI в., предположительно возникло в долине Каспийского моря после распада Золотой Орды. Караногайцы — этническая группа ногайцев, проживающая на территории современных Ногайского и Кизлярского районов Дагестана.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 290, 687; Баскаков Н. А. Ногайский язык и его диалекты: Грамматика, тексты и словарь. М. -Л., 1940. С. 135.

К. Р.

КАРА ТЕРЕК [ХЪАРА ТЕРК] — эпическое название р. Терек. Так она называется и в русских казачьих песнях. Вместе с тем акад. И. А. Гильденштедт в 1770–1773 г. упоминает «устье ручья Кара Терек, т. е. Черный Терек, впадающего в Малк с его южной стороны. Этот ручей течет с северной стороны плоской, расположенной между реками Аргудан и Черек, части Кавказских предгорий, рядом с расположенным восточнее подобным же истоком ручья Думанука, и он впадает с юго-западной стороны в Терек, выше впадения Малка. Зимой у этого ручья жители Большой Кабарды держат много овечьих стад и живут тут же в хижинах».

В *кадагах*, изложенных *сказителем* Гагатаи *Дзусовым*, нартты часто действуют в знакомых местах. К. Т. упоминается в *кадаге* «Созырыко Бораты и Тотрадз Ахсартагаты» («Бораты Созырыхьо амаэ Тотырадз Ахсартагаты»), где Нарт *Тотрадз* увел коня к К. Т. и выкупал его с помощью *арык-мыла*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 324, 690; Гильденштедт И. А. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб., 2002. С. 275.

Л. Ч.

КАРАДЗАУ, КАРАДЗУ [ХЪАЕРÆДЗАУ, ХЪАЕРÆДЗУ] — необычайно большой и сильный великан, племянник *Адау-уаигов*, разбойник, враг нарттов, хозяин больших земель. Он известен также как Карадзау-кафаг-Алдык (Хъаерæдзау-кæфæг-Алдыхь).

Согласно *кадагу* «Сослан и адау великаны» («Сослан амаэ адау уаейгуытæ»), когда К. рож-

дался, живот его матери так искрился, что он в этой искре закалился. После того как К. помазал себя жиром крупной рыбы, его не могли сразить ни *меч*, ни стрела, ни *копье*. Благодаря матери семи адау великанов Сослан заполучил коня К. Сидя на этом коне, он произнес проклятие: «Превратись в камень!» («Дур фест!»), которое превратило К. в гору.

В другом *кадаге* «Созырыко и Карадзау» («Созырыхьо амаэ Хъаерæдзау») К. является племянником *Сырдона*, но Сырдон его называет «маэ мады 'фсымаэр» (дядя по материнской линии). У К. нет слабого места, однако *Сослан* благодаря своей хитрости и сообразительности убивает его. Смерть К. может наступить от его же меча или в *воде*.

В других вариантах вместо К. — *Мукара*, сын *Тара*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 507; НК. ИАЭ. 7. С. 151–161, 540.

З. П.

КАРАЕВ Марзабек [ХЪАРАТЫ Мæрзабег] — *сказитель*, уроженец сел. Лескен РСО-А. От него в 1933 г. И. *Цеовым* записан *кадаг* «Бориата и Ахсартагата» («Бориата ама Ахсартагата»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 70, д. 20, л. 40–49.

И. Б.

КАРАМАГ [ХЪАЕРÆМÆГЪ] — предводитель *Быцента*, с помощью *волосяной лестницы* проникает на поверхность земли. Упоминается в *кадаге* «Меч Нарта Ахсара» («Нарты Ахсары кард»). К. — разбойник, которого не сечет *меч*. В поединке К. убил Ахсартага, впоследствии воскрешенного в *молочном озере*. К. сражен мечом *Ахсара*, сделанным *Курдалагоном* из *небесной стали*. См. *Меч Ахсара*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 5–8, 651; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 458; СН. 1978. С. 49–50.

И. Б.

КАРАМАЗ [ХЪАЕРÆМÆДЗ] — представитель племени *гумиров*, злейший враг нарттов. Согласно *кадагу* «Смерть Уархага» («Уаерхæджы мæлæт»), предки нарттов сражались с гумирами — племенем К. Гумиры, устав от борьбы, решили покинуть родные места. Мать К. была им беременна и не могла уйти со своим племенем. Нарты ее тяжело ранили, и она спряталась





в лесных зарослях. В лесу мать К. поймала беременную олениху и вдохнула в нее своего нерожденного ребенка. Так К. родился и вырос вместе с олененком, которым не было смерти от руки земного человека. Благодаря пленнику К. *Уархаг* узнает, от чего может наступить смерть оленя и К. Обоих Уархаг убивает закаленным в моче оленя *мечом*.

Образ К. восходит к индоиранскому наследию. В ведической традиции фигурирует некий персонаж Ришья-Шринга, который был потомком Кашьяпы, одного из семи мудрецов-риши, но родился от оленихи.

Лит.: НК. 1989. С. 207.

З. П.

КАРАЦЕВ Солтан [**ХЪÆРÆЦАТЫ** Сол-тан] — *сказитель*, уроженец сел. Ногкау РСО-А. От него в возрасте 82 лет в 1956 г. Н. *Кулаевым* записаны *кадаги* «Как Батрадз спас нартовских гуыппырсаров» («Батрадз нарты гуыппырсарты кудыд аирвæзын кодта»), «Нарт Сослан» и «Сослан ищет противника» («Сослан агуры знаджы»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 52, д. 166, л. 64–66, 99–113; М а м и е в а. Сатана. С. 118.

И. Б.

КАРАЦЕВ Тембол Александрович [**ХЪÆРÆЦАТЫ** Алыксандры фырт Тембол] — *сказитель*. От него в 1941 г. Каныматом Гутновым записан *кадаг* «Как сожгли дом Сырдоны» («Сырдоны хæдзар кудыд басыгътой»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 608–609.

И. Б.

КАРГИЕВ Батджери [**КЪЪАРДЖИАТЫ** Батджери] — *сказитель*. От него в 1941 г. С. *Бритаевым* записаны *кадаги* «Урызмаг и Шатана» («Урызмаг æмæ Сатана») и «Урызмаг в военном походе» («Уырызмаджы цыд стæры»).



Б. Каргиев

Лит.: НА СОИГСИ, ф. 170, п. 55, л. 1–26; НТХ. С. 80–81.

И. Б.

КАРДАНОВ Сафарби [**ХЪАРДАНТЫ** Сафарби] — *сказитель*, уроженец г. Дигора РСО-А. От него (предположительно) Б. А. *Алборовым* записан *кадаг* «Айсана и Нокар-алдар» («Айсана æма Нокар-æлдар»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 135, д. 348, л. 38–40.

И. Б.

КАРДИНИ ФРАНКО [CARDINI Franco (1940)] — известный итальянский историк, автор популярной монографии «Истоки средневекового рыцарства» (1981).



Ф. Кардини

К. окончил Флорентийский ун-т в 1966 г. Доц. каф. средневековой и современной истории ф-та магистериума Флорентийского ун-та, затем

проф. истории средневековья в том же ун-те, а в 1985 г. доц. и проф. Университета Бари; в 1989 г. он получил каф. истории средневековья во Флоренции. В настоящее время он является почетным проф. Института гуманитарных и социальных наук, входящего в состав Высшей Нормальной Школы в Пизе, и является членом научного совета Высшей школы исторических исследований Сан-Марино. Кроме того, он является директором по исследованиям Высшей школы социальных наук в Париже и научным сотрудником Гарвардского университета.

Основная область исследований К. — это история эпохи крестовых *походов*, в которую входят исследования христианских и арабо-исламских сочинений, отражающих взаимоотношения двух религий, а также средневековых магических представлений.

Возводя древнейшие истоки европейского рыцарства к иранскому миру, ученый в доказательство своих научных положений привлекает и иллюстрации из Нартовских *кадагов* осетин.

Рассуждая о мифорелигиозных представлениях скифо-сарматов о смерти человека, К. подкрепляет свое суждение сюжетом из знаменитого путешествия *Сослана* в загробный мир, пишет об удивительно мудрых, «говорящих»





нартовских *конях*, о скачущем всаднике (Сослане) на конском чучеле, проводя параллель с трупом лошади в скифском погребальном обряде.

К. подвергает историко-сравнительному анализу широко представленного в скифском быту и в Нартовских кадагах культа *меча*. Проводя скифо-нартовские параллели, ученый пишет: «Скифский Арес — явно близкий родственник бога-воителя Батрадза потомков иранского племени сарматов-аланов (асов-ясов, предков нынешних осетин), с телом из кованой стали, сросшийся со своим мечом настолько, что отождествляется с ним. Он расправляется с противниками одним ударом меча и повергает их под копыта своего боевого коня. Его стальное тело выковал кузнец Курдалагон». Батрадза К. сравнивает с закованным в металлические *доспехи* сарматским, парфянским и персидским воином-катафрактom. И еще о двух существенных скифо-нартовских параллелях К. пишет в книге: обычай скифов подвизывать скальп, снятый с противника, и аналогичные действия Нарта Сослана, а также равнозначные процедуры с *чашей* из *черепа* убитого врага.

Соч.: Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 69, 70, 98.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

КАРИМ САУХАЛ [ХЪÆРИМ САУХАЛ] — персонаж эпоса из *кадага* «Поход Сослана» («Сослани балци»). Согласно сюжету, *Сослан* в *походе* встретил незнакомца-карлика, поведение которого разозлило Нарта. Он нанес незнакомцу сильнейший удар *мечом*, но тот даже не шевельнулся. Тогда Сослан решил расположить карлика к себе и добился его согласия на угон табуна К. С. Незнакомец пригнал табун К. С. и загнал его в приготовленную Сосланом ограду из валежника. Карлик разделил табун на пять частей: три части оставил себе, а две — Сослану. Такое распределение добычи оскорбило Сослана, и поход этот стал последним в его жизни.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 488–489, 835.

Л. Ч.

КАРИУ-ХОХ [ХЪÆРИУ-ХОХ] — известная горная вершина в Северной Осетии между Куртатинским и Алагирским ущельями. Для неко-

торых *сказителей* место действия переносится в родные места. В *кадаге* «Кривой великан» («Сохъхъуыр уаъйыг») под К.-х. проживал *одноглазый уаиг* со своим сыном, а ниже располагалось *Селение Нартов*. Согласно сказаниям, К.-х. и вершина *Уаза* являются местом обитания ангелов (*зæдтæ æмæ дауджытæ*), где они решают земные судьбы.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 141, 670, 710; НК. ИАЭ. 6. С. 265–276, 503.

Л. Ч.

КАРКА-МАРКА УАРЕ [КÆРКÆ-МÆРКÆ УÆРЕ] — «пестрый Уаре»; персонаж эпоса, «чужестранец, богатый хан», *алдар* селения. У него были красивые рыжие усы, которым позащипывал *Сослан*. Он уже сшил себе *шубу* из мужских усов, а на воротник ему не хватало. Но К.-М. У. был сильнее Сослана, и последний не решался убить его. Тогда *Шатана* сказала Сослану: «Не выдавая себя, пойдя к нему в батраки и похвали при нем Сослана, расскажи, в какие игры он играет. А дальше сам соображай». Сослан перехитрил К.-М. У., и тот оказался закованным по плечи в морских льдах. Сослан отрубил ему голову, сбрил усы и дотачал ими ворот своей *шубы*.

Лит.: НК. 1993. С. 102; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 180; НК. 2. С. 103.

Х. Ц.

КАРМАГОН [КЪАРМÆГОН] — одинокая, старая, мудрая и вещая старуха в эпосе; отличалась откровенностью, к ней часто обращались за советом.

Нартовские юноши однажды спорили о том, кто является лучшим из мужчин и лучшей из женщин. Когда они поняли, что самим им этот спор не разрешить, спросили у *Шатаны*. Шатана же послала их к К., сославшись на ее возраст и мудрость. На поставленный вопрос К. ответила: «Наилучший из мужчин — Урузмаг, наилучшая из женщин — Сатана». Такой ответ оскорбил молодежь, и старуха была ими избита. Но вскоре *Урузмаг*, узнав об этом поступке, возглавил *поход* (с участием молодежи) против *одноглазого великана*. В этом походе Урузмаг доказал, что он на самом деле является лучшим из нартов. И Шатана делом доказала, что нет ей равной среди женщин. *Сказитель* предостав-





ляет последнее слово К.: «Разве я не говорила вам, что среди нас нет никого лучше Урузмага и Сатаны?». Спесивые нарты согласились с мудрой К. и признали ее слова справедливыми; Урузмаг же щедро наградил ее.

После замужества женщину у осетин обычно зовут по ее девичьей фамилии с прибавлением суффикса -он. К. — женщина из фамилии Кармагата (Къармагатаэ). В эпосе ее имя и фамилия больше нигде не встречаются. См. *Кызмыда*.

Лит.: СН. 1981. С. 48–52; ОНС. 1948. С. 52–53; СН. 1978. С. 70–75; Ц г о е в. Словарь.

Л. Ч.

КАРСА [ХЪАРСÆ] — персонаж эпоса, упоминается только в *кадаге* «Игра нартов» («Нарты хъазт»). В одно раннее утро отборная нартовская молодежь отправилась на *Поляну игр* у оврага. Вслед за *Урузмагом*, *Сахугом* и *Базырыком* идут К. и Уацаназ.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 191. 491.

Л. Ч.

КАРСАНОВ Бимболат Гудиевич [**КАРСАНТЫ** Гудийы фырт Бимболат (1894–1960)] — собиратель Нартовских *кадагов*, филолог, педагог.

Родился в сел. Ольгинское в семье крестьянина. Посвятил жизнь делу народного просвещения. В 1917 г. окончил гимназию. До 1925 г. работал учителем начальной школы в родном селении. В 1925 г. К. поступил и в 1930 г. закончил Горский педагогический ин-т по отделению осетинского языка и литературы с правом преподавания осетинского и русского языков и литератур в средних школах. После окончания ин-та К. работал преподавателем совпартшколы, зав. отделом народного образования Орджоникидзевского р-на, преподавателем и завучем Северо-Осетинского педагогического училища, научным сотрудником ин-та усовершенствования учителей Северо-Осетинской АССР, директором средних школ — № 13 в г. Орджоникидзе (Владикавказ) и в сел. Коста.

С 1944 по 1954 гг. К. работал ст. преп. каф. осетинского языка и литературы Осетинского педагогического ин-та, читал курсы осетинского языка и методики преподавания осетинского языка и литературы. Одновременно с 1950 по 1953 гг. К. работал деканом ф-та осетинского

языка и литературы, а затем помощником декана историко-филологического ф-та.

Помимо педагогической, К. проводил большую общественную работу. Он принимал участие в разработке вопросов графики, орфографии и терминологии осетинского языка, в составлении программ по осетинскому языку и литературе для начальных и средних школ, был автором и соавтором, вместе с Н. К. *Багаевым*, ряда учебников и учебных пособий по осетинскому языку и литературе.

К. был награжден медалями «За оборону Кавказа», «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.», а также грамотой Президиума Верховного Совета СОАССР.

В 1941 г. он записал от *сказителя* Х. Б. *Галабаева кадаг* «Урузмаг, Созырыко и Хамыц» («Урузмаг, Созырыхъо æмæ Хæмыц») в сел. Дарг-Кох Северной Осетии. В том же году К. вместе с У. *Богазовым* и В. *Тотровым* записали от разных сказителей следующие *кадаги*: «Как Шатана обманула Урузмага» («Сатана Уырызмæджы куыд асайдта») в сел. Эммаусе (ныне сел. Раздзог) — сказитель Х. *Дзодзиев*; «Как Сайнаг-алдар пригласил нартов» («Сайнаг-æлдар Нарты куыд ахуыдта») в сел. Эммаусе — сказитель Х. И. *Гусов*; «Как нартов постигло бедствие» («Нартыл фыд дуг куыд ыскодта») в сел. Батако — сказитель Дж. *Бигаев*; «Как умер Созырыко» («Созырыхъо куыд амардис»), «Нарт Хамыц и Нарт Батрадз» («Нарты Хæмыц æмæ Батрадз») — сказитель А. *Дзабиев*; «Как Сырдон спас нартов от великанов» («Сырдон Нарты куыд фервæзын кодта уæйгуытæй») в сел. Верхний Какадур — сказитель Х. Б. *Галабаев*; «Поход нартов» («Нарты балц») в сел. Верхний Какадур — сказитель Дз. М. *Дудиев*; «Сын Албега, Алымбег» («Албеджы фырт Алымбег») в сел. Карджин — сказитель А. *Дзабиев*; «Борьба Урузмага с Алборовыми» («Уырызмæджы хæст Æлбортимæ») в сел. Заманкул — сказитель Б. *Камарзаев*.

Лит.: Б. Г. Карсанов // Социалистическая Осетия. № 26 (7272). 1960. 6 февраля; Ч е л е х с а т ы К. Осетия и осетины. Вл.-СПб., 2009. С. 480; НК. ИАЭ. 1. С. 112–114, 143–145; НК. ИАЭ. 2. С. 221–226, 283–288, 702–707; НК. ИАЭ. 3. С. 475–485; НК. ИАЭ. 4. С. 88–89, 92–95; НК. ИАЭ. 5. С. 176–180, 333–339.

К. Ю. Рахно

З. К. Плаева





КАРСАНОВ Василий Николаевич [**КАРСАНТЫ** Никъалайы фырт Васил (Уаска) (1888–1959)] — собиратель Нартовского эпоса, медик, педагог, просветитель, общественный деятель. Один из самых известных и авторитетных врачей в Южной Осетии 1950-х гг.

Родился в сел. Ниния (Карсантаука) Южной Осетии. Окончил Тифлисскую гимназию, где принадлежал к патриотическому политическому кружку осетин, и медицинский ф-тет Харьковского ун-та в 1914 г. После ун-та К. призвали на военную службу. В период Первой мировой войны служил в Апшеронском полку врачом. В 1915 г. за хорошую службу награжден орденом Святого Станислава третьей степени. В 1917 г. его перевели старшим ординатором полевого госпиталя № 481. В конце того же года К. демобилизовался, вернулся в Южную Осетию и принял активное участие в борьбе против агрессии грузинских социал-демократов.

Преподавал школьную гигиену в осетинской гимназии, учрежденной в Цхинвале Южно-Осетинским Национальным Советом в 1918 г. В 1921 г. после установления Советской власти начал работать заведующим Цхинвальской городской больницы, а в 1922 г. стал народным комиссаром здравоохранения Юго-Осетии. В 1923 г. избран ответственным секретарем Юго-Осетинского отдела «Медсантруд». В 1924 г. начал работать ординатором терапевтического отдела областной больницы. В 1926 г. стал заведующим данного лечебного заведения, где проработал до 1931 г.

К. одновременно занимался педагогической деятельностью. В 1931 г. К. стал основателем и первым директором Цхинвальского медицинского техникума. Здесь К. проработал до 1938 г.

В 1938 г. по решению «тройки» К. необоснованно осудили и сослали в Сибирь сроком на десять лет. В 1948 г. после освобождения из лагеря его определили жить в Красноярском крае. В 1955 г. после реабилитации вернулся в г. Цхинвал и работал заместителем главного врача областной больницы. Его имя носит цхинвальское медицинское училище.

Н. К. *Джусойты* подтверждает, что именно врач К., вместе с коллегой-медиком В. А. *Газзавевым*, записывал *Кадаги* о Нартах. В 1925 г. в Цхинвале он записал от сказителя К. *Джусоева*

из сел. Дзалабет кадаги «Как возникли нарты» («Нарт куыд равзæрдысты»), «Нартовская Шатана» («Нарты Сатана»), «Старый Урызмаг» («Зæронд Уырызмаг»), «Батрадз и сын Тара Мукара» («Батыраж æмæ Тары фырт Мукара»), «Чудеса Нарта Хамыца» («Нарты Хæмышы диссæгтæ»), «Как появился двенадцатиструнный фандыр» («Дыууадæстæнон фæндыр куыд фæзындис»), «Нартовский Урызмаг и Сырдон» («Нарты Уырызмаг æмæ Сырдон»), «Сын Созырыко Тотрадз» («Созырыхъойы фырт Тотыраж»).

Лит.: Цховребов В. Д., Санакоев М. П. Южная Осетия в период трех революций (1900–1921 гг.). Тб., 1981. С. 55; Челехсаты К. Осетия и осетины. Вл.-СПб., 2009. С. 266; Джусойты К. Каджыгæ. Дз., 1997; НК. ИАЭ. 1. С. 37–42, 115–118, 405–410, 526–527, 533, 556; НК. ИАЭ. 3. С. 135–139, 183–187, 622, 630; НК. ИАЭ. 4. С. 159–161, 211–213, 473, 481; НК. ИАЭ. 5. С. 343–346, 692.

К. Ю. Рахно
З. К. Плаева

КАРЯЕВА Зарета Темирбулатовна [**ХЪАРИАТЫ** Темырболоаты чызг Заретæ (1942–1997)] — социолог, к. филос. н., с. н. с. СОНИИ / СОИГСИ (1972–1997). В 1972 г. К. окончила филологический ф-тет МГУ им. М. В. Ломоносова.



З. Т. Каряева

Круг научных интересов К. составляли социологические и социально-психологические аспекты формирования духовного мира, семьи и воспитания осетин.

Одним из исследовательских направлений К. были вопросы морали и нравственности в осетинской «Нартиаде». Проанализировав тексты из осетинского эпоса в статье «Некоторые морально-этические проблемы в осетинском нартовском эпосе», К. пришла к тому, что в осетинском эпосе «Нарты» отражены такие морально-этические нормы, как честь, совесть, добро и зло, сила, доблесть, отвага. По мнению К., основной смысл многих *кадагов* заключался в формировании у молодых людей таких качеств, как честь и достоинство.





Соч.: Некоторые морально-этические проблемы в осетинском нартовском эпосе // Нартский эпос и кавказское языкознание: Материалы VI Международного colloквиума Европейского общества кавказоведов (23–25. VI. 1992). Майкоп, 1994. С. 103–107; Некоторые воспитательные институты у осетин как средство этнокультурной преемственности // Национальные отношения и межнациональные конфликты. Вл., 1997. С. 359–365 (в соавт. с Корнаевой И. А.).

Лит.: К а н у к о в а З. В. 85 лет научного поиска // Осетиноведение — от прошлого к будущему. Вл., 2011.

Л. Г.

КАСБОЛАТ [ХЪАСБОЛАТ] — старший сын *Урызмага*, предводитель войска из *кадага* «Сын Нарта Урызмага Агурболат» («Нарты Уырызмаэджы фырт Агъуырболат»). К. сражается с разбойником *Угур Афсати* и одерживает над ним победу при поддержке младшего брата *Агурболата* и *Батрадза*. См. *Угур Афсати*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 63–66, 661.

И. Б.

КАСУТА [КАСУТÆ] — весенний праздник, связанный с плодородием, обрядовое шествие, символизирующее первый торжественный вывод молодых, еще не имеющих детей невесток, к *воде*. Отмечали К. спустя две недели после Пасхи, в субботу.

Смыслообразующим элементом данного действия являлось совершение старшей из присутствовавших женщин обрядового моления, содержащего просьбы о рождении здорового, благополучного потомства, чтобы род, в который пришла невестка, множился. В адрес молодых невесток также высказывались благопожелания: «Пусть покровительствуют вам водяные нимфы!» («Доны чызджыты хорзæх уæ уæд!»); «Пусть жизнь ваша будет такой же обильной, как вода!» («Донарæхæн уæ цард»); «Да благословляет вас повсеместно Донбеттыр!» («Донбеттырты фæдзæхст ут алы ран дæр!»); «Пусть потомство ваше будет хорошее!» («Хорз цот уын рацауæд»); «С этого дня да будет вам позволено ходить к воде! И эту обязанность выполняйте с честью!» («Абонай фæстæмæ уын донмæ цауыны бар ис! Æмæ уыцы хæс хорзæй æххæст кæнут!»). Основной темой славословий были пожелания невесткам детей мужского пола, плодородия полей и благосклонности горных

вод для благополучия и безопасности человека и урожая. По окончании ритуального шествия к реке, в доме молодых невесток устраивали семейный праздник, на который приглашались их родственники. Каждая из невесток подносила деревянную чашу (*хъæдын къус*) с водой своей свекрови. Затем устраивались небольшие раздельные трапезы старших и младших женщин. Все это сопровождалось весельем и *танцами*, которые длились до вечера (*Уарзиати*).

Реальное воплощение архаического миропорядка осетин можно было наблюдать до недавнего времени в сел. Даргавс Даргавского ущелья. Согласно этнографическим свидетельствам, молодые невестки в качестве жертвоприношения бросали в воду яйца и пшеничные зерна. Как и в глубокой древности, смысловая нагрузка обрядовых молений заключалась в благих пожеланиях невесткам.

Обрядовое действие свидетельствует о синонимичности некоторых его элементов с сюжетами Нартовского эпоса. Сакральная модель данного ритуала прослеживается в рамках мифологической мировоззренческой системы осетин, согласно которой нарты поддерживали дружественные и родственные связи не только с *небожителями*, но и с покровителями подводного мира. Сословие воинов в осетинской «Нартиаде» произошло от женитьбы Нарта *Ахсартага* на дочери *Донбеттыра Дзерасе*, дети которой (*Урызмаг*, *Хамыц*, *Шатана*) значительную часть своей жизни проводят в подводном царстве. Герой эпоса *Хамыц* женится на водяной нимфе *Быценон*. По мнению Ж. *Дюмезиля*, этот эпизод бракосочетания из Нартовского эпоса позволил В. Ф. *Миллеру* провести скифо-осетинскую параллель. Подобно нартам, скифы произошли от брака их родоначальника Таргитая с дочерью Борисфена — речного или водного покровителя. У *Донбеттыров* жил *Безымянный сын Урызмага*. Сын *Хамыца Батрадз* рос и воспитывался также на дне моря у *Донбеттыров*, в доме своей номинальной матери *Быценон*. Соответственно, культ воды в осетинской этнокультурной традиции представляет собой кодифицированную интерпретацию эпических архетипов.

Лит.: У а р з и а т и. ИТ. С. 73–74; К у с а е в а. Семантические. С. 127–142; Д ю м е з и л ь. Скифы. С. 58.

З. К. Кусаева





КАФТЫ-САР-ХУАНДОН-АЛДАР [КÆФТЫ-СÆР-ХУÆНДОН-ÆЛДАР, КÆФТЫ-СÆР-ХУÆНДОН-МÆЛИКК, КÆФТЫ-СÆР-ХУ-ЙÆНДОН-ПАДДЗАХ] — эпический правитель, владения которого находятся рядом со *Страной Нартов*. Его имя В. И. *Абаев* обоснованно толкует как «Глава-рыб-Владелец-пролива».

Это *алдар*, т. е. владетель, князь, который не принадлежит к нартам. В одном из сказаний он является *великаном* — Гуымы уайыг Кафты-сар (Гумский великан Кафты-сар). В некоторых сказаниях К.-с.-Х.-а. (далее — К.) оказывается союзником одного из нартовских родов в его войне против другого нартовского рода, в других он является врагом нартов. В некоторых текстах описывается его многочисленное войско.

Между нартовскими родами *Бората* и *Ахсартаггата* вспыхнула война на почве *кровной мести*. Ахсартаггата ощутили свою малочисленность и отправились к К. за поддержкой, чтобы отомстить кровникам за убийство сына *Урызмага Крым-Солтана (Айсаны, Анзора)*. Но над ними тяготело проклятие женщины из их рода *Агунды, Шатаны* или *Сырдоны*: семь лет они должны были влачить жизнь в бессилии и немощи, их *мечи* не должны были ничего рубить, *коням* предстояло потерять резвость, их речь стала бессвязной, а К. за все семь лет, по проклятию, не должен был сказать им ни единого слова. Иногда проклятие распространяется лишь на год. Этот период времени Ахсартаггата, подобно пандавам из древнеиндийской «Махабхараты», были вынуждены прожить у К. в слабости и унижении.

Когда срок проклятия закончился, мечи Ахсартаггата снова стали сечь камень, они победили на *скачках* и доказали свое красноречие. *Сослан*, почувя в себе силу, в сердцах пообещал испробовать свой меч на шее К. Узнав от мальчика об этом, К. ласково принял гостей, напоил, накормил и изрек следующее: «Завтра утром, кто из вас надеется на коня, тот пусть на коня сядет. Вон там, в степи, — одна могила, пусть [человек] ударит в ее дверь ногой, и, когда [она] отворится, пусть он ускачет и не смотрит назад, — и люди будут». Урызмаг сел на своего коня поутру, ударил в дверь, и стали преследовать его люди, и наполнили [они] поля. Это воинство истребило Бората.

В другом тексте слова Сослана тоже подслушивают и сообщают К. Тот пугается и наутро приглашает Ахсартаггата к себе. Узнав, кто они такие и что они нуждаются в войске для борьбы с оскорбившими их Бората, К. отвечает: «Идите и обратитесь по-хатиагски к железным воротам, что в Черной скале, и они раскроются перед вами, и войска будут идти за вами до тех пор, пока вы не оглянетесь назад, а потом [ворота] закроются. Мне же скажете, сколько их, чтобы знал я: кто будет убит, а кто вернется». Ахсартаггата подъехали к воротам, и железные ворота в Черной скале раскрылись перед ними. Они двинулись в путь, а вслед за ними шли войска. Неизвестно, сколько их прошло в ворота, пока Сослан не вытерпел и оглянулся. Как только он оглянулся, железные ворота закрылись. Перед нартами стала проблема сосчитать полученное войско, но Шатана легко ее решила, вызвав удивление Сырдоны, и тот проговорился, что у Ахсартаггата «тысяча и тысяча человек, сверх еще того сто воинов». Тогда Урызмаг сообщил об этом К.

В еще двух сказаниях на период действия проклятия Урызмаг нанимается *пастухом* к К. Семь лет он пасет его большие табуны, ежедневно желая правителю доброго утра и доброго вечера, но тот не обращает на него внимания. Когда к Урызмагу возвращается прежняя сила, он одним ударом рассекает надвое наковальню, обещая так же снести голову К. Сын К. видит эту сцену и сообщает отцу. Тот разговаривает с Урызмагом, к которому приезжают окрепшие *Хамыц* и *Созырыко*, узнает о его желании отомстить и предоставляет помощь: «Когда я отворю свои три двери галуана-замка, то из них будет выходить многочисленное войско, и кто из вас считает себя ловчее, тот и должен ехать впереди войска». Урызмаг едет перед войском на своем пегом коне, и, когда он, наконец, оглядывается назад, двери замка захлопываются, перестав выпускать воинов. С помощью этого войска Ахсартаггата истребляют весь род Бората, оставив нетронутым только *Квартал кузнецов*. Иногда К., раскаявшись, спрашивает у четверых нартов, какого бы подарка они желали при отъезде, они говорят, что нуждаются в войске. К. тотчас же предоставляет это войско, созывает людей и советует Сослану отправиться на равнину и идти по ней долго, не оглядываясь. Нар-





ты уезжают. В какой-то миг Сослан, не утерпев, оборачивается: за ними следует масса людей. У села останавливаются подсчитать войско, но не могут. *Колдунья* вызывает хитростью любопытство Сырдона и провоцирует его рассказать, сколько он видел воинов. Иногда выведывать число воинов К. у Сырдона приходится потому, что без этого К. не окажет военную помощь. В одном из вариантов К., у которого в течение семи лет работают Урызмаг и Хамыц, назван паддзахом, то есть царем.

Из сказаний следует, будто бы у К. столько воинов, что «равнины чернеют от войска». Но их почему-то держат взаперти в *башне* или в замке, выпуская только тогда, когда они понадобятся, что наводит на мысль о каких-то табу сакрального характера. Если хочешь вести это войско, нельзя оглядываться, иначе оно больше за тобой не пойдет (известный запрет при выводе существ из иного мира). Наконец, в одном осетинском тексте прямо говорится о том, что это воинство мертвецов из могилы.

Также К. фигурирует в сказании о последней добыче Урызмага в записи Г. *Шанаева*. Когда «снежнобородый» Урызмаг состарился и не может больше участвовать в нартовских набегах, он становится посмешищем для нартов. Поэтому Урызмаг приказывает зарезать своего коня, сделать из его кожи бурдюк, зашить себя в этот бурдюк и бросить в море. Море уносит бурдюк далеко и приносит его прямо к рыбакам К. Рыбаки извлекают Урызмага из бурдюка и доставляют его к алдару в качестве раба. Алдар делает его пастухом своих больших табунов. По утрам Урызмаг, в соответствии с горским *этикетом*, приветствует К., желая ему доброго утра. Гордый алдар, вопреки этикету, не отвечает на приветствия Урызмага и даже не смотрит на него. Урызмаг злится и, обращаясь к своему мечу, говорит, что был первым среди нартов, поэтому не простит неуважения со стороны К. «Да съедят отец мой и мать моя ослиц и собак, если я не снесу ему вот этим моим ядовитым мечом голову, чтобы она с плеч скатилась на землю». Рабы К. слышат эту угрозу и сообщают о ней своему алдару. Алдар приходит в большое смятение, убедившись, что он имеет дело не с простым стариком, а с представителем племени нартов, которое принесет гибель К. и его государству. После этого К. принимает у себя Урызмага, об-

ращается с ним ласково и вежливо. Но оскорбленный Урызмаг решает наказать алдара. Он предлагает К. послать к нартам за *выкупом*. Всадникам-посланцам, один из которых уздень, а второй — простолюдин, пленник наказывает, чтобы те явились к его жене Шатане и сообщили ей, что Урызмаг находится в плену у К., и для его выкупа нужно послать сто сотен однорогих быков, сто сотен двурогих, столько же трехрогих и четырехрогих, а проводниками поставить белого и черного быка, если белый бык заартачится, отрезать ему голову и навесить на шею черному. Проницательная Шатана догадывается, что Урызмаг просит не о выкупе, а о том, чтобы прислали против алдара войска с разными видами вооружения. Нарты собирают такое войско, отрубают голову одному из послов, не желавшему показывать *дорогу*, и второй посол, простолюдин, приводит их прямо во владения К. Огромное нартовское войско вторгается в земли К., берет его в плен и поработает весь его народ. В варианте, записанном Ц. *Амбаловым*, Урызмаг попадает к рыбакам К., они его вылавливают и приводят к алдару. Урызмаг напрашивается в пастухи коров до недели Джеоргуба, но его особо не жалуют. Кузнецы издеваются над Урызмагом и не точат ему меч. Старик сообщает им, кто он такой, и велит точить, а он на шее К. попробует заточку. Те пугаются, разбегаются, побросав инструменты, и докладывают К. Как и в предыдущем варианте, один из послов приводит нартовские полчища в земли алдара. Урызмагу достаются сто лучших коров, быков и коней. В варианте, записанном В. *Мамсуровым*, Урызмаг выпасает нартовский скот на *Гумской равнине*. Там он сталкивается с Гумским великаном К., похожим на *Мукара*, убить которого Урызмагу удастся лишь после того, как он соблазнил его жену *Мелекхан* и выведал местонахождение его надежды, силы и души. В виде трех *ласточек* они хранились в шкатулке на чердаке его жилища внутри главной балки.

В других вариантах этого сказания враждебный нартам владетель назван *маликом*, паддзахом, то есть царем, или же Черноморским алдаром, а его город — Гундты калак (см. *Город гунтов*). К его владениям Урызмага приносит море, «Терек» или «Арфадан», то есть Данапр-Днепр. Ввиду этого В. И. *Абаев* сделал попытку взглянуть на сказания о К. как на отражение





исторической действительности. Нарты знают некоего сильного и богатого владельца, называемого «Глава-рыб-Владелец-пролива». Город последнего расположен у берега; нартам приходится добираться до него через *воду*. У К. много рыбаков, которые ловят для него рыбу. Он владеет также конскими табунами. Владения правителя, которого иногда определяют как царя, бывают объектом военных экспедиций нартов. Нартам случается попадать в плен к К. и служить у него в качестве рабочей силы (пастухами). Когда в плен к К. попадает один из крупных нартовских вождей, нарты снаряжают большое войско для его освобождения. При этом, по некоторым вариантам, гибнет и сам правитель.

По мнению В. И. Абаева, К. продолжает в фольклорной мифологии воспоминания о могучих и пышных царях Боспора, которые во времена скифов и сарматов правили по обе стороны Керченского пролива на востоке Крыма. Столицей их был Пантикапей (букв. 'Дорога рыб'). Археологами были обнаружены в большинстве местных греческих или греко-скифских городов крупные предприятия рыбного промысла, упомянутые к тому же древними авторами как собственность боспорских царей. Экспорт рыбы составлял значительную статью экономики Боспорского государства. На «варваров» эта огромная рыбная «промышленность» должна была производить сильное впечатление, а хозяин этого государства мог слыть у них за «Главу рыб». Представлению о правителе Боспора как о «рыбном царе» могло способствовать и то, что на некоторых боспорских монетах они могли видеть изображение рыбы. Николай Дамасский в I в. до н. э. – I в. н. э. писал об одном из народов Боспорского царства: «Синды бросают на могилу столько рыб, сколько врагов убил погребаемый». Следует отметить, что рыба у осетин приносилась в жертву мертвым, бытовал обычай забрасывать через отверстие в *склеп* в день первого после погребения покойника праздника Зардаваран живую рыбу. Позже в этот день живую рыбу стали возлагать на могилу, в изголовье, возле надгробного памятника, а в некоторых сказаниях К. предстает в качестве хозяина подземного (загробного) царства или *рая*. Он приходит из нижнего мира, дабы навестить умирающего Созырыко, сообщая: «Есть в раю у меня хорошее место, хочется мне, чтобы

ты со мной был». Созырыко спрашивает, почему К. в раю. К. отвечает, что удостоился за свою хлебосольность. Созырыко отвергает предложение К., заявляя, что от того воняет рыбой. Обманщик Сырдон уверяет, что ему на том свете К. подарил коня: «до тебя, говорит, у меня земных людей не было».

Форма его имени Кæнти Хуйæндагъ, Кæнти сар Хуæндонаэ, Канцы сар Хуæндон представляет собой контаминацию со словом кæнтаэ 'погребенные', 'покойники'. По наблюдению Ж. Дюмезиля, когда К., не колеблясь, соглашается удовлетворить желание гостей и открывает запруду своего неисчерпаемого водоема людей, он это делает потому, что Ахсартагата только что продемонстрировали исключительное умение обращаться с лошадей, мечом и луком — тремя орудиями воина. По одним вариантам, он делает это из боязни, по другим, — видимо, потому, что ценит доблесть, но результат один: ввиду своей принадлежности к роду, наделенному воинской силой, Ахсартагата обречены на «малочисленность»; зато они могут вершить такие дела, которые побуждают Хуандон-алдара дать им «количество».

Если принять, что под К. Нартовских сказаний скрываются цари Боспора, то становятся понятны и некоторые другие детали сказаний. Город К. расположен у берега. Пантикапей, столица Боспора, находился на берегу Керченского (Боспорского) пролива. Нарт Урызмаг в своем последнем «балце» (*походе*) добирается до него водой. Сарматы и аланы с северокавказской равнины должны были добираться до Пантикапея через пролив, а со стороны Дона — по Азовскому морю. Наименование «Черноморский алдар» применительно к боспорским царям также вполне логично. Неудивительно, что первыми, кого встречает Урызмаг у берегов владений К., являются рыбаки. Большие масштабы рыболовного дела в Боспорском государстве требовали содержание многочисленных рыбаков, что не могло не привлечь внимания прибывших туда «варваров».

В ряде вариантов настойчиво повторяется, что К. владеет большими конскими табунами, и что нарты служат у него в качестве табунщиков. Эта деталь также находит свое место в исторических реалиях. В Боспорском государстве коневодство играло значительную роль. На моне-





тах Пантикапея изображалась фигура или голова коня. Ю. А. *Дзицойты* заметил, что, подобно тому, как множественное число от др.-инд. *matsya* 'рыба' превратилось в название народа, множественное число от осет. «каѳ» 'рыба' также могло стать этнонимом — названием боспорцев. Титул хозяина пролива можно перевести и как 'глава рыб', и как 'глава боспорцев'. Этноним «каѳта» 'боспорцы(?)' сохранился и в осетинской поговорке «каѳтаѳ каѳсагмаѳ» 'от кафов до адыгов', переносное значение которой — 'огромное пространство'. Жестокое побоище, полное истребление народа передается в осетинском языке двумя идиомами: «сухты цагъд» 'суховское побоище', где «сухтаѳ» — забытый этноним, и «каѳты цагъд» 'кафовское побоище'. Выражение «каѳты цагъд ныкканьын» означает 'уничтожить, побить так, как в свое время избили (уничтожили) кафов'. Если учесть вторжение Урызмага с нартовским войском в страну К. и полное уничтожение войска последнего, то станет ясным источник появления выражения 'кафовское побоище'.

По мнению В. И. Абаева, своеобразные отношения между нартами и Владетелями пролива соответствуют известным и исторически вероятным отношениям между сарматами и Боспором. Нартовские сказания в образной художественной форме сохранили память о военных столкновениях, перемежающихся с союзническими отношениями, службе сарматов у боспорского царя в период ослабления войн и участия боспорских царей в междоусобицах скифов и сарматов. В то же время Ж. Дюмезиль допускал, что К. — «фольклорный преемник морского бога, скифского Посейдона».

Именно К. является возможным прототипом такого персонажа артуровского эпоса, как Король-Рыбак. Хазары в VII в. передавали титул аланского правителя Киммерийского Боспора как *balgitzī*, то есть *balıqçı* 'рыбак', что в точности соответствует значению осетинского *Кæфтысæр*, калькой которого он и является. Появление у Короля-Рыболова Граала перекликается с наличием у черноморского правителя в иноэтнических версиях Нартовского эпоса особого *котла*. В осетинских сказаниях Крым-Солтан, за убийство которого мстит род при помощи К., обычно определяется как сын от брака Урызмага и дочери хана Крыма. Следовательно,

речь идет об объединении нартов с правителем Крыма в целях отмщения за общего потомка. В Артуриане Король-Рыбак выступает дедом по материнской линии Персиваля. Именно этот герой изначально считался избранным Граалем витязем. Осетинский же Крым-Солтан получает от *небожителя Уацилла* среди военных даров *шапку-невидимку*. А предоставление нартам несметного войска, выходящего из его замка, могилы или Черной скалы, напоминает о том, что Король-Рыбак имел «великую храбрость», т. е. представлялся «храбрым рыцарем».

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 353, 355–356, 359, 368; ИАС. Т. 1. С. 46–48; НК. ИАЭ. 1. С. 430–437; Абаев В. И. Сармато-боспорские отношения в отражении нартовских сказаний // СА. 1958. XXVIII. Памяти В. В. Латышева. С. 54–61; его же: ИТ. 1990. С. 373–379; Дюмезиль. ОЭМ. С. 220–221, 224; его же: Скифская теология Геродота // ЭМОМК. С. 103–104; Назиров Р. Г. Запрет оглядываться: (К происхождению фольклорного мотива) // Фольклор народов РСФСР. Межэтнические фольклорные связи. Межвузовский научный сборник. Уфа, 1987. С. 34; Bailey N. W. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 244; Дарчиева М. В. Вербальный код осетинского обрядового текста (на материале некоторых традиционных обрядов): Монография. Вл., 2013. С. 190–195; Дзицойты. Нарты. С. 158, 162–166; Туаллагов. Скифо. С. 105–107, 160; Туаллагов. Меч. С. 32–33; Minorsky V. Balgitzī — «Lord of the Fishes» // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1960. Bd. LVI. S. 130–137; Pritsak O. The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism // Harvard Ukrainian Studies. 1978. Vol. II. № 3. P. 264; Рахно К. Ю. Войско мертвых: нартовский мотив в романе Джона Р. Толкина «Властелин колец» // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 225–235.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

КАХЦГАНАН [КÆХЦГÆНÆН] (от «кæхц» — миска, широкая чашка) — праздник, проводимый раз в году в июле месяце в честь новорожденного мальчика. К. упоминается в *кадаге* «Кадзиевская Шатана и нартовская Шатана» («Кадзиты Сатана 'мæ Нарты Сатана»). Кадзиевская Шатана устраивала для своего сына К. и послала девиц за подарками к нартовской Шатане.

Суть К. коротко и точно обрисовал К. Хетагуров: «В начале июля каждая семья, в которой в течение года рождается мальчик, считает





своей обязанностью отпраздновать обильно и угостить наибольшее число родственников и соседей; это называется «справлять миску» (кæхц). Семья новорожденного устраивала праздничное застолье, на который с большими подарками участвовала родня матери». В итоге за две недели пребывания у родителей мать новорожденного собирала всевозможные подарки и припасы; последние шли для справления обильного пиршества.

Праздник К. был знаком нартам, о чем свидетельствует следующий пассаж. Кроме нартовской Шатаны была еще и Кадзиевская Шатана. Готовясь справить праздник К. своему сыну, она послала кадзиевских девушек в Селение Нартов с поручением: «Идите к нартовской Сатане кæхц-просительницами: она вам надарит подарков и вовремя возвращайтесь назад».

Как установлено В. И. Абаевым, слово «кæхц» имеет иранскую основу.

Лит.: ОЭЭ. Вл., 2013. С. 288–289; Хетагуров. ПСС. С. 341; Абаев. ИЭСОЯ. I. С. 591–592; его же: Из осетинского. С. 48–49, 90; Чибиров. ТДКО. С. 453–454.

Л. Ч.

КАЦИЕВ Тебо [КЪАЦИТЫ Тебо] — сказитель, уроженец сел. Кадгарон РСО-А. От него в 1941 г. Умаром Хорановым записаны *кадаги* «Как Созырыко вывел свою жену Агунду из Страны мертвых» («Созырыхъо йæ ус Агуындайы Мæрдты бæстайæ куыд ракодта»), «Поход трех нартовских братьев» («Нарты æртæ æфсымæры балц»), «О том, как Нарт Батрадз убил Алыбегу» («Нарты Батраз Алыбеджы куыд амардта»), Х. Ардасеновым — «Кадаг о сыне Нарта Сослана» («Нарты Сосланы фырты кадаг») и М. Хутинаевым совместно с Беслауром Тебиевым — «Кадаг о трех сокровищах нартов» («Нарты æртæ хæзнайы кадаг») и «Кадаг о том, как нарты выбирали себе новую Уацамонга» («Нарт сæхицæн ног Уацамонгæ куыд æвзæрстой, уый кадаг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 20, д. 58, л. 4, 8; п. 23, д. 56 (бр. IV), л. 26–60, 74, 87–107.

И. Б.

КАЦИТА [КЪÆЦИТÆ] — эпическое племя, спесивые и самоуверенные насильники. Проживая по соседству с *Нижним кварталом* (*Бората*), они творили зло, бесчинства, издева-

лись и унижали нартов. *Кадаги* о К. полны сюжетами о том, как они бесчинствовали на нартовских *играх* при отсутствии *гуыттырсаров*, как привязали к дереву *пастуха* и угнали нартовские стада, как мучили в плену *Созырыко* и *Базыга*, как издевались над нартовскими девицами, которые с почестями провожали кацциевских девушек из *Селения Нартов* и т. д. Получив через *Шатану* известие про очередную выходку К., *Батрадз* с помощью *дочери Солнца* и ее волшебного *зеркала* узнал о месте расположения поселения К. Возглавив многочисленное нартовское войско, Батрадз вторгся в поселение К., поголовно истребил все племя и освободил из плена нартов. Батрадз угнал их стада, прибыл к нартам и разделил добычу среди нуждающихся.

Согласно кадагу «Гибель каццита» («Кацциты сæфт»), у нартовского пастуха *Уазыра* К. угнали скот, а самого его взяли в плен. Сын Уазыра Базыг выследил их и поднял по тревоге нартов, которые окружили село К. и истребили их, а Базыга спасли. «С тех пор живет в народе проклятье: “Чтоб как каццита ты пропал за один день!”» («Уæдæй фæстæмæ баззад æлгыстæн: “Къæцциты сæфт мын æмбойны ’рбакæн!”»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 346–359, 510.

Л. Ч.

КАЧМАЗОВ Илья Тадиозович [ХЪÆЦ-МÆЗТЫ Тадиозы фырт Илья (1910–1994)] — осетинский писатель, поэт. Будучи членом Юго-Осетинского Нартовского комитета (1939–1941), принимал участие в поэтическом переложении Нартовских *кадагов* (вариант Б. *Андиева*), изданных в Сталинире в 1942 г. (груз. графика). К. — автор драматических произведений («Последний день», «Исак»), поэм («Майрам», «Марта»); переводил произведения русских и грузинских писателей.

Лит.: Писатели Советской Осетии. Ст., 1957. С. 131–133

Л. Ч.

КВАРТАЛ КУЗНЕЦОВ [КУЫРДТЫ СЫХ (ир.) / КУРДТИ СИНХ (диг.)] — обособленная часть *Селения Нартов*, в которой проживают мастера *кузнечного дела*. Поскольку нарты являются жителями трех селений: Верхнего, Среднего и Нижнего, то каждое из них внутри делится на кварталы. К. к. — обязательный элемент в





каждом из них, и при этом относятся к нему с особым пиететом; на него нарты не нападали, как бы ни были обострены внутренние распри. В известном *кадаге Урызмаг*, расстроенный до предела деяниями *Бората*, которые не только убили его сына, но еще и выставили его труп как мишень, пригрозил противнику: если он получит обещанную помощь (от *Кафты-сар-Хуандон-алдара*), он истребит весь род Бората, за исключением К. к. В другом *кадаге Бората* ворвались в селение *Ахсартаггата*, перебили лучших мужей и ограбили все жилища, оставив невредимым только К. к.

К. к. известны в древнем Иране и Средней Азии.

Лит.: СН. 1978; ПНТО. 1927; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 368–370.

Р. Дз.

КВАРТАЛ УАИГОВ [УЃЙГУЫТЫ СЫХ]. В *кадаге* «Сын Майзырат Быдзаг» («Майзыраты фырт Быдзæг») маленький *Быдзаг* просит свою мать отпустить его играть в К. у., где он три раза выигрывает у уаигов *альчики*.

То, что *великаны* проживали рядом с нартами, выглядит нетипичным для эпоса, т. к. герои «Нартиады» постоянно воевали с ними. В этом противостоянии нарты защитили дарованные им *Богом* благополучие, честь и достоинство и распространили их по всей Земле. В то же время сравнение с кельтским эпосом показывает, что могло быть какое-то соглашение между нартами и великанами о разделе территорий.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 398, 577.

З. П.

КЕЙ [КАУ, САГ] — персонаж из легенд о короле *Артуре* и рыцарях «Круглого стола», сын старого рыцаря *Эктора Уэльского*, которому волшебник *Мерлин* отдал на воспитание малолетнего *Артура*. К. обижал его, сделал своим оруженосцем. Именно он посылает *Артура* достать *меч*, и тот приносит ему меч из камня, соответствующий скифскому и аланскому жертвеннику. В противоположность слишком однообразным «воспитанным светом» героям «Круглого стола», К. — яркая индивидуальность. Несмотря на недовольство, *Артур*, став королем, сделал своего молочного брата К. управляющим двора. К. обладал скверным ха-

рактером, претендовал на власть, не отличался в *походах*. Эти черты сближают его с *Сырдоном*.

В кельтской традиции, где он выступает как герой, наделенный мифологическими чертами, этот персонаж носит имя *Кай Хир*.

Впервые К. появляется в валлийской повести «*Килох и Олвен*», где предстает могучим чародеем: способен девять дней и ночей провести под *водой*, такой же срок обходиться без сна, способен становиться ростом с высокое дерево, в самый сильный дождь на расстоянии вытянутой руки от него все остается сухим, и в мороз он может обогреть спутников лучше любого костра. Рану, нанесенную его мечом, не в силах залечить ни один лекарь. Добывая чудесные предметы, которые требует *великан* *Исбаддаден* за руку своей дочери *Олвен*, К. путешествует на спине древнего и мудрого лосося и освобождает из заточения чародея *Мабона*, сына *Модрон*. Колдовскими способностями обладал и *Сырдон*. В той же повести есть любопытное упоминание о ссоре К. с *Артуром*. Причиной ее стал сложенный *Артуром* глумливый стих о том, как К., побоявшись вызвать великана на честный бой, обманом одолел противника, пока тот спал. Несмотря на то что оскорбленный К. в конце концов примирился с королем, но с тех пор «ни беды *Артура*, ни гибель его людей не могли побудить *Кэя* прийти к нему на помощь». Он относится к рыцарям так, как *Сырдон* — к нартам.

Уже в самых ранних текстах чертами кельтского К. становятся смесь храбрости и злоязычия, бескорыстия и хитрости и коварства. Первая же реплика этого персонажа в «*Килох и Олвен*» относится к «обычаям двора», что, очевидно, способствовало закреплению за ним роли сенешаля *Артура* в последующей традиции. Точно так же *Сырдон* знает, каким надлежит быть поведение нартов.

К. имеет свой аналог и в ирландских источниках: имя *Кай* или *Кэй* (*Кэ*) упоминается в ряде исторических документов и мифологических саг. «Справедливый *Кай*» в «*Килох и Олвен*» — вполне вероятно, калька с ирландского *Cainbrethach*. Романы рисуют *Кэя* насмешником и козлом отпущения, заносчивым придворным, ярким защитником придворного этикета и источником самых различных ссор и неприятностей при дворе — все для того, чтобы оттенить





фигуру главного героя: Гавейна, Ланселота или Ивейна. В романе Кретъена де Труа, опирающемся в равной степени на вымышленную биографию средневекового хрониста Гильды и на более древнюю, чем эта биография, легенду, К. самоуверенно требует себе права принять вызов Мелеганта и тем самым становится косвенным виновником того, что королева оказывается увезена в «страну без возврата».

В поздних романах К. отходит на задний план, тем не менее сохраняет черты, приписанные ему более ранней традицией. Например, шутя расправляется с людьми короля Марка и побеждает в поединке самого короля, заманившего обещанием невиданных приключений в Моррисский лес его и другого рыцаря Круглого Стола Гахериса. Неизменным остается и злоязычие К., роднящее его с Сырдоном. В частности, К. безжалостно насмехается над юным Гаретом, который, прибыв ко двору Артура, отказывается назвать свое имя. Поскольку неизвестный просит короля об исполнении трех желаний, первым из которых было позволить ему кормиться при дворе в течение года, Артур приказывает обращаться с гостем по-королевски. Решив, что нечего тратить на чужеземца без роду и племени, К.-Сенешаль отправляет его на кухню чистить котлы и питаться с челядью. К. тому же он в насмешку придумывает ему прозвище Бомейн, что означает «Прекрасные руки». Как и Сырдон, К. был известен скорее острым языком и заносчивостью, чем искусством владения оружием. В весьма нетрадиционном романе «Перлесво» Кэй становится невольным виновником гибели законного сына Артура и Гвиневеры Лохольта. Точно так же благодаря Сырдону гибнут молодые нарты.

В окситанском романе о Жофре главный герой мстит К. (Кеу), выбив его из седла и заставив вернуться пешком. Если осетинская чаша *Уацамонга* подвергает испытанию правдивость героических деяний нартов, то кубок, который пьет окситанский Карадюэ во время *пира* в честь окончания похода вместе с Артуром, подвергает испытанию верность супругов. Некий рыцарь высмеивает короля Артура и сенешаля К., заставляя их выпить вина из рога, проверяющего верность их жен. Если изменяет жена, пьющий проливает вино на свою одежду. Король, потом К., в самом деле проливают не-

сколько капель, в то время как Карадюэ, не веря всему этому, по совету своей жены выпивает вина, ничего на себя не проливая, и избегает позора.

Своей язвительностью, насмешками и бахвальством К. напоминает Сырдона и *Брикрена*. Как и они, К. — смельчак, хотя, подобно им, — зачастую несчастный. Говоря об истоках формирования образа, Ж. Грисвар пишет: «Его место в группе артуровских рыцарей, его роль «омрачителя праздника» выделяют его как легко распознаваемого преемника соответствующих осетинского и ирландского персонажей». Вольные и невольные козни К. близко соответствуют козням Сырдона, как и его магические способности и издевательства над ним остальных рыцарей.

Лит.: Г р и с в а р. Мотив. С. 79; Мабиногион: волшебные легенды Уэльса. М., 1995. С. 69, 80–81; К о м а р и н е ц А. Энциклопедия короля Артура и рыцарей Круглого Стола. М., 2001. С. 235–237; А л ь б е р Л. Нарты каджыгтае и роман о Жофре: введение в сравнение // Основные направления развития национальных литератур на рубеже XX–XXI веков: Материалы Международной научно-практической конференции. Вл., 2010. С. 30–32; Ч и б и р о в. ОН. С. 196, 197.

К. Ю. Рахно

КЕЛЕХСАЕВ Магрэз Ильич [**КЕЛЕХСАТЫ** Ильяйы фырт Магрэз (1940)] — известный осетинский худ., член СХ СССР (1975) (с 1992 — СХР), член СТД СССР (1978) (с 1992 — СТДР), НХ РСО-А, РЮО (2003) и РФ (2008), член правления СХ РСО-А, проф., зав. мастерской театральнореконструктивной живописи ф-та искусств СОГУ им. К. Л. Хетагурова,



М. И. Келехсаев

лауреат Гос. премии РФ им. К. С. Станиславского (1984), и Гос. премии им. К. Л. Хетагурова, награжден «Орденом Дружбы народов», «Орденом Дружбы» (2010) и медалью «Во славу Осетии» (2014), серебряной медалью РАХ (2006), золотой медалью им. В. И. Сурикова (2015).

В 1974–1990 гг. К. работал главным художником Северо-Осетинского гос. академического





театра им. В. В. Тхапсаева. Он создал декорации к 120 спектаклям, которые вошли в золотой фонд осетинской сценической культуры («Чермен», «Давид Сослан» (Г. Плиев), «Фатима» (К. Хетагуров), «На дне» (М. Горький), «Макбет», «Король Лир», «Тимон Афинский» (В. Шекспир) и др. Эскизы декораций художника отличаются сдержанным колоритом, ясными формами, конкретностью деталей, ритмом.

К. работает в самых разных жанрах: пейзаже, портрете, натюрморте, сюжетно-тематической картине. Все творчество художника пронизано национальной тематикой. Картины мастера очень реалистичны, но в то же время сочетаются с метафорой, аллегорией: «Пекут лаваш» (1992), «Семья» (2002), «Старый город» (2006), «Аланы» (2007), «Время праздников» (2008), «Хворост» (2010), «Свадьба» (2010) и др.

К. внес особый вклад в развитие национального пейзажа. Художником создана целая серия зимних пейзажей: «Зима в горах» (1985), «Зима в Чеселта» (2011) и др. По мнению искусствоведа Мадины Атаевой, К. «в лучших своих работах достигает философского звучания природы горной Осетии и почти брейгелевской хрустальности зимних пейзажей».

В творчестве К. есть тема и осетинского Нартовского эпоса. Художником созданы картины «Меч Батрадза», «Нарты» и др.

Соч.: Союз художников РСО-Алания. 70 лет: 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл. –Р-на-Д., 2009. С. 74–75, 199; Живопись: альбом. Вл., 2012; Художники Осетии (Альбом). 2014.

Лит.: Х о з и е в Б. Сценография — вдохновенный творческий процесс // Национальный колорит. 2006. № 1. С. 8–11; П е р о в а М. Крылатое дерево // Национальный колорит. 2010. № 1. С. 15–18; Ц а р и к а е в М. Келехсаев Магрез Ильич // Воспоминания художника: триптих. Вл., 2011. С. 134.

Л. К. Гостинова

КЕЛЬТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. Кельты — племена индоевропейского происхождения, вследствие сложных миграционных процессов расселившиеся по Европе от Атлантического побережья до *Черного моря*. Первые контакты между кельтами и предками осетин случились в начале раннего железного века. Они проявились прежде всего в проникновении определенного количе-

ства киммерийской элиты в протокельтскую среду гальштаттской культуры, что обусловило восприятие кельтами некоторых культурных элементов. С началом формирования латенской культуры контакты между кельтами и ираноязычными кочевниками Северного Причерноморья продолжались, хотя и имели ограниченный характер. Одновременно наличие стабильных торгово-экономических связей с кельтским миром демонстрирует население лесной и лесостепной зоны Восточной Европы, представленное прежде всего носителями милоградской культуры. В III в. до н. э. кельты проникли в Северное Причерноморье. Письменные источники упоминают в северо-западной части понтийской зоны кельтское племя бритологов, с активностью которого следует связывать информацию о подготовке галатами нападения на Ольвию. Проявлениями военной экспансии кельтов в Северном Причерноморье можно считать появление многочисленных латенских импортов, выявленных случайно или в комплексах скифо-сарматского и эллинистического круга, на фоне опустошения многих поселений местного населения и общего резкого уменьшения количества археологических памятников в регионе. В Северном Причерноморье кельты вступили в контакты с сарматами и поздними скифами, признаком чего является распространение в культурах этих народов специфических вотивных и жертвенных комплексов, которые по составу инвентаря и характеру обрядности имели западное, центральноевропейское происхождение. На территории Боспорского царства около середины I в. до н. э. пребывали кельтские наемники из состава войск Митридата VI Евпатора, что подтверждается как письменными источниками, так и находками позднелатенских фибул и предметов вооружения, изготовленных в кельтских мастерских Подунавья. Эпизодическое пребывание кельтов на Боспоре не исключено и для более ранней эпохи, хотя изображения кельтского оружия на произведениях боспорской живописи и пластики III–II в. до н. э. свидетельствуют, скорее, про адаптацию местными мастерами популярного в эллинистическом искусстве образа кельтского воина. Появление во II в. н. э. сарматов-языгов на территории Британских островов, а в V в. — алан в континентальной Европе, в том числе





Галлии и Бретани, повлекло за собой новую волну кельтско-иранских этнокультурных контактов.

На кельтско-иранские параллели указала уже Ф. Уайльд, мать писателя О. Уайльда: «Несомненно, что этот источник всей жизни, религии и культуры, существующих ныне на земле, находился в Иране, или, как мы его еще называем, Персии, и в древних легендах и языке великого иранского народа, главнейшего и благороднейшего типа из всех арийских рас. Иранцы, одаренные великолепной физической красотой, благородным умом и богатым и музыкальным языком, также имели высокое чувство отношений между человеком и духовным миром. ... Здесь, в нашей прекрасной Ирландии, последняя волна великой иранской миграции наконец остановилась. Дальнейшее движение было невозможно — неведомый океан казался людям границей мира. Итак, странники первобытной расы с обрывками первоначальной веры и мифических поэтических преданий и особым диалектом своего древнего языка образовали здесь своего рода осадок, который все еще сохраняет свое особое родство с землей-родительницей — хотя все перемены и случайности трех тысяч лет пролетели над этим народом, его легендами и языком». Кельтско-осетинские эпические параллели отмечали В. И. Абаев, Н. М. Дрягин, Ж. Дюмезиль, Ж. Грисвар, Е. М. Мелетинский, К. Литтлтон, Б. Бахрах, Г. Рид, А. А. Туаллагов, О. Б. Гуцуляк, З. К. Плаева, Л. А. Чибиров и другие исследователи.

Даже этногенетическая легенда кельтов у античных авторов напоминала скифскую. По Парфению (XXX), когда *Геракл* возвращался с Эрифии с коровами Гериона, он прибыл к царю Бретанну. Дочь царя Кельтина влюбилась в *Геракла* и спрятала коров, потребовав разделить ее любовь, чтобы получить коров. *Геракл*, пораженный красотой девушки, согласился, и она родила ему сына Кельта, от которого получил имя народ кельтов. Средневековый «Большой этимологик» добавляет, что *Геракл* оставил царевне Кельто свой лук, сказав, что если у нее родится сын, то он станет царем, если сможет натянуть лук.

Значительная часть параллелей с Нартовским эпосом содержится в ирландских сагах, особенно в их мифологическом и уладском цик-

ле. В средневековой «Книге взятия Ирландии» Немеду, лидеру одной из волн захватчиков, приписывается происхождение из Скифии. Упоминается Скифия и в других текстах. Например, великан Курои приказывает жене ждать его «из похода на восток в Скифские земли».

В мифологическом цикле нартам соответствуют Племена богини Дану — раса божественных героев, заселившая Ирландию после того как раса Партолона и раса Немед, аналоги осетинских *Царциата*, вымерли, а племена Фир Болг отступили перед великанами-фоморами. Среди них есть представители всех трех индоевропейских функций. Потом Племена богини Дану уступают землю сыновьям Миля — обычным людям, как и нарты. Солнечный бог Луг напоминает *Сослана* и *Ацамаза*. Король Нуаду — *Урызмага*. *Курдалагону* отвечают ирландский Гоибниу, валлийский Гованнон — боги кузнечного ремесла, которые куют металл души и мечи для воинов.

По наблюдению З. К. Плаевой, беря себе в супруги жену, сестру, дочь или племянницу уаига, нарты и герои осетинских волшебных сказок приобретают таким образом права на их земли. Точно так же герои ирландского эпоса не только сражаются с предыдущей расой — демоническими фоморами, но и заключают с ними договоры, имеют семейные связи, в том числе вступают в брак с их дочерьми. Они только прибывают в Ирландию, но уже соединяются в браках с фоморами. Фоморы, племя уродливых и жестоких великанов, как и уаиги, воплощают собой не просто тупость и невежество, но тиранию, жестокость и алчность — то есть скорее нравственную, нежели интеллектуальную ущербность. «Обрисованы они лишь смутно, вожди их обычно имеют облик бесформенный или чудовищный, их одноглазость, однорукость и одноногость — непарность как знак принадлежности Иному миру — соответствуют их враждебности и агрессивности». Их единственный глаз посередине лба символизирует изначальное единство, из которого все происходит, а также сверхъестественное видение. Они представляют силы изначального хаоса, теснящиеся на границе организованного, обустроенного мира и постоянно угрожающие ему. По замечанию исследователей, фоморы никогда не разоружаются, как никогда не разоружаются силы





хаоса, вечно «нижележащие» и антагонистичные по отношению ко всякому космосу. Они поставляют жен, провоцируют, как и уаиги, раздоры и конфликты среди людей и обладают могуществом уничтожить или спасти то, что производит земля Ирландии. В Шотландии тоже существовало множество рас великанов. Одна из них — фоморы, жившие в высокогорье. К браку с дочерьми королей-великанов стремятся и герои валлийского эпоса, нередко убивая своих тестей.

С образами осетинских уаигов и славянского Вия связан великан Балор. У Балора был «дурной глаз», открывавшийся только на поле битвы, когда четыре человека поднимали ему веко. И если войско смотрело на этот глаз, оно теряло всю свою силу. Сойдясь в битве с соляным божественным героем Лугом, Балор приказал поднять веко, чтобы он мог взглянуть «на болтуна, который к нему обратился», но Луг успел метнуть в него камень, который «вышиб глаз через голову наружу, так что воинство самого Балора узрело его», а разрушительная сила «дурного глаза» обернулась против самих же фоморов.

В некоторых сагах говорится, как Луг преследует Балора до территории современного графства Корк и здесь отказывает ему в просьбе о пощаде. Тогда Балор просит, чтобы Луг водрузил его отсеченную голову на свою, дабы счастье и доблесть Балора перешли к нему. Начинается схватка, и Луг побеждает, но затем помещает голову на стоячий камень, который тотчас распадается на четыре куска. Интересные варианты сюжета дает и фольклор, где, по ряду собранных в XIX в. версий, Балор узнает в Луге своего внука, также просит водрузить свою голову на голову Луга, тот помещает ее на камень, и тогда вытекший из головы яд разрушает камень, а на месте его разливается озеро. Это напоминает схватку Сослана с коварным *Мукара*.

Нартовскому котлу соответствует котел бога-друида Дагды, который насыщает всех, даже целое войско. «Не случилось людям уйти от него голодными». Кроме того, у Дагды есть волшебная *арфа*. В «Битве при Маг Туиред» рассказывается, как Дагда отобрал ее назад у фоморов, которые похитили его инструмент.

Дальше следует цикл *Кухулина* — саги об уладах. Е. М. Мелетинский обратил внимание,

что у королевы Коннахта Медб в ирландском эпосе есть муж Айлиль, как у осетинской *Шатаны* — Урызмаг, но они обе совершенно заслоняют своих мужей. В войне за Бурого быка из Куальнге Медб играет роль полководца, организатора и даже воина. Помимо ее яркого характера и мужеподобного статуса при короле Айлиле, следует помнить, что она сама явилась инициатором войны, и лишь в интересах ее самолюбия было угнать знаменитого быка. По наблюдению В. И. Абаева, в ирландских сагах божественная Маха, подобно осетинской *Быценон*, остается женой уладского крестьянина Крунху до тех пор, пока он, в нарушение зарока, не принуждает ее показаться народу. После этого, родив близнецов — мальчика и девочку, она покидает мужа. Кроме того, Маха обрекает всех воинов Ульстера раз в жизни в течение пяти дней и четырех ночей терпеть родовые муки. Это проклятие Ж. Дюмезилю и Ж. Грисвару напоминает как рождение *Батрадза Хамыцом*, так и «женскую болезнь» скифских энареев, полученную в наказание за разграбление святилища богини Афродиты в Аскалоне. Освобожден от него лишь Кухулин, вероятно, из-за родства с Махой. И если ирландский сюжет связан с традицией кувады, которая сохранилась в Ирландии и Шотландии до новейшего времени, то, согласно Страбону (IV, 17), не только у кельтских, но и у фракийских и скифских племен женщины «после родов укладывают своих мужей вместо себя и ухаживают за ними».

Курдалагону близок Кулан, которого ирландская и мэнская традиция именуют «кузнецом богов». *Сырдону* отвечает *Брикрен* Злоязычный, а Сослану — Кухулин. В. И. Абаев отметил, что приближение *Бедзенага* к нартам и приближение Конала в саге о смерти Кухулина описываются практически одинаково.

Появление на свет Сослана напоминает рождение короля Конхобара «на камне, на берегу у реки», где Несс, дочь Эхайда Салбе, короля Мунстера, отправившуюся на поиски убийцы своих опекунов, застигнул одну при купании друид Катбад, который как раз и являлся этим убийцей. На камне рождается и король Фиаха Широкое Темя.

Конхобар кое-чем напоминает Хамыца. Судя по ряду текстов уладского цикла, если любой уладский мужчина брал в жены девушку на





выданье, то в первую ночь она спала с Конхобаром, так что он был ее главным мужем. Более того, если кто-нибудь из уладских мужчин предоставлял Конхобару *гостеприимство* и ночлег, то в эту ночь король спал с женой хозяина.

Мотив магического мстительного мозга в осетинском эпосе проявляется в рассказе о *волшебном поясе* из мозга Мукара, первое одевание которого принесло бы смерть Сослану. В ирландских сагах это игральный шар из мозга убитого короля Мес Гегры, который предсказал, что отомстит за себя и после смерти. Брошенный из пращи, этот шар угодил в голову короля Конхобара и застрял в ней. Врачеватель Финген понял, что если вытащить шар, король умрет, поэтому предложил оковать расколотую часть *черепа* золотом. Так Конхобар прожил несколько лет, избегая всяческих потрясений, но однажды от сильного волнения золото нагрелось, расплавилось, шар выпал, и наступила его смерть. Сослан, победив в схватке *Челахсартага*, отрывает тому верхнюю часть головы. Челахсартагу небесный кузнец Курдалагон делает медную заплату на голове, но та расплавляется на *солнце*, и герой погибает. В некоторых вариантах *кадагов* Батрадз погибает на жаре от расплавившейся единственной незакаленной части своего тела — макушки.

В кадаге смерти Батрадза нарты медленно, с трудом тащат огромный меч героя к берегу, «прорезая длинную борозду, которая видна и сегодня». А Конхобару его отец Катбад предсказывает: «Будет виден след его меча на покатых склонах Лайма».

Кафты-сар-Хуандон-алдару в ирландском эпосе соответствует Ронку, рыбак Конхобара, который «ловит рыбу, ... потому что рыбы — это коровы моря, а море — это равнина Тетры», короля фоморов. Связанный с фоморами Ронку, помимо всего прочего, играет роль стража-хранителя границы Улада, родной Кухулину пятинь. Он ждет героя, чтобы передать ему некое знание. Именно о Ронку и его власти над рыбами говорится в гимне Амергина из «Книги взятия Ирландии»: «Кто сзывает стада из дома Тетры? Кому улыбаются стада Тетры?».

Героическое детство нартвовских богатырей находит параллели в ирландских сказаниях. Так, неосторожно брошенный в *игре* упрек в незнании родства толкнул Мак Ока отправиться

на поиски родителей, и в итоге бог Дагда узнал в нем сына. Маленький Кухулин (Сетанта) побеждает и даже убивает своих сверстников. Будущий король Кормак во время игры ссорится с одним из своих молочных братьев, и тот кричит ему, что он «неизвестно откуда взялся, хоть и знатен, да отца своего не знает». Этот упрек заставляет Кормака пойти к приемному отцу, который открывает ему тайну, что отец его — сам король Арт, и что настанет день, когда Кормак станет королем и прогонит Лугайда Мак Кона, незаконно захватившего власть в стране.

Сырдон отрезает нартвовским *коням* хвосты, а в саге «Смерть Кета, сына Магу» Коналл говорит: «Я не отдам свою жизнь ни одному герою из всех мужей Ирландии; но сейчас я помечу коней». Отрезание гривы и хвоста лошади считалось у островных кельтов оскорбительным актом, который требовал непременно мести.

Инцисту Урызмага и Шата́ны тоже есть параллель. Сказание «Изгнание Дессии» рассказывает, что Карпре Муск, сын короля Конайре Великого, когда был правителем в Мунстере, «зачал сына» от своей сестры Дуйбинд, «и оттого случился в ту пору плохой урожай. «Зло короля содеял я, — сказал тогда Карпре, — совершив кровосмешение». Однако в результате Карпре стал родоначальником «славного племени». Кухулин тоже, по одной из версий, был зачат Дехтине от своего брата Конхобара. Следует вспомнить также ирландское сказание о трех королевичах-близнецах Бресе, Наре и Лотаре, которых родная сестра Клотра уговорила сожительства с ней, чтобы не погибли бездетными, и в результате родился Лугайд Три Красные Полосы.

Сказание «Разрушение дома Да Дерга», в котором убивают одряхлевшего и дурно влияющего на процветание страны короля Конайре на *тиру*, а затем разрушают дом, похоже на историю о попытке убить состарившегося Урызмага. Причем последний слышит в свой адрес слова: «Пришло время зарезать нашего старого быка». Других упоминаний о быке здесь нет, поэтому оно носит как бы случайный характер. Примечательно, что ирландцы после смерти короля собирались на праздник быка. «По обычаю на нем убивали быка, и один из мужей наедался досыта его мясом и пил отвар, а потом над его ложем произносились слова правды. Тот, кого





случалось ему увидеть во сне, должен был стать королем».

Молочное озеро в осетинском эпосе и сказках оживляет мертвых, способно омолодить старого человека и придать ему силу. Ирландцы рассказывали о пиктском народе круитне, которому было дозволено поселиться в Лейнстере, поскольку они умели лечить смертельно раненых воинов, помещая их во рвы, наполненные молоком.

Интересны параллели и в цикле про фениев — воинов-охотников под предводительством Финна Мак Кумала. Чаше *Уацамонга* отвечает золотая чаша Кормака. Согласно сказанию, содержащемуся в «Желтой книге Лекана» и «Книге из Баллимот», король Кормака, попав в Обетованную Страну в поисках жены, сына и дочери, оказался во дворце. Сперва при нем зарубили свинью и бросили ее в котел. Повар растолковал, что свинья не сварится, пока на каждую ее четверть не расскажут правдивую историю. Повар и присутствующие воин и красивая женщина рассказали по истории. Кормака тоже рассказал правду о цели своего прихода, и свинья сварилась целиком. Тогда Кормака попросил, чтобы, согласно его обычаю, с ним вместе трапезничало пятьдесят человек. Уснув и пробудившись от сна, он оказался в обществе пятидесяти витязей, сына, жены и дочери. В руках у воина была золотая чаша. Он объяснил, что если при чаше будут сказаны три лжи, то она расколется на трое, а когда скажут три справедливых утверждения, то она соединится вновь. Воин продемонстрировал это. Он сказал, что является богом Мананнаном, сыном Лира, королем Обетованной Страны, и что возвращает Кормаку его семью, а чашу вручает в дар, дабы она служила в Ирландии для различения правды и лжи.

Двух псов Финна родила его тетка Туирен, пока была заколдованной, и они стали лучшими гончими в Ирландии, что напоминает о рождении *собаки Силам*. Жена Финна, Саба, впервые предстает перед ним в виде оленихи, которую он преследует, и это опять сходствует с нартскими мотивами. Сырдону среди фениев соответствует Конан Мак Морна, лысый и неуклюжий мужчина, необыкновенно острый на язык; сколь бы благородными и доблестными ни были деяния, Конан Лысый не упускал возможности

их высмеять. Говорят, что на спине и ягодицах у него была черная овечья *шерсть* вместо человеческой кожи. Конан был трус и редко участвовал в сражениях, а свои победы добыл хитростью.

Находит соответствие и встреча с черепом великана. Во время странствий в *пещере* на одном из островов святой Брендан нашел мертвого великана, которого вернул к жизни силой одной лишь своей святости. Великан назвал себя Макловиусом, крестился и сообщил, что его народу было известно христианское учение. Он попросил как милости возратить ему вечный покой, что и было сделано.

С погребением Батрадза перекликается погребение святого Патрика в его житии, написанном Мурьху макку Махтени в VII в. Его совершили по совету ангела: «Пусть выберут двух неукротенных быков и дадут им нести, куда пожелают, повозку с твоим телом. Там, где остановятся они, да возведут храм в честь твоего тела». Быки, которые тянули повозку с телом святого, были выбраны из скотины Коналла из Клохера и дошли до Дун Летглаше (современного Даунпатрика), где и был погребен Патрик.

Также параллели в обилии представляют ирландские легенды и сказки. Легенда о замке Баллитовтас в графстве Корк, записанная Ф. Уайльд, сочетает два мотива Нартовского эпоса: прекращение изобилия и спор за волшебные предметы. Вдова старого Товтаса жадничает, когда собирает манну небесную, и *пища с неба* прекращается. Младший Товтас встречает трех братьев, спорящихся за зарытое отцом наследство: волшебное *кольцо*, кубок и арфу. Подобно Ацамазу и Сырдону, Товтас обманывает их. Как Сослан, он строит для себя и невесты замок Баллитовтас на месте хижины отца.

Когда Урызмаг отправляет Шата́ну в родительский дом, велел забирать с собой любые сокровища, которые ей по душе, она увозит с собой наиболее дорогое — самого захмелевшего Урызмага. В ирландской легенде О’Доннел принц Донекольский в гневе изгоняет свою мудрую жену Сав. Та оговаривает право забрать самые большие ценности, которые захочет. Она собирает все редчайшие и ценные украшения, потом велит посадить ей на плечи их сына, а перенеся его через *мост*, подходит к мужу со словами: «А теперь — самое ценное. Теперь ты





садись ко мне на спину, моя самая тяжелая ноша!».

В ирландских легендах из озера выходит табун коней, что перекликается с лошадьми *Донбеттыров* в Нартовских кадагах.

Существовала и легенда о создании арфы, перекликающаяся с осетинской, а также с греческими мифами и финским эпосом: один любивший музыку глава клана жил с семьей у берега моря. Как-то на берег выбросило кита. Когда от него остался скелет, ветер свистел в нем, издавая приятные звуки. Жена главы клана сделала первую арфу, натянув струны на китовую кость.

Записанная писателем У. Б. Йейтсом ирландская сказка о Джеке и Билле, выглядящих как близнецы, напоминает осетинские Нартовские кадаги о *Ахсаре и Ахсартаге* и сказку татов. Увидев кровь в колодце и поняв, что с Джеком что-то неладно, Билл отправляется на поиски, находит жену Джека и остается с ней на ночь. Он находит и расколдовывает превращенных старухой-колдуньей в камень Джека, его коня и пса, а также других людей. На обратной *дороге* Джеку не нравится, что его брат переспал с его собственной женой. Билл сердится и обратно превращает брата в камень, но, приехав к принцессе, раскаивается и снова воскрешает Джека к жизни.

В сказке о Черном Воре главный герой сражается с великанами. Он просит девушку, их пленницу, побежать за мечом великана, который висит у его кровати, и отрубить им великану голову, что та и исполняет. В осетинском эпосе великанов тоже убивают их собственным оружием.

Герои осетинского эпоса заворачиваются в шкуру быка или коня, чтобы проникнуть в город. Подобные представления легко различимы в ирландском фольклоре, герой которого, Коннеда, получив в дар волшебного конька-пони, отправляется к морскому царю за *золотыми яблоками*: «Перед воротами города стояли раскаленные добела башни. Они то сходились, то расходились, и жар от них опалял все вокруг. С удивлением и страхом смотрел Коннеда на это диво, не представляя, как можно пройти в город. “Вынь из моего правого уха острый нож, — сказал между тем конек. — Убей меня. Сними шкуру и спрячься. Затем иди к башням. Если не ис-

пугаешься, то достигнешь ворот и войдешь в город. А тот, кто вошел туда, может входить и выходить из города сколько угодно раз...” Долго не решался Коннеда достать нож из уха коня, но вера в слова друга уменьшила его сомнения, и со слезами он вытащил нож и как только направил его на коня, тот сразу упал, хотя нож не успел еще и коснуться его. И умер. Горько заплакал Коннеда. И со слезами на глазах он сделал все так, как сказал конек. Завернувшись в шкуру, он пошел к башням и прошел мимо них безболезненно». Здесь есть и параллель с историей Сослана и его коня.

Интересно, что в ирландском юридическом трактате VIII–IX вв. «О кровавом лежании» упомянута «женщина в облике волка, которая, не желая того, принимает облик волка и ходит как волк». Именно как рыжая волчица к Кухулину является богиня Морриган, а в волчиц-оборотней верят и осетины.

Также осетинские сказания находят свои параллели в валлийской эпической традиции. В «Мабиногионе» есть много эпизодов, перекликающихся с Нартовским эпосом. Так, в посвященной Бранвен ветви, когда вредитель Эвнисиэн отрезал веки, губы и хвосты лошадям гостившего в стране верховного короля Ирландии Матолха, это стало причиной войны. Оскорбление, нанесенное Эвнисиэном, точно соответствует мести Сырдона.

В валлийском эпосе содержится и эпизод, очень похожий на исцеление Ацамаза женой его противника с помощью теплой воды и снадобья: «...К ним подъехал конь с мертвым телом в седле, и одна из женщин встала, сняла тело с седла, омыла его теплой водой и смазала благуханной мазью. После этого человек ожил, и подошел к Передуру, и приветствовал его. И потом так же прибыли двое других, и женщины поступили с ними таким же образом, как с первым».

Отдельная разновидность параллелей — сказания и романы о короле *Артуре* и примыкающие к ним повествования о чаше Грааль, имеющие валлийские истоки. Уже Н. М. Дрягин провел параллель между Нартовским эпосом осетин и валлийским сказанием о Тристане и Изольде.

У валлийцев известна аналогия котлу нартов. В перечне «Тринадцати сокровищ острова





Британия» числится «Котел Дирнога»: «если в него положат мясо, чтобы сварить его для трусливого человека, то оно никогда не сварится; но для стойкого героя оно вскоре будет готово». Этот Дирног, согласно Эдварду Джонсу, был властителем Камбрии (Уэльса) во времена римского владычества в Британии. Однако в «Мабиногионе», в повести «Килух и Олвен» Артур на корабле отправляется за котлом Диурнаха-Ирландца, очевидно, тождественного Дирногу. В этом сказании Ирландия выступает королевством потустороннего мира, владыке которого принадлежал волшебный котел. В поэме «Опустошение Аннувна» (или «Добыча (из) Аннувна») из свода «Книга Талиесина» имеется своеобразная дохристианская версия поисков Грааля. Король Артур со своей дружиной отправляется в Аннувн (потусторонний мир), царство Гвина ап Нуда, чтобы добыть чудесный котел вдохновения и изобилия. Вместе с тем, он является испытующим талисманом, как и котел Дирнога, он определяет мужество человека, приступившего к нему: «снесь он варит не для труса: нерушимый зарок».

В «Гластонберийских легендах» рассказывалось, что после своего появления в Британии Иосиф Аримафейский остановился, чтобы помолиться, у подножия Гластонбери Тор, и, прежде чем преклонить колени, воткнул в землю свой *посох*. Тот немедленно пустил корни и покрылся почками. Это был знак с небес, что путешествие его закончено. В Нартовском эпосе так прорастает яблонева ветвь по воле *Уастырджи*.

Не менее интересен фольклор Шотландии. Обращение к Солнцу в обработанной Дж. Макферсоном поэме о гибели Картона от руки его отца Клессамора, не знавшего, что перед ним — сын, отдаленно похоже на просьбу Шатаны к Солнцу мертвых в кадаге о *Безымянном сыне Урызмага*. В шотландском сказании витязь без изъяна Фраох отказывает королеве Мэйв, подобно Сослану, и та посылает его за плодами рябины, а затем за ее веткой, хотя рябину охраняет *змей*. Фраох гибнет.

В песне с острова Мэн знакомая Нартовскому эпосу тема похищения коровы обыгрывается в истории, как в трудные времена ведьма Маргайд-в-Переднике, украв и зарезав вола Бурого Берри, лишила население округа возмож-

ности принести его в жертву ради урожая. Песня объясняет, что спастись от неурожая теперь можно лишь в том случае, если будут покараны смертью посягнувшие на мясо вола.

Немалая часть параллелей с «Нартиадой» есть в фольклоре бретонцев. Бретонский «Хроникон из Сен-Брие» содержит аналогичные валлийским рассказы об Артуре, который одолел великана, шившего плащ из бород своих жертв. В фольклоре Бретани прослеживаются параллели к путешествию Сослана в *Страну мертвых*. Ивон в бретонской сказке попадает на тот свет, чтобы повидать вышедшую замуж за соляного героя свою сестру Ивонну. По дороге он видит жирных коров на скудном песчаном поле — это бедняки, довольные своей судьбой, а тощие коровы и быки на поле, где трава по пояс, что дерутся между собою, — это богачи, которые всегда недовольны тем, что имеют, и стараются прибрать к рукам чужое добро. Два дерева, что ожесточенно хлещут друг друга ветвями, — муж и жена, которые при жизни постоянно били друг друга. В другой сказке сестра крестьянина Пьера выходит замуж за Анку, бога смерти. Тот показывает Пьеру худых коров на хорошем лугу — это люди, которые не пользовались своими дарованиями, и жирных на плохом — это люди, которые жили в бедности, но творили добрые дела. Как и в осетинских верованиях, они переходят мост. Подобное поучительное путешествие совершает и герой бретонской легенды Йанник. То, что Анку имеет семью, совпадает с образом осетинского *Барастыра*.

В бретонских сказках есть волшебная плеть, которая, как и у нартов, может оживать людей и творит иные чудеса. Амазонские мотивы проглядывают в записанной бретонским писателем Йоном ар Го сказке о девушке-рыцаре Левенез ар Гергоад, отправившейся в мужской одежде на службу королю и пленившей лесного человека. То же самое происходит с дочерью генерала, потом родившей королю сына по имени Жозебик. В другой сказке сын короля Ирландии женится на бретонке. Колдунья Моргана дает его жене меч, выкованный для короля Артура и хранившийся на дне моря до того времени, когда Артур вернется битый англичан. Переодевшись воином, бретонка побеждает английскую рать, напавшую на Ирландию.





Легенда о затонувшем из-за открытого шлюза городе Ис напоминает сказание о погрузившемся в морские воды *склепе* Нарта *Бора*. Ж. Грисвар сопоставляет с Батрадзом героя сказки из Нижней Бретани, который родился с мечом в руке и сразу же потребовал покормить его.

В одном из средневековых лэ Марии Французской, уроженки Бретани, Гилделюэк, супруга рыцаря Элидюка, приходит в церковь, где лежит на алтаре мертвая дева Гильядун, в которую был влюблен ее муж. Она не может сдерживать слез. В это время из-под алтаря вылезает ласка, которая пробегает по телу Гильядун. Паж, охранявший тело, убивает животное дубинкой. Затем появляется вторая ласка. Увидев своего мертвого собрата, она выбегает из часовни и направляется в лес. Вскоре зверек возвращается, неся в зубах красный цветок, который он кладет на рот своего убитого друга. Мертвая ласка тут же вскакивает. Увидев это, паж бросает свою дубинку в животных, и те убегают, оставив цветок. Гилделюэк воскрешает умершую девушку, положив ей цветок на губы. В «Нартиаде» Созырыко так оживляет *Бедуху*, а Хамыц — красавицу из страны *Авариш*.

Родственными осетинскому термину «нарт» в кельтских языках являются др.-ирл. *so-nirt*, валл. *hy-nerth* ‘сильный’, *per* ‘герой’, *nerth* ‘мужественность’, др.-ирл. *perth* ‘то же’.

Лит.: К а з а к е в и ч Г. М. Кельты на землях Украины: археологічна, мовна та культурна спадщина. К., 2010; Литтлтон Малкор. От Скифии; Бахрах Б. С. Аланы на Западе (от первого упоминания в античных источниках до периода раннего средневековья). М., 1993; Рид Г. Артур — король драконов. Варварские истоки величайшей легенды Британии. М., 2006; Поющий трилистник: Сборник ирландского фольклора. Л., 1984. С. 59–60; Уайльд Ф. Легенды, заговоры и суеверия Ирландии. М., 2014; Йейтс У. Б. Кельтские сумерки. СПб., 1998. С. 103–111; Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. М., 2002. С. 163; Бондаренко Г. В. Мифы и общество древней Ирландии. М., 2015. С. 156, 223, 256, 263, 424, 429; его же: Мифология пространства Древней Ирландии. М., 2003. С. 102; Михайлова Т. А. Хозяйка судьбы: Образ женщины в традиционной ирландской культуре. М., 2004. С. 160; ее же: «Недуг уладов»: попытка интерпретации // СЭ. 1982. № 2; ее же: Кухулин — пес уладов // Атлантика. Записки по исторической поэтике. М., 2012. Вып. X. Животные в языке и культуре кельтов и германцев. С. 47–50; Рис А., Рибс Б. Наследие

кельтов: Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе. М., 1999. С. 40–41, 204, 246–247, 250–251; Мусыккату В. В. В поисках кузнеца-волка // Nartamongae. АОИ. 2018. Vol. XIII. № 1–2. С. 188–211; Парфений. О любовных страстях // ВДИ. 1992. № 2. С. 244; Лики Ирландии: Книга сказаний. М.-СПб., 2001. С. 98–112, 146; Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С. 38, 45, 47–49, 167, 252; Похищение Быка из Куальнге. М., 1985. С. 9–14, 346–350, 493; Ирландские саги. Л.-М., 1933. С. 282–287; Саги об уладах. М., 2004. С. 147, 468, 471–472; Рамсей Р. Открытия, которых никогда не было. М., 1977. С. 63; Muller S. Contes d'Irlande, l'île enchantée. Paris, 2006. P. 81; Поллестон Томас. Мифы, легенды и предания кельтов. М., 2004. С. 214–215, 220; Маккалох Дж. А. Религия древних кельтов. М., 2004. С. 69, 88; Мабиногион. Волшебные легенды Уэльса. М., 1995. С. 24, 82, 125; Уэльс: Хроники бриттов. Книга сказаний. М.-СПб., 2005. С. 75–76, 81–83; Блейк С., Ллойд С. Ключи от замка Грааля. М., 2006. С. 257; Шотландская старина: Книга сказаний. М.-СПб., 2001. С. 25–28; Макферсон Дж. Поэмы Оссиана. М., 1983. С. 91–100; Память острова Мэн: Книга сказаний. М.-СПб., 2002. С. 43–51, 125–132; Сквозь волшебное кольцо: британские легенды и сказки. М., 1987. С. 18, 113; Пенс Л. Легенды и рыцарские предания Бретани. М., 2009. С. 109, 252–253; Волшебная книжечка. Кельтское наследие. Бретонские легенды. М., 2011. С. 45–53, 69–85, 106–149, 155–171; Предания кельтов Бретани. М., 2000. С. 27–31, 216–277; Лебра А. Легенда о смерти. М., 2008; Волков А. В. Ужасы французской Бретани. М., 2015. С. 257–266; Абаев ИТ. 1990. С. 187, 197, 206; его же: Изоглоссы. С. 100; Дрягин Н. М. Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа // Тристан и Исоolda. Труды института языка и мышления АН СССР. Л., 1932. Т. II; Дюмезиль. Скифы. С. 168–172; его же: ОЭМ. С. 132–137; Грисвар. Мотив. С. 17, 21–59, 69, 79–80; Гуцляко О. Пошуки Заповітного Царства: Міф — Текст — Реальність. Івано-Франківськ, 2007. С. 61; Плевава З. К. Уаиги — враги Ацамаза: от хтонической архаики до борьбы с феодалами // ИСОИГСИ. 2015. № 18 (57). С. 90, 93; Семенов Н. И. Еще одно осетинско-ирландское сходжение // Культура народов Причерноморья. 2004. № 52. Т. 2. С. 238–241; Туаллагов Меч. С. 56, 86–88, 91–95; Чибиров ОН. С. 112–117, 156–173, 181, 185–196, 241.

К. Ю. Рахно

КЕРТИБИЕВ Кертиби Келеметович [КЕРТИБИТЫ Келеметы фырт Кертиби (1834–1914)] — уроженец сел. Уакац Дигорского ущелья РСФСР-А. К. был одним из самых известных и талантливых *сказителей* в Дигории, пользовался





К. К. Керзибиев

авторитетом в обществе и широко славился как медиатор в деле примирения кровников. В. И. Абаев писал: «Записанные от прославленного сказителя Кертиби тексты по своей архаичности занимают особое место в обширной осетинской народной поэзии и относятся к золотому

фонду фольклора осетин». Основной репертуар К. вошел во второй выпуск ПНТО (1927).

К. хранил в себе богатства устного народного творчества, знал много народных сказаний, часть из них он воспринял от матери Дзатца, а часть — от стариков-сказителей и народных певцов. *Кадаги* К. исполнял под аккомпанемент двухструнного *фандыра*. В фольклорных материалах К. имеется много сведений из средневековой истории осетинского народа. Особенно хорошо он знал историю Дигории во времена владычества кабардинских феодалов на Северном Кавказе.

Один из первых собирателей устного творчества И. Собиев отмечал, что К. дал богатейший материал как по Нартовскому эпосу, так и по другим видам народного творчества. С К. был знаком и К. Л. Хетагуров, который в своей публицистике вспоминает о нем как о большом знатоке осетинского фольклора и о замечательном мастере их исполнения.

Песни и кадаги К. были содержательны и ритмичны по своему слогу. Во время их исполнения на *Ныхас* собирались все жители аула Уакац от мала до велика, чтобы послушать сказителя. Особенно много людей бывало, когда К. сопровождал кадаги и предания *игрой* на *фандыре*. Больше всего в своих кадагах и песнях он воспевал героические подвиги нартовских героев: *Сослана*, *Урызмага*, *Хамыца*, *Батрадза* и других.

В 1902–1903 гг. известный собиратель фольклора М. Гарданов впервые от К. записал кадаги «Нартовское зло Сырдон», «Сыбалц и трое сыновей Соппара» («Субалци æмæ Соппари æртæ фурти»), «Шуба Сослана», «Сын Нокара Ахса-Будай», «Шапка-невидимка нартов», «На-

сиран-алдар», «Войска крепости Гори», «Сказание о Деденаге», «Сказание о рождении Сослана и Сырдона», «Смерть Сослана и Колесо Ойнона», «Сослан и сын Тотрадза Алибег», «Тизмуда и бесподобный танец нартов», «Черная лисица нартов» и др.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 30 (IV), д. 90, л. 977; п. 136, д. 349 (I), л. 111; Абаев. ИТ. 1990. С. 339, 365; ИАС. I. С. 66–67; ПНТО. 1927. С. 7, 12, 15, 28, 43, 47, 53, 55, 57, 59, 63; ПНТО. 1992. С. 159–162.

И. А. Бедоева

КЕСАЕВ Владимир Александрович [**ХЪБЕСА-ТЫ** Алыксандры фырт Владимир (1932–



В. А. Кесаев

2015)] — известный представитель осетинской интеллигенции, писатель, публицист, ученый, засл. работник культуры РСФСР, член СЖ СССР, засл. журналист РЮО.

К. работал в партийных и советских органах РСО-А, возглавлял коллективы театра юного зрителя «Саби», Северо-Осе-

тинского драматического театра, Министерство культуры республики (1985–1988). В 1988–2002 гг. К. был главным редактором республиканской газеты «Рæстдзинад», которая при его руководстве стала лауреатом Гос. премии им. К. Л. Хетагурова.

К. — автор драматических произведений, очерков, публицистических, научных и научно-методических работ.

Одной из сфер деятельности К. была научно-исследовательская работа, сбор этнографического и фольклорного материала. В этнографической работе «Ирон цуанонты æгъдæуттæ æмæ æвзаг» («Обычаи и язык осетинских охотников») автор рассмотрел одно из древнейших занятий осетин — *охоту*. В подтверждение того, что охота играла важную роль в жизни предков осетин, К. указал на Нартовский эпос, в котором большое место отводилось описанию охоты и покровителя охотников *Афсамти*. В качестве примера почитания покровителя охотников он привел один из Нартовских *кадагов*, где





говорится, что все благородные звери и в горах, и на равнине хорошо охраняются Афсати, который не пропускает к ним «земных людей». Об особом пиетете к покровителю охотников, по мнению К., свидетельствовал и упоминаемый в «Нартиаде» иносказательный *охотничий язык*. На этом языке говорили во время охоты, чтобы скрыть свои намерения как от Афсати, так и от дичи.

В своем исследовании К. выделил древние виды оружия, встречающиеся в «Нартиаде». Оружие это относится к аланской эпохе — *меч* и его разновидности: *цирк, копье, лук и стрелы, щит, кольчуга, шлем*.

Соч.: Ирон; Ирыстоны зæрдæ. Дз., 2003; Мæсыгамайджытæ: Очерктæ æмæ статьятæ. Дз., 2005; Зæринджын. Дз., 2003; Бæлццонны сагъæстæ. Дз., 2008.

Лит.: Маргива З. День рождения Правды // Владикавказ. 2016. 15 марта.

Л. А. Чибиров

КЕСАЕВ Мурзабек [ХЪЕСАТЫ Мырзабег] — сказитель, уроженец сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А. От него в 1885 г. В. Ф. Миллером записан в переводе и с комментариями *кадаг* «О Сырдоне».

Лит.: СМЭДЭМ. Вып. I. С. 113–117.

И. Б.

КЕСАЕВ Таймураз [ХЪЕСАТЫ Таймураз] — сказитель, уроженец г. Беслана РСО-А. От него в 1941 г. В. Мамсуровым записан *кадаг* «Как Батрадз убил Сайнаг-алдара» («Батрадз Сайнаг-алдары куыд амардта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (бр. IX), л. 57–60.

И. Б.

КИБИЗОВА Косе [ХЪЫБЫЗТЫ Косе] — сказительница, уроженка сел. Уаллагком (проживала в г. Владикавказе) РСО-А. От нее в 1937 г. А. Бекмурзовым записан *кадаг* «Как настал тяжелый год для нартов» («Нартыл фыд аз куыд скодта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56, л. 12.

И. Б.

КИБИРОВ Амурхан Яковлевич [КЪИБИРТИ Якови фырт Амурхан (1944)] — осетинский поэт, писатель, переводчик, член Союза писате-



А. Я. Кибиров

лей России (с 2004 г.), член Союза писателей РСО-А.

К. окончил филологический ф-тет СОГУ (1971). Работал учителем русского языка и литературы в сурхдигорской средней школе, в дигорской районной газете «Коммунист», литературным сотруд-

ником в газете «Дигора», редактором-переводчиком каф. ЮНЕСКО СОГПИ (2007–2017).

К. — автор поэтических сборников «Гъæдæ-рæхснæг» («Лесной дух») (1996), «Дзæнети фæтгъу» («Райское яблоко») (2009), «Кæрдæгхуз æстæлугæ» («Изумрудные звезды») (2019). В сборник «Мæ уодæнцойнæ — Дигоргом» («Дигория — души моей отрада») (2019) вошли его рассказы и переводы. К. перевел на дигорский язык А. Пушкина, М. Лермонтова, И. Тургенева, А. Фета, Р. Бернса, Э. Хемингуэя, Лопе де Вега, Г. Лорка, Ч. Айтматова, Дж. Ахуба, Т. Кибирова и др.

К. плодотворно занимается и устным народным творчеством, в том числе и Нартовским эпосом. В 2005 г. вышла в свет книга «Нартæ: мифологи æмæ эпос дигоронау» («Нарты. Мифология и эпос на дигорском»), составителями которой являются Э. Скодтаев и К. В первой части сборника в виде сводного текста представлены Нартовские сказания на дигорском варианте литературного языка, которые распределены по основным *циклам*. Представлены циклы *Уархага* и его сыновей, *Урызмага* и *Шатаны*, *Сослана*, *Сырдоны*, *Хамыца* и *Батрадза*, *Ацамаза*, а также отдельные *кадаги*. Во вторую часть книги вошли малые нартовские циклы и варианты.

В 2008 г. опубликована книга «Осетинские нартские сказания: (Дигорский вариант) Мир богов нартов и эпос на русском языке», составителями которой являются К. и Э. Скодтаев, переводчиком — Т. М. Койбаева.

В 2010 г. издан сборник «Дигорон адамон сфæлдыстадæ» («Дигорское народное творчество»), в который вошли, в том числе, Нартовские сказания в поэтическом и прозаическом





изложении. Составителями сборника являются К. и Э. Скюдтаев.

Соч.: Нарта: мифологи æма эпос дигоронау / Киунугæ исаразтонцæ Скюдтати Эльбрус æма Къибирти Амурхан. Дз., 2005; Осетинские нартские сказания: (Дигорский вариант) Мир богов нартов и эпос на русском языке / Сост. А. Я. Кибиров и Э. Б. Скюдтаев, пер. Т. М. Койбаевой. Вл., 2008; Дигорон адæмон сфæлдистадæ / Киунугæ исаразтонцæ А. Къибирти, Э. Скюдтати. Дз., 2010; Кæрдæгхуз æстгьалутæ. Дз., 2019; Мæ уодаенцойнæ — Дигоргом. Дз., 2019.

Лит.: М а м ы к ь а т ы Хь. А зæнхæбæл цæрун иуазæгæй // Рæстдзинад. 2010. 14 сентября.

Л. К. Гостиева

КИБИТА [КЪИБИТÆ] — неизвестное в эпосе плем. Им принадлежит страна (земля), представляющая собой безводную, сухую и жаркую равнину. В *кадаге* «Смерть Батрадза» («Батрадзы мæлæт») на равнине К. погибает *Батрадз*. К. упоминаются в «Рассказе Хамыца» («Хæмыцы таурæгъ»), который начинается со слов: «Как только я (Хамыц. — Л. Ч.) миновал землю Кибита».

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 187, 490, 430–431, 517.

Л. Ч.

КИНЖАЛ [ХЪАМА (ир.) / ХЪÆМА (диг.)] — кавказский прямой обоюдоострый коротко-клиновидный вид оружия, имевший в прошлом широкое распространение как в Осетии, так и по всему Кавказу. Иногда встречается в осетинском эпосе «Нарты». Часто упоминается в вариантах *кадага* «О Безымянном сыне Урызмага», где глава нартов после произнесения молитвы почетный кусок шашлыка нанизывает на острие своего К., напорвшись на который гибнет его Безымянный сын. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 244, 248, 269, 275, 282, 289, 293, 302, 313, 413; НК. ИАЭ. 3. С. 289; НК. ИАЭ. 5. С. 350; А с т в а ц а т у р я н Э. Г. Оружие народов Кавказа. М.-Нальчик, 1995. С. 9; Б а г а е в. Военное дело. С. 77–79.

А. Б.

КИРГУЕВ Георгий [ХЪИРГЪУТЫ Геуæрги] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1941 г. Алексеем *Хамицаевым* записан *кадаг* «Песня об Ацамазе, сыне Аца» («Аци фурт Ацамæзи зар»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI).

И. Б.

КИРГУЕВ Татари [ХЪИРГЪУТЫ Тæтæри (1874–?)] — *сказитель*, уроженец сел. Уакац



Т. Киргуев

Дигорского ущелья РСО-А. Он был замечательным певцом, прекрасным наездником и хорошим охотником. К. участвовал на республиканских смотрах художественной самодеятельности. Немало песен и сказок от него записали Б. *Хадаев* и писатель Т. У. *Бесаев*.

К. также был участником Октябрьской революции и состоял в рядах революционной партии «Кермен».

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 136, д. 349 (I), л. 127, 128.

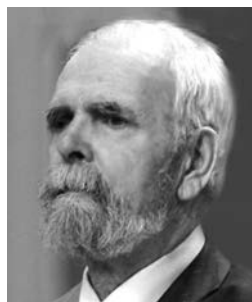
И. Б.

КИСАВДАДЗ ДОН [ХЪИСÆВДАДЗ ДОН] — чудесная *вода далимонов*, кто из нее выпьет, у того за день *волос* вырастает на пядь (уылын), а за ночь — на локоть (æрмæрин). Из этих волос царцдалимоны (подземные жители) плетут лестницы для того, чтобы подняться на землю. Упоминается в *кадаге* «Пропавший Уархтанаг» («Уæрхтæнæджы сæфт»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 119–122, 477.

К. Р.

КИФИШИН Анатолий Георгиевич [КИФИШИН Анатолий Георгиевич (1935–2017)] —



А. Г. Кифишин

российский востоковед, шумеролог, специалист по шумеро-вавилонской письменности. Родился в сел. Белое на Алтае в семье украинско-греческого происхождения. Семья вскоре переехала на Украину. В 1958 г. окончил исторический ф-тет Черновицкого ун-та, в 1962 г. — Восточный ф-тет Ленинградского ун-та. В 1966 г. окончил с отличием аспирантуру при ИВ АН СССР.





Работал н.с. в ИВ, Институте философии и ИЭА АН СССР. К. специализировался на ритуалистике у шумеров и геноструктуре шумерских мифов, переводил шумерские тексты, изучал историю календаря.

Изучая Нартовский эпос кавказских народов, К. пришел к выводу, что эпос осетин, сохранивший более древнюю ономастику, древнее абхазского и адыгского эпоса. По мнению К., на создание Нартовского эпоса, как и Даредзановского, оказали влияние носители позднего этапа куро-аракской, а позже катакомбной и срубной культуры, киммерийцы и скифы. Нартовский эпос сохранил множество реликтов, сопоставимых с греческими мифами и эпосом. *Шатана*, согласно К., — богиня-мать, полный мифоритуальный аналог греческой богини Афины. У адыгов Сатаней считается воспитанницей рода Кардан, который К. сопоставил с осетинскими *Алагата*, эпическими жрецами. Первые поколения нартовских героев, «железные» дети *Сауасы* — *Дзылау* и *Болатбарзай*, — сражались с авсаронами *великанами* и *амазонками* в загадочной стране Луане, которую К. локализовал на Апшеронском полуострове, в то время как третий «железороденный», *Бора*, женившись на племяннице бога *Солнца*, Арвы рæсугд, основал род *Бората*. Его дети *Уархаг* и *Уархтанаг* отвоевали свои земли у *Царциата*, каким-то образом связанных со страной Луаной. Впоследствии те станут обитателями подземного царства.

Даредзанти Аруана К. сопоставил с греческим Орионом и хеттским Аруной. Даредзановский эпос, по предположению К., сперва закрепился у картвельских племен протомушков, пришедших в Закавказье из Северо-Восточной Турции. Он сводится всего лишь к нескольким фабулам старой мифоритуальной традиции, кроме того, главные фигуры Нартовского эпоса в нем приобрели гротескную окраску, как, например, Нарт *Батрадз*, превратившийся в трусливого *Бадри* и др. К. сравнивал Нартовский эпос с *циклами* поэм, которые у шумеров возникли вокруг новых богов (Энки) и героев (Гильгамеш, Этана).

Соч.: Древнее святилище Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерского архива XII–III тыс. до н. э. Киев, 2001. С. 556–557, 562.

К. Ю. Рахно

КЛАДБИЩЕ НАРТОВ [НАРТЫ УЭЛ-МÆРД] — название древнего могильника в сел. *Лац* Куртатинского ущелья. На нем находится «*чашечный камень*». Кроме него, с К. н. ассоциируются захоронения в сс. Архон и Садон Алагирского ущелья, а также некоторые древние кладбища в Дигорском, Мамисонском и Джавском ущельях, например, в сел. Лезгор. Такие кладбища большей частью бывают заброшенными, археологи их приписывают прежним обитателям этих мест — аланам и носителям кобанской археологической культуры.

К. н. часто упоминается в Нартовском эпосе. Там хоронят *Дзерассу*, *Сослана*, *Тотрадза*, *Алымбега*, там рождаются *Шатана*, *Арфан* и *Силам*. Оно высоко котировалось, что видно хотя бы из запрета старейшины нартов *Урызмага* хоронить себя на К. н., поскольку он бесславно состарился: «С юности до старости никогда не жалел я для вас своего ума, теперь же нет вам от меня больше пользы, и сделайте мне из плотного чугуна гроб, положите туда и в море киньте: нельзя меня хоронить на нартовском кладбище».

В другом случае Урызмаг обращается к спутникам: «Младшие мои, кто из вас идти еще может, пусть вон на ту гору пойдет и барашка годовалого приведет, чтобы хоть кости наши на нартовское кладбище попасть могли». Подобным образом нарты выражаются о пропавшем Сослане: «Хотя бы кости его попали на нартовское кладбище». Того из нартов, кто погибал в битве от удара в спину, хоронили не на К. н., а в навозной яме.

В сказании о смерти Алымбега К. н. характеризуется как «наиболее почетное кладбище нартов», где похоронены нартовские славные мужи, почетные старшие. «Там выкопайте ему дом (могилу) и там его захороните». Из этого описания ясно, что прославленных и почетных старших нарты хоронили отдельно от рядовых нартов. См. *Склер*.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 10, 24, 26, 77, 177, 251; НК. 1989. С. 369; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 242–243; Семенов Л. П. Нартские памятники Северной Осетии // НЭ. 1949. С. 53–54, 62; К у с о в Г. И. Я хочу вам доверить тайну. Вл., 1992. С. 137; К а л о е в. ОИЭЭ. С. 195, 208; Р а х н о К. Ю. Дзерасса — богиня тамплиеров // Kavkaz-Forum. Вл., 2021. Вып. 5 (12). С. 56–57.

К. Ю. Рахно





КЛАПРОТ Юлиус Генрих [нем. **KLAPROTH** Julius Heinrich (1783–1835)] — немецкий лингвист-ориенталист, член Азиатских обществ в Париже, Лондоне, Калькутте, Бомбее.

В 1805 г. К. был приглашен адъюнктом азиатских языков в Императорскую АН в Петербурге, а в 1807 г. был избран иностранным членом. В 1811 г. он был исключен из АН и уехал из России.

В 1807–1808 гг. К. совершил путешествие по Северному Кавказу и Грузии. Он познакомился с жизнью кабардинцев, адыгейцев, абазинцев, карачаевцев, балкарцев, ингушей, а также горцев Грузии. Особый интерес К. проявил к осетинам, их языку, истории и этнографии.

В организации экспедиции К. на Кавказ активное участие принимал близкий к академическим кругам граф И. Потоцкий, с которым он всегда поддерживал тесные научные связи. И. Потоцкий составил инструкцию для экспедиции К., по его просьбе академики Л. Лерберг и Г. Круг наметили для него ряд вопросов.

Экспедиция К. выехала на Кавказ осенью 1807 г. Побывав в Ставрополе и Георгиевске, К. посетил Моздок и хутора моздокских осетин, затем приехал во Владикавказ и посетил расположенные по Военно-Грузинской дороге тагаурские сел. Чми, Ларс и др. Оттуда он переехал к осетинам Гудского ущелья (Хъуды ком), затем побывал у осетин Урстуалта и Трусовского ущелья. В мае 1808 г. К. из Тифлиса ездил к южным осетинам, в Цхинвал, во многие села Джавского ущелья, посетил ряд сел, расположенных по течению Большой и Малой Лиахвы. Прибыв 3 июня 1808 г. во Владикавказ, он выехал в Моздок, откуда в течение лета совершил ряд поездок по Малой и Большой Кабарде, а также посетил Дигорское ущелье.

В 1812 г. К. издал в Берлине на немецком языке книгу «Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг.», в которой привел сведения об общественном строе осетин, их занятиях, жилищах, одежде, религиозных верованиях, обрядах и пр. Его материал об осетинском языке вошел во второй том, изданный в 1823 г.

К. был первым ученым, отметившим бытование у осетин «Кадагов о Нартах». В книге встречалось первое упоминание о героях Нартовского эпоса — *Батрадзе* и *Хамыце*.

Упомянув о р. Уруп, притоке Кубани, К. писал: «У этой реки была, видимо, старая крепость, именуемая в осетинской героической саге “Уарп-фидар” (крепость Уарп), которая была удивительным образом завоевана героем Батерасом, сыном Хамица. Он велел зарядить собою пушку и выстрелить в крепость» (Цит.: по В. И. *Абаеву*). По существу, первый по времени *сказитель* Е. *Жантиев* рассказал К. и о нартовской *Шатане*.

Материалы К. об осетинах, ранее не переведенные и почти неизвестные, были впервые напечатаны в 1948 г. Г. А. Кокиевым в сокращенном виде. Полностью тексты К., содержащие сведения об осетинах, опубликованы в 1967 г. Б. А. *Калоевым* в книге «Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.)».

Соч.: Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Berlin. 1812; II. 1823; Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. // ОГРИП (XIII–XIX вв.) / Сост., введ. ст. и прим. Б. А. Калоева. Ордж., 1967. С. 105–180.

Лит.: Кокиев Г. А. Осетины в начале XIX вв. по наблюдениям путешественника Ю. Клапрота // ИСОННИ. Т. XII. 1948; Калоев Б. А. Комментарии // ОГРИП (XIII–XIX вв.) / Сост., введ. ст. и прим. Б. А. Калоева. Ордж., 1967. С. 305–311; Абаев И. Т. 1990. С. 142.

Л. К. Гостиева

КЛЕЙН Лев Самуилович (1927–2019) — российский историк, археолог, культурный антрополог, филолог, историк науки, д. и. н., проф., один из основателей Европейского ун-та в Санкт-Петербурге.



Л. С. Клейн

С 1962 по 1981 г. К. преподавал на истфаке ЛГУ, с 1994 по 1997 г. — на философском ф-те в СПбГУ и в Европейском ун-те. Не раз подвергался критике за вольное обращение с эпосом и мифологией.

В своих исследованиях К. относился к осетинскому эпосу «Нарты» как источнику исторической информации. В статье «Легенда

В своих исследованиях К. относился к осетинскому эпосу «Нарты» как источнику исторической информации. В статье «Легенда





Геродота об азиатском происхождении скифов и нартский эпос» (1975) он выдвинул гипотезу, согласно которой материал Нартовского эпоса подтверждает азиатское происхождение скифов и их связи с Передней Азией. К. пытался найти в «Кадагах о Нартах» отзвуки скифских *походов* в Переднюю Азию в VII в. до н. э., однако аргументацию автора трудно признать убедительной. К. выводил имя нартского героя *Батра-дза* из имени скифского царя Партагуа. Исследователям представляется такая трактовка произвольной, так же как и аргументация автора в отношении имен *Быцента*, *Бедзенаг*, *Бадыноко*, *Батынык*. Считая эти имена формами одного имени, К. находил их прототипы в перднеазиатской антропонимии. По мнению Т. А. *Гуриева*, приведенные имена — формы разных имен, генетически не связанных.

В. А. *Кузнецов* считает ошибочным и отождествление К. упоминаемого в Нартовском эпосе ущелья Царцу с Цуром Прокопия Кесарийского, поскольку у Прокопия речь идет не о Дарьяльском проходе через Кавказский хребет, а о Дербентском проходе (Цур идентичен Дербенту).

Соч.: Легенда Геродота об азиатском происхождении скифов и нартский эпос // ВДИ. 1975. № 4. С. 14–26; Сарматский тарандр и вопрос о происхождении сарматов // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976.

Лит.: Г у р и е в Т. А. Проблемы Нартиады (Учебное пособие). Ордж., 1982. С. 19; К у з н е ц о в. Нартский эпос. С. 26.

Л. К. Гостиева

КЛУБОК [КЪУЫБЫЛОЙ] — упоминается в *кадаге* «Сослан в Стране мертвых». Один из К. ниток катился вперед и разматывался, катился назад и наматывался. *Сослан* спросил *Бедуху*: «Почему это так?». *Бедуха* ответила ему, что настанет такое время, когда людей станет очень много, и землю начнут измерять без конца.

Другой К. из льняной нити то катился перед лошадью, то по задним ногам ее бил. Ответ девушки был следующий: «В числе твоих знакомых есть такие, кто спереди в лицо улыбается тебе, а сзади пятки тебе подсекает».

Согласно другому варианту этого *кадага*, на *дороге* *Сослан* увидел К. разноцветных ниток, стал он наматывать себе нить на руку, но К. не

уменьшался в размерах. *Бедуха* ему объяснила, что это К. тайн и загадок мира. Сколько бы человек ни старался, он познает совсем немного. См. *Страна мертвых*.

Лит.: НК. 1995. С. 148–154; СНБ. 1960. С. 152; НК. ИАЭ. 2. С. 526.

Х. Ц.

КЛЫКАСТАЯ ЖЕНЩИНА [ССЫРДЖЫН СЫЛГОЙМАГ] — женщина из *кадага* «Болезнь чинтов» («Чынты рын»), у которой верхние клыки достигали груди, а нижние доходили до ее лба. К. ж. и ее муж — враги нарттов. С подобным персонажем героиня обычно встречается, когда добирается до иного мира.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 273–274, 559.

И. Б.

КЛЯТВА [АРД (ир.) / УАСХÆ (диг.)]. У нарттов нарушение К. считалось большим преступлением: кровь смывалась кровью (туг тугагъ ахсадтой). Если нарт нарушал К., любая сталь в его руках (оружие и *доспехи*) превращалась в черное (ржавое) железо.

Нарт *Урызмаг* и *Уарп-алдар*, живший на небесах, скрепили свою дружбу известным обрядом К. и стали присяжными братьями. Ярче выражен мотив К. в *кадаге* «Безымянный сын Урузмага». После того как *Урызмаг* и его сын угнали стада и табуны *Терк-Турков* и те начали их преследовать, мальчик остановился около седой плачущей старухи, и та рассказала ему, указывая на курганы: «Было у меня семь сыночек. Шесть из них ушли в Страну мертвых. Один только остался. Знаю, поскачет он в погоню за вами, угнавшими наши стада. По сноровке и повадке твоим видно: ты отважен, и сын мой, который будет впереди всех, нападет на тебя. Но пожалей его ради меня, ради вдовы-матери, не убивай. . . И, чтобы так было, стань мне молочным сыном, а ему молочным братом — прикоснись к груди моей». После этих слов мальчик соскочил с *коня*, коснулся устами груди старухи и дал ей слово не причинять зла ее единственному сыну. Так и случилось: первым из догоняющих их оказался сын старухи, который и вступил в схватку с сыном *Урызмага*. На оскорбительные выкрики сына старухи героиня ответила: «Нельзя мне тронуть тебя. Я мать твою назвал своей матерью, я держал ее грудь во рту





своем и дал ей слово, поклялся сберечь тебя. Не мешай же мне следовать своей дорогой». Когда спесивый юноша не успокаивался, сын Урызмага пустил в него одну-единственную стрелу, которая прошла через *одежду*, не коснувшись тела, сорвала его с коня и пригвоздила к земле, после чего мальчик догнал своего отца Урызмага, и они вместе пригнали стада и табуны Терк-Турков в *Селение Нартов*.

В другом сюжете, где *Шатана* обманом удерживает Урызмага в постели до полудня, Урызмаг разгневанно произносит: «Гяур, коварная женщина, заставила меня переступить мою нартовскую клятву, опозорила меня перед нартами».

Существовал и способ обойти К. Обыгрывая выражение «кровь кровью смывается», *Сырдон* говорит: «Выпусти кровь из своего мизинца, и ты будешь свободен от клятвы своей».

Мотивы К. встречаются также в кадагах «Поход Урызмага и Шатана» («Орæзмæги балци æмæ Сатана»), «Насиран-алдар» и др.

Лит.: Ш а н а е в. Из осетинских. С. 22; СН. 1978. С. 87, 88; ПНТО. 1925. С. 65.

Л. А. Чибиров

КОБА [ЧЫНТЫ ХЪОБА] — *чинт*, сосед нартов. Нарты и чинты жили в дружбе. У них были общие жизненные интересы, они нередко вместе ходили в *походы*, вместе проводили праздники и состязания. Один из чинтов, по имени К., был гордецом, да таким, о которых говорят: «В очаге уголек не тлеет, а сам костром хвалится». Он был беднее остальных чинтов, зато имел два *меча*. Для ратного дела у него был меч «звонящий», а для повседневной жизни — меч «безмолвный». Нарты пробовали выковать лезвия лучше, но все равно ни один меч не мог сравниться с клинками К. Даже меч Нарта *Сослана* не шел с ним ни в какое сравнение. Как-то раз Сослан, выпасая стадо, где были и быки К., после сильного дождя нашел упавший с *неба* камень. По совету *Шатаны* он заказал из него меч у небесного кузнеца *Сафа*. От удара этого меча меч К. был рассечен на две части.

Лит.: Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 153; НК. 1989. С. 350–355; НТХ. С. 106.

Х. Ц.

КОБОР [КЪОБОР]. См. *Гумский Кобор*.

КОВАЛЕВСКИЙ Максим Максимович (1851–1916) — выдающийся русский ученый, историк, юрист, социолог эволюционистского направления, с 1878 г. — проф. юрфака МГУ, акад. Императорской Санкт-Петербургской академии наук (1914).



М. М. Ковалевский

В 1883 г. под влиянием В. Ф. *Миллера* К. стал заниматься проблемами народов Кавказа и в том же году побывал с ним в научной экспедиции в Осетии. Собранные материалы, легшие в основу научных разработок в области родовых отношений, позволили ему издать ряд статей и двухтомное фундаментальное монографическое исследование «Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении» (1886), принесшее автору широкую известность и признание в научных кругах России. Наряду с изучением обычного права осетин, К. уделил большое внимание материальной и духовной культуре, религиозным верованиям, вопросам социальной организации и общественного быта осетин.

Специальных исследований, посвященных осетинскому эпосу «Нарты», у К. нет, однако в ряде работ он использовал Нартовские сказания как исторический источник. В первом томе капитального труда «Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении» К. неоднократно обращался к материалам Нартовского эпоса.

В разделе «Религиозные верования и общественное устройство осетин» для подтверждения древности осетинских построек — *галуанов* — он ссылаясь на *кадаги* об *Урызмаге*, *Шатане* и *Сослане*. При характеристике осетинского *хадзара* он подчеркнул, что его часто упоминали в эпосе, например, в сказании о Нарте *Хамыце*. При анализе погребальных обрядов К. неоднократно обращался к Нартовским сказаниям, считая их одним из важных источников для характеристики религиозных верований осетин.

В разделе «Имущественные отношения осетин» К. отмечал, что охотничья добыча считалась у осетин собственностью двора, а в более





отдаленную эпоху и всего рода. В качестве доказательств он ссылаясь на то, что нартговские герои Хамыц, Сослан, Урызмаг и другие нарты делились со своим родом пригнанными из *походов* стадами. В качестве примера К. привел сказание об Урызмаге, в котором тот после возвращения из годового похода приказал тотчас же поделить пригнанные им стада по числу дворов, оставив себе равную с другими долю и, сверх того, лучшего быка как старшему.

В разделе «Договорное право осетин» К. вновь обратился к порядку распределения имущества, в том числе добычи, по которому старшему и младшему выделялись особые доли. Он рассмотрел два сказания об Урызмаге, в которых тот после похода и угона стада *великана* получил доли старшего. В качестве примера доли младшего он ссылаясь на сказание «Нарты и Сырдон», где *Сырдон* после похода потребовал для себя законную долю младшего.

В разделе «Система родства и наследования» при анализе одного из видов искусственного родства — *побратимства*, К. отметил древность этого обычая и в качестве примера привел Нартговское сказание об Урызмаге.

В книге «Закон и обычай на Кавказе» К. рассматривал Нартговские сказания с позиции этнографической науки, которым придавал большое значение в решении вопроса о первоначальном происхождении родов в переходную эпоху от материнского рода к отцовскому.

Ученый высказал ряд важных соображений, имеющих непосредственное отношение к понятию *идеальный герой*. Ссылаясь на осетинский эпос, он не раз упоминал о «нартских дружинах» во главе с Сосланом, Урызмагом, *Батрадзом*, которые совершали героические наезды, и о решениях, принимаемых ими на народных собраниях — *Ныхасах*. Касаясь вопроса об обстоятельствах, при которых будущие Сосланы, Батрадзы выделялись среди прочих дружинников, К. прибег к параллелям: «Общее представление, какое выносишь о деятельности этих народных героев <...> довольно близко к тому, какое получаешь при изучении порядка возникновения родов Раджпутов или кланов Шотландии. Вокруг смелого витязя собирается пестрая по своему составу меньшая дружина. С ней он производит свои набег: уводит у соседей стада овец и табуны лошадей, похищает издали и вблизи

девушек чужих материнских родов; с ней же он пирует в те редкие промежутки времени, которые собранная им дружина проводит в мире и спокойствии <...> Чем больше растет слава о его подвигах и доблести, тем большее число лиц спешит стать под его начальство <...>».

По мнению ученого, принципы «родового демократизма» как обязательные нормы поведения идеального героя имели исторические корни и были характерны для носителей «Нартиады» на протяжении длительного времени.

Соч.: Поземельные и сословные отношения у горцев Северного Кавказа // Русская мысль. 1883. № 12; Некоторые архаические черты семейного и наследственного права осетин // Юридический вестник. 1885. Т. XIX. Вып. 2–3; Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. Т. I–II. М., 1886; Закон и обычай на Кавказе. Т. I–II. М., 1886; Поклонение предкам у кавказских народов // Кавказ. 1902. № 107, 109; Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом Т. I–II. СПб., 1905–1909.

Лит.: К о с в е н М. О. М. М. Ковалевский как этнограф-кавказовед // СЭ. 1951. № 4; его же: Этнография и история Кавказа: Исследования и материалы. М., 1961; К а л о е в Б. А. М. М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. М., 1979.

Л. К. Гостиева
Л. А. Чибиров

КОДЕКС ЧЕСТИ НАРТОВ. См. *Моральный кодекс нартов*.

КОДЗАЕВ Александр Николаевич [КОДЗАТЫ Никъалайы фырт Алыксандр (1874–1924/1925)] — просветитель, педагог, историк, публицист, переводчик, окончил Александровское осетинское духовное училище (1895) и Санкт-Петербургскую духовную академию (1902).



А. Н. Кодзаев

Работал помощником инспектора Ардонской духовной семинарии и наблюдателем церковных школ Северной Осетии. В советский период жил в Петербурге, работал в системе народного образования.





В 1903 г. К. издал книгу «Древние осетины и Осетия», в первом разделе которой им рассмотрены вопросы мифологии, древние культы, пантеон, параллели из области фольклора, обычного права, археологии осетин и их иранских предков.

Второй раздел книги посвящен истории распространения христианства в Осетии.

К. проявил прекрасное знание современной литературы, а также Нартовского эпоса осетин. Он рассмотрел статью В. Ф. Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин» (1882), в которой проанализированы сопоставления скифских древностей с осетинским бытом и эпосом. Скифо-осетинские эпические и этнографические параллели, по мнению К., служили дополнительным подтверждением в решении вопроса о иранском происхождении осетин.

К. рассмотрел также работу В. Б. Пфафа «Путешествие по ущельям Северной Осетии» (1871). Остановившись на сказании о *Батрадзе*, записанном в Куртатинском ущелье, он указал на высказывания ученого об этом герое «Нарти-ады», его знаменитые похождения, детали мщения нартам за смерть отца и др. К. привел в своей книге и характеристики В. Б. Пфафа, данные им нартовским героям — *Шатане*, *Сырдону*, *Хамыцу*, *Сослану* и др.

Рассматривая эпос в качестве исторического источника, К. отмечал, что «в нартовских сказаниях, в их древнейших рапсодах, сохранилось глухое воспоминание о происхождении, древнейшем поселении и борьбе осетин с окружающим обществом».

Соч.: Древние осетины и Осетия. Вл., 1903; Еще об осетинских школах // Казбек. 1903. № 1652–1657; К учащим церковных школ Северной Осетии // ВЕВ. 1905. №24; 1906. №1. С. 12–16.

Лит.: Тотоев М. С. Очерки истории, культуры и общественной мысли в Северной Осетии в пореформенный период. Ордж., 1957; Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке. КЭС. М., 1962. Ч. III. С. 235–236; Айларова С. А. О жизни и творчестве первого осетинского историка Александра Кодзаева // ИСОИГСИ. ШМУ. 2019. Вып. 21. С. 5–20; е же: История, формирующая идентичность: Аланское правослаvie в книге А. Н. Кодзаева «Древние осетины и Осетия» // ИСОИГСИ. 2020. Вып. 36 (75). С. 47–61.

Л. К. Гостиева

КОДЗАСОВ Асланбек [ХЪОДЗАСТЫ Асланбек] — сказитель, уроженец сел. Стур-Дигора РСО-А. От него в 1970 г. Т. А. Хамицаевой записан кадаг «О Нарте Сослане» («Нарти Сослани туххæй»).

И. Б.

КОДЗАСОВ Гуаццау [ХЪОДЗАСТЫ Гуаццау] — сказитель, уроженец сел. Сечер РСО-А. От него в 1941 г. Афоном Бекмурзовым записан кадаг «Из сказаний о Сырдоне» («Сырдоны тауæрæхътæй»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VIII), л. 13.

И. Б.

КОЗАЕВ Давид [КОЗАТЫ Давид] — собиратель Нартовских кадагов. Тексты записал от Х. Кабисова и Н. Козаева.

КОЗАЕВ Нафи [КОЗАТЫ Нафи] — уроженец с. Машхара Джавского ущелья РЮО. От него в 1948 г. Д. Козаевым записаны кадаги «Как нартовская молодежь шла на битву Сырдона из Терка в Турк» («Нарты фæсивæд Сырдоны тохмæ куыд цыдысты Теркæй Туркмæ»), «Нарты и Даредзаны» («Нартæ æмæ Даредзантæ»), «Нарт Урызмаг и Шатана» («Нарты Уырызмаг æмæ Сатана»), «Как отличилась Шатана» («Сатана куыд сыскъуыхтис»).

Лит.: Архив ЮОНИИ. Фольклор, ф. 4, арх. 22, оп. 1, л. 169–176, 187 и др.

Л. Ч.

КОЗАЕВ Петр Кузьмич [КОЗАТЫ Куызмайы фырт Петр (1952)] — археолог, к. и. н., зав. отделом археологии Национального музея РСО-Алания.



П. К. Козаев

В круг научных интересов К. входят вопросы нартоведения.

Разбирая сюжет о скрывании *Сослана* с *Агундой* в подземелье в статье «Нартовский эпос как исторический источник» (1985), К. предположил, что *Бедуха* / *Агунда* играет роль скифской змееной богини, а ее имя производится от





имени Медуза. Разделяя его мнение о тождестве образа Бедухи со скифской змееной богиней, исследователи больше склонялись к этимологии, предложенной для имени Бадыноко (Бедуха — «Донная змея») (Туаллагов).

Этимология имени *Дзерасса* К. возведена к юго-осетинскому «Джеры-дзуар» и балкаро-карачаевскому «Джер-тейри», в то время как «Джеры-дзуар» носит локальный характер и связан, предположительно, с именем св. Георгия, который считался его покровителем, а балкаро-карачаевский «Джер-тейри» не имеет ничего общего с Дзерассой.

Сюжет о походе нартов против *Хуандон-алдара* трактован К. как отражение войны за боеспорский престол между Котисом и Митридатом, которым помогали аорсы и сираки, в то время как другие исследователи не видят оснований отождествлять сираков с *Алагата*, а аорсов с *Ахсартаггата*.

В монографии «Аланы-арии. Происхождение и древнейший период истории» (2009) К. провел ряд параллелей между Нартовским эпосом и мифологией древних греков, хеттов, хурритов, египтян. Заслуживают внимания некоторые отмеченные им сходства с эпической традицией индоариев.

В 2011 г. К. защищена в СОГУ кандидатская диссертация на тему: «Нартовский эпос как исторический источник». Цель диссертации — «исследование нартовского эпоса в аспекте истории, процессов его зарождения и формирования, суммирование и классификация этногенетических и историко-культурных данных в их специфическом фольклорном отражении в Нартиаде с использованием результатов других гуманитарных наук по истории и культуре осетинского народа». Концепция К. предполагает чрезмерную архаизацию Нартовского эпоса. По мнению исследователей (Л. А. Чибирова, Г. Б. Романовой и др.), утверждение К. о возникновении осетинских Нартовских сказаний в XXXIV в. до н. э. не имеет под собой научного основания.

Соч.: Нартовский эпос как исторический источник / Проблемы хронологии археологических памятников Северного Кавказа. Ордж., 1985. С. 55–87; Эпос и проблемы древней истории народов Кавказа и Индии // Кавказ и цивилизации Древнего Востока. Ордж., 1989. С. 73–75; К истокам этнокультурной истории народов Кавказа // Осетиноведе-

ние: история и современность. Вл., 1991. С. 70–71; Из древнейшей истории народов (ассирийцы, нарты, семиты...). СПб., 1993; Аланы-арии. Происхождение и древнейший период истории. Вл., 2009; К проблеме выделения ядра нартовского эпоса // Актуальные проблемы социальных и гуманитарных наук. Известия ВУЗов «Северо-Кавказский регион». Общественные науки. Р.-на-Д., 2009. С. 121–123; Нартовский эпос как исторический источник. Автореф. дисс. ... к. и. н. Вл., 2011; Кавказ — древняя родина осетин. Вл., 2012.

Лит.: Туаллагов. Скифо; Романова. Нартский эпос; Чибиров. ОН. 2016.

Л. К. Гостиева

КОКАЕВ Лексо Николозович [**КОКАЙТЫ** Никъолозы фыргт Лексо] — *сказитель*, уроженец сел. Нижняя Окрокана Трусовского ущелья. От него в 1967 г. А. Цагаевой записан *кадаг* «Битва Созырыко» («Созырыхъойы хæст»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 144, д. 400. Л. 16.

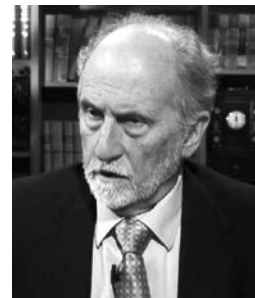
И. Б.

КОКОЕВ Захарий [**КОКОЙТЫ** Захар] — *сказитель*, уроженец сел. Циара Джавского р-на РЮО. От него Бернардом *Мункачи* записаны тексты «Сказка об охотнике» (1917) и «Сказка о Нарте Урызмаге» (1918).

Лит.: Мункачи и Б. Цветы осетинской народной поэзии. Будапешт, 1930. С. 136–140; Blüten der ossetischen Volksdichtung. Budapest, 1932. P. 124–136.

И. Б.

КОЛАРУССО Джон [**COLARUSSO** John (1945)] — проф. ун-та Макмастера в Канаде с



Д. Коларуссо

1976 г., известный специалист по Кавказу и кавказским языкам, автор большого круга исследований. В мировых научных кругах К. известен и как автор единственного в своем роде перевода на английский язык древнего кавказского эпоса о нартах: «Нартские саги

из Кавказа: мифы и легенды черкесов, абазин, абхазов и убухов».

В основе книги лежит древний аланский эпический цикл северо-иранских (скифо-





сарматских) и автохтонных племен Кавказа. Книга посвящена адыго-абхазским версиям «Нартиады», но на деле она выходит за пределы заявленной темы. Разделяя общепринятую периодизацию о начале и конце формирования сказаний (VIII–VII вв. до н. э. – XIII–XIV вв. н. э.), К. изучает имена выдающихся персонажей эпоса в каждом цикле, проводит их сопоставительный анализ. Как считает ученый, «материальным ядром эпоса послужил древний аланский цикл, восходящий некоторыми элементами еще к скифской эпохе и непрерывно обогащавшийся за счет контактов с другими народами, в том числе народами Кавказа». Здесь же К. подчеркивает, что западно-кавказские саги сохраняют в себе древнее иранское ядро, и само слово «нарт» имеет иранское происхождение из индоевропейского корня, означающего «мужчина», «герой».

Во второй главе «Сказания разных народов», касаясь *кадагов* осетин, К. отмечает наличие трех фамилий с их функциями. «Согласно теории трех функций Ж. Дюмезиля, — пишет он далее, — это деление на три рода-касты отражает социальный строй древнего индоевропейского общества, отчего и представлено только у осетин — единственного индоевропейского народа в регионе».

К вопросу о генезисе Нартовского эпоса К. возвращается и в предисловии к книге «От Скифии до Камелота»: «Если осетины и пользуются какой-то известностью на Западе вне лингвистических кругов, то только потому, что они являются носителями так называемого нартского эпоса. Это собрание героических сказаний — по стилю нечто среднее между мифом и сагой — осетины делят со своими западными неиндоевропейскими соседями — черкесами, убыхами, абазинцами и абхазцами, а также до некоторой степени с южными соседями — сванами и грузинскими горцами, восточными — чечено-ингушами, дагестанцами и, наконец, с некоторыми малыми тюркскими народностями, как, например, балкарцами и карачаевцами. При прочтении этих ярких, сложных и хаотических сказаний, неизменно возникает чувство удивления, ибо они не только демонстрируют многочисленные и детальные параллели с древнеиндийской и древнегреческой традициями, как можно было ожидать, исходя из их промежуточного по-

ложения между этими великими культурами, но также обнаруживают сходные параллели, прежде всего, с Артуровским циклом». Как видно, истоки ареальных связей осетинской «Нартиады» связаны со скифо-сармато-аланским миром.

Соч.: Nart Sagas from the Caucasus: Myths and Legends from the Circassians, Abazas, Abkhaz, and Ubykhs. Princeton-Oxford, 2002; Литтлтон. Малкор. От Скифии.

Лит.: Чибиров. ОН. С. 401, 405, 428; Дзидцой-ты Ю. (рец.) Tales of the Narts // Известия СОИГСИ. 2016. Вып. 21 (60). С. 161–165.

Л. А. Чибиров

КОЛДУН, КОЛДУНЯ [КÆЛÆНГÆНÆГ, ХИНГÆНÆГ] — человек, наделенный таинственной силой, способный как насыпать порчу, так и излечивать недуги и противостоять злу. В «Нартиаде» *Шатана* владеет «колдовством неба и чарами земли». По одному из вариантов, К. — это дряхлая, злая старуха, которой *ласточка* щебечет обо всем, что делается на свете. Эта женщина — чародейка, хуже и страшнее которой народ представляет себе только *черта*. См. *Кулбадаг-ус*.

Лит.: Дубровин. История войны. С. 324 и др.; Кокеев. Записки. С. 96–112; Мисиков. Материалы. С. 96–97.

Л. Ч.

КОЛЕСО БАРСАГА. См. *Балсагово Колесо*.

КОЛИЕВ Иван [КОЛИТЫ Иван] — *сказитель*, уроженец г. Цхинвал РЮО. От него в 1958 г. Дударом *Бегизовым* записан *кадаг* «Жених Саууай» («Сæууай — усгур»).

И. Б.

КОЛОЕВ Базе [КЪОЛОТЫ Базе] — *сказитель*, уроженец сел. Махческ РСО-А. От него в 1903–1904 гг. Михаилом *Гардановым* записаны *кадаги* «Дочь Адакезы Уадзафтауа», «Печальные дни нартов», «Пир Урузмага», «Рождение Батрадза» и «Танец нартов»; переведены Г. *Дзагуровым*.

Лит.: ПНТО. 1927. С. 11–15, 23–32, 35–36, 53.

И. Б.

КОЛОЕВ Георгий [КЪОЛОТЫ Георги] — *сказитель*, уроженец г. Дигора РСО-А. От него в





1941 г. К. *Казбековым* записаны *кадаги* «Как Баградз спас нартовских богатырей» и «Угон скота Сырдона» («Сырдоны фонси конд»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (XI), л. 1–2; п. 88, д. 110, тет. 10.

И. Б.

КОЛЬЦО [КЪУХДАРÆН] — способно выполнять любое желание своей хозяйки *Шатаны*. С помощью него она, проведя круг на земле, строит замок — микрокосм, который потребовала *Ацырухс* от *Сослана*. Когда хитростью *Урызмаг* одолел *циклопа*, тот говорит *Урызмагу*: «Тебе достались овцы, горная пташка. Возьми мое кольцо, если наденешь его на палец, то оно доставит тебя туда, куда ты захочешь».

У ираноязычных народов были широко распространены представления о символике К. или перстня как воплощения власти царя. В «Шахнаме» Фирдоуси неоднократно сопоставляются вместе такие царские инсигнии, как перстень, венец, престол, пояс владык. Омар Хайям пишет, что Сулайман (царь Соломон) «потерял царство потому, что он испортил свой перстень». Он же передает рассказ о том, что Искандар Румский (Александр Македонский) видел сон, в котором «весь мир был как один перстень и наделся на его палец». Последнее свидетельство особенно интересно: оно переключается, с одной стороны, с древнейшими представлениями индоиранцев о мироздании как о круге (кольце) и вытекающей отсюда символикой царского К. (перстня) как микро-модели мира. С другой стороны, легенда об Александре переключается с инвеститурными сценами сасанидского искусства, где верховный бог иранцев Ахура-Мазда вручает царю кольцо как символ власти над миром. Эти сцены связываются исследователями с идеей передачи царского фарна, воплощение которой видят в изображении на перстне скифского царя Скила.

Лит.: НК, 1978. С. 75; Туаллагоев. Скифо. С. 191, 196; Рахно М. Ю. Войско мертвых: нартовский мотив в романе Джона Р. Р. Толкина «Властелин колец» // Нартоведение в XXI веке. 2013. Вып. II. С. 232–233.

К. Р.

КОМИЧЕСКОЕ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ. В «Нартиаде» встречаются два вида комического-

го: первый вид связан с понятием архаического смеха; второй присутствует в анекдотах о проделках некоторых героев эпоса, и прежде всего *Сырдона*.

Комическое можно обнаружить в самых древних пластах Нартовского эпоса. Архаичский вид комического отображает особую атмосферу и быт, царившие в обществе воинской культуры. Комическое и трагическое существуют здесь в синкретическом единстве, которое плавно дифференцировалось на развитой ступени эпического сознания. В архаике смех и шутки нартов «...порою имеют грубо натуралистический (жесткий) характер» (*Дедегкаев*). К примеру, *кадаг* «Как появился фандыр» основан на синкретизме комического и трагического. Образ и судьба Сырдона являются собой яркий пример подобного синкретизма.

Жестокий и трагически-поучительным становится финал всего *кадага*, когда *Хамыц*, мстя за свою корову, украденную Сырдоном, побросал его детей в *котел*, а затем, придя на Нартовский *Ныхас*, ответил на насмешку Сырдона: «Кто знает? Может тот, кто ест мясо моей коровы, съест и мясо собственных детей».

Поступок *Хамыца* не осуждается нартами, ибо в их сознании он обусловлен признанием справедливости мести и превосходства сильного над слабым. Смех, возникающий из недр архаического сознания, по своей природе груб и жесток. Он появляется ввиду страданий жертвы, тщетных ее усилий освободиться от мучений. Объектом комического пафоса является образ врага, а субъектом — коллективное или групповое сознание. Мифическое сознание наслаждается зрелищем пребывающих в страхе и ужасе врагов. В этом заключается синкретизм комического и трагического, их неразделимое единство.

К. в Н. э. проявляется и в действиях Сырдона по отношению к *Сослану*, очевидно, его антитипу. Судьбы этих персонажей занимают значительное место в эпических сказаниях и так тесно переплетены, что их взаимоотношения накладывают печать на многие сюжеты сказаний.

Образ Сырдона относится к типу героев-трикстеров, т. е. носителей одновременно положительных и отрицательных качеств.





Двойственность Сырдона и его поступков может быть объяснена архаической сущностью этого персонажа, которому присущ целый ряд противоречивых качеств. В характере Сырдона заложено противоположное нартам антигероическое начало. Он является хитрым ловкачом, способным на разные козни, и при этом нередко посредством своей изобретательности выручает попавших в беду нартов, высмеивая в очередной раз их самонадеянность.

В осетинском эпосе «Нарты» практически невозможно встретить сказание, в котором бы кто-либо оказался находчивее, хитрее или умнее Сырдона. Даже из самых сложных ситуаций он нередко выходит победителем. Показательно в этом отношении «Сказание об Урызмаге, Хамыце и Созырыко».

Со временем Сырдон становится носителем сатирического и юмористического начала в Нартовском эпосе. Бытовая сфера частично становится объектом комического, что снижает героический фон изображения некоторых персонажей. Забавные истории с участием Сырдона, в которых проявляется народный юмор, отличаются от его трикстерских проделок. Сюжеты разворачиваются в авантюрно-комическом плане. Различные по содержанию и небольшие по объему фрагменты завершаются неожиданной остроумной концовкой. Комические рассказы в сопоставлении с архаическим и демоническим юмором представляют собой новую ступень в развитии комического и сравнительно поздно включаются в эпос. Они имеют сюжеты и мотивы интернационального содержания. Это так называемые бродячие байки о хитрых и ловких людях, действующим лицом которых выступает герой той местности, где они бытуют. В частности, на древний образ Сырдона и сюжетную эпическую соответствующих сказаний наложился мотив комического, связанные с Ходжой Насрединином. Юмор занял свое место в эпическом сказании и стал его важным сюжетным и стилистическим элементом. В забавном рассказе «Сырдон в гостях» повествуется о том, как однажды зимой Сырдон ночевал в доме, где его уложили спать в холодной комнате. Продрогнув от холода, он попытался выйти, чтобы немного согреться, но путь ему преградила большая собака. К утру Сырдон совсем ооченел от холода. В это время хозяину сооб-

щили, что в селе покойник. Следуя *этикету*, Сырдон отправился вместе с хозяином в дом умершего. Какая-то женщина причитала возле покойника: «Да-да-дай, горе тому, кто идет в такое холодное место». Она имела в виду *Страну мертвых*, где, согласно верованиям, очень холодно, т. к. там не светит *Солнце*. Сырдон поглядел на своего хозяина и спросил: «Покойника к вам понесут?». Хозяин не понял: «Почему к нам?». «А где, — ответил Сырдон, — может быть холоднее, чем в вашем доме?». Так Сырдон открыто высмеял поведение хозяина, явно не соответствовавшее неписаным нормам *гостеприимства*.

К. в Н. э. встречается и в сюжетах, связанных с брачными отношениями. Сюжеты этих кадагов, как правило, состоят из комбинаций различных мотивов, а действующие лица предстают в комическом плане. Архаический брак, как и *игра*, содержит в себе не только элементы состязательности и серьезности, но также шутливости и забавы, наиболее ярко представленные в эпизодах, связанных с отношениями между *Урызмагом* и *Шатаной*, соединившей в себе небесный и земной образы остроумной, изобретательной героини. В результате эпической интерпретации абстрактно-мифологические образы Урызмага и Шатаны обрастают массой реальных, исторически-конкретных деталей.

Урызмаг и Шатана — «прежде всего социальные типы: один одновременно — Вождь, Муж, Старец. Вторая — Хозяйка, Супруга, приемная мать героев, и в этом последнем качестве она предстает чем-то вроде горской Минервы, воплощения народной мудрости» (*Дюмезиль*). Цель действий дочери небесного *Уастырдж* — замужество за Урызмагом, который является ее братом по матери. Брак между близкими родственниками не мог быть одобрен обществом нартов, но настойчивая Шатана убедила Урызмага, считавшего себя опозоренным, в том, что людская молва долго не живет, и в качестве испытания предложила ему сесть на *осла* «спиной вперед и, взявши хвост его в руки», трижды прокатиться перед нартами. Когда Урызмаг в третий раз проезжал по селу, никто уже не обратил на него никакого внимания. Ж. Дюмезиль назвал это сценой карнавальная во всех отношениях. Поездка Урызмага на осле перед собранием нартов выглядит достаточно комично. Она





вызывает смех, воздействующий на людское мнение, подобно тарану.

Благодаря изворотливости ума Шатаны сохраняется мир в ее доме. Рассердился однажды Урызмаг на Шатану и предложил ей вернуться к родителям и забрать с собой все, что для нее ценно и дорого. Находчивая и остроумная супруга попросила Урызмага устроить для него напоследок славное угощение. Накормив его и напоив допьяна черным *пивом*, Шатана запрягла в телегу быков, уложила в нее мужа и выехала из дому. В *дороге* Урызмаг проснулся и спросил: «Куда это мы едем?». Шатана напомнила Урызмагу, что он прогнал ее, и она едет в родительский дом. «Ладно, — сказал Урызмаг, — но объясни мне, зачем ты меня с собой взяла». Шатана ответила: «Вчера, отсылая меня в родительский дом, ты сказал: “Забирай с собой любые сокровища, которые тебе по душе”. А для меня нет ничего дороже тебя...». Так благоприятно разрешился семейный конфликт. Эпические фигуры Урызмага и Шатаны предстают в бытовом ситуативно-комическом плане. Этот факт свидетельствует, что бытовая сфера тоже в определенном смысле служит объектом комического.

Таким образом, К. в Н. э. встречается в двух видах: первый связан с понятием архаического смеха, в котором трудно отделить комическое от трагического. Архаическое комическое содержит в себе демоническое начало, воплощенное в Сырдоне, которое проявляется в его отношении к положительному герою Сослану. Второй вид комического встречается в сказаниях, сближающихся с народным юмором. Комические рассказы, включенные в «Нартиаду» на поздних этапах его формирования, демонстрируют богатство художественных средств создания комического: комедийная интрига, одурачивание, оксюморон, метонимия, игра слов, использование эпитетов, метафор и т. д. Оба вида комического, дополняя друг друга, гармонично синтезируются в единстве эпического повествования, будучи переосмысленными вековой традицией устного народного творчества. См. *Сырдон*.

Лит.: СН. 1978; Дедегкаев Д. И. Трансформация комического в осетинском Нартовском эпосе // ВОЛФ. 1988; Нарты. ОГЭ. Кн. 2; Дюмезиль. ОЭМ. 1976.

З. У. Цораяев

КОНАГА [КЪОНАГÆ] — имя старшего из трех сыновей *Сырдона*. Остальных двух звали Уарага и Фуага. Имя К. происходит от слова 'къона' (очаг), Уараг — от 'уæраг' (колена), Фуаг — от слова 'фу' (дуновение). Когда *Хамыц* убил сыновей Сырдона, из костей руки старшего сына К. Сырдон создал корпус *фандыра*, а из жил сердец двух других сыновей — Уарага и Фуага — двенадцать струн.

Лит.: СНБ. 1960. С. 186; НК. ИАЭ. 4. С. 14.

Л. Ч.

КОНОВЯЗЬ НАРТОВ [НАРТЫ БÆХБÆТ-ТÆН]. У Нартовского *Ныхаса* был посажен каменный столб, в котором были пробиты дыры для коновязи. В прошлом во дворах горцев-осетин имелся всажженный в землю шест с сучками для привязи коней.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 520–521.

Х. Ц.

КОНТАМИНАЦИЯ — соединение в одном тексте элементов некогда различных текстов. В «Нартиаде» К. получила широкое распространение.

Можно говорить о К. творческой, или традиционной, органической и о К. механической, как средстве восполнения забытых звеньев повествования. При механической К. соединение сюжетов носит случайный характер, и мотивировки ослаблены. Результат же творческой, или, условно говоря, «целесообразной» К., основанной на традиции и законах развития жанра, воспринимается как художественное целое. Благодаря такой К. создается единая событийная цепь, органично разворачивающаяся в художественном времени эпического сказания.

В осетинском эпосе контаминационные процессы наблюдаются на различных уровнях текста. К. подвергаются мотивы, превращаясь в устойчивые сюжетные образования или блоки, сюжетные комплексы. Причем под блоком мотивов понимаются мотивы, имеющие тесную связь и выступающие в тексте в виде устойчивых структур типа лейтмотивов и общих мест. Под комплексом же надо понимать более широкое объединение, в которое входят блоки мотивов. Таким образом, сюжетный комплекс представляет собой сюжетную структуру, вбирающую в себя устойчивые блоки мотивов и играющую





большую роль в сюжетообразовании *цикла*; создающую повествовательную цепочку, в которую выстраиваются события одно за другим в логической последовательности. Так, в начальном цикле Нартовского эпоса «Уархаг и его сыновья» каждый мотив поясняет последующий, в результате чего создается последовательная событийная линия. Благодаря имплицитной связи между мотивами сказание приобретает устойчивость. Начальный цикл осетинского Нартовского эпоса в результате логической последовательности событий и слияния сюжетов приобретает черты единого рассказа, повествующего о происхождении нартского рода: рассказ о людях, живших на земле до нартов — *Уархаг* и его сыновья — *Ахсар* и *Ахсартаг* — рождение *Урызмага* и *Хамыца* — рождение *Шатаны*. И как бы переступая грань цикла, сюжетная нить перекидывается к следующему циклу Урызмага и Шатаны, продолжая повествование и связывая циклы. Этим связующим звеном становится сюжет о женитьбе Урызмага на Шатане, создавая, таким образом, межциклическую связь.

Благодаря имплицитной связи мотивов, начальный цикл осетинского Нартовского эпоса не создает «свободных» (или «блуждающих») сюжетных образований, способных переходить в другие сказания. Единственный блок мотивов, характерный для сказаний Нартовского эпоса в целом и встречающийся в начальном цикле, — это мотивы, связанные с увечьем слабого (богатырские *игры* героя в детстве) и испытание матери. И то в данном цикле эти мотивы дают оригинальный поворот сюжета: Урызмаг и Хамыц отправляются на поиски своего деда. Обычно же этот блок мотивов имплицитно мотив *кровной земли*.

В цикле «Уархаг и его сыновья» встречаются различные мотивы. Это мотивы, восходящие к мифологическим представлениям, олицетворяющим силы природы и различные стихии; к первобытно-родовым отношениям. Здесь представлены и такие древние темы, как тема близнецов и братоубийства, известные в фольклоре многих народов, причем тема близнецов в цикле дублируется: две пары близнецов фигурируют в осетинских сказаниях — Ахсар и Ахсартаг, Урызмаг и Хамыц. Здесь же находится сказочный сюжет о похищении девушками-птицами *яблок* из чудесного сада. И все эти разновремен-

ные и разнородные мотивы прекрасно сосуществуют, стойко сохраняясь в вариантах сказания, причем все они в известной степени эпичны. Разножанровые темы, сплетаясь, подчиняются законам эпического повествования.

Имплицитный характер связи присущ многим сказаниям осетинского Нартовского эпоса. Это и сказание о рождении и закалке *Сослана*, сказание о встрече Сослана с *Мукара*, о взятии *крепости Хыз*, сказание о женитьбе Сослана и его смерти, о женитьбе Урызмага на Шатане, о голодном годе нартов и многие другие. Такая устойчивая связь сохраняет последовательность эпических событий, их непрерывность.

Таким образом, соединяясь и образуя устойчивые комплексы, мотивы формируют сюжеты сказаний. *Кадаги* же, группируясь вокруг героя, представляют его жизнеописание. И здесь к важным сюжетным образованиям, важным именно в смысле формирования цикла, относятся комплексы мотивов чудесного рождения героя, особенно и уязвимости его «ахиллесовой пяты», которая предопределяет цикличность биографии, другие же мотивы, сюжеты наполняют эпическую жизнь героя. Именно по такому принципу построены циклы Сослана и *Батрадза*, но единая модель необыкновенного рождения и уязвимости получает свою интерпретацию в зависимости от характера образа героя: Сослан рождается из камня, Батрадз — из спины Хамыца. Блоки мотивов чудесного рождения и уязвимости выступают вместе и представляют устойчивую контаминированную пару.

Тема чудесного рождения развивается и в связи с другими героями Нартовского эпоса, но здесь уже отсутствует К. с мотивом уязвимости. Так, Шатана рождается от мертвой *Дзерассы* и *Уастырджы*, *Сырдон* — от водного духа и Дзерассы (Шатаны), Урызмаг и Хамыц — от дочери владыки *вод* Дзерассы. Но по сути больше ни один цикл и не дает классической биографии героя от рождения до гибели, кроме циклов Сослана и Батрадза.

Уязвимость, обосновывающая смертность чудеснорожденных и бессмертных (неуязвимых) героев, определяет циклическое построение эпической биографии.

Эпос осетин богат разнообразными мотивами, причем многие из них существуют в связанном





виде, кочуя из сказания в сказание. К таким устойчивым сюжетным объединениям относятся мотивы увечья — испытания матери, кровной мести. Вместе эти мотивы и составили сюжетный комплекс, ставший продуктивным в фольклоре кавказских народов, т. к. кровная месть, обычаи, нашедшие отражение в мотиве испытания матери, имеющие довольно древние корни, в кавказском быту не ушли в область преданий, а оставались реальностью, продолжая играть огромную роль в сфере обычного права. В подобных блоках предшествующий мотив имплицитно порождает последующие, порождая довольно устойчивую связь. Этот сюжетный комплекс играет большую роль в цикле Батрадза, т. к. здесь тема кровной мести является одной из основных и получает множественную интерпретацию. Сюжетный комплекс, провоцирующий кровную месть, продуктивен и в сказаниях о молодых героях: погибший герой возвращается из *Страны мертвых*, чтобы отомстить за себя или за обиду, нанесенную матери.

К устойчивым сюжетным комплексам следует отнести и эпизод, связанный с приглашением старшего в *поход* за добычей и с угоном скота, широко распространенный в осетинском эпосе. Эти блоки связываются опять же с именами молодых героев осетинского эпоса — сыном Урызмага, *Ацамазом*, *Саууайем*. Переходя из сказания в сказание, они формируют определенный тип, устойчиво закрепленный за молодыми героями. Данный контаминационный ряд может включать и еще одно звено: выход героя из Страны мертвых, а затем приглашение в поход и угон скота. Причем эти сюжетные комплексы настолько сплелись друг с другом, что мы можем говорить о превращении их в эпические клише. Это уже готовые текстовые блоки, вставляемые в различные сказания. Даже описательные детали в них совпадают: богатство *коня* и всадника (пар из ноздрей коня растапливает снег, вокруг спящего героя зеленеет трава); выход из Страны мертвых (отпрашивание у *Барастыра*, перековывание коня задом наперед).

Продуктивным в сюжетообразовании эпоса является и устойчивый комплекс мотивов, связанный с отправлением малолетнего героя в нартовское войско. Оформление этого сюжетного комплекса тоже совпадает: герой выводит и

отмывает отцова коня, берет оружие, которое от жажды боя испускает синее пламя.

Сюжетные блоки: кровная месть, угон скота составляют основу многих сказаний эпоса, но большую роль в формировании фабул играют и экспозиционные мотивы сказаний. К широко распространенным в осетинском эпосе мотивам подобного типа относятся приглашение на *пир*, отправление в поход, на *охоту*; ситуация голодного года (мотив недостачи). Именно с этих мотивов начинается большинство сказаний осетинского Нартовского эпоса, и здесь возможен любой поворот событий, т. е. связь в данном случае менее прочная, имеется возможность выбора из определенного круга мотивов. Отправившись на охоту, Сослан встречает *Гумского человека* или *дочь Солнца*; Хамыц встречает на охоте низкорослого человека и женится на его сестре; нарты отправляются на охоту и попадают к *великану*. Сказание, начавшееся с нартовского пира, может продолжиться темой героического сватовства (взятие крепости Хыз) или другим подвигом героя (например, спасение Урызмага). Тема пира может быть фоном для разворачивающегося действия, выступать как экспозиционная, а возможно и основная, как в сказании о голодном годе нартов. В этом сказании мотив недостачи предстает в виде голодного года и таким образом получает оригинальную интерпретацию в осетинском эпосе.

Пир и набеги, охота — это стиль жизни нартов, отсюда и популярность в эпосе мотивов, связанных с бытовыми реалиями жизни нартовского народа.

К. мотивов, блоков мотивов создают определенную структуру сказания, способствуют движению сюжета. Межсюжетные же К. способствуют показу нескольких эпизодов из жизни героя, стремясь охватить большее *число* его подвигов. В этом стремлении рассказать о герое все (или как можно больше), охватить всю его жизнь и возникают повествования эпопейного характера.

К. подобного типа наблюдаются в цикле Батрадза. Эпизоды эпической жизни Батрадза могут существовать в связанном виде, представляя собой единое сказание: рождение, закалка, смерть Хамыца, игры Батрадза в детстве (богатырское детство), месть за смерть отца, борьба с небесными силами, смерть. В цикле Батрадза





параллельно даются и эпизоды эпической жизни его отца. Таким образом, биографии двух героев осетинского эпоса сплетаются в цикле Батрадза, и весь цикл может передаваться как цельное сказание. Такая же тенденция наблюдается в цикле Уархага и его сыновей, где межсюжетные внутрициклические К. переходят в межциклическую, объединяя цикл «Начало нартов» с циклом Урызмага и Шатаны. Наблюдаются межсюжетные К. и в цикле Сослана. Так рождение и закалка героя, выступающие в паре, могут соединяться со сказанием о спасении Урызмага. В цикле Сослана объединяются и сказания о женитьбе героя и его смерти, включающие в себя сюжеты посещения Страны мертвых, мотив *Балсагова Колеса*, этиологические мотивы. Причем надо заметить, что все эти сюжетные сцепления логически обоснованы и строго следуют повествовательной линии.

К. процессы играют большую роль в формировании сюжетов сказаний, биографии героев и эпического цикла. К. наблюдаются на разных уровнях, начиная от отдельных мотивов и кончая сюжетами. Выделяются устойчивые сюжетные блоки, которые переходят из сказания в сказание. Происходит и слияние сюжетов внутри циклов, а также межциклические К., которые обосновываются следованием содержательной линии.

В осетинском эпосе можно выделить центры контаминирования, где наблюдается стремление передавать эпические эпизоды, существующие и как отдельные сказания в виде связанных текстов. Это цикл Батрадза, цикл Сослана и история нартовского рода или цикл Уархага и его сыновей, причем принципы объединения (слияния) сказаний в них различны: генеалогия рода и эпическая биография отдельного героя.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 79–86; Д а л г а т У. Б. К вопросу идеализации эпического героя (на материале кавказского эпоса) // Специфика фольклорных жанров. М., 1973; К о в а л е в с к и й М. Закон и обычай на Кавказе. Т. I. М., 1890; Х а н а е в а. Поэтика.

З. К. Ханаева

КОНЬ [Б/ÆХ]. Лошадь, в особенности боевой верховой К., с древнейших времен имела для осетина особую ценность. Почитание боевого К. настолько глубоко укоренилось в мировоззрении осетин, что он стал важным действующим лицом их фольклора, главным образом



Скифская золотая бляшка с изображением крылатого коня

Нартовского эпоса. Лошадь для нарта, наряду с оружием, одна из высших ценностей. В одном сказании говорится о том, что настало такое время, когда у нартов стали погибать лошади от голода, и они восприняли это как величайшую угрозу их собственному существованию.

К. нартов имеют различное происхождение. Так, самый известный из них — *Арфан* — происходит от «небесной лошади» (уэларвон бæх), который в иных вариантах сказаний называется «крылатый К. Уастырджи». Кроме небесных К. в эпосе фигурируют лошади, происхождение которых связано с водной стихией. Так, в *кадаге* «Саууай — сын Чандза» упоминаются лошади, периодически выходящие на сушу из морских пучин. Они необычайно красивого экстерьера и обладают выдающимися скаковыми и боевыми качествами. Когда Нарт *Урызмаг* гнал табун таких лошадей к *Селению Нартов*, то в ночное время все пространство вокруг них светилось чудесным светом. В другом сказании мать Нарта *Нацыгана* предупреждает его, что он не сможет оседлать лошадь своего отца, так как она возвращена повелителями водного царства — *Донбеттырами*. Кроме того, в эпосе упоминаются К., возвращенные подземными духами — *далимонами* или рожденными от их жеребца. Они обладают замечательными боевыми качествами, но боятся волчьей *шкур*ы или облаченного в него всадника. Такими К. обладают *Тотрадз* и *Сырдон*. Возвращен *чертями* и К. *Алагата*. Чудесные К., происходящие из нижнего мира, так же как и другие лошади, нуждаются в *воде*.





Они пьют воду из того же источника, что и нарты. Однако на водопой они отправляются только рано утром на рассвете.

В осетинском эпосе «Нарты» все три мотива происхождения чудесных К. просматриваются отчетливо и представлены довольно красочно.

К. вместе с нартами участвует в войнах, походах и набегах, в захвате и угоне чужих табунов и стад. Он часто равен героям эпоса по разуму, находчивости, выносливости и силе. Нарты — превосходные конные воины, с детских лет владеющие искусством верховой езды. Они не сходят с К. до старости; чутко относятся к своим четвероногим соратникам, заботятся об их здоровье. Более того, ради своих К. они часто рискуют и собственной жизнью.

К. в эпосе обладает чудесными качествами. Он не только понимает человеческий язык и обладает даром речи, но и имеет разум, аналогичный человеческому. Часто К. дает своему седоку мудрые советы, а в некоторых сказаниях еще и обладает даром прорицания. Он приходит на помощь своему хозяину в трудный час, и нередко благодаря своей лошади герой выходит победителем из сложных и опасных ситуаций. Так, жеребенок с *Сухской равнины* наравне со своим седоком участвует в схватке. При этом он не просто помогает юному нарту, а уничтожает в пять раз больше врагов, чем сам герой. Нередко при захвате вражеских табунов К. героя выводит их на *дорогу* и гонит перед собой как табунщик.

Как правило, в «Нартиаде» К. не просто так дается в руки юному нарту. Он должен продемонстрировать свою ловкость и искусство в обращении с ним. Чаще укрощение чудесного К. происходит в ходе жестокой схватки между нартом и лошадей, на которой позже герой отправляется в поход. Герой должен укротить его, и лишь после этого К. становится послушным ему, а часто становится и верным помощником. Так, в одном из сказаний обладателем чудесного К. является Нарт *Чандз*. Когда он состарился, его К. без присмотра находился в подземелье, питаясь железными наконечниками стрел. Он никого к себе не подпускал, кроме своего хозяина или его сына, и укротить его никто не мог. Сын Чандза должен пройти испытания, прежде чем оседлает его. Как только сын Чандза *Саууай* зашел в подземелье, К. лягнул его, но Саууай



Сыновья Бата. Худ. М. Туганов

схватил его за ноги и ударил несколько раз об землю. Как только Нарт его отпустил, К. вцепился в него зубами и стал таскать по земле, однако Саууай снова не растерялся и еще несколько раз стукнул об землю, схватив его за уши. После отцовский К. заговаривает с героем человеческим языком, позволяет себя оседлать и начинает служить своему хозяину.

В другом сюжете чудесный К. три раза взмывает в небеса и три раза опускается на землю, пытаясь скинуть оседлавшего его героя. Есть варианты сказаний, в которых К. взмывает в небеса, потом погружается под землю, в нижний мир. И так несколько раз. В том случае, когда юному герою удастся удержаться в седле, К. признает его в качестве пригодного для себя седока и становится в дальнейшем его верным другом.

Часто в «Нартиаде» герой ищет лучшую лошадь посредством уздечки. Как правило, он берет уздечку из конской сбруи своего отца и отправляется к табуно, становится на возвышенность и начинает помахивать уздечкой так, чтобы лошади его видели. Таким образом он призывает к себе чудо-К., который часто внешне выглядит как паршивая кляча.





В кадагах говорится об использовании нартовскими героями во время похода двух или трех К. На одном из них он едет, а двух других ведет за собой на поводу. Так, в одном из сказаний юный нарт утром сел на своего К. и взял с собой еще белого скакуна и железномордую лошадь. Преодолев определенное расстояние, всадник менял К., поочередно пересаживаясь с одного на другого. Это нужно было для наиболее быстрого прохождения больших расстояний без ущерба для здоровья лошадей и меньшего их утомления.

В Нартовском эпосе осетин упоминается несколько пород лошадей. Среди них есть и такие, существование которых подтверждается историческими источниками. Это позволяет предположить, что другие породы, упоминаемые в эпосе, возможно также существовали в действительности. В сказаниях одни породы фигурируют часто, а другие редко.

Свидетельством того, что нарты выделяли К. среди остального мира животных, является и то, что многие выдающиеся своими боевыми качествами лошади обладали собственными именами. Распространенным фактором, оказавшим влияние на выбор клички для К., был окрас шерсти. Значительность таких имен не случайна — масть является важным наследственным признаком, отличающим одного К. от других. Часто определяющими были особенности характера или экстерьера лошади. В качестве кличек для К. могли использоваться человеческие имена. Главным образом это были редкие либо архаизировавшиеся имена. Так, распространенные в осетинской «Нартиаде» лошадиные клички Арфан и Чесана встречаются в некоторых сказаниях и в качестве человеческих имен.

Наличие собственных имен у многих К. свидетельствует о желании создателей Нартовского эпоса их особо выделить, очеловечить и в определенной мере уравнивать с героями, так как личное имя выделяло К. из безликого множества и придавало ему индивидуальность.

Самым известным К. в Нартовском эпосе осетин является прославленный Арфан — лошадь Нарта *Урызмага*. Однако в некоторых вариантах это имя носят и К. других героев эпоса. Так, в одном из вариантов Арфан принадлежит Нарту *Созырыко*.

Довольно интересен миф о его происхождении. Согласно большинству вариантов сказаний, знаменитый К. Урызмага появился от союза *небожителя Уастырджи* и *Дзерассы* — дочери владыки вод *Донбеттыра* и матери самого Урызмага. После смерти Дзерассы небожитель Уастырджи хитростью проник в ее *склеп*, оживил ее ударом чудесной *плети*, провел с ней ночь, затем пустил к ней своего небесного К. Таким образом, мертвая Дзерасса родила жеребенка, который, согласно текстам сказаний, стал первым земным К., или главой земных лошадей. То, что первого земного К. родила уже мертвая Дзерасса, является свидетельством связи лошади с богами загробного мира, т. е. доказательством хтонически-загробного характера символа К. Рождение чудесной лошади от божеств, связанных с различными мирами, нашло отражение и в мифологии других народов. Так, в греческой мифологии крылатый К. Пегас — плод любви Медузы Гаргоны и Посейдона. Другой знаменитый в греческой мифологии К. — Арейон — был рожден Эринией от Посейдона. Согласно другому мифу, она является также родительницей скакунов, запряженных в колесницу бога войны *Ареса*.

Часто имя «Арфан» сопровождается эпитетом «большой», в то время как другие породы лошадей часто изображаются маленькими. Как правило, эпический *Аласа* небольших размеров.

Еще одним часто встречающимся именем лошади в эпосе является *Дзындз-Аласа*. Согласно одному сюжету, из-под копыт этого чудесного К. сыплются целые груды *огня*, а изо рта и ноздрей разлетаются целые пылающие угли; Дзындз-Аласа может летать по *небу*. В одних вариантах сказаний так зовется К. небожителя Уастырджи (иногда *Сафа*), в других он принадлежит кому-то из нартов, в третьих он взращен подземными духами или является К. их повелителя.

В «Нартиаде» встречается ряд чудесных К. без указания породы. Они также не имеют кличек. Уникальность таких К. обозначается посредством имен их обладателей, либо местности, в которой они пасутся.

В эпосе, как правило, К. используется для верховой езды. Однако есть отдельные сюжеты, в которых говорится об их использовании в качестве тягловой силы. Так, прекрасными лошадьми запряжена крытая повозка красавицы *Акулы*.





Кроме того, здесь есть упоминание об употреблении нартами конины в *пищу*. Так, Нарт *Маргудз* приказал своим табунщикам зарезать молодого необъезженного К., чтобы угостить своего гостя — небожителя Уастырджи.

Воспоминание об употреблении в пищу конского мяса, характерном для скифов, сохранилось еще в одном нартовском тексте. Однажды в *Стране Нартов* настал неурожайный год. Дойдя до отчаяния, нарты сначала забили весь скот, а затем и лошадей. Еще в одном тексте, описывающем «круги ада», семейная пара, попавшая в *ад* за свою скупость и скардность, вынуждена пожирать плоть околевшей на морозе лошади. Как видно из двух сказаний, конина является обычной пищей табунщиков, а в «Шахнаме» описаны сцены, близкие к Нартовским сказаниям: однажды во время похода в Туран иранское войско оказалось скованным зимней стужей. Ровно неделю держались морозы, и у иранцев закончились съестные припасы. И тогда испытанные воины забили своих боевых коней: «Уже поедают коней боевых, | Уже скакуна ни единого нет». В другом сказании иранцы, оказавшись в крепости, осажденной туранцами, лишившись возможности добывать себе пищу, стали «коней поедать одного за другим». Как видно из третьего сказания, царь Ирана распорядился убивать К., виновного в потраве посевов, а мясо отдавать хозяину поля. Параллели с «Шахнаме» могут свидетельствовать об общих истоках употребления конины в пищу. Об этом же говорит наличие ста жеребцов в числе жертвенных подношений богине Ардви Суре Анахите.

Чудесное свойство лошади спасти хозяина в бою в эпосе трансформировалось в способность лечить людей. Согласно одному из кадагов, чтобы спасти нартов от полного вымирания во время мора, небожитель Уастырджи надрезал ухо своей лошади, смешал ее кровь с молоком и дал нартам выпить эту смесь.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 156, 328, 257, 463; НК. ИАЭ. 2. С. 15, 48, 94, 398, 538–539, 644; НК. ИАЭ. 4. С. 32, 341, 352; НК. ИАЭ. 5. С. 71, 243, 249, 254, 255, 265, 266, 449, 500; НК. ИАЭ. 7. С. 253; ПНТО. 1992. С. 311; Ч и б и р о в. ОН; Д з и ц ц о й т ы Ю. А. Гиппологическая лексика в языке нартовского эпоса осетин // Нартамонга. Вл., 2010. № 1, 2. С. 164–200; его же: ВОФ. С. 157–158; К а р д и н и. Истоки; Б а г а е в. Конь. С. 76–87.

А. Б. Багаев

КОНЬ ДАЛИМОНОВ [ДЕЛИМОНТЫ БÆХ] — возвращенный обитателями подземного мира *далимонами* чудесный конь, или же конь, рожденный от жеребца далимонов. Как правило, юный нарт на такой лошади совершает подвиги, однако эти кони боятся вида и запаха волчьей *шкура* и / или звона колокольчиков. Таков, в частности, боевой конь маленького *Тотрадза* или хитроумного *Сырдона*. Конь Тотрадза пугается запаха волчьей *шубы* *Сослана*, стремглав несется и погибает. *Черти* же помогли Сослану выбраться из преисподней, в которой и был возвращен его знаменитый конь *Дзындз-Аласа*. В одном варианте Нартовских сказаний на таком коне Нарт *Созырыко*, гостивший в подземном мире, один догнал похитителей табуна чертей и вернул чудо-коней повелителю подземных духов *Елизбару*. «А конь твой — племянник подземных духов», — говорят Сослану.

В «Шахнаме» тоже упоминаются кони, ведущие свой род от *нечистой силы* (дивов). Стоит вспомнить и коня гоголевского Тараса Бульбы, носившего имя Черт.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 48, 511; НК. ИАЭ. 5. С. 187, 377, 675; Фирдоуси. Шахнаме / Пер. Н. Б. Бану-Лахути, комм. А. Азера и Ц. Б. Бану-Лахути. М., 1965. Т. 3. От сказания о битве Ростема с хаканом Чина до царствования Лохраспа. С. 378.

А. Б.

КОНЬ-ИНОХОДЕЦ [СИРАГ БÆХ (ир.) / ДЗОРГЪА БÆХ (диг.)]. В осетинском эпосе «Нарты» термин «сираг» встречается крайне редко. Например: «Тогда (*Челахсартаг*, хозяин крепости *Хыз*) хлестнул (своего) огромного иноходца и мгновенно (букв. 'свернувшись кольцом') очутился внутри дома». В *кадаге* «Три золотых кубка Созырыко» («Созырыхъойы æртæ сызгъæрин нуазæны») обладателем *Авсурса*-иноходца является *Созырыко*.

К.-и. скачет особым аллюром, называемым «иноходь». Отличительная особенность К.-и. заключается в том, что при движении рысью лошадь одновременно выносит вперед переднюю и заднюю правые ноги, потом одновременно левые. Такой аллюр является естественным у некоторых степных и горных пород. К.-и. довольно высоко ценились у кавказских народов, вследствие того, что всадник испытывал меньшую тряску, по сравнению с обычной рысью,





так как бег такой лошади размашистый и плавный. С рассматриваемым иппонимом связывали происхождение скифского этникона Σίρακος «сираки».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 17, 133, 453, 566; Дзиццоиты. ВОФ. С. 147.

А. Б.

КОНЬ: МАСТИ КОНЯ. Определенное сочетание цветов шерстного покрова, характер расположения пигментированных участков на теле, цвет кожи и даже глаз животного называется мастью. Очевидно, что она включает в себя ряд внешних признаков, обусловленных генетикой породы. Существует множество классификаций окраса лошади. В настоящее время в науке, основываясь на результатах генетических исследований, основными принято считать только три масти — вороная, гнедая и рыжая. Все остальные масти являются признаками частичного доминирования или воздействия генов-разбавителей.

В каждой масти встречаются животные со своеобразными отметинами в виде «пятен», «звездочек», «проточин», «лысин», «носочков», «чулков», «ремней», «зebroистости», подпалостей и подласости и т. п.

В осетинском языке все масти обозначаются обычными для цвета названиями. Так, вороная со всеми ее отмастками обозначается понятием — сау, серая и белая — урс, гнедая — сырх, пегая — хьулон и т. д.

Чаще всего среди мастей в Нартовском эпосе упоминается пегая масть. Пегой принято называть лошадь с пятнами различной формы по всей поверхности тела, ярко контрастирующие с основным цветом. Пегий — один из эпитетов легендарного коня Нарта *Урызмага*, который в большинстве сказаний зовется *Арфан*.

По мнению большинства специалистов, пегие лошади первоначально появились в Средней Азии. Оттуда они распространились по соседним регионам. Пятнистые лошади встречаются на многих древних и средневековых изображениях на территории таких современных стран, как Казахстан, Таджикистан, Китай, Монголия.

С пегой лошадью у разных народов связано множество преданий и поверий, ведущих свое происхождение из азиатских стран. Так, по

представлениям казахов, пятнистый жеребец обладает апотропейными свойствами: ограждает жилище от воздействия злых духов, изгоняет *нечистую силу*, оберегает от опасностей в бою. У китайцев военачальники издавна ездили на пегих конях, для того чтобы выглядеть величественно и воздействовать устрашающе на противника. Такой окрас часто сравнивался с леопардовым, и даже тигровым, что лишь подзадоривало правителей к разведению пятнистой масти. В осетинском эпосе пегий скакун является непременным спутником Нарта Урызмага, являющегося организатором и предводителем многих военных предприятий. В одном сказании пегий скакун специально был выделен Богом в качестве дара самому славному из нартов. Среди чудесных качеств, которыми он обладает, отмечается его способность скакать по поверхности *воды* так же как и по суше. В опасности он не отступает. В конечном итоге пегий скакун достался именно Урызмагу. Она подходит предводителю войска, так как хорошо видна издали. В другом сказании прославленный пегий конь добыт Урызмагом в стране, расположенной между двумя морями.

Кроме пегой в «Нартиаде» встречаются и другие масти лошадей. Довольно часто упоминается белая масть (в русскоязычной литературе серая) урс / уорс. Известно, что лошади (кроме альбиносов) белыми не рождаются, а приобретают этот цвет по мере взросления, так как седеют. Таким образом, белая лошадь может проявиться практически в любой масти. Встречаются разные оттенки этой масти: темно-серые, светло-серые или почти белые. В эпосе обладателем совершенно белой лошади является *Уастырдж*, в одних вариантах он породы *авсург*, в других — саулох. Необычайной резвостью обладал белый конь старшего из братьев *Донбеттыров*, который позже достался Нарту *Саууайю*. Белые мерины (уорс аласа) есть у *Крым-Султана* и у Нарта *Одинокого*.

В одном из вариантов говорится о белом Арфане Урызмага, который в большинстве сказаний пегой масти.

Следующая упоминаемая в эпосе масть — вороная. В *кадагах* она употребляется как самостоятельно, так и с обозначением породы. Например, вороной саулох, или вороной конь породы авсург. Некоторые из меринов в эпосе





вороной масти. Так, в сказаниях говорится о том, что у нартов, стремящихся к бою, мерины вороной масти. Небольшой вороной мерин есть у прославленного Нарта *Сослана*.

Буланая масть в осетинском языке отмечена с помощью обозначения желтого цвета (бур). Чудесный мерин буланой масти, способный передвигаться как по земле, так и под землей, есть у Сослана. Другим обладателем буланого коня в эпосе является *Маргудз*.

В «Нартиаде» упоминается и гнедая масть; на коне с сильным красным оттенком скачет *Уаццлла*.

В некоторых кадагах говорится о чалой масти. Так, чалой является прославленный конь *Албега*. Необъезженного скакуна чалой масти подарили своему зятю Нарту *Саталагу семь братьев*.

Кроме того, упоминаются лошади с окрасом отдельных частей тела: белоногая (урскбах бæх), белогривая (урсбарц бæх), с белым пятном на лбу (зыгъар бæх) и т. д.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 376; НК. ИАЭ. 2. С. 28, 59, 240, 442; НК. ИАЭ. 3. С. 133, 141, 297, 353; НК. ИАЭ. 4. С. 175, 178; НК. ИАЭ. 5. С. 36, 254, 267, 359, 361–373, 472, 500, 503; Ч и б и р о в. ОН; Д з и ц ц о й т ы. Гиппологическая. С. 164–200; Б а г а е в. Конь. С. 76–87.

А. Б. Багаев

КОПЬЕ [АРЦ (ир.) / АРЦÆ (диг.)] — один из видов древкового оружия нартов. Довольно часто К. упоминается в сказаниях о Нарте *Батрадзе*. В эпосе упоминаются К. разной величины. Одни из них приспособлены для боя на открытом пространстве (даргъ арц), другие — в закрытом. Последние уступают в размерах первым. В одном из *кадагов* акцент делается на цвет К. — синие К. (цъæх æрцытæ).

В некоторых сказаниях герой поднимает своего врага на острие К. и играючи носит его к *Селению Нартов*. Это действие увеличивало славу победителя и унижало поверженного врага.

При первой схватке *Сослана* и *Тотрадза* «отброшенный в сторону конь Сослана сразу упал на землю. Изловчился тут Тотрадз, подцепил Сослана на острие своего копья и высоко поднял его. Нартовская молодежь, увидев это, разбежались во все стороны».

В эпосе К. является одним из показателей мощи Нарта. Довольно часто герой, оказавшись

в поселении врага, привязывает своего коня к К., которое он вонзает в землю. Старейшины предупреждают спесивую молодежь, готовящую нападение на Нарта, чтобы они прежде испытали свою силу на его К., которое они пытаются вытащить из земли. Как правило, они не могут даже пошатнуть его.

В сказаниях довольно часто описывается, как вооружается юный герой. Так, в одном из текстов говорится о том, как *Ацмаз* хочет взять К. своего отца. Оно закреплено на поперечной потолочной балке. К. подается герою после того, как он развел *огонь* и поднес его к острию К. Как только острие К. почувствовало жар, оно начало выдвигаться, и юный Нарт взял его.

О том, что К. обязательно входило в походный комплект вооружения, говорит фраза, упоминаемая в эпосе: «Хозяева, мое копье — ваш гость» («Уæ, хæдзаронтæ, мæ арц — уæ узаæг»).

Довольно часто в Нартовском эпосе упоминается всадническое К., пика (бæхарц / бæхарцæ). В *походе* оно располагалось у всадника за спиной. В некоторых вариантах сказаний пика длиннее обычного К. и при езде касается земли. Порою герой засыпает верхом, а его пика свисает до земли и оставляет за собой след, словно плуг. Древко К., как правило, весьма крепкое; выдерживает вес всадника и коня. Тяжеловооруженные воины-катафрактии имели на вооружении такое длинное копье — контос. Этот вид оружия отмечается античными авторами со 2-ой пол. II в. Они называют его типично сармато-аланским оружием, отличающимся большими размерами, так что всадникам приходилось орудовать им в бою обеими руками. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: СН. 1981. С. 157–160; НК. ИАЭ. 1. С. 404, 434; НК. ИАЭ. 3. С. 146, 180, 288, 346, 349, 353, 373, 383, 387, 456; НК. ИАЭ. 4. С. 421, 425; НК. ИАЭ. 5. С. 87, 165, 168, 171, 173, 191, 224, 230, 317, 376, 416; НК. ИАЭ. 6. С. 241, 283, 331, 506; Б а г а е в. Военное дело. С. 80; И в а н е с - к о А. Е. Реалии воинского быта в осетинских нартовских сказаниях и проблема датировки ядра нартиады // Известия ВУЗов. РГЭУ. 2003. № 2. С. 34–40; С л а н о в А. А. Военное дело алан I–XV вв.: Монография. Вл., 2007. С. 184–185; Ц а л л а г о в а И. Н., Б а г а е в А. Б. Характеристика лексико-семантической группы «хуæцæнгарз / оружие» в дигорском варианте осетинского языка // ВМЧ. 2016. № 5. С. 408–422.

А. Б. Багаев





КОРАГА / КОРАГАН / КОРАХАН [ХЪОРÆ-ГЪÆ, ХЪОРÆГЪАН] — имя жены *Алымбега*, матери *Тотрадза*. Так она представлена в *кадаге* «Сын Алымбега, маленький Тотрадз» («Алымбеджы фырт чысыл Тотырадз»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 323, 689.

И. Б.

КОРШУН [ЦЪИУСУР]. Как и другие хищные птицы, К. не пользовался любовью в нартовском обществе. Мясо этой птицы не употребляли в пищу, а сама она наносила вред, похищая домашнюю птицу. До недавнего времени в осетинских селах детям поручалось присматривать за выводком цыплят и отпугивать К. В *кадаге* «Смерть Сослана» К. предстаёт птицей злопаятливой и жестокой. Умирающий *Сослан* попросил К.: «Тебя прошу я, коршун, будь моим вестником печали. Полети к дому Ахсартагата и скажи, что отрезало Балсагово Колесо ноги Сослану, и пусть поторопятся ко мне мои родичи». На что К. ему ответил: «Ишь ты, чего захотел! Бесчисленное множество кур у Сатаны, но разве ты когда-нибудь дал мне хоть одну? Ты тут же хватался за лук».

В том же *кадаге* в К. превращается Нарт *Батрадз*, преследуя *Балсагово Колесо*, погубившее Сослана. Последнее перевоплощение говорит о том, что люди наделяли эту птицу силой и кровожадностью и опосредованно указывает на неотвратимость возмездия Балсагову Колесу. Три К. вылетают из *альчигов Дзеха*. С К. сравнивается *конь Хамыца*. Н. П. Кондаков полагал, что у персов К. был священной птицей *Митры*.

Лит.: СН. 1978. С. 198, 240–245; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 142, 305; Кондаков Н. П. Памятник Гарпий из Малой Азии и символика греческого искусства: Опыт исторической характеристики. Одесса, 1873. С. 156.

Б. Х.

КОРЫТО [АРЫНГ] — сосуд, в котором *Курдалагон* закалял *Сослана* в волчьем молоке. Согласно сказанию, Курдалагон бросил Нарта в горнило и держал до тех пор, пока он не покрылся пеплом, а потом вытащил его и бросил в К., но молоко не покрыло его коленей, т. к. К. оказалось коротким на четыре пальца из-за хитрого *Сырдо*на.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 89.

Л. Ч.

КОСВЕН Марк Осипович (1885–1967) — известный российский и советский историк, этнограф, кавказовед, д. и. н., проф., с. н. с. ИЭ АН СССР (1943–1965), зав. сектором народов Кавказа того же института (1943–1957), специалист по истории первобытного общества.



М. О. Косвен

К. сыграл видную роль в становлении и развитии советской этнографической науки.

Своими многочисленными трудами по истории первобытного общества, кавказоведению, славяноведению, а также научными экспедициями, в том числе в Южную Осетию, он внес фундаментальный вклад в отечественную и мировую науку, получив широкую известность как крупнейший представитель советской этнографической школы.

К. раскрыл ряд новых форм и путей перехода человечества от материнского к отцовскому роду, значительно уточнил представления о развитии в первобытном обществе семейно-брачных отношений и систем родства. Он впервые осветил на материалах народов Кавказа такие вопросы, как дуальная организация, патронимия, родоплеменная структура, аталычество (см. *Аталык*), куначество и др. К. обосновал свое ставшее широко известным учение о патронимии, которое в последнее время подвергается критике, особенно в вопросах генезиса патронимии.

Несомненный интерес представляет статья К. «Амазонки. История легенды», в которой автор довольно детально сумел проследить литературную амазонскую традицию, начиная с античности вплоть до нового времени, и выделил во всех существующих античных версиях об *амазонках* основные варианты.

В своем фундаментальном историографическом исследовании по истории изучения Кавказа в русской этнографической науке К. систематизировал труды дореволюционных авторов не только по этнографии, но и по нартоведению.

Соч.: Переход от матриархата к патриархату // Родовое общество. М., 1951; Аталычество // СЭ. 1935. № 2; Из





истории родового строя в Юго-Осетии // СЭ. 1936. № 2; Пережитки матриархата у народов Кавказа // СЭ. 1936. № 4–5; Амазонки. История легенды // СЭ. 1947. № 2, 3; Матриархат. История проблемы. М.-Л., 1948; Очерки истории первобытной культуры. М., 1953; 2-е изд. 1957; Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // КЭС. М., 1955. Ч. I; 1958. Ч. II; 1962. Ч. III; К вопросу о военной демократии // Труды ИЭ. Новая серия. 1960. Т. 54; Этнография и история Кавказа: исследования и материалы. М., 1961; Семейная община и патронимия. М., 1963.

Лит.: Гарданов В. К. М. О. Косвен // СЭ. 1967. № 6; Калоев Б. А. Марк Осипович Косвен — кавказовед // ЭО. 2000. № 3. С. 122–134.

Л. К. Гостиева.

КОСЕР — персонаж эпоса, хозяйка летающей башни, отличалась своей красотой. В *кадаге* «Как Сослан женился на Косер» говорится: «Вошла в свою летающую башню красавица Косер. Поднялась она на башне в небо. Тогда собрались нарты, чтобы посмотреть на это диво, и она сказала им: “Стану я женой того, чья стрела долетит до меня”». В башню попали две стрелы, пущенные *Сосланом*, с которыми К. спустилась на землю. После ряда приключений Сослана (спрыгнул с башни К., достигающей неба, и, пробив землю, очутился в царстве *чертей*) *Шатана* превратила его в вихрь, и тот мигом достиг башни. Помирившись с К., они спустили башню на землю и зажили супружеской жизнью.

Однако их совместная жизнь длилась недолго. К., привыкшая к жизни в своей летающей башне, предложила Сослану тоже там жить, на что тот ответил: «Я не смогу так жить. Без нартов мне жизни нет. Без нартов пища и напитки лишены для меня вкуса. Если я не буду участником в радостях и невзгодах нартов, то мне жизнь не в жизнь».

Так разошлись Нарт Сослан и красавица К.

В других вариантах такой башней обладает *Бедуха*. Осетинские фольклористы пока что рассматривали это сказание как образец эпического проблемного сватовства. Вместе с тем, исследователи отмечали, что испытания, которым подвергается Сослан во время своего вознесения на небо или нисхождения в подземное царство, суть не что иное, как описание шаманского опыта во время пребывания в различных мирах. В «Нартиаде» в завуалированной форме

отражаются шаманские практики, известные у народов Востока и Запада. Исследователи свадьбы толковали мотив летающей, то есть подвижной и трудноуловимой, башни метафорически — как отражение сложности завоевания женщины и женского непостоянства. Сопоставляли ее и с домостроительной символикой модели мира, ведь обитель гордой красавицы является медиатором, посредством которого персонажи вследствие прегрешений попадают с земли на небо, оттуда под землю, а из-под земли после подвигов возвращаются домой и облаком поднимаются к башне. Кроме того, к летающей башне, которая есть и в других эпических циклах, например о *Батрадзе*, пробовали подыскать параллели в мифологии кавказско-иберийских народов, а также индоиранцев Гиндукуша, но они не выглядят достаточно убедительными, поскольку башня Бедухи — это не неподвижная твердыня, подвешенная на цепях или тросе между небом и землей, а скорее летательный аппарат, воздушное средство передвижения в пространстве. Между тем, мотив именно летающего замка отмечают в персидских сказках, а также в связи с некоторыми древними руинами на Востоке.

Лит.: СН. 1978. С. 156–160; Карпов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 75; Джанаева. Некоторые. С. 105; Сулименко С. Д. Башни Северного Кавказа (символизация пространства в домостроительном творчестве горцев). Вл., 1997. С. 28, 50; Цагарая В. Золотая яблоня. С. 105–106; Луговой. Ритуал. С. 70; Туаллагов. Скифо. С. 199; его же: Меч. С. 76; Рахнок Ю. Осетинские параллели к образу Всеслава Полоцкого в «Слове о полку Игореве» // Фольклор народов Северного Кавказа в контексте евразийского диалога культур. К 75-летию ученого-фольклориста, профессора А. М. Аджиева. Махачкала, 2017. С. 420–430; Hasluck F. W. Letterston Religion and Folklore. London, 1926. P. 75, 123.

М. Л. Чибирова

КОСМИЧЕСКИЕ МОТИВЫ НАРТОВСКОГО ЭПОСА. Пожалуй, нет ни одного национального эпоса, где бы в той или иной форме не выражались космические представления. Они наличествуют в эпосе в виде образов богов, разного рода духов, демонов, мистических явлений и т. д. Ярko и образно проявляются космогенные мотивы и в Нартовском эпосе осетин, изобилующем присутствием небесных и потусторонних





сил. Нарты крайне любознательны; они решительно стремятся познать другие, пусть и недружественные, стихии. Их бытие характеризуется тесной связью с небожителями, которые выступают то как покровители и наставники, то как противники. В Нартовских сказаниях множество упоминаний различного рода технологий, которыми они обязаны *небожителям*.

Один из стихотворных вариантов эпоса о нартах начинается словами:

Во времена далекие, седые,
Проникли нарты в небеса впервые.
Они не раз пересекали страны,
Где жили уаиги-великаны.
В скитаниях не находя покоя,
Они спустились и на дно морское.

Хронотоп Нартовского эпоса не знает естественных границ, привычных для реалистического взгляда:

И небеса в знак милости своей
Раскроют настежь двери для гостей.
И лестницу им спустят золотую,
Чтоб вдаль они поднялись голубую.

К кому же стремятся нарты, что хотят познать, отправляясь в неведомые и опасные стихии? Нам дают понять, что есть *Бог богов* (Хуьцаутты Хуьцау), от которого зависит все и который управляет всеми происходящими процессами. Поэтому, чтобы изменить или даже поменять природный ход вещей, следует взмолиться к Верховному Богу, а уж он примет решение. По ходу развития эпического повествования Бог все больше напоминает для современных людей некую мощную внеземную цивилизацию, поставившую целью повлиять на развитие земного племени. Поскольку он главный из богов, то более отчужден от земного бытия. Л. Чибиров подчеркивает «недоступность», «безликость», «отдаленность» этого Бога от людей, судьбами которых в повседневной жизни распоряжаются другие божества, ведающие «отдельными отраслями природных сил». Да и сами нарты, недовольные тем, что Бог ведет себя отчужденно и общается с ними через посредников, возмущались: «Долго служили мы Богу, а он нам ни разу даже не показался». Поэтому и развязка в отношениях Бога и нартов приобрела масштаб великой трагедии. У по-

следних выиграла гордыня, и они выбрали славную смерть бесславному прозябанию. Это был самый феерический финал в сравнении со всеми другими мировыми эпическими сводами. В понимании современного человека такой исход можно было бы даже толковать как неудавшийся проект мощной внеземной цивилизации по насаждению на одно из гуманоидных племен своих понятий и порядков.

Но в плане самого развития эпического сценария Бог отходит на второй план, а на Землю отправляет сонм небесных сил, которым предписана вполне конкретная сторона влияния на человеческие процессы, их бытие. Можно сказать, что это больше всего напоминает космическую экспансию на землю нартов. С этого момента небожители в лице *Уастырджы*, *Курдалагона*, *Уацилла*, *Сафа*, *Галагона* и других становятся непременными участниками каждодневного существования нартов. И хотя их божественная (космическая) сущность неоспорима, ведут они себя весьма приземленно, становясь покровителями, наставниками и спасителями своих патронатов. Напрашивается прямая аналогия, что весь этот отряд небожителей — это экспедиционный корпус некоего космического центра, который озабочен положением дел на неких цивилизационных перифериях. А скорее даже проводили эксперимент, который закончился неудачно, и «экспериментальный материал» был ликвидирован. Тогда единичный Уастырджы вдруг превращается в «уастырджита», а Уацилла — в «уациллата». Это еще одно проявление космогенной экспансии, которой нарты противостоят всеми доступными им методами, а главным на пути нападающих становится, как ни странно, *Батрадз*, который более всего близок к небожителям-пришельцам.

Возвращаясь к образу Батрадза — Нарта-полукровки, следует отметить особенность этого героя. Его отличало не только необычное рождение и то, что он был закален на небесной кузнице до неуязвимости, но и то, что почти все время пребывал на небесах и только в минуты опасности устремлялся на землю и спасал нартов. Создается впечатление, что он находился на *небе*, откуда обозревал окрестности.

Батрадз был, наверное, особым, поскольку никто из небожителей не мог с ним справиться. Даже Бог на жалобы пострадавших от героя





откровенно признавался: «Не знаю я, как вам помочь. Помимо моей воли появился он на свет, и нет в моих руках погибели для него». Но Батрадз все больше разочаровывался в своих кураторах и стал буквально истреблять их. Здесь в эпосе проскальзывает мысль, что нарты хоть и уважали небожителей и пытались сохранять с ними самые добрые отношения, все же не до конца доверяли им, а попыткам насаждения нового порядка просто сопротивлялись. Некоторые исследователи видят в этом борьбу язычества с христианством, но это поверхностный подход.

Само устранение Батрадза обретает описание батальных сражений. Когда полностью истребляются ангелы (*зедтае амае дауджытае*), наступает опасность и для самого Бога. Но он до конца цепляется за свой главный земной проект, пытаясь найти выход из положения, однако Батрадза уже нельзя остановить. И тогда по булатногрудому был нанесен разящий удар, а его устранил пролил по нему три сакральные слезинки.

Необычным способом был рожден и *Сослан*, который также прошел закалку в кузнице Курдалагона и опять же был устранен с помощью небесных сил.

Космогенность каждого из небожителей проявляется достаточно ярко — они много знают, им подвластны стихии, и они в состоянии менять ситуацию в зависимости от создавшегося положения. Курдалагон послан свыше, чтобы научить нартов главному — работе с металлом. Без этого не было возможности быть отважным воином, удачным охотником, успешным хозяином.

Да и другие небожители продвигались по нартовским просторам вполне свободно и оперативно — в зависимости от планов, спущенных главным космическим центром. И здесь на передний план выходят природные светила — *Солнце* и *Луна*. И хотя оба эти объекта имеют, очевидно, К. происхождение, отношение их с нартами вполне дружелюбны. Более того, нарты и светила находятся в отношении родства, о чем свидетельствуют многие яркие эпизоды эпоса. Но именно Солнцу Бог повелел покарать нартов за их строптивость. После того как были устранены герои эпоса, настал черед всего племени. Космическая война была проиграна, оставалось только почетное небытие.

Часто благосклонность божества оборачивается для нартов потерями. Покровительство становится иногда слишком навязчивым, обретая все более проблемный характер. Появляются вполне определенные враги, также имеющие не природное происхождение, которым следует достойно противостоять. На фоне установления отношений нартов с небожителями стали проявляться К. элементы, направленные на наведение в нартовском быту небесного порядка. В нескольких сказаниях эпоса подробно говорится о том, как на уничтожение доблестных нартов было брошено убийственное *Балсагово Колесо*. Здесь опять же ярко проявляется К. элемент, связанный с карательной десницей высших сил. Сам он относится к третьему ряду небесных пришельцев, но пользующихся покровительством Бога. Поэтому его придуманное с Солнцем убийственное орудие против славных нартов по виду и поражающей способности больше напоминает боевое устройство направленного действия. Следует особо отметить, что упоминания в Нартовском эпосе видов оружия, бытовых предметов, других атрибутов озадачивают своей оригинальностью, технологической состоятельностью и многофункциональностью, а потому — появляются вопросы по поводу их попадания в нартовский быт. Можно, конечно, сослаться на мастерство неких общинных цехов или отдельных индивидов, а еще больше — на обучение со стороны небесных мастеров. И этот элемент очевиден.

Не могут не обратить на себя внимание *Донбеттыры* со своим царством и дворцами. Нарты попадали в эти подводные чертоги или по наитию, или точно, как унесенный *орлом Урызмаг*. Подводные замки описываются совершенно однообразно: «Стены из перламутра, полы — из голубого хрусталя, и утренняя звезда светит с потолка» (карта звездного неба?). Больше всего они напоминают некие базы инопланетян, поскольку связь их с небесами постоянна, и осуществляют ее нарты-герои — все те же Батрадз и Сослан, для первого из которых водная стихия является такой же родной, как и воздушная. А что до пришельцев, то они, избрав своими базами дно водных объектов, прежде всего стремились обезопасить себя. Проф. Р. С. *Кабисов* считает: «Нарты как центр представляют собой своего рода связующее звено между Донбеттрами и небожителями».





Этот же исследователь эпоса о нартах возвращает читателей к сказанию «Сослан в Стране мертвых». *Бедуха* дает объяснение Сослану, когда тот находит моток пестрых ниток. Захотел тот отмотать нить на руку, но не сумел: «Тайны Вселенной обозначает этот клубок. Сколько бы ни стремился познать ты их, сможешь познать только часть из них». Р. С. Кабисов поясняет, что клубок пестрых ниток — это образное выражение богатого разнообразными цветами и явлениями красочного мира. Он действительно настолько пестр, что едва ли можно было бы придумать другое слово — понятие, как клубок пестрых ниток, которое бы так полно и в такой художественной форме могло выразить мысль человека о многообразии мира.

Не впадая в простоту нартского бытия, следует особо обратить внимание на эпизоды с летающими *башнями*. Это один из самых ярких повествований сказаний. На этих небесных объектах странствуют красавицы, которых пытаются добиться доблестные нарты. Взять хотя бы писанную ликом *Аколу*, которая, «распуская крылья», совершает круги по небу.

Но образ этой небесной путешественницы блекнет перед красавицей *Косер*. Это настолько показательный и зрительный образ, что в его К. происхождении мало кто усомнится. А посему следует привести этот фрагмент эпоса в достаточной полноте, когда речь идет о сватовстве Сослана к красавице Косер. Но она была не из простых нартских невест, а представляла собой ярких и креативных небожительниц. Далее текст повествует: «Вошла в свою летающую башню красавица Косер. Поднялась она на башне в небо. Тогда собрались нарты, посмотреть на это диво, а она такое слово сказала им: “Стану я женой того, чья стрела долетит до меня”». У нартов благодаря небожителям появилось особое оружие, чьи стрелы обладали характерным свистом и высокой поражаемостью. Поэтому небесная стрела достигла цели. Сослан устремился к башне. А далее по тексту, начиная с предупреждения Косер: «Подожди, безумец, подожди. Не сумеешь ты управлять моей башней».

Башня Косер больше всего напоминает космическую станцию или летающую тарелку, которая барражирует по небу, отслеживает ситуацию, находясь в прямой видимости с земли.

Оттуда ее можно поразить оружием, которое есть только у Сослана (опять же дар небожителей). Его необычная стрела достигает башни, и она спускается на землю. Обращает внимание и то, что башня управляема, и ею может манипулировать только специально обученный человек. Летающие в своих башнях красавицы долго будоражили воображение нартских героев.

Космическую тему в Нартских сказаниях нельзя представить без такого персонажа, как *Сырдон*. Нарты его своим никогда не считали и, несмотря на его бедовый и враждебный нрав, воздерживались от его уничтожения, зная, что тот может дать дельный совет, помочь выйти из ситуации. И здесь же его родственные связи с тем же Балсаговым Колесом, которому дана команда на ликвидацию Сослана. Опять же выглядит, что этот персонаж был земным наблюдателем небожителей, и по его указке вершились дела по поощрению или наказанию. В заключительных вариантах сказаний Сырдон не фигурирует. Востоковед И. С. Лисевич фиксирует в китайской устной и письменной традиции такие же мотивы «сынов неба», стоящих у истоков цивилизации, создания и использования сложных аппаратов и приспособлений, автономно действующих механизмов, передвижения по небу в странных машинах. В отношении шумерской, древнеиндийской и некоторых других цивилизаций писателями и журналистами уже делались фантастические выводы о палеовизитах, летательных аппаратах и внеземных контактах. Тем не менее, этнолог Н. Н. Велецкая истолковывает все эти мотивы как мифологические представления о связях рек и морей с космическим миром предков и их восприятие как средства переправы в него, отражение архаичных ритуальных действий, в том числе отправки посланца на «тот» свет.

Лит.: СН. 1978; Нарты. ОГЭ. Кн. 2; Д ю м е з и л ь. ОЭМ; Ч и б и р о в. ДПДКО; Ц х о в р е б о в З. Л. Космогония осетинского Нартского общества. Автореферат канд. дис. М., 1989; его же: Космологические мотивы в цикле Нартских сказаний о безымянном сыне Урузмага // ИЮОНИИ. Вып. XXXIV. Тб., 1990; К а б и с о в Р. С. К вопросу о мировоззренческих мотивах в осетинском нартском эпосе. Цх., 1972; К у л у м б е г о в Р. П. Сказания о Нартах — хроника контактов с внеземными цивилизациями // Республика. № 65–66. 2018; Л и с е в и ч И. С. Древние





мифы глазами человека космической эры // СЭ. 1976. № 2. С. 139–150; В е л е ц к а я Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 171–173, 207.

К. Ю. Рахно

Б. К. Харебов

КОСМОГОНИЯ НАРТОВСКОГО ЭПОСА. Существовало мнение, что в «Нартиаде» отсутствует интерес к космогонии. Такую мысль высказывал, в частности, литературовед М. Вайскопф. Тем не менее и в царциатском, и в Нартовском эпосе есть рассказы о начале творения и упорядочения мира. Н. А. Джанаева, напротив, рассматривает «Нартиаду» как свидетельство существования у осетин космогонии.

Эпические сказания о *Царциата* представляют собой мифы о *сотворении мира*, появлении человека и развитии общества, о борьбе первочеловека за выживание, и о развитии культуры. Они повествуют о возникновении Вселенной и жизни на земле, об образовании природных объектов, о появлении человека и его борьбе за выживание. В них рассказывается о появлении различных обычаев и традиций. По представлениям осетин, Царциата предшествовали эпическим нартам.

К. Н. э. давно интересует ученых самой разной направленности. Есть интересные работы, исследования по теме, а проф. З. Л. Цховребов защитил диссертацию. Он считает, что вопросы системности космогонических представлений составляют в комплексе так называемую «модель мира» культуры носителей нартвской эпической традиции. Анализ К. Н. э. позволяет говорить о двух пространственных моделях: вертикальной и горизонтальной. Основу вертикальной модели составляет нартвский универсум, представляющий собой совокупность вертикально расположенных миров. Верхний мир (небесный пантеон) К. Н. э. представлен самой значительной фигурой — *Богом богов*. Он малоактивен, лишен индивидуальных черт и большей частью действует через окружающие его небесные духи. Первый среди них — *Уастырдж* — посредник между Богом богов и нартами, через которого Верховный Бог передавал свои указы и распоряжения сотворенным им же миру и людям. В центре нартвского поселения, организующего нартвский универсум в гори-

зонтальном и вертикальном разрезе, растет чудодейственное *Мировое древо*, средствами коммуникации связанное с верхними божествами. Согласно космогоническим представлениям, временный континуум нартв охватывает период от эпохи первотворения до «разрыва» с *небожителями* (закончившегося трагедией для нартв), перехода нартв от мифического времени в историческое время, уничтожения всех существ мифической эпохи (*уадмеры, гумиры, великаны*) и превращения хаоса в космос. Характерно и то, что если в начале нартв храбро сражались за порядок, в котором воплощены их ценности и образ жизни, то с течением времени они начинают бороться против порядка, установленного «сверху» Богом и другими небожителями. Горизонтальная модель строится на противопоставлении обитаемой нартами части земли с другими ее частями, заселенными враждебными нартам существами. Горизонтальная модель нартвского универсума представлена в виде круга, в центре которого находятся деревья, *лестницы в небо* или *башня*, а поодаль от них — стальной дворец или Большой нартвский дом с характерной для дома конфигурацией (четыре угла, восемь граней). В центре круга живут нартв, а за центром расположена периферия, заселенная враждебными нартам народами. К. Н. э. восходит к индоиранскому культурному миру, ее подробный анализ подтверждает утвердившееся в науке положение о скифо-иранских источниках формирования Нартовского эпоса.

Об индоиранской мифологической традиции свидетельствуют и параллели между трехчленной структурой нартвского общества и представления нартв о трех космических плоскостях (небесной, наземной и водно-подземной). Впервые указал на их соединение Ж. Дюмезиль. «Все они живут на одном горном склоне — Ахсартагката сверху, Алагата посередине, Бората внизу, составляя три квартала или три села, постоянно связанные друг с другом, — «Верхние Нарты», «Средние Нарты», «Нижние Нарты» («Уæллаг Нарт», «Астаеуккаг Нарт», «Дæллаг Нарт»)). Ф. Таказов замечает, что это 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.





На К. Н. э. осетин определенное влияние оказало христианство. Согласно некоторым дигорским вариантам, Бог сотворил мир гласом: «Великий Бог сотворил мир гласом (криком) своим: своим умом, волей и словом. Во главе истинного мира Он поставил Барастура, для далимонов — Фидбилиза, а над ложным миром — Человека, а над всеми ими стоит Сам (Бог), наблюдает за ихними деяниями и судит их».

Влиянию позднейших религий подвергся и вариант, 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.

Ярко выраженный космогонический подтекст имеют знаменитые пляски нартов. Хотя в эпосе о нартах преобладает героико-мифологическое начало, нарты тоже причастны к творению мира в его современном виде. Например, *Сайнаг-алдар* убивает *Хамыца ножом* темной ночью. «От ножа отлетел кусочек (с тех пор на небе появился месяц — кусочек ножа Аладжыко)». Благодаря мечу *Батрадза* море становится Красным, и многие другие особенности мироздания обязаны своим происхождением нартам.

Лит.: НК. 1989. С. 16; СН. 1978; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 279; Джанаева. Некоторые. С. 105; Дюмезиль. ОЭМ; Чибиров. ДПДКО; Цховребов З. Л. Космогония осетинского Нартовского общества. Автореферат канд. дис. М., 1989; его же: Космологические мотивы в цикле Нартовских сказаний о безымянном сыне Урузмага // ИЮОНИИ. Вып. XXXIV. Тб., 1990; Цхурбат З. Л. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // *Nartamonga*. АОИ. 2005. Vol. 3. № 1–2; Таказов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Вл., 2014; Вайскопф М. Писатель Сталин. М., 2001. С. 183.

Б. К. Харебов
К. Ю. Рахно

КОТАЕВ Григорий Сесеевич [ХЪОТАЙТЫ Сесейы фырт Григол (1926–1992)] — засл. худ. ГССР, НХ РЮО, лауреат Гос. премии им. К. Л. Хетагурова, общественно-политический деятель, один из основателей Фонда Возрождения Южной Осетии и газеты «Вестник Южной Осетии».

К. окончил Цхинвальское художественное училище (1945),



Г. С. Котаев



Роспись на тему Нартиады. Худ. Г. Котаев, У. Гассиев. 1958–1959 гг.

ф-тет монументально-декоративной живописи Ленинградского высшего художественно-промышленного училища им. В. И. Мухомовой (1956). Работал завучем и директором Цхинвальского художественного училища (1958–1971).

К. был и талантливым публицистом, сатириком, писал на русском и осетинском языках. Интересны его искусствоведческие статьи о И. Е. Репине, В. М. Васнецове, М. С. Туганове и др.

В числе главных тем творчества К. непременно присутствовал национальный колорит, народная героика, образы незаурядных личностей. Его портретные работы имеют свой индивидуальный почерк. В портретах людей, прославивших Осетию на ниве науки, литературы и культуры («Коста Хетагуров», «Васо Абаев», «Махарбек Туганов», «Юрий Кучиев», «Нафи Джусойты», «Людвиг Чибиров» и др.), наглядно видно осмысление внутреннего мира изображаемого человека.

К. была создана галерея парадных портретов аланских царей XI–XII вв. Урдурда, его сына Дургуллеля Великого, Худана, Ос-Багатара, грузинской царицы аланского происхождения Бурдухан и др. В историческом полотне «Сослан-Давид





и Тамара», написанном совместно с Б. Санакоевым и М. Гассиевым, автор запечатлел выход царицы Тамары и встречающего ее Сослана-Давида — аланского царевича из рода Царазонта, мужа и соправителя царицы Тамары.

В 1958–1959 гг. вместе с художниками Умаром Гассиевым и Михаилом Кокоевым К. участвовал в росписи интерьеров Юго-Осетинского Госдрамтеатра. Росписи на темы осетинского Нартовского эпоса вылились в живописные формы, созвучные архитектуре театра. По мнению искусствоведа М. Плиевой, фотографии эскизов «Сказитель», «Яблоня нартов», «Поход нартов», «Пир нартов» свидетельствовали о принципиальной выдержанности продуманной композиции. Не менее интересна и пластическая трактовка росписи с ее декоративностью линий, мастерством в изображении движений, позитивным подходом к теме. В 2005 г., в период грузино-осетинского конфликта, театр сгорел, а вместе с ним погибли и замечательные росписи его интерьеров.

Соч.: Каталог выставки. Цх., 1989 (в соавт. с Елиашвили Н., Бекоевой Р.); Григорий Котаев. Наследие (К 90-летию со дня рождения художника). Каталог. Цх., 2017.

Лит.: Ч и б и р о в Л. А. Григорий Котаев. Жизнь во благо народа. Цх., 2017; К у л у м б е г о в Р. П. Григорий Котаев. Художник. Патриот. Гражданин // Республика. 2016. № 29–31; П л и е в а М. Григорий Котаев — жемчужина изобразительного искусства Алании // Григорий Котаев. Наследие (К 90-летию со дня рождения художника). Каталог. Цх., 2017. С. 3–28.

Л. К. Гостиева

КОТЕЛ [ЦУАЙНАГ] — одна из самых больших драгоценностей нартов. Согласно *кадагу* «Батрадз и котел», *Бората* нашли в лесу медный К. и не смогли сдвинуть его с места целым родом, но *Батрадз* принес его на плече. *Бората* не могли выпить и четверть этого К., а *Батрадз* выпил одним духом его содержимое.

В *кадаге* «Уастырджи и безносый Маргудз» герои совершили *поход* за военной добычей — волшебным К. Достигнув берега реки, они увидели издали нечто сверкавшее подобно *солнцу*. Подойдя ближе, *Маргудз* говорит *Уастырджи*: «Это не солнце, а медный котел, но такой котел, что напитка, однажды сваренного в нем, хватает на семь лет, и потому каждый день сколько ни пей, а котел делается все полнее и полнее... Со-



Надочажная цепь с котлом

кровищем наших предков был этот большой котел, но силой отняли его у нас *Донбетгыры*» (вариант — *великаны*). Если напитком из этого К. смачивали лоб новорожденного, то ребенок целый год не нуждался в грудном молоке. О похищении у нартов золотом обитого К. пишет в одной из работ М. *Туганов*.

Согласно другому варианту сказания, у *Маргудза* и шести его братьев *нарты* похитили чудесный К. Пришедший на помощь ему *Уастырджи*





превратил Маргудза в гигантского орла, а себя в лису. Когда они появились в Селении Нартов, нарты погнались за лисицей, а в это время орел бросился с вершины горы, схватил когтями К. за ушки, поднял его в небо и унес.

В К. не только готовили еду, но и варили пиво. При этом большие К. нарты, как и скифы, ставили обычно у берега реки. Многие из нартов желали завладеть им как драгоценностью. В таких ситуациях договаривались отдать К. тому, кто вскипятит в нем воду без огня. Однажды К. наполнили льдом, пытались вскипятить, но никто не сотворил чуда. В этот момент появился Батрадз, который заявил о результате своего похода: убил семерых уациллата, затем семерых уастырджита и семерых мыкалгабырта. При упоминании каждого действия Батрадзом желаемый процесс в К. продвигался на одну стадию: тает лед, поднимается пар, затем в К. начинает кипеть вода, и Батрадз забирает К. вместе с ковшом.

Традиция изготовления К. восходит к скифской эпохе. Большие бронзовые К. с двумя ручками археологи обнаружили в скифских курганах. Истоками своими нартовские пивоваренные К. восходят к аналогичным скифским К., порававшим величиной.

В истории зафиксирован случай, как скифский царь Ариант, желая узнать численность населения, собрал с каждого из них по одному наконечнику стрелы и велел из них сделать огромный сосуд — медный К., который был изготовлен в Эксампее и поставлен в местности «Священный путь». «Кто не видел этого сосуда, — сообщает Павсаний, — тому я опишу: он свободно вмещает 600 амфор, а толщина этого скифского сосуда — шесть пальцев». По словам Геродота, скифы варили туши жертвенных животных в огромных «священных» К. емкостью в триста амфор (Граков). Большие бронзовые К. (некоторые с двумя ручками) археологи обнаружили в междуречье Днепра и Южного Буга. Чаши-К. широко представлены в сарматских захоронениях на юге России. Как свидетельствуют гробницы Кафьярского и Нижне-Архызского городищ, сарматам были известны и пивоваренные К.

В прошлом были известны чугунные К., которые подвешивались на надочажной цепи, и большие пивоваренные К. из кусков листо-

вой меди разной конструкции: остро- и плоскодонные, эллиптические с двумя ушками. К. символизировали неиссякаемое изобилие и счастье.

В горной Осетии до недавнего времени сохранялись огромные медные К. К. большого объема делали и из 5-копеечных монет, из квадратных кусочков красной меди, клепанные медными гвоздями. В сел. Дзомаг был К. (Бедзейы аг), в котором свободно размещались четыре взрослых человека.

Потеря К. означает потерю счастья и достоинства. В «Кадаге о Уастырджи и Маргузе» («Уастырджи æмæ Маэргъуыцы кадаг») герои ищут К. предков, забирают его обратно у разбойников: смысл сюжета заключается в необходимости борьбы за счастье и настойчивом поиске истины. В европейской мифологии и эпосах, например, в легендах о короле Артуре и рыцарях «Круглого стола» такой чашей является Грааль. Грааль — одно из воплощений кельтского чудесного К. Этот К. имел силу давать жизнь, обеспечивать обильной пищей и даровать его обладателю редкую удачу. Им обладали боги и богини, но он потом снова и снова утрачивался. Скрываемый и снова находимый, он пребывал в самом центре древних кельтских мистерий. В кельтской традиции котел являлся одной из главных чудесных вещей.

Во время экспедиционной поездки в Кударское ущелье Б. А. Алборов видел в сел. Часавал (Фæзы хъæу) К., выдолбленный из камня. Этот оригинальный экспонат также ассоциируется с чашей Грааля.

Большие медные К. религиозно-культурного характера сохранились на территории Казахстана, в частности в мемориальном комплексе в средневековом городе Яссы. Сравнительное изучение топонимов является «своеобразным свидетельством живучести скифо-сакских культурных традиций» (Уарзиати).

Лит.: Архив ЮОНИИ, п. 116, л. 87–88; НК. ИАЭ. 3. С. 574–575; НК. ИАЭ. 5. С. 711. СН. 1978. С. 429; НК. 1995. С. 384; ОНС. 1948. С. 474; Геродот. История; Раевский. Очерки. С. 113–114; Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Ордж., 1992; Туганов. Литературное наследие; Граков Б. Н. Скифы. Научно-популярный очерк. М., 1971. С. 109; Рид. Артур. С. 184; Уарзиати. ПМО. С. 175; Мэттьюз Д. Традиция Грааля. М., 1997. С. 19.

Л. А. Чибиров





КОЦОЕВ Мусса [КОЦОЙТЫ Муссæ] — *сказитель*, уроженец сел. Гизель РСО-А. От него в 1920 г. Б. Алборовым записан *кадаг* «Безымянный сын Урузмага» («Уырызмаджы æнæном лæппу»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 135, д. 348, л. 35–37.

И. Б.

КОЧИЕВ Константин Карленович [КОЦТЫ Къарлены фырт Константин (1960)] — этнограф-осетиновед, с. н. с. ЮОНИИ, работал в Представительстве РЮО в Москве, с 1994 — гос. советник Президента РЮО.



К. К. Кочиев

К. окончил исторический ф-тет ЮОГПИ (ныне ЮОГУ) (1982), аспирантуру Института истории, археологии и этнографии АН ГССР (1985). Область основных научных интере-

сов К. — исследование *пантеона* скифо-алано-осетинского мира, скотоводческих культов осетин и связанных с ним обычаев и обрядов, вопросы нартоведения. Под его научной редакцией были изданы на русском языке книги об аланах А. Алеманя, Г. Руда, К. С. Литтлтона и Л. А. Малкор.

В исследованиях о пшаво-хевсурском божестве Иахсари К. установлено, что под этим святым подразумевалось перешедшее к пшавам и хевсурам военное божество предков современных осетин «Ахсар». Причинами сохранения культа этого божества в Пшаво-Хевсуретии при исчезновении такового на его исторической прародине — Осетии он видел в особенностях исторического развития, идеологических представлениях в средневековой Алании, с одной стороны, и горных племен Восточной Грузии — с другой. По мнению К., существует связь между пшаво-хевсурским божеством Иахсари и образом нартовского *Батрадза*.

В статье «Сырдонова арфа» К. исследованы *двенадцатиструнный фандыр*, в сопровождении которого исполнялись эпические сказания, и образ *Сырдона*, выступавшего в Нартовском эпосе как первый слагатель *кадагов* и создатель

фандыра. Происхождение от речного духа, способность к *оборотничеству*, проживание вне нартовского селения, склонность к травестизму позволили ученому рассмотреть этот образ в свете шаманистских представлений, что, в свою очередь, дало основание для постановки вопроса об отношении арфы и поэтических упражнений Сырдона к его магической практике. По мнению К., двенадцатиструнный фандыр в осетинских представлениях выступал как магический инструмент, сведения Нартовского эпоса о нем отражали использование его в обрядовых действиях, типичных для шаманской ритуальной практики. Им отмечено, что бытование арфы у обских угров связано с историческими контактами скифо-сарматов (древних иранцев) с финно-уграми.

В статье «Нарты и ваюги в селении Лац: на границе двух миров» К. вместе с соавтором Ю. А. *Дзицойты* проанализировано и предание, связанное с менгирами у сел. *Лац*. В статье отмечено, что эти пограничные камни, называемые «цыртыга», были принесены и установлены с четырех сторон вокруг селения *великанами* — ваюгами по велению эпических нартов, первопоселенцев Лаца. Камни обозначали границы селения, которые ваюгам было заказано преступать, но и жители Лаца, выходявшие за «цырты», рисковали быть похищенными ваюгами.

Авторами статьи это предание сопоставлено с *кадагом* о путешествии *Сослана* в *Страну мертвых*, от которого ваюги требовали построить замок (ограду) и по его четырем углам посадить листья растущего в преисподней *Аза-дерева*. Ими установлена связь предания о происхождении «цыртов» Лаца с космологическими представлениями, а также реконструирован древнеосетинский ритуал освоения территории посредством воссоздания модели мира для защиты от хаоса, деструктивного начала, царящего вовне и представленного в осетинском предании наследниками древнеиранского бога смерти Вайю — ваюгами.

Соч.: Из истории скотоводческих культов осетин. Фалвара // ЮОНИИ. Вып. XXIX. Тб., 1985; Тутыр — владыка волков (К вопросу о генезисе и стадийной трансформации культа) // ИЮОНИИ. Вып. XXXI. Тб., 1987; К вопросу о пережитках культа барана у осетин // ИЮОНИИ. Вып. XXXII. Тб., 1988; Новые этнографические материалы к осетинской космологии // Вопросы иранистики и алановедения.





Вл., 1990 (в соавт. с Дзицойты Ю. А.) С. 50–52; Пшаво-хевсурское божество Иахсари // Международная конференция по осетиноведению, посвященная 200-летию со дня рождения А. М. Шегрена. Вл., 1994; Реликт дохристианской религии алан в Пшав-Хевсуретии (Иахсар / Ахсар) // ИЮО-НИИ. Вып. XXXV. Цх., 1998. С. 113–124; Сырдонова арфа // Studia Iranica et Alanica. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovich Abaev on the Occasion of His 95th Birthday. (Serie Orientale Roma, LXXXII). Rome, 1998; Нарты и ваюги в селении Лац: на границе двух миров // Nartamongæ. АОИ. Вл., 2005. Т. III. (в соавт. с Ю. А. Дзицойты). С. 141–150; Скифский Арес на Кавказе // Eurasia Scythica. Вл., 2006. Т. 1. № 1; Опыт осетиноведческого комментария к рассказу Геродота об Эксампее и котле Арианта // Nartamongæ. АОИ. Т. VI. № 1–2. Вл., 2009. С. 319–345; Сырдонова арфа // Nartamongæ. АОИ. 2014. № 1–2.

Лит.: Туаллагов. Скифо; ОЭЭ. 2013.

Л. К. Гостиева

КРАСА МИРА [БÆСТЫ РÆСУГЪД] — персонаж эпоса, дочь Уасп-алдара, любовница *Созырыко*. В *кадаге* «Поход Урызмага и Хамыца» («Уырымæг æмæ Хæмыцы балц») Нарт *Урызмаг* выбрал ее себе в жены, но из-за проклятия *Шатаны* ее унесло рекой.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 838; НК. ИАЭ. 6. С. 487.

И. Б.

КРАСА НЕБА [АРВЫ РÆСУГЪД] — небесная красавица, племянница *Бога*, жена Нарта *Бора*, мать *Уархага* и *Уархтанага*. В *кадагах* «Война далимонов» («Дæлимонтæ хæст»), «Ахсар и Ахсартаг у далимонов» («Æхсар æмæ Æхсæртæг дæлимонтæм») К. н. — старая властная женщина. Она подарила своему внуку *Ахсартагу* волшебное *кольцо*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 87, 97, 101, 123, 129, 470.

И. Б.

КРАСАВИЦА АВАРИИ [АУАРИ РÆСУГЪД] (диг.) — персонаж эпоса, дочь *Бурафарныга*, жена *Зивага* из рода *Ахсартаггата*. Упоминается в *кадаге* «Зеваг и красавица Аварии» («Зевæг æмæ Ауари-рæсугъд»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 420–425, 699.

И. Б.

КРАСАВИЦА АЦИРА / АЦАРА [АЦÆРА (ир.) / АЦИРА-РÆСУГЪД] (диг.) — в *кадаге* «Происхождение нартгов» («Нарти рантæсæн»)

является дочерью *Донбеттыра*, матерью *Урызмага* и *Хамыца*, а в *кадаге* «Созырыко и дочь Бурафарныга Ацара» («Созырыхъо æмæ Бурафæрныджы чызг Ацæра») — дочерью *Бурафарныга*. См. *Дзерасса*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 22–25, 524; НК. ИАЭ. 2. С. 812.

И. Б.

КРАСАВИЦА ЗАЛИХАН [ЗАЛИХАНЫ-РÆСУГЪД]. См. *Залихан, Залихан-красавица*.

КРАСАВИЦА САЛХА [СÆЛХÆЙЫ РÆСУГЪД] — дочь Нарта *Челахсартага* из *кадага* «Нарт Сослан и красавица Салха» («Нарты Сослан æмæ Сæлхæ-рæсугъд»). К. С. сама избрала себе жениха, пленившего ее сердце *игрой* на *фандыре*. Жених был смертельно ранен в схватке с *Донбеттыром* и умер в объятиях любимой, после чего она покончила с собой (пробила сердце стальными ножницами) на его могиле. Похоронили их вместе. В преданиях К. С. ставит условие, что выйдет замуж за того, кто сумеет три года содержать своего *коня*, и затем пригонит стада Кас-кумыков. Это требование выполнил сын Борагана (вариант — сын *Кулбадаг-ус*), маленький *Цопан*. Еще в одном варианте сказаний К. С. стала женой *Сослана*.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. III. С. 63; НК. ИАЭ. 2. С. 237–243; Сокаева Д. В. Легенды и предания осетин: контекст традиции: Монография. Вл., 2010. С. 35–83.

А. Х.

КРАСАВИЦА САХ [САХЫ РÆСУГЪД] — сказочно красивая, изящная девушка. В *кадаге* «Баградз и красавица Саха» («Баградз æмæ Сахы рæсугъд») К. С. является дочерью *Бурафарныга* и женой *Батрадза*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 262–263, 641.

И. Б.

КРАСАВИЦА ФАТИМА [ФАТИМÆ-РÆСУГЪД] — персонаж эпоса, дочь *Бурафарныга* из *кадага* «Нарт Хамыц и Нарт Батрадз» («Нарты Хæмыц æмæ Батрадз»), где обиженный *Арахдзау* покинул дом Бурафарныга. Последний обещал выдать свою дочь К. Ф. за того, кто вернет ему Арахдзау. В другом тексте «Бората и Ахсартаггата» («Нарти Æхсæртæггата æмæ Бориатæ») такое имя носит девушка из рода *Ахсартаггата*, жена Фунуктиза. Согласно





сюжету сказания «Как Уастырджи украл девушку из Бората» («Уастырджи Борæты чызджы куыд аскъæфта»), К. Ф. — златовласая дочь *Албега* из рода *Бората*. Ее похитил *Уастырджи*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 480–481, 662; НК. ИАЭ. 5. С. 701, 708.

К. Р.

КРАСАВИЦА ЧЕРНОЙ СКАЛЫ [САУ АЙНÆГИ РÆСУГЪД, АЙНÆГИ САУ РÆСУГЪД (диг.)] — дочь хозяина Черной скалы *Саулага* из *кадага* «Песнь Ацамаза сына Уаз» («Уази фурт Ацамази зар»); позже стала женой *Ацамаза*. В эпосе она известна как *Агунда*, но в *кадагах* «Песня красавицы Черной скалы» («Сау айнаги расугъди зар») и «Песня сына Аца, Ацамаза» («Аци фурт Ацамази зар») проходит как К. Ч. с.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 372–373, 512, 513.

К. Р.

КРЕПОСТЬ ГОРИ [ГУРЫ ФИДАР (ир.) / ГОРИ ФЕДАР (диг.)] — эпическая неприступная твердыня; является и крепостью, и городом. В одних вариантах *кадагов* крепостью владеет *Сайнаг-алдар*, в других — неприятели *нартов*, в третьих — сами *нарты*. В К. Г. от *Батрадза* прячутся ангелы. Ее взятие приписывают *Батрадзу* и *Сослану*, а в некоторых текстах — *Челахсартагу*, *Бурафарныгу*.

В одном из *кадагов* сын *Хамыца* *Сослан* поставил целью жениться на красавице *Агунде*, которая жила в К. Г., но чтобы овладеть неприступной крепостью, ему следовало закалить себя. И вот, «закалившись», *Сослан* пошел на город *Гори*, велел зарядить собой пушку и выстрелить, влетел в город, перебил жителей, унес богатство и взял в плен красавицу *Агунду*, которую сделал своей женой». В других текстах вместо *Сослана* выступает *Батрадз*, а хозяином крепости является сын *Хыза* и отец *Агунды* — *Челахсартаг*. *Шатана* после ухода мужа в годичный *поход* ночь проводила в К. Г., а днем уходила в *Селение Нартов*.

Согласно исследованиям Ю. *Дзиццойты*, К. Г. отсутствует в других национальных версиях. В осетинском, как об этом пишут В. Ф. *Миллер*, В. И. *Абаев*, Ю. *Дзиццойты*, занял место *крепости Хыз*. Причину замены В. *Абаев* видит в следующем: «Это уже вполне реальный, хоро-

шо известный город и древняя крепость в Восточной Грузии. Есть ли какие-либо исторические данные об осаде этого города, о войне под его стенами? Да, есть. В начале XIV в. *Гори* был осажден и взят аланским предводителем *Ос-Багатаром*... Осада и взятие *Гори* в XIV в. было таким крупным событием, молва о котором далеко разнеслась и долго жила в народе. Естественно, что некоторые *рапсоды*-«модернизаторы» стали фантастический рассказ о борьбе *Сослана* и *Батрадза* под *Хызовой* крепостью приурочивать к хорошо известной и памятной борьбе под крепостью *Гори*. Таким образом, название «Крепость *Гори*» превратилось в условное название двух других крепостей.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 112–117, 148–156, 250–256, 803; НК. ИАЭ. 4. С. 318, 416, 517; НК. ИАЭ. 5. С. 116–122; ССКГ. Вып. V. I. С. 55; Миллер. ОЭ. I. С. 147; Абаев. ИТ. 1990. С. 362–363; Дзиццойты Ю. А. Крепость *Гори* в осетинском *нартовском* эпосе // ВОФ. 2017. С. 308; Бзырты. *Нарты*. 104 ф.

Л. А. Чибиров

КРЕПОСТЬ КАЛДА. См. *Калда крепость*.

КРЕПОСТЬ УАРП. См. *Уарп*.

КРЕПОСТЬ ХЫЗ. См. *Хыза крепость*.

КРЕСЛО УРЫЗМАГА [УЫРЫЗМÆДЖЫ КЪÆЛÆТДЖЫН] — связанный с *нартами* объект искусственного происхождения, каменное кресло с круглой спинкой и подлокотниками в известном *Нартовском Ныхасе* в сел. *Лау*. Каменные глыбы на *Ныхасе* были явно природного происхождения со следами ручной деятельности. Но их специально собрали на высокой площадке в центре селения и, более того, даже пытались приложить к ним руки. На естественном пригорке массивные камни сложены в три этажа длиной в 15 метров, шириной — 6 метров. В первом ряду — двадцать, во втором — одиннадцать и в третьем — три. Самое почетное и массивное кресло принадлежало будто бы мудрому *Нарту Урызмагу*. На каменных подлокотниках видны искусственные выемки для локтей. Глубокая, удобная выемка для сидения, безусловно, вымыта речной водой, но, по словам Г. И. *Кусова*, общее впечатление такое, будто это кресло специально сделали для *нартовского богатыря*.





Восседать вместо нартов на этих сидениях считалось святотатством.

В эпосе кресло старейшины нартов Урызмага упоминается неоднократно. Оно золотое, резное или из слоновой кости с позолотой. В голодный год, когда Урызмаг в своем доме устроил пиршество для нартов, *Шатана* передела своего мужа и посадила его в кресло во внутреннем углу мужской половины *хадзара*, откуда Урызмаг руководил застольем. Видя ужасное положение нартов, Урызмаг в гневе покидает Ныхас и возвращается домой (в центр мира). В иных текстах он возвращается домой после военного (годового) *похода*. Войдя в дом, бросился Урызмаг «в гневе на свое золотое кресло с локотниками, и оно сломалось под ним». Кресло (трон) в архаическом сознании ассоциируется с незыблемостью и защитой. На нем мог сидеть только глава дома, патриарх, вождь, царь. Оно вбирало в себя функцию центра мира, *Мирового древа*. Разрушение кресла (трона) символизировало приход в дом, общину, государство внешнего хаоса, ослабление энергии космоса.

В прошлом в Осетии у каждого уважаемого старшего большой или малой семьи было почетное кресло в хадзаре, в которое кроме него никто не имел право садиться.

Мегалитические сиденья часто использовались как троны или сиденья вождей у народов Европы и Кавказа. Например, в Сванетии креслообразные камни использовались в качестве сидений для старейшин и князей во время народных сходов (хабаетский памятник и др.). На территории бывшей Запорожской Сечи, на левом берегу Днепра, напротив острова Хортицы, на вершине скалы находилось «кресло Сагайдака», то есть казачьего гетмана П. Конашевича Сагайдачного. Оно представляло собой грубо обработанный камень, в котором были выдолблены сиденье, подножка и подголовник. Близок к нему и каменный Княжеский престол на Господском поле в Каринтии, на котором еще с VI в. сидели словенские языческие князья и вершили суд. Там же происходила и их инаугурация. Сюда же относится Трон Аттилы — загадочное мраморное сиденье, высеченное из единого куска камня. Оно находится на острове Торчелло в Венецианской лагуне, на территории Провинциального музея Торчелло, датируется V в., и на нем восседал трибун островного магистрата во

время совещаний. Я. В. Чеснов также отмечает широкое распространение мегалитических сидений в индонезийском мире, у народов Индокитая и на северо-востоке Индии. Так, например, в Ассаме такие мегалитические сидения служили тронами, на которых восседали вожди. Рамакамхенг, основатель централизованного тайского государства в XII в., вершил дела сидя на каменном троне в окружении своих придворных. Мегалиты на плато Чаннинь в Северном Лаосе, по представлениям живущих сейчас там людей, служили сиденьями вождей древнего народа кхатуонгов, причем на центральном восседал верховный вождь. См. *Ныхас*. «*Чашечный камень*».

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 91, 529; К у с о в Г. И. Я хочу вам доверить тайну. Вл., 1992. С. 162–163; его же: Неизвестная Осетия: Необычные экскурсии по Республике Северная Осетия-Алания. Вл., 2006. С. 273–274; Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. С. 69, 74; Э в а р н и ц к и й Д. И. Запорожье в остатках старины и преданиях народа. СПб., 1888. Ч. 1. С. 136; Б о р м., Т о м а ж и ч И. Венеты и этруски: у истоков европейской цивилизации. СПб.-М., 2008. С. 335, 340–341; О р б и н и М. Славянское царство. М., 2010. С. 61; М ü l l e r Ad. Venice, Her Art Treasures and Historical Associations: A Guide to the City and the Neighbouring Islands. Venice, 1882. P. 323; И н а л - И п а Ш. Д. Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971. С. 185; Ч е с н о в Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976. С. 227, 231.

Л. А. Чибириков

К. Ю. Рахно

КРИВОЙ ВЕЛИКАН [СОХЪХЪЫР, СОХЪУЫР УАЙЫГ] — насильник, враг нартов, встречается в *кадагах* «Урызмаг и кривой великан» («Уырызмаг æмæ сохъхъыр уайыг»), «Как нарты выбирали лучших» («Нартæ сæ хуыздæртæ куыд æвзæрстой»), «Кадаг о Нарте Урызмаге» («Нарты Уырызмаджы кадаг»), «Предводитель нартов Урызмаг» («Нарты фæтæг Уырызмаг») и др. Согласно сюжету кадагов, Урызмаг попадает в *пещеру* к К. в., который сажает Нарта на вертел и засыпает. Урызмаг освобождается, накаляет вертел и выкалывает глаз из пещеры. Урызмаг режет его любимого козла, влезает в его *шкуру*, ускользает от уаига и пригоняет нартам его скот. См. *Афсарон*.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 76–78; Нарты. ИАЭ. 1. С. 191; Нарты. ИАЭ. Кн. 5. С. 141.

3. П.





КРИВОНОГИЙ [ТÆССАРВАД] — телесная аномалия, присущая некоторым героям Нартовского эпоса, а также один из эпитетов или внешних признаков Нарта *Сослана*. Он был неутомимый и искусный танцор, певец, вместе с тем К. и лупоглазый. Вот как описывает Сослана мать *Тотрадза*: «Подожди, дитя мое, не торопись. Я хочу, чтобы ты узнал того, кто пожрал твоих братьев и отца твоего. Когда ты приедешь на площадь игр, внимательно разгляди всех людей и приметь того, кто при ходьбе вкось ставит ступни, у кого глаза не меньше обода сита, у кого в одном глазу два зрачка, у кого борода торчит во все стороны, как иглы ежа. Берегись этого человека, — это он пожрал отца твоего и братьев твоих».

Лит.: НК. 1993. С. 105; НК. 1995. С. 105–119; СНБ. 1960. С. 138.

Х. Ц.

КРИСТЕНСЕН Артур Эмануэль [CHRISTENSEN Arthur Emanuel (1875–1945)] — датский востоковед, исследователь истории и литературы древнего и средневекового Ирана, современных иранских языков, фольклорист, действительный член Гёттингенской АН (1940).



А. Э. Кристенсен

К. окончил Копенгагенский ун-т (1899), защитил диссертацию о творчестве Омара Хайяма (1903). С 1919 г. он работал в должности проф. Копенгагенского ун-та, первый возглавил каф. востоковедения. В 1914, 1929 и 1934 гг. К. совершил путешествия по Персии.

Важнейшие труды К. посвящены истории государства Сасанидов, истории зороастризма, древнеиранской мифологии и эпосу, иранскому фольклору.

В одном из исследований о древнеиранской мифологии, опубликованном в 1918 г. в Стокгольме на французском языке, К. выдвинул гипотезу, по которой скифская легенда о происхождении скифов, сообщенная *Геродотом*, отражала социальные градации скифского общества.

В ряду многочисленных трудов К. есть и работа по Нартовским сказаниям. Имеется в виду его доклад на Международной научной конференции по осетиноведению, посвященной 200-летию со дня рождения А. *Шегрена*.

Согласно легенде Геродота, во время царствования сыновей Таргитая на скифскую землю упали с неба золотые предметы. По мнению К., эти предметы символизировали три социальные группы скифского общества: воинов (топор), жрецов (*чаиша*) и земледельцев (плуг и ярмо). В 1930 г. его гипотезу в отношении легенды Геродота развил Ж. *Дюмезиль*.

В 1921 г. К. опубликовал в Копенгагене тексты осетинских Нартовских сказаний на французском языке. Нартовские сказания были записаны им во время Первой мировой войны от осетинских военнопленных, бежавших из немецкого лагеря в Данию.

Соч.: Lepremierhomme etlepremierroi dans l’histoire légendaire des Iraniens. Stockholm, 1918. V. I; Textes ossètes, recueillis par Arthur Christensen. København, 1921; Le règne du roi Kawādh I et le communisme Mazdakite. København, 1925; L’Iran sous les Sassanides. 2 éd. København, 1944.

Лит.: A s m u s s e n J. P. Christensen, Arthur Emanuel // Encyclopaedia Iranica. 1991. Vol. V. Fasc. 5. P. 521–523; Т о м е л л е р и В. С., С а л ь в а т о р и М. Несколько соображений о переводе «Осетинской лирь» Коста на итальянский язык // ИСОИГСИ. Вып. 10 (49). 2013. С. 10.

Л. К. Гостиева

КРИСТОЛЬ Ален [CHRISTOL Alain (1939)] — французский ученый из г. Руан, д. и. н., специалист в области классической филологии, индологии и сербско-хорватских языков.



А. Кристоль

Пройдя конкурс на замещение должности преподавателя в 1961 г., К. преподавал лингвистику классических языков в Ун-те Руана с 1967 по 2004 гг. и опубликовал более ста статей по морфологии, синтаксису, лексике классических языков (латыни, греческого и санскрита) и по кавказской лингвистике, в том числе по осетинскому языку.

В ряду многочисленных трудов К. есть и работа по Нартовским сказаниям. Имеется в виду его доклад на Международной научной конференции по осетиноведению, посвященной 200-летию со дня рождения А. *Шегрена*.

В ряду многочисленных трудов К. есть и работа по Нартовским сказаниям. Имеется в виду его доклад на Международной научной конференции по осетиноведению, посвященной 200-летию со дня рождения А. *Шегрена*.





Перевод на русский язык осуществлен Т. Т. Камболовым. Доклад был посвящен сравнительным параллелям Нартовских сказаний и греческого эпоса, конкретно персонажей *Сырдона* и *Одиссея*. Ученый глубоко исследовал вопрос, нашел много точек соприкосновения этих образов (рождение героя, роль материнской линии, сходное жилище, способность перевоплощения и др.). Он доказал близость этих образов их общим индоевропейским происхождением. К. не сомневается в правомерности своих сравнений и заключает, что «Сырдона следует сопоставлять не с тем Одиссеем, который нарисован у древнегреческого эпического поэта Гомера, а его более древним догомеровским прототипом, чья бледная тень иногда еще проявляется в эпосе».

Соч.: Des mots et des mythes (Études linguistiques), Rouen — Le Havre, Publications des universités de Rouen et de Havre, 2008; Сырдон и Одиссей // ЭМОМК; Осетинский язык между степями и Кавказом // Этногенез.

Лит.: Магомедов А. А. И сокращаются большие расстояния: провинциальный классический ун-т в мировой образовательной системе. М., 1998. С. 94–98; Ч и б и р о в. ОН. С. 11, 22, 197, 199, 203, 367.

Л. А. Чибиров.

КРОВНАЯ МЕСТЬ В ЭПОСЕ. К. м. — архаический принцип равного воздаяния за преступление (преимущественно убийство) во имя «восстановления» родовой, позже семейной чести. Восходит к реальности правового регули-

рования родоплеменного строя, но какое-то время может сохраняться даже в условиях существования государства.

В осетинском эпосе «Нарты» широко представлены мотивы К. м. Кровомщение за родных совершают такие яркие эпические персонажи, как *Урызмаг*, *Батрадз*, *Тотрадз*, *Ацамаз*, *Дзех*. Во имя исполнения обычая К. м. погибают самые именитые мужи *Батрадз* и *Сослан*, добровольно обрекают себя на изоляцию *Кайтар* и *Битар*. Осознанно жертвует своей жизнью младенец, богатырь *Тотрадз*, на отцовском коне и с его оружием отправляющийся мстить его убийцам. Зачастую именно с К. м. связан первый подвиг эпического героя. К. м. являлась следствием любого убийства. Но «если в сюжетах борьбы с внешними врагами, с великанами, в сюжетах нашествий на чужие земли демонстрируется, в первую очередь, беспредельная отвага, доблесть, родовой патриотизм, то в сюжетах кровной мести на первый план выступает нравственный мотив» (Абаева).

Для свершения К. м. в эпосе незамедлительно прекращается всякое иное дело: ««О собаки Бората, вы убили Хамыца! Но меч мстителя навис над вами», — сказал Урузмаг. Он знал, что Батрадз не оставит неотомщенной смерть отца. Тогда обратились Ахсартаггата к вечернему ветру... чтоб пронесся он по земле и по небу, отыскал Батраза... и сказал ему, что убит его отец... Если будет Батрадз сидеть, пусть он быстро встанет, если стоящим застанет его печальная весть, пусть больше не садится и торопится домой».

Причиной мести могло стать не только убийство, но и всякий проступок, оцениваемый как преступление против чести. В первую очередь к такому относятся оскорбления, адресованные умершим родственникам Нарта: «Все это из-за нарта Хамыца, пусть ест он ослиные кишки в Стране мертвых!». Услышав это кощунство над памятью своего отца, «так разгневался Батрадз, что трудно ему было далее сдерживаться». Покарав каждого, кто повинен в смерти его отца, Батрадз гневно обращается к нартскому сообществу в целом: «Не без вины вы в смерти моего отца



Примирение кровников. Худ. М. Туганов





Хамыца, и мать мою Бценон вы затравили. Поэтому требую я, чтобы заплатили вы мне за обиду моей матери и за смерть моего отца». Поскольку под «травлей», упомянутой героем, ни в коем случае не следует понимать какие-либо физические воздействия, герой, очевидно, требует возмездия за моральные переживания своей матери.

Самое жесткое кровное преследование полагалось за глумление над прахом умершего. В *кадаге* «Ахсартаггата и Бората — кровники» повествуется о таком преступлении: «Совсем тут обнаглели Бората и не давали они проходу Ахсартаггата. “Как бы еще поиздеваться нам над Ахсартаггата?” — спросили Бората Сырдона. И Сырдон им ответил: “Откопайте в кузнице вашей труп их мальчика, отрубите ему голову и насадите ее на кол, а потом поставьте ее мишенью и стреляйте в нее. Ничего обиднее для Ахсартаггата вы не придумаете”». Так и сделали Бората. В ответ на такое деяние *Ахсартаггата* «стали задумывать месть пострашнее».

В *кадаге* «Смерть Сослана» присутствует указание на то, что начало К. м. могла положить также и жалоба девушки. Дочь *Балсага*, грубо отвергнутая Сосланом, пожаловалась своему отцу, месть которого в итоге и стала причиной трагической гибели прославленного богатыря: «Если я буду брать себе в жены всех бездомных девушек, то не хватит мне с ними места в нартовском селении», — говорит девушке Сослан. «Смотри, Сослан, пожалеешь ты об этих словах! Я дочь Балсага. Сейчас увидишь ты, что станет с тобой!»... Оскорбился Балсаг и приказал своему колесу: «Иди, убей Сослана!».

Следует отметить также, что нормы, регулирующие свершение возмездия, учитывают и вполне конкретный аспект — материальный. Если убийство сопровождалось хищением имущества, оно взыскивается мстителем: «Еду я мстить за смерть отца моего и собираю все его добро, — сказал Батраз». В то же время, нартам свойственно бескорыстно заступаться даже за посторонних людей, если те терпят несправедливые притеснения: «Удивила Урызмага эта история. Помолчал он и сказал Битару: “Укажи мне его дом, я отомщу ему за тебя и за всех людей”».

Законы мести в нартовском мире предполагают и помилование преследуемого лица. В ка-

даге «Как Батрадз отомстил за смерть своего отца» *Шатана* просит Батрадза не лишать жизни Сослана как лучшего представителя их рода. Исполняя ее просьбу, Батрадз свершает над обидчиком лишь символическую казнь — он повергает Сослана и получает его фактическое согласие быть убитым: «...бросил Батрадз на землю Сослана... Лежа на земле, улыбнулся Сослан и сказал: “Радуюсь я, что есть теперь в нашем роду человек сильнее меня. А теперь можешь убить меня”. Но как мог Батрадз убить его! Помог он встать Сослану». В другом сюжете и сам Сослан принимает мольбу о пощаде от Балсагова Колеса, но на весьма тяжелых условиях: «Выхватил Сослан свой меч, замахнулся и хотел на куски разрубить Балсагово Колесо. И тут снова взмолилось колесо: “Душа моя в руках твоих, Сослан. Что ты прикажешь мне, все сделаю!” ... Сослан говорит Балсагову Колесу: “Хорошо, я пощажу тебя. Но за двенадцать друзей моих убей в семье своей двенадцать человек — и я отпущу тебя живым”». Понятие о своеобразном балансе — равном количестве жертв, отражено и в других сказаниях: «Жили на нартовской земле два рода — Ахсартаггата и Бората. Были они соседями. Шла между ними война — по семь человек убили они друг у друга». В некоторых случаях, после того как количество убитых с обеих сторон достигало равенства, месть могла быть остановлена. Однако ответная месть могла превышать первое убийство: Батрадз за смерть своего отца поразил и самого убийцу *Бурафарныга Бората*, и семь его сыновей, но и это не смогло успокоить его гнев.

Порядок кровомщения в полной мере причислен к строгим нормам нартовской воинской чести. Примером тому может послужить сюжет о возвращении Батрадзом отрубленной руки *Сайнаг-алдара* (см. *Обычай отсечения руки*). Также к числу строгих нравственных убеждений воинов относится запрет карать местью тех, кто не в состоянии полноценно отразить удар, суровые нарты снисходительны к старцам и детям. К примеру, неумный в своей мести Батрадз лишает целое селение водного источника. Как подчеркивает В. И. *Абаев*, «жестокая и неумолимая последовательность, с какой Батрадз выполняет свой долг кровомстителя, может показаться отталкивающей современному читателю. Однако приходится считаться с тем, что





эпос создавался в суровые времена и при суровых нравах. Действия Батрадза продиктованы не прихотью, а идеей долга. Его месть — это торжество справедливости, как она понимается в родовом строе». Однако как только нарты послали к Батрадзу детей и стариков просить, чтобы он вернул *воду* в нартовское селение, Нарт сжалился и вернул им воду. И это несмотря на то, что «еще не утолилось его сердце, и требовал он платы за смерть отца своего и за обиду матери своей». Батрадз объявляет нартам, что жить среди них (а значит, и защищать их) он более не намерен. Будучи уверенным в предательстве нартов, погубить их окончательно он все-таки не может. Тогда герой начинает искать смерти для себя и находит ее, умышленно следуя навету злокозненного *Сырдона*: «Отец твой убит по наущению духов и дауагов земных и небесных». Так, в продолжении мщения (уже тщетного) и в одиночной битве с самыми могущественными силами погибает лучший из воинов, славный Нарт Батрадз.

Свершение мести рассматривается нартами как важнейшее обязательство мужчины вне зависимости от его возраста: в сказании «Сослан и Тотрадз» отомстить за смерть отца взялся младенец. Однако общество могло признать долг исполненным только в том случае, когда поединок соответствует всем нормам и понятиям воинской чести. В этом сказании победа Сослана была признана несправедливой, и вот как повествователь оценивает этот поступок: «Обманул Сослан Тотрадза. Лишь с помощью обмана удалось ему убить его. Потому на том свете возобновится их поединок. Снова сойдутся Тотрадз, сын Алымбега Алагата, и булатный Сослан Ахсартатгата, и снова будут они биться».

Нарт, свершивший месть по «чести», вправе распорядиться об окончании траура по убитому, как это сделал Батрадз: «Отомстил, мать, за отца своего! Можешь снять с себя одежды печали!». Как и в любом героическом эпосе, благородному мстителю уготовано место в *раю*. Также для персонажа героического эпоса важно знать, что он будет отмщен даже при отсутствии прямых потомков. Сослан, сходя в могилу, говорит: «пока не будет отомщена Колесу Балсага кровь моя, не будет мне покоя». В этом сюжете отомстить за смерть Сослана вызывается один из племянников: «Если, Сослан, не поставлю я

на могиле твоей расколотого на две части Колеса Балсага, то пусть товарищи мои не считают меня больше мужчиной». В этом же сказании присутствует описание ритуала, «закрывающего» мщение: «Принес юноша Колесо на могилу Сослана. Сослан! Вот Колесо Балсага, я посылаю его тебе в Страну Мертвых. Пусть будет оно тебе там слугой и водоносом». По сути — это сакральное действие «фалдыст», посмертное «посвящение» убийцы в слуги убитому.

Поскольку подлинным устройтелем гибели обоих героев — Батрадза и Сослана — был Сырдон, месть уже умершего Сослана настигла клеветника, когда он попытался осквернить глумлением место упокоения Нарта Сослана, его *склеп*.

Как пишет В. А. Дынный, «не все споры и тяжбы можно было рассудить на холме правосудия. И тогда решающим аргументом становилось право сильного. На что ответом, в свою очередь, была кровная месть. А кровный обычай не знал снисхождения. Кровную вендетту могло прекратить уничтожение всех мужских представителей одной из сторон, либо обычай примирения. Иногда на воспитание брали ребенка из семьи кровников, как средство прерывания кровавого беспредела». Эпические сказания несут убеждение о мощи духа подлинного нартовского героя, следующего нравственным нормам даже в отношениях К. м.

Лит.: НК. ИАС. 5; СН. 1978; Абаев. НЭО. 1945. С. 66; Дынный. Сюжетика; Абаева. Этюды.

А. А. Хадикова

КРУПНОВ Евгений Игнатьевич (1904–1970) — известный археолог-кавказовед, д. и. н., проф., лауреат Ленинской премии (1963), уроженец г. Моздока.



Е. И. Крупнов

С 1951 по 1960 г. К. работал зам. директора ИА АН СССР, с 1963 по 1970 г. — зав. сектором неолита и бронзы. Многие годы возглавлял Северо-Кавказскую археологическую экспедицию.

Основные работы К. посвящены древней и средневековой археологии и истории Северного Кавказа и этногенезу кавказских народов, в





том числе осетин. Наряду с археологией ученого интересовали и вопросы духовной культуры народов Северного Кавказа.

К. принадлежит ряд работ по Нартовскому эпосу, его генезису. Он выступал против чрезмерной архаизации эпоса, время формирования которого, как и В. И. Абаев, относил к I тыс. до н. э., что археологически восходит к эпохе поздней бронзы и раннего железа.

Взгляды К. на проблемы «Нартиады» характеризуются противоречивостью. Так, к примеру, в статье К. пишет, что «осетины создали замечательный нартовский героический эпос», а через два года в другой работе он исключает их из числа творцов. Будучи автором теории полицентризма, К. считал возникновение эпоса «результатом самобытного (а не заимствованного) творчества сугубо кавказских племен, носителей родственных языков, развивавшихся на основе единого кавказского субстрата». По К., наличие у осетин развитых циклов Нартовского эпоса служит доказательством их сугубо местного, а не прошлого скифо-сарматского происхождения. Он окрестил создателями эпоса горцев Северного Кавказа — носителей кобанской и прикубанской культур, когда они еще не дробились на отдельные народности, а представляли этническое и культурное целое. Однако позиция К. уязвима. Во-первых, кавказское этнокультурное единство восходит к IV–III тыс. до н. э., т. е. произошло на 3 тыс. лет раньше формирования эпоса. Во-вторых, спорна гипотеза о генетическом родстве языков кавказской языковой семьи.

К. считал осетин потомками кобанской культуры, ассимилированными пришлыми скифо-сарматскими племенами, язык которых они восприняли. Между тем Ж. Дюмезиль и В. Абаев с полной убедительностью доказали, что в основе эпоса лежат древние аланские и скифские мифы и предания; аланы пришли на Кавказ не только со своим языком, но и со своим эпосом. К. был не прав, считая эпос неисторическим.

Не разделяя осетинскую версию формирования ядра эпоса, концепцию происхождения его первоначального ядра К. решал в полном соответствии с защищаемой им концепцией происхождения народов Северного Кавказа. По его мнению, эти народы говорили на языках северной группы иберийско-кавказской семьи и до

появления ираноязычных элементов занимали территорию от Дагестана до Абхазии.

В целом взгляды К. на формирование основного ядра Нартовского эпоса внесли в вопрос путаницу и послужили еще большему расхождению во взглядах на проблемы «Нартиады». Исследователи Нартовского эпоса считают концепцию К. внутренне противоречивой, поскольку отрицание роли скифов в создании Нартовского эпоса не согласуется с предложенной им эпохой зарождения первоначального ядра эпоса, а материала, которым оперирует К., явно недостаточно для столь обязывающих выводов (*Гаглойти*).

Соч.: Об этногенезе осетин и других народов Северного Кавказа // Против вульгаризации марксизма в археологии. М., 1953. С. 151–154; Древняя история Северного Кавказа. М., 1960; Материалы по археологии Северной Осетии до кобанского периода // МИА. № 23. 1957; Древнейшее культурное единство Кавказа и кавказская этническая общность // Доклады делегации СССР на XXVI Международной конференции востоковедов. М., 1963; Изучение нартовского эпоса и археология // ИЧИННИИ. Т. VII. Вып. I. Грозный, 1966. С. 29–41; О времени формирования основного ядра нартовского эпоса у народов Кавказа // СНЭНК. М., 1969. С. 19–20.

Лит.: Гаглойти. НВИНЭ. С. 57–61; Чибиров. ОН. С. 309, 310, 350, 352.

Л. А. Чибиров

КРЫМ-САУХАЛ [ХЪÆРИМ-САУХАЛ] — персонаж эпоса, хозяин большого стада из *кадага* «Поход Сослана» («Сослани балци»). В традиционном сюжете герой угоняет скот *Терк-Турков*; редко появляется в эпосе. Очевидно, его образ связан с *походами* кочевых иранцев на Крымский полуостров.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 489, 835.

К. Р.

КРЫМ-СОЛТАН / СУЛТАН — сын *Урызмага* и *Шатаны*, воспитывался у *небожителя Сафа* (вариант *Сайнаг-алдара*). Однажды во время пиршества небожителей у Сафы стало известно, что *Селение Нартов* окружено большим количеством войск недругов нартов — *агуров*. По просьбе К.-С. небожители снабдили его всем необходимым воинским снаряжением, в том числе *гремучей плетью* и *конем* породы *Дзындз-Аласа*. К.-С. спустился на землю и вместе с *именитыми нартами* участвовал в схватке с агурами.





Он бился с переодевшейся в мужскую *одежду* девой из высокой *башни* и, победив ее, женился на ней.

В *кадаге* «Бораевский Уархаг» («Бораты Уæрхæг») К.-С. помогает *Сослану* узнать тайну смерти *великана*. Вероятно, он являлся наследником нартов и боспорского правителя *Кафтысар-Хуандон-алдара*, о чем говорит их совместная месть за гибель родственника. В сказании о борьбе нартовских фамилий *Ахсартаггата* и *Бората* первая фамилия привозит Сафа три вьюка золота, чтобы тот позволил им убить в порядке мести своего воспитанника-кана — К.-С. Сафа прогоняет их, но его сын *Закусса* зарится на золото и рассказывает, как сделать яму-ловушку для крылатого, летающего по миру К.-С. в небесной кузнице Сафа. Ахсартаггата забрасывают К.-С. камнями и деревьями. Тайну гибели К.-С. раскрывает *Сырдон*. В другом сказании «Как Созырыкхо убил великана Мукара» («Созырыкхо куыд амардта Мукарайы») К.-С. расправился с великаном и завладел его имуществом.

Согласно сказанию «Нартовская красавица Уадзафтауа» («Нæртон рæсугъд Уæдзæфтауæ»), К.-С. — сын *Крым-Саухала*. По наказу *Уадзафтауа* он угнал стада племени *биасланта*, а их гордая девушка стала его женой.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 93–99; ИАС. Т. 1. С. 333–341; НК. ИАЭ. 1. С. 511–513; НК. ИАЭ. 2. С. 857–858; НК. ИАЭ. 5. С. 624–633, 704.

Л. Ч.

КУАН-АЛДАР — персонаж эпоса из племени *Донбеттыров*. По наущению своего родственника *Сырдона* он лишил жизни *Арахдзау*, который намеревался жениться на дочери К.-а. К.-а. велит Арахдзау три раза показать свою отвагу. Первым испытанием он назначает поймать рыбу для свадебного угощения. Эта рыболовля становится для Арахдзау фатальной. Сырдон заколдовывает рыбину и заманивает с ее помощью Арахдзау в *Молочное озеро*, где его ноги по колено каменеют. Прибывший *Сослан* рубит радующихся убийству Арахдзау людей К.-а. Он заставляет К.-а. и его сына отнести тело Арахдзау его отцу, *Бедзенаг-алдару*, а сам ведет дочь К.-а., чтобы отец увидел, из-за кого погиб сын. Сослан отрубает голову К.-а. и его сыну и вешает над входом в *склеп*, где похоронен Арахдзау,

а тела выбрасывает. Дочь К.-а. остается у *Бедзенаг-алдара*.

Лит.: СН. 1978. С. 186–189.

К. Р.

КУБАДИ [ХЪУЫБАДЫ] — персонаж эпоса, сын *ведуньи* из сказания «Как Батрадз отомстил нартам за убийство отца» («Батрадз нартаей йæ фыды туг куыд бацагурдта»). За свои проступки нарты забили камнем до смерти *Хамыца*. *Батрадз* был еще маленьким, когда побеждал в *играх* сына *ведуньи* К. Разозленный после очередного проигрыша К. упрекнул Батрадза: «Если ты такой сильный, почему не отомстишь нартам, убившим твоего отца *Хамыца*?».

Батрадз выведывает у матери тайну смерти отца. Узнав, что нарты убили *Хамыца* камнем, которым обычно соревнуются, младенец Батрадз разламывает люльку и выскакивает из нее. Он начал нещадно издеваться над нартами, извел их. Под конец, по его требованию, нарты привезли *пушку Бората*. Батрадз влезает в пушку и выстрелом из нее оказывается на вершине *Черной горы*, где продолжил уничтожать соплеменников.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 387–390, 654.

Л. Ч.

КУБАЛОВ Александр Захарович (Бызиевич) [КЪУБАЛТЫ Бызийы фырт Алыксандр (1871–1944)] — осетинский писатель, поэт, публицист, уроженец сел.



А. Б. Кубалов

Батакоюрт Северной Осетии. После окончания гимназии во Владикавказе поступил на юридический факультет Киевского университета и окончил его в 1899 г. Параллельно с адвокатской деятельностью принимал участие в культурной жизни края.

Как поэту К. наибольшую известность принесла созданная по мотивам известного народного сказания об *Одиноком* — поэма «Æфхæрдты Хæсанæ». Успехом пользовались и другие поэмы и баллады К.

К. известен и как собиратель Нартовских сказаний осетин. В частности, в поэтическом





переложении К. издал на осетинском и русском языках книги о нартах с краткими предисловиями и примечаниями. Ценность книги, изданной на русском языке «Герои-нарты», в том, что наряду с известными сказаниями в книгу вошли и такие ранее не публиковавшиеся *кадаги*, как «Красавица Кошер», «Починка руки Батрадза», «Ацърухс, дочь солнца» и др. Нартовские сказания К. изданы и на осетинском языке.

Ошибочные взгляды К. на Нартовский эпос, точнее, на песни о нартах, особенно ярко проявились в его статье «К вопросу о происхождении нартовских песен». Как установлено З. В. Абаевой, далеки от истины утверждения К., будто песни о нартах созданы предками осетин за пределами Кавказа, перешли к нашим предкам из древнего Ирана, а к предкам кабардинцев — из Турана, что у осетин — иранские варианты, а у кабардинцев — туранские; тематически же они воспевают борьбу Ирана с Тураном. Не убеждает и этимологизирование слова «нарт» из языков народов Кавказа. Частично с К. можно согласиться, когда он пишет: «Вероятно, соседи наши — ингуши и балкарцы — переняли их у нас и кабардинцев, так как сказания о нартах у них гораздо слабее и содержанием и числом, а в Дагестане не знают по имени ни одного из нартов». На тему Нартовских сказаний им написана на осетинском языке и поэма «Последний пир». В ней К. рисует трагические ситуации в жизни нартов. Когда был брошен выбор: жить с позором или умереть, нарты выбирают смерть:

«Пусть погибнем мы! Но вечно
Будет петь народ о нас».

Как подмечено Н. Мамиевой, «здесь эпический, суровый стиль нартовских сказаний А. Кубалов заменяет романтически-эмоциональным, страстным».

Заслуживают внимания и параллели, проводимые К. между «Шахнаме» и Нартовским эпосом.

К. — жертва репрессии 30-х годов; умер в заключении.

Соч.: Нарты таурагътае. Вл., 2005; Герои-нарты. Вл., 1906; Уацмыстае. Ордж., 1978; К вопросу о происхождении нартовских песен / ИОНИИК. Вып. I. Вл., 1925.

Лит.: Абаева В. К вопросу. С. 104–106; Джыккайты Ш. Æхсар æмæ намасы кадагъанæг // МД. 2001. № 11; Мамиева Сатана. С. 24–25.

Л. А. Чибиров

КУБАТИЕВ Елкан [ХЪУЫБАДТЫ Елхъан (1870–1965)] — народный *сказитель* и певец.



Е. Кубатиев

До 1917 г. он проживал в сел. Кора Дигорского р-на РСФСР, занимался сельским хозяйством и охотой. После 1917 г. он был вынужден покинуть Дигорию и сначала обосновался в сел. Ларс, по Военно-Грузинской дороге, а затем переехал на постоянное жительство в г. Орджоникидзе (ныне г. Владикавказ), где и умер 12 октября 1965 г.

К. с детства проявлял большой интерес к народным песням и воспринимал их от известных в народе певцов. В их числе Дико Дзагоев и Бекмарзи Кубатиев. От К. Г. Дзагуровым записано 52 песни, наиболее замечательными из которых он считал «Песню об Афсати», «Песню о красавице», «Песню о хозяйке нашей Сатане», «Охотники», «Песню о пиве» и «Песню о прекрасной Аззе». Им же были записаны от К. термины *охотничьего языка*.

Лит.: ИАС. Т. II. С. 537–538; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 352, л. 12–16; п. 137, д. 418, л. 45, 46.

И. Б.

КУВАГ [КУВÆГ] — молящийся, произносящий молитву на пиршествах, поминках. Роль К. возлагается всегда на старшего. В *кадаге* «Песнь нарта Ацамаза» — это «белоглавый Татартуп» (урссæр Тæтæртупп).

Лит.: СНБ. 1960. С. 292; Абаева В. Из осетинского. С. 95. Л. Ч.

КУВД [КУЫВД (ир.) / КУВД (диг.)] — пир, пиршество, происходит от слова «кувын» — «молиться». Нарты все свое свободное от походов время проводили в пиршествах, *играх*. К. устраивался во время общих, семейных праздников и сопровождался жертвоприношениями. Необходимая принадлежность всякого К. — *три пирога* (уæливыхтæ, чъыритæ).

У нартов (и осетин) К. обычно начинается с молитвы к Богу, высшим духам, *небожителям* и жертвоприношения им. И то, и другое совершает старейший из присутствующих. Взяв в одну руку





Общая молитва. Худ. М. Туганов

рог с *ронгом* (пивом, аракой), а в другую — пироги с берцовой костью с мясом или шашлык, он молился Всевышнему, мир сотворившему.

Согласно сказанию «О нартовском князе Насран-алдаре», старший за свадебным столом *Уастырдж* говорит *Насран-алдару*: «И когда я окончу молитву Богу и его святым, подам чирита с ляжкой баранины и чашей напитка новобрачному для аходына».

И только после того, как первый рог с *хмельным напитком* и первый кусок (называемый словом того же корня — *кувагга*) переданы старшим за столом самому младшему (или как в вышеописанном — новобрачному), начинается настоящее веселье. Второй тост — всегда за *Уастырдж*, а третий — в честь хозяев или того святого, которому был посвящен праздник. Старшим прислуживали младшие, не имевшие права садиться за стол; обычай не позволял им есть и пить при старших. На К. мужчины и женщины сидели раздельно. Застольный *этикет* осетин, корни которого восходят к древним предкам, четко отображается и в *Нартовском* эпосе.

Великое бражничанье ирландских эпических героев во время сезонных праздников свидетельствует если не о таких же верованиях, то о таком же ритуале (*Дюмезиль*).

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 430–431; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 81; Дюмезиль. ОЭМ. 2001. С. 178.

Л. А. Чибиров

КУДЗАППАРАН КАДЗАХ [КУЫДЗÆППАРÆН КЪÆДЗÆХ] — букв. ‘скала, откуда сбрасывают собак’. Нарты не прощали обман, строго наказывали за предательство. В *кадаге* «Суа из Царциата и Нарт Урызмаг» («Царциаты Суа æмæ Нарты Уырызмаг») *великан* Кунда

(Хъуындæ) увидел, как Суа и Едыса пасут стадо, и поведал об этом другим *уаигам*. За такую информацию ему выдали 10 быков. Но Кунда обманным путем выманил еще столько же быков. Когда вскрылся обман, Кунда подняли на К. к. и, завязав ему глаза, бросили в пропасть.

У осетин никогда не было более постыдного наказания, чем сбрасывание с К. к.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 66–67.

К. Р.

КУДЗИЕВ Алхаст [КУЫДЗИТЫ Алхаст] — *сказитель*, уроженец сел. Дзуарикау РСО-А. От него в 1941 г. С. Бритаевым записан *кадаг* «Из чего готовят черное пиво» («Сау багæны цæмæй ваййы»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 317–318.

И. Б.

КУДЗОЕВ Бабу [КУДЗОЙТЫ Бæбу] — *сказитель*, уроженец сел. Дзагепбарз РСО-А. От него в 1941 г. Васо Наниевым записаны *кадаги* «Сырдон и похититель шапки» («Сырдон æмæ худыскъæфæг») и «Похищение шапки Сырдона» («Сырдоны худы скъæфт»).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 194; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (X), л. 253.

И. Б.

КУДЗОЕВ Фарна [КУДЗОЙТЫ Фарнаæ] — *сказитель*, уроженец сел. Дзагепбарз РСО-А. От него в 1941 г. В. Наниевым записан *кадаг* «О Сырдоне» («Сырдоны тыххæй»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VIII), л. 58.

И. Б.

КУЗНЕЦОВ Владимир Александрович (1927) — известный ученый-кавказовед, признанный археолог-алановед, д. и. н., проф., засл. деят. науки РСО-А и РСФСР, лауреат премии им. Коста Хетагурова.

С 1955 г. К. — аспирант ИА АН СССР, с 1958 по 1964 г. — н. с. ИА АН СССР, с 1965 по 2007 гг. работал в СОИГСИ — зав. отделом истории, зав. отделом археологии и этнографии, зам. директора по науке, г. н. с. отдела археологии и этнографии.

К. — автор свыше 280 научных трудов, в числе которых около 30 монографий по истории



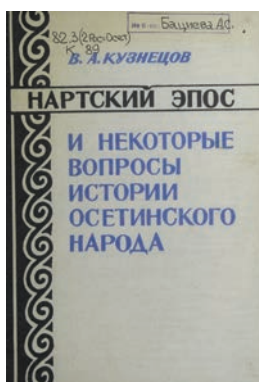


алан и раннесредневековой истории Северного Кавказа. Ряд научных трудов К. издан за рубежом (Париж, Стамбул).



В. А. Кузнецов

Наибольшей популярностью пользуются монографии «Очерки истории алан», «Реком, Нузал и Царзонта», «Христианство на Северном Кавказе до XV в.», «Алано-осетинские этюды», «Зодчество феодальной Алании» и другие.



Исследованию Нартовского эпоса посвящена монография К. «Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа» (1980). Архетипы аланской культуры и Нартовские сказания осетин рассмотрены в ней в сравнительном плане. В. И. Абаев, дав высокую оценку книге,

отметил, что автор сделал «существенный шаг вперед в деле конкретно-исторического толкования и географической локализации некоторых нартских сюжетов и мотивов, равно как в освещении этнических взаимоотношений, образно отраженных в сказаниях».

Основываясь на письменных источниках, археологических материалах, исторических параллелях, К. убедительно доказал, что Нартовский эпос историчен, и в нем нашли отражение реальные исторические события и взаимоотношения древних жителей Северного Кавказа. Ученый пришел к заключению, что в осетинском эпосе «Нарты» можно видеть раннесредневековых алан как непосредственных предков осетинского народа. Поскольку Нартовский эпос сформировался в аланскую эпоху, то суждения маститого алановеда по кардинальным проблемам нартоведения весьма значимы.

К. четко высказался о первичных творцах и носителях «Кадагов о Нартах»: «Не только российской, но и мировой наукой установлено, что

«ядро» «Нартиады» восходит к древнеиранским фольклорным пластам I тыс. до н. э., но оформление эпоса, генезис главных героев и циклизация сказаний относятся к I тыс. н. э. и принадлежат аланской этнической общности, с которой генетически связаны осетины». По его мнению, осетины получили свой эпос из рук алан, а «эпические нарты» — фольклорный псевдоним алан. Отметив наличие в осетинском эпосе «Нарты» хронологически разных пластов, К. писал, что «исходный пункт генезиса осетинского нартского эпоса следует усматривать во встрече, контаминации и взаимопроникновении двух мифолого-эпических систем — кавказской и иранской».

Статья К. «Два этюда об осетинском нартском эпосе» (1984) посвящена исторической интерпретации двух понятий Нартовского эпоса — терминов «сухи» и «таркские степи». Ученым выдвинута гипотеза, что термин «сухи», возможно, принадлежит к кругу древней адыгской этнонимии и связан с алано-адыгскими отношениями. По предположению К., термины эпических «Терк-Турков» и «таркских степей» допустимо отождествлять с кочевым племенем туркского происхождения — турков.

Соч.: Алания в X–XIII вв. Ордж., 1971; Путешествие в древний Иристон. М., 1974; 2-е изд. Вл., 1995; Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Ордж., 1980; «Сухи» осетинского нартского эпоса // ИЮОНИИ. Вып. XXVIII. Тб., 1984. С. 147–152; Два этюда об осетинском нартском эпосе // ВОЛФ. Ордж., 1984. С. 90–102; Очерки истории алан. Вл., 1984; 2-е изд. 1992; Реком, Нузал и Царзонта. Вл., 1990; Реком, Нузал и Царзонта. Вл., 1992; Алано-осетинские этюды. Вл., 1993; Христианство на Северном Кавказе до XV в. Вл., 2002; Древности Кургатинского ущелья. Вл., 2014; Древности Алагирского ущелья. Вл., 2016.

Лит.: Абаев В. И. О работе В. А. Кузнецова «Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа» // Кузнецов В. А. Нартский эпос. С. 3–4; Кобычев В. П. (реп.) Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа // СЭ. 1983. № 2. С. 156–158; Чибиров Л. А., Чочиев А. Р. В. А. Кузнецов. Очерки истории алан. Вл., 1984 // Известия Северо-Кавказского центра высшей школы. 1985. №4; Чибиров Л. А. Новое слово о древней истории Осетии // Древности Алагирского ущелья. Вл., 2016. С. 5–9.

Л. А. Чибиров
Л. К. Гостиева





КУЗНЕЧНОЕ ДЕЛО [КУЫРДОН КУЫСТ].

В эпосе неоднократно упоминается не только К. д., но и технологические приемы, которыми пользовались кузнецы: раскалывание, ковка, цементация, заточка. *Курдалагон* — особо почитаемый покровитель К. д. Это и понятно: весь ассортимент оружия, упоминаемый в Нартовских *кадагах*: *меч, копье, секира-топор, лук и стрелы, щит, кольчуга, шлемы* — все это дело рук Курдалагона. В эпосе говорится и об изготовлении нартами предметов домашнего обихода и сельскохозяйственных орудий из железа (лемех, серп). В К. д. значительное применение находит медь, из которой делали *котлы для пива*. Самые престижные изделия, самые высококачественные предметы изготовлены самим богом-кузнецом Курдалагоном. А священный предмет интрьера осетинского *хадзара, надочажная цепь, оказывается, был выкован еще одним кузнецом-небожителем — Сафа*. В кузнице подвергались закалке и герои-нарты (*Сослан, Батрадз, Болатбарзай* и др.).

Отношение нартов к покровителям К. д. было двойное. С одной стороны, их почитали, с ними трапезничали. Однако, когда небожители их обижали, обманывали, нарты им не прощали. Однажды *Урызмаг* принес Курдалагону драгоценное сырье (*метеорит*) для изготовления *шашки*. Когда же он удостоверился, что материал для изготовления оружия был подменен небожителем, *Урызмаг* отчитал Курдалагона как мальчишку. В целом отношение к покровителям К. д., как и вообще к кузнецам, было весьма уважительное. В захваченных вражеских поселениях нарты щадили только кузнецов, их кварталы оставались неразоренными. Конечно, это явление было не только актом гуманизма, здесь сказывались и практические соображения: сохранение для своих целей мастеров-оружейников. В числе тех немногих, кто удостоивался яств с общего пиршества, непременно был и кузнец. Такое же отношение к кузнецам было и у монголов.

Говоря о кузнецах и кузнечном ремесле, следует иметь в виду, что это уже не бронзовый век с развитой металлургией бронзы, а период широкого использования железа, т. е. это скифо-сарматский период со своей «военной демократией». А это — еще одна черта, позволяющая говорить о скифо-сарматском вкладе в создание и формирование осетинского эпоса «Нарты».

Развитие К. д. нартов, его высокий уровень отображает картину, каким оно было у сармато-алан, каких больших успехов они достигли в обработке металлов, в первую очередь железа и меди. Об аланском оружии византийский автор XV в. Лаоник Халкокондил писал: «Аланы простираются до гор Кавказа... они делают превосходные кольчуги... из меди изготовляют оружие, называющееся аланским».

Лит.: СН. 1978; ПНТО. 1925. С. 86; МАК. М., 1898. Вып. I. С. 118; К а л о е в. Некоторые. С. 124–144; Ахеологические раскопки в станице Змейской в Северной Осетии. Ордж., 1961. С. 129–145.

Р. Г. Дзаттиаты

КУЗНЕЧНЫЙ МЕЧ [КУЫРДОНКАРД]. По совету *Шатаны*, чтобы вылечить ножевую рану, нанесенную *Батрадзу Сосланом*, на берегу моря выкопали яму, положили туда Батрадза и направили на него с 12-ти сторон К. м. Батрадз раскалится и станет плавиться; раскаленным прыгнет в море и тогда вылечится.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 100.

Л. Ч.

КУЗЬМИНА Елена Ефимовна (1931–2013) — д. и. н., засл. деят. науки, г. н. с. сектора прикладной культурологии и культурной политики Российского Института культурологии.



Е. Е. Кузьмина

Область научных исследований: археология бронзового века степей Евразии и Средней Азии, культурные связи с Китаем, этногенез индо-иранских народов, мифология и семантика искусства

бактрийцев и сако-скифов, историк культуры, культуролог, современные этнокультурные процессы, музеефикация и охрана памятников культур.

К. считает, что одним из важнейших источников реконструкции идеологии скифо-саков является обращение к осетинскому эпосу «Нарты», родство которых со скифами установлено В. Ф. Миллером и В. И. Абаевым. В Нартовском эпосе, по мнению К., отражаются пережитки





трехчленной структуры общества, представления о загробном мире, культ волшебного коня, колеса, очага, оружия, чаши и др.

К. находит отражение скифских ритуалов, традиций и обрядов в Нартовском эпосе. Например, сюжет *охоты Хамыца на зайца* вновь рассматривался как параллель изложенной *Геродотом* генетической легенде о происхождении скифов от *Геракла* и дочери Борисфена — змееной девы. К. делает вывод, что целый ряд ритуалов и мифологических представлений осетин продолжает скифскую традицию (погребальный обряд, ритуал посвящения коня, культ очага, жертвоприношения). Отметив, что для индоиранских народов характерно сравнение коня и птицы, исследовательница находит подтверждение этому в эпитетах, относящихся к коню Хамыца осетинского Нартовского эпоса: «белый, как лебедь», «летающий по воздуху, как коршун, обгоняя ветер».

По мнению К., в *мировоззрении* осетин, отраженном в Нартовских *кадагах* и других фольклорных текстах, отчетливо выявляются архаичные индоиранские верования и мифологические персонажи (представления о загробном мире и пути туда умершего, фантастические перевоплощения героев в зверей и стихии, волшебный конь, колесо, чаша героев). Анализ семантики имен героев «Нартиады» позволяет восстановить персонажи древнего индоиранского *пантеона* в целом, и скифского в частности.

Соч.: Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976. С. 52–65; Конь. С. 96–119; Проблема реконструкции идеологических представлений сако-скифов // Идеологические представления древних обществ. М., 1980. С. 105–108; О «прочтении текста» изобразительных памятников искусства евразийских степей скифского времени // ВДИ. 1983. № 1. С. 95–106; Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства // ВДИ. 1984. № 1. С. 93–108; Ancient Iranian and Near Eastern elements in Scythian art // Persica. Leiden, 1984. Pp. 37–71; Семантика изображения на серебряном диске и некоторые вопросы интерпретации Амударьинского клада. С. 16–25 // Искусство Востока и античности. М., 1977.

Г. Н. Вольная

КУКУРУЗА [НАРТХОР (ир.) / НАРТИХУАР (диг.)] — необычный зерновой злак, который

достался нартам и получил соответствующее название — «нартовский злак» (*кадаг* «Нартхор»). По другим фольклорным источникам, осетины называли К. так из-за своего «богатырского вида». Несмотря на позднее знакомство (нач. XIX в.) с К., она получила широкое распространение в предгорной и плоскостной полосе Осетии. Наряду с другими зерновыми злаками, К. использовалась в ритуальных целях, в новогодних и др. обрядах.

Лит.: А б а е в. ИЭСОЯ. II. С. 160, 161; НК. ИАЭ. I. С. 519, 521; К а л о е в. Осетины. С. 155.

Л. Ч.

КУЛАЕВ Асламурза [**ХЪУЫЛАТЫ** Аслæмързæ] — *сказитель*, уроженец г. Ардона РСО-А. Он слышал от Тазрета *Бесаева кадаг* «Батрадз спас Урызмага» («Батырадз Уырызмаджы фервæзын кодта») (1956). От К. текст записал Н. Кулаев.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 52, д. 156, л. 37–39, 43.

И. Б.

КУЛАЕВ Дзезга [**ХЪУЫЛАТЫ** Дзезга] — *сказитель*, уроженец г. Ардона РСО-А. От него в 1921 г. Ц. Амбаловым записано в переводе и с комментариями сказание «О краже коровы у нарта Хамыца».

Лит.: ПНТО. 1928. С. 27–28.

И. Б.

КУЛАЕВ Микала Моисеевич [**ХЪУЫЛАТЫ** Майсейы фырт Микъала] — *сказитель*, уроженец сел. Новый Батако РСО-А. От него в 1941 г. А. Бугаевым записаны *кадаги* «Как нарт Батрадз пошел воевать с правителем» («Нæртон Батырадз паддзахмæ хæцынмæ куыд ацыд») и «Как у Шатаны родился сын от черного ногойца» («Сатанайæн сау ногъайагæй фырт куыд райгуырди»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (IX), л. 13; п. 23, 56 (X), л. 18–23.

И. Б.

КУЛАЕВ Николай Харитонович [**ХЪУЫЛАТЫ** Харитоны фырт Никъалай (1913–1980)] — уроженец г. Ардона РСО-А, к. филол. н., ученый-языковед. Занимался сбором и записями Нартовских сказаний в р-нах Северной Осетии. Использовал примеры из *кадагов* в





своих трудах по грамматике осетинского языка.

Соч.: Союзы в современном осетинском языке. Ордж., 1959.

Лит.: НА СОИГСИ. Фольклор, п. 52, д. 166.

И. Б.

КУЛБАДАГ-УС [КЪУЛЫБАДАГ-УС, КЪУЛБАДАГ-УС (ир.) / КЪÆСИБАДАГ УОСÆ (диг.)] — один из наиболее самобытных, неоднозначных и загадочных персонажей в мифопоэтической женской портретной галерее. Как действующее лицо, К.-у. представлена во всех, без исключения, *циклах* «Кадагов о Нартах». Она аккумулирует в себе ряд архетипов: 1) образ жрицы, связанный с ритуальными действиями (обряды инициации); 2) образ *ведуньи*, знахарки «дæсны»; 3) образ отшельницы-привратницы, охраняющей границы миров; 4) образ Праматери. В силу особенностей полисемантизма природы К.-у., тема интерпретации ее образа представляется дискуссионной. Предметом полемики ученых являются принципы, обусловленные спецификой функциональных особенностей, семантической насыщенности образа, а также этимологического толкования самой мифологемы 'кълбадаг-ус'.

По мнению Т. А. *Гуриева*, общепринятые пояснения, встречающиеся, в том числе, в комментариях к осетинской «Нартиаде» и определяющие К.-у. как «женщину, сидящую на склоне (горы), вещую женщину, живущую в стороне от людей», «сидящую во внутренней части сакли», не вполне адекватно отражают суть данного понятия. Согласно мнению ученого, из сложного состава слов, состоящего из трех компонентов: къл-ы+бадаг (сидящая)+ус (женщина), спорным оказался первый — къл-, имеющий несколько значений в современном осетинском языке: стена (внутренняя), склон и др. Некоторые исследователи выводят смысл данного термина из содержания первого компонента къл-, но понимают его по-разному. Буквальное значение осетинского изучаемого фольклорного термина будет «в хижине (хатенке) сидящая женщина», т. е. «домоседка» (Гуриев). На наш взгляд, сближение этимона 'кул', со значением «невольник», которое встречается в этимологическом словаре М. Фасмера, может в определенной степени дополнить представления о семантике ис-

следуемого образа, поскольку он представляется синонимичным понятиям «затворник», «отшельник» и, вместе с тем, термину, возведенному Т. А. Гуриевым к значению «домоседка». Соответственно, в данной статье для нас предпочтительнее использование лексем: «отшельница», «затворница», «женщина-аскет».

Традиционно смысловое содержание мифологемы 'кълбадаг-ус' передается как: ворожейка, колдунья, ведьма, баба-яга и т. д. Подобные представления позиционируют героиню как типичного представителя inferнального мира. Однако при внимательном изучении сюжетной основы эпических текстов становится очевидной ее амбивалентная природа.

Возникает вопрос о правописании исследуемого термина, поскольку общепринятый вариант «кълбадаг ус» вызывает определенные сомнения. На наш взгляд, будучи нарицательной именной формой, он вполне мог бы выступить в качестве имени собственного, учитывая, что в фольклорных текстах отсутствует какая-либо альтернативная ономастическая вариация. Следует признать, что данное понятие идентифицируется с конкретным образом осетинского фольклора и отражает определенную, свойственную лишь ему концепцию. Являясь неотъемлемой частью его сущности, данное прозвище легко представляется в качестве личного имени, онимизация которого станет персональным идентификатором, способствующим его индивидуализации в среде фольклорно-мифологических персонажей. Соответственно, мы предлагаем ввести в научный оборот данный термин как имя собственное, орфографическая модификация которого будет выглядеть таким образом: Кълбадаг-ус / Кълыбадаг-ус / Къæсибадаг-уосæ (диг.).

В осетинской фольклорно-этнографической традиции определение 'кълбадаг' имеет нарицательный характер и используется в свободном употреблении. Однако его смысловое наполнение, бесспорно, соотносится с представлениями о некоторых поведенческих стереотипах, присущих мифологическому образу К.-у. Примеры бытования в речевой практике данного понятия сводятся к определенным ассоциациям, осуждающим несоблюдение культурных норм, неприятие общепринятого уклада жизни, пренебрежение системой ценностей





общества. Данное определение настолько укоренилось в языковой среде, что зачастую оно применялось *сказителями* в отношении других персонажей, допускающих некоторые вольности и нарушение этикетных норм. Примером служит выражение, обращенное к сыну *Сырдо-на*: «Сырдоны кьулбадаг фырт» и др.

Наиболее значительный интерес для исследования представляет дуалистичное естество К.-у., что свидетельствует об архаичности ее образа. Элементы дуализма, по мнению В. И. *Абаева*, были заложены уже в общеиранской (индоиранской) религии. Дуализм стал яркой характеристикой образа К.-у., которая по своей сути повторяет программу противостояния «света и мрака».

Поскольку доминантными признаками, определяющими суть ее образа, являются ареал обитания и особенности ее бытия, данные вопросы требуют детального осмысления. Эпические тексты повествуют о том, что она живет обособленно в водной среде, во владениях *Донбеттыров* («Донбеттырты кьулбадаг-ус»), либо на земном уровне, но также за пределами общества нартов. Как выявлено, помимо указанных выше характеристик К.-у., относящихся к разряду низшей мифологии, фольклористы именуют ее бедной вдовой, помогающей герою, берегиней, советчицей и пр. Полисемантическая амплуа объясняется принципами контаминации, смешения разных женских персонажей. Очевидно, что амбивалентность и неоднозначность К.-у. обусловлены тем, что ее образ, возникший в период первоначальной фазы становления мифов, оформлялся наряду с исторической стадильностью их развития: от архаического эпоса к историко-героическому, вследствие чего происходило наслоение определенных понятий, способствующих формированию омонимичности характера героини. Вместе с тем, напластованию разнородных свойств и искажению восприятия ее сути способствовали неточности в идентификации женских персонажей, допущенные рядом сказителей. К примеру, эпические ситуации, характерные для К.-у., при всей вариативности, вполне узнаваемы. Однако в отдельных текстах происходит подмена женских образов и ее функции передаются *Шатане*. Смещение амплуа наглядно прослеживается в сюжетах с участием клыкастой старухи, функциональный потенциал которой обусловлен причастностью к нижнему миру.

Характерно, что в эпических сюжетах, в которых в той или иной степени задействована К.-у., прослеживаются признаки переходных ритуалов. По сути, она является экзотерической версией патронессы инициации. Вместе с тем, ее познания также лимитированы, поскольку в особо сложных ситуациях она направляет нартов за советом к «калдибадаг узун» (диг.) (сидящему в валежнике ежу). Известно, что в мифологии индоевропейских народов *еж* — культурный герой, ассоциирующийся с *огнем*, солнечными лучами, знаниями и пр.

Посредством всестороннего анализа образа К.-у. выявились общие тенденции, исключаящие ее из низшего раздела мифологии, соответственно, персонификация героини в качестве представителя inferнального мира представляется алогичной. Бесспорным свидетельством данного утверждения служит отсутствие схожести портретных характеристик с антропоморфными демоническими существами. Единственным признаком, отличающим ее от обычной женщины, является грудь, достигающая земли. Однако эта особенность является элементом инициальной атрибуции, присущей также мифологическому персонажу — клыкастой старухе, что в данном случае подтверждает мнение о напластовании образов и их слиянии в отдельных эпизодах *кадагов*. Допустимось предположения об идентичности К.-у. и клыкастой старухи представляется обоснованной лишь на примере персонификации героинь в качестве универсального архетипического образа Праматери, получившего широкое распространение в различных мифологических системах. Наряду с этим, наши сомнения в их полной однородности были подкреплены эпическими сюжетами, в которых участвуют одновременно оба женских персонажа, выполняющих при этом несходные функции. Согласно распространенному сюжету, герой, по наказу К.-у. вступивший на путь инициации, попадает во владения клыкастой старухи. При виде чужестранца старуха грозит проглотить его за дерзость. Однако юноша добивается ее расположения, обратившись к ней «нана» и прикоснувшись к ее груди. Данный сюжет наглядно транслирует элементы инициационных ритуалов и встречается в кадагах в различных вариантах. Поскольку типичными нарративными символами инициации являются проглатывание чудовищем и освобождение из





Кулбадаг-ус. Худ. Е. Бутаев

его чрева, очевидно, что мотив угрозы съедения героя клыкостой старухой обосновывает концепцию временной смерти, которой уподобляется неопит в инициационных мифах; вызволение из чрева мифической личности интерпретируется как рождение героя в новом статусе, прикосновение к груди женщины уподобляется первому прикладыванию новорожденного младенца к груди матери (вскармливание), образ которой дополняется нарицательным именем «нана». Возможно, клыки старухи, один из которых упирается в землю, а другой устремляется ввысь, маркируют инициационный путь из нижнего в средний мир.

Необоснованным, на наш взгляд, представляется термин «вдова», которым определяется социальная роль К.-у. Несомненно, в кадагах она предстает в образе одинокой женщины-отшельницы, у которой, согласно различным версиям, одна, либо две дочери и сын (в некоторых сказаниях — несколько сыновей). Вместе с тем, в эпических текстах отсутствует даже косвенная ремарка, свидетельствующая о наличии у героини мужа. Показательно, что отдельные кадаги транслируют сведения о ее различных возрастных периодах. В ряде сюжетов она предстает в образе Къулбадаг-чызг. При этом

специфика ее социальных отношений и функциональных особенностей, как в юности, так и в зрелом периоде, является характерной для сути героини. Однако в эпосе не упоминается, даже гипотетически, о ее предстоящем, либо состоявшемся замужестве. Соответственно, статус героини был предопределен заведомо. Поскольку появление детей вызывает вполне логичные вопросы, термин «вдова», вероятно, применялся исследователями как наиболее адекватное объяснение данного обстоятельства. Ввиду того, что в эпических текстах отсутствует прямое определение «идæдз ус» («вдова»), указанное понятие, вероятно, использовалось учеными в качестве аллегорического толкования. Вместе с тем, допустимо предположение, что судьба К.-у. складывалась под влиянием определенных пережитков добрачной свободы. В соответствии с этим, видится важным разъяснение определенных граней уклада ее бытия в контексте некоторых ассоциативных параллелей с этикетными нормами осетин.

В рамках социокультурной парадигмы гендерные роли в том или ином сообществе детерминировались структурой самого племени и теми табу, которые выдвигались им перед его членами. Так, в древнеосетинском обществе для гостя, в том числе нуждающегося в приюте путника, считалось неприличным посещать дом, в котором жили женщины, не имеющие мужей. Мировоззренческие установки предписывали строгое соблюдение данной этикетной табуированности. Однако жилище К.-у., в котором не было взрослого мужчины, зачастую посещали как странники, так и, собственно, нарты. Кадаги в различных вариативных формах повествуют о том, как героиня с дочерьми оказывали радушный прием путникам. Как правило, гостям предоставлялся ночлег, что является наиболее существенным нарушением правил приличия, о котором однозначно повествуется в эпосе, к примеру, в кадаге «Как родился Арахцау, сын Бедзенаг-алдара». Согласно сюжету, когда *Арахцау* приехал к нартам, Шатана, завидев всадника из окна своей *башни*, ласково приветствуя, пригласила его в дом. На ее радушие юноша ответил отказом: «Если отец мой никогда не был гостем женщины, то я также никогда не буду твоим гостем».

В подобных сюжетах просматриваются признаки, свойственные древним культурам на ран-





них стадиях их становления, при которых гендерная обусловленность (отношения мужчины и женщины) представлялась в качестве преимущественного принципа. С целью прояснения истоков формирования образа К.-у. обратимся к историческим свидетельствам. Женщина в древнеосетинском обществе обладала высоким социальным статусом. Письменные источники и археологические материалы в совокупности подтверждают видное положение женщин в сарматском социуме и активное участие их в общественной жизни. Все историки отмечали как отличительную черту алан и их предков савроматов (сыновей скифов и *амазонок*, согласно легенде, записанной *Геродотом*) то, что женщинам они отводили почетное место в обществе; в своей мифологии отдавали немалую дань женским образам (Абаев). Запечатлелась традиция высокого почитания женщин и в эпических текстах. В качестве иллюстрации можно привести эпизод из кадага «Как Сослан спас Урызмага» («Сослан Уырызмаджы куыд фервæзын кодта»).

Осетинская ментальность во все времена характеризовалась отсутствием ярко выраженной гендерной асимметрии. Исторически устойчивым являлось правило женской неприкосновенности. Какую бы провинность она не допустила, женщину не подвергали суровому наказанию: избиению, казни, забиванию камнями, что было свойственно большинству архаичных культур. Согласно нормам обычного права, у осетин была введена форма общественного наказания 'хъоды' ('бойкот') или 'хъæудзырд' ('сельский стовор'), предписывающие выселение людей, грубо нарушивших культурные принципы, за пределы поселения. Возможно, кадаги, сюжетной основой которых являются мотивы отчуждения К.-у. от общества нартов, в трансформированном виде содержат отголоски подобных этнографических свидетельств.

Создание столь противоречивого женского характера средствами эпической стилистики предполагает осмысление нетипичных для древнеосетинского общества гендерных стереотипов поведения женщин. Принимая во внимание, что в целом отношение к женским персонажам кадагов отличается особой возвышенностью и благородством, вызывает недоумение пренебрежительное, а подчас оскорбительное отношение

эпических героев к К.-у. и ее детям. Несмотря на то, что нарты охотно прибегают к их посредничеству, отношение к ним подчеркнуто неуважительное.

Классическим примером может послужить сюжет, отражающий мотив соперничества Нартов и их самоутверждения в героическом социуме. Споры о первенстве обладания наиболее выдающимися маскулинными признаками по просьбе самих нартов разрешает, по обыкновению, К.-у., чье мнение в вопросах преимущественных черт воинов пользовалось беспрекословным авторитетом. Ведунья традиционно отдает предпочтение старшему среди них — *Урызмагу*. Тогда нарты в порыве ярости подвергают ее истязаниям, глумятся над ней и бросают в яму.

Очевидно, что семантическое наполнение подобных мифов, обусловлено архетипическим мотивом извечной борьбы противоположностей, выраженной, в данном контексте, противостоянием женского и мужского начал. Вместе с тем, первенство, отданное К.-у. Урызмагу, обосновано не столько высшим антологическим и этическим приоритетом старшинства, а их обоюдной симпатией, которая довольно явно прослеживается в эпических сюжетах. Их взаимоотношения — это особая субстанция, объяснение причинности которой представляется возможной лишь при посредстве мифологической реконструкции особенностей гендерных ролей героев.

Важно отметить, что все известные мировые фольклорные и литературные произведения, в системе образов которых наличествуют женские мифологические образы, равнозначные К.-у., содержат в себе архетип отшельницы, женщины-аскета: Яга, Золотая баба, Наина, Синильга и др. Отшельница всегда живет вдали от людей, она хранит особенные знания, к ней приходят за советом. Символическая стена, замкнутое пространство, которая отчуждает К.-у. от нартовского общества, является сакральной отмеченностью объекта, Священной изгородью границ, границ внутреннего мира и является важным условием для сохранения заповедных знаний и технологий правления судьбы. «Отшельница» — обладательница не только древнего миропонимания. Мифомышление осетин придало ее образу функции Жрицы Любви в





самых тонких, духовных, нематериальных и даже незональных ее проявлениях, Любви, имеющей мифологическое наполнение. Так в текстах фигурирует сюжет, согласно которому К.-у. является возлюбленной Сырдона: «У него [Сырдона] была любовница Кулбадаг-ус, живущая в нижней части селения». Очевидно, здесь подразумевается близость данных образов, обусловленная семантической тождественностью свойственных им признаков.

В «Кадагах о Нартах» наиболее известный сюжет с доминантной ролью К.-у. представлен в сказаниях, интрига которых основана на конфликте ее дочерей с Урызмагом и *Хамыцем*. Согласно сюжетной основе кадагов, *Дзерасса* после гибели *Ахсара* и *Ахсартага* вернулась в отчий дом, к Донбеттырам. Там и родились ее дети-близнецы Урызмаг и Хамыц. Мальчики стремительно выросли, и росли они за день на четверть, а за ночь на пядь. Когда юноши овладели искусством лучников, в праздник Кьутуганан они направились в город Донбеттыров для состязаний. Донбеттыры всем миром попрятались от шума стрел юношей. Тогда они стали подстергать девушек, направляющихся к реке: «Кулбадаг-ус отправила свою дочь за водой. Завидя девушку, Хамыц пустил стрелу и, попав в кувшин, разбил его. Затем изорвал в клочья одежду девушки стрелой. Горько рыдая, она вернулась домой».

В некоторых сюжетных вариантах у К.-у. две дочери. Данный мотив получил распространение в осетинской мифологии в алгоритме закономерности, поскольку в качестве архетипического ядра в нем репрезентируются важнейшие мифологические значения, среди которых одним из наиболее значимых видится инициационный мотив стрельбы из лука. На первый взгляд, преобладающими здесь представляются откровенно уничижительные и провоцирующие действия юношей по отношению к дочерям К.-у., обусловленные неприязнью к самой героине. Предпринимая попытку реконструкции указанного мифологического сюжета, следует рассмотреть его символическую парадигму. В мировой мифологической и религиозной традиции архетипическая символика стрелы неоднозначна. Но так или иначе стрела всегда была связана с космическими явлениями, которые определяют миропорядок, а также *небожителя-*

ми и культурными героями и является олицетворением верхнего мира. Вместе с тем, стрела ассоциируется с символикой мужского начала, любовью и космическим законом продолжения жизни. Это одновременно источник животворящей и карающей силы. Стрела издавна являлась аллегорическим знаком любви, мужской половой функции и продолжения рода и равным образом — духовного возрождения. А кувшин, как и другие сосуды, согласно семиотическому толкованию, является символом материнского лона, источника жизни и живительной влаги, а также — невинности и чаще ассоциируется с нижним миром. Соответственно, концептуальная схема стрельбы из лука может интерпретироваться как высвобождение мужской энергии. Кроме того, в знаковой системе существует гендерный символ с изображением круга со стрелой, олицетворяющий эротический союз. В подобных представлениях стрелы выступают как всепроникающие вестники любви. Соответственно, в данную мифологическую конструкцию внесены ключевой подтекст, повторяющий основные концепты космогонических мифов первотворения и структурирования пространства.

Дальнейшее развитие сюжетной линии представленных кадагов имеет характер классической инициации. Согласно содержанию одного из вариантов сказания, когда дочери К.-у., в слезах поведали матери о случившемся, та дала им новые кувшины и вновь отправила их за водой. При этом ведунья наказала дочерям: «Если они вновь посмеют вас обидеть, тогда скажите им: «Раз вы до такой степени возмужали, то почему бы вам не вызволить Бораты Уархага, которому нарты не позволяют поднять голову».

В кадагах К.-у. отведена эпизодическая роль, но вследствие ее поступков, служащих своеобразным импульсом, провоцирующим активность героев, приводится в действие механизм инициационных процессов. Казалось бы, в данном сюжете она принимает позицию недоброжелателя по отношению к братьям-близнецам, но вступая в условно-конфликтные ситуации, ведунья оказывается способной менять не только судьбу героев, но и сюжетно-композиционные особенности сказаний, приводя их к поворотному развитию. Из этого следует, что семантическое наполнение указанных эпических сюжетов в «Кадагах о Нартах» соотносится с архаически-





ми обрядами возрастных переходов. Мотив преодоления трудностей в поиске юношами своего первопредка воплощает архетип прохождения героем посвячительных испытаний и выступает как реминисценция, соотносящаяся с мифологемой *дороги* и преодоления препятствий, как одних из наиболее важных компонентов, необходимых для совершения инициации.

Так, К.-у. выполняет функции жрицы и способствует переходу юношей к новому уровню зрелости. Ее действия способствуют преодолению неопитом инициационного пути из нижнего мира в средний. Характерно, что героиня содействует как мужским, так и женским инициациям. Ее обитель расположена на границе миров, в соответствии с этим, все герои, вступившие на путь инициации, непременно проходят через ее пределы. Участвуя в судьбе нартов посредством оказанного *гостеприимства*, мудрых наставлений, а порой и злобных укоров, вызванных конфликтными ситуациями с персонажами, она, по сути, становится знаковой фигурой в инициационных процессах: обрядах отделения (перехода из одного мифопоэтического сообщества в другой), промежуточных (перехода от второго возрастного класса к третьему) и обрядах включения (свадебных).

Многовековые культурные напластования способствовали представлениям о К.-у. как об архетипическом символе, имеющем спектр различных семантических свойств. Являясь носителем множества смыслов, мифопоэтический образ К.-у. выступает как некий этнокультурный концепт, в котором следует видеть не просто результат логики мифомышления осетин, а скорее явление универсальной культурной трансцендентности, интегрировавшей черты многих древних персонажей.

Лит.: СН. С. 2; Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. II. М. -Л., 1929. С. 3; Гуриев Т. А. О термине *кьулыбадаг ус* // Наследие скифов и алан. Вл., 1991. С. 131; он же: Два фольклорных термина // Осетинская филология: межвузовский сборник статей. Ордж., 1981. Вып. 2. С. 26–32; Абаев. ИЭСОЯ. I. С. 630; Кусаева З. К. Архетип *Кьулыбадаг-ус* в «Кадагах о Нартах» // ИСОИГСИ. ШМУ. Вл., 2020. № 24. С. 19–41. Бритаева А. Б. Образ «кьулыбадаг ус» в осетинском нартовском эпосе и сказке // ИСОИГСИ. ШМУ. Вып. 6. Вл., 2011. С. 119–126; НК. ИАЭ. 1. 26, 32, 33, С. 65–66, 105, 181, 187, 198, 193–200, 323, 447; НК. ИАЭ. 2. С. 17, 599, 741; НК.

ИАЭ. 3. С. 163, 195–196, 443–444; НК. ИАЭ. 4. С. 74; НК. ИАЭ. 5. С. 26, 32, 340, 378, 395; НК. ИАЭ. 6. С. 378.

З. К. Кусаева

КУЛГА РАВНИНА [ХЪУЛГЪАЙЫ БЫДЫР (ир.) / ХЪОЛГЪАЙ БУДУР (диг.)] — равнина ингушей (кулга) из *кадага* «Сказание о Сослане» («Сослани тауагърахъ»). Когда герой молится, он оказывается на К. р. Он не успевает дойти до нужного места до восхода. И тогда у него загорается кожа головы, обжигает головной мозг, и он умирает на К. р.

Ю. А. *Дзиццойты* указывает, что в языке осетинского эпоса известна некая созвучная местность в словосочетании *Къæлкъайы сынт 'ворон из (местности) Калка'*. По его мнению, это заимствование самоназвания ингушей *гIалгIа(й)* известного в русских источниках XVI–XVII вв. в форме *калкан*, *калкай*. Самоназвание ингушей отложилось в осетинском языке и в форме *кьулгъа*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 693, 852; Дзиццойты. Нарты. С. 113.

К. Р.

КУЛИЕВА Зинаида Сергеевна (1982) — художник-график, эмальер, член СХ РФ (с 2008 г.), член студии ксилографии Германа Паштова (с 2012 г.), преподаватель Владикавказского художественного училища им. Азанбека *Джанаева*.

К. окончила ф-тет графики Санкт-Петербургского гос. академического ин-та живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина (2007) (мастерская проф. А. А. Пахомова), стажировалась в творческой мастерской графики отделения «Урал, Сибирь и Дальний Восток РАХ» (рук. проф. Г. Паштов) (2012–2015). С 2017 г. обучается технике горячей эмали у засл. худ. РФ, акад. РАХ Н. М. Вдовкина.

К. работает в разных техниках: акварель, гуашь, пастель, темпера, линогравюра, ксилография, офорт, автолитография, горячая эмаль.

Дипломная работа художницы «Жители Даргавса» и серия графических работ «Горы в портретах» посвящены родному краю. В линогравюрах «Нана», «Баран», «Бурка отца» К. стремится к краткости изображения, философским обобщениям. Интересна книжная графика художницы. Гравюры, выполненные в технике ксилографии, прекрасно дополняют философ-





скую поэзию В. Уртаева. В иллюстрациях к трагедии В. Шекспира «Макбет» чувствуется глубокое уважение к первоисточнику, стремление показать смысл литературного образа, тематическую насыщенность произведения (Г. Левитская).

Излюбленная тема для самовыражения К. — осетинский Нартовский эпос. В 2014 г. в технике автолитографии ею сделаны работы «Яблоня нартов», «Рождение Сослана», «Как закалялся Сослан». В 2015 г. художницей создана графическая серия «Сказания о нартах» («Урызмаг, оплакивающий своего сына», «Маленький Батрадз», «Гибель Ахсара и Ахсартага», «Игры нартов», «И



З. С. Кулиева



Ахсар и Дзерасса. Худ. З. Кулиева

будут смеяться, потом привыкнут», «Наказ Шатаны»), за которую на выставке-конкурсе «Осетия — наш горный край» им. Заурбека Абоева (2016) ею получена первая премия в номинации «Графика».

Своеобразно исполнение нартовских сюжетов в технике перегородчатой эмали, в которой

плодотворно работает К. под руководством известного эмалиера Н. М. Вдовкина. За работу «Яблоня нартов» (серия «Древо») (2016) художница награждена I премией и медалью в номинации «Дебют» на престижной III Международной биеннале искусства эмали «Зеркало Мира», прошедшей в Санкт-Петербургской гос. художественно-промышленной академии им. А. Л. Штиглица (2017). К. также созданы эмали «Ацамаз» и «Сны старого дома» (серия «Древо») (2017), «Ахсар и Дзерасса» (2018).

За серию графических работ на тему Нартовских сказаний К. получена III премия на выставке-конкурсе произведений изобразительного искусства, посвященных осетинской «Нартиаде» и осетинской традиционной народной культуре (2018).

Соч.: Союз художников РСО-Алания: 70 лет: 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл. – Р-на-Д., 2009. С. 161, 201.

Лит.: Левитская Г. Талант и образное мышление Зинаиды Кулиевой // Слово. 2008. 12 января; Хадашева Ф. В «Зеркале мира» отразилась участница из Осетии // Слово. 2017. 19 июня.

Л. К. Гостиева

КУЛОВ Иналук [ХЪУЫЛАТЫ Иналыхъ] — сказитель, уроженец сел. Цимити РСО-А. От него в 1941 г. Х. Бигулаевым и Б. Дзагаевым записаны *кадаги* «Созырыко из рода Бората навестил родственников жены» («Бораты Созырыхъо йæ каистæм рараст»), «Для нартов настало тяжелое время» («Нартыл фыд аз ыскодта»), «Как Нарт Хамыц женился на девушке из рода Быцента» («Нарт Хæмыц Быценты чызджы куыд ракуырда»), «Как нарты одолели великана» («Нарт уаъйыгыл куыд фæтых сты»), «Как по замыслу Созырыко, Урызмага и Шатаны истребили род Ацата» («Созырыхъо, Уырызмаг æмæ Сатанайы фæндæй Ацæтæ куыд ссыкъуыдысты»), «Нарт Созырыко» («Нарты Созырыхъо»), «Нарты отправились в поход» («Нарт арастысты балцмæ»), «О том, как на поляне нартов резвились олени» («Нарты фæзы сагтæ куыд хъазыдысты») и «Лютая зима» («Фыд зымæг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 11–19, 111–112, 132–135, 144–146, 148–154.

И. Б.





КУЛОВ Кубади Дмитриевич [ХЪУЫЛАТЫ Джетагашы фырт Хъуыбады (1907–1980)] — видный государственный деятель, председатель СНК СО АССР (1938–1944), первый секретарь Северо-Осетинского обкома ВКП (б) (1944–1953), министр лесного хозяйства СО АССР, депутат ВС СССР 1–3 созывов, кавалер 14 правительственных наград.



К. Д. Кулов

После окончания юрфака МГУ возглавлял отдел Нацменсектора в Народном комиссариате просвещения РСФСР. В Осетии работал помощником прокурора, прокурором по специальным делам, зам. прокурора СО АССР. В тридцатые годы был переведен на руководящую партийную работу. В годы ВОВ К. был одним из организаторов обороны республики: с 1941 г. — зам. председателя Орджоникидзевского Комитета Обороны, а с марта 1944 г. до конца войны — председателем Комитета Обороны.

Под руководством К. в республике была проведена грандиозная работа по восстановлению экономики, созданию индустрии, цветной металлургии, улучшению социальной жизни, развитию культуры, искусства и народного образования. По его инициативе в 1939 г. вся страна отметила 80-летие со дня рождения К. Л. Хетагурова, в центре столицы республики был установлен памятник поэту, открыт музей.

В 1940 г. К. возглавил Нартовский комитет в Северной Осетии, который развернул работу ведущих ученых, писателей, художников по сбору, систематизации и публикации Нартовского эпоса. Работа была сосредоточена в СОНИИ. В 1941 г. были совершены десятки экспедиционных поездок в горные и равнинные села Осетии с целью записи вариантов Нартовского эпоса и сбора, связанного с эпосом музыкально-хореографического фольклора.

В 1946 г. в виде сводного текста на осетинском языке в объеме 30 авторских листов были изданы «Сказания о нартах», с иллюстрациями и в художественном оформлении А. Хохова. Издание стало большим культурным событием в жизни республики. К. выступил автором вступи-

тельной статьи «Нартские сказания — героический эпос осетинского народа», где он широко использовал свою работу в области материнского рода, в которой в качестве доказательной базы были широко привлечены эпизоды из *кадагов* о нартах. К. охарактеризовал образы главных нартских героев, отметил воспитательное значение Нартовского эпоса в жизни осетин.

К. являлся ответственным редактором и автором вступительной статьи книги «Осетинские нартские сказания», которые вышли впервые на русском языке в прозе в 1948 г. в переводе писателя Ю. Либединского и иллюстрациями М. С. Туганова.

К. — автор вступительной статьи в книге «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», изданной в 1949 г. в Москве в переводе на русский язык в стихотворном изложении В. Дынник. В том же году он опубликовал в сборнике «Нартский эпос» статью «Героический эпос осетинского народа».

Соч.: Матриархат в Осетии // ИСОНИИ. Вып. VIII. Ордж., 1935. С. 158–232; Героический нартский эпос — древнейший памятник осетинской устной литературы // Красное знамя. 1941. № 6. С. 9–11; Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа / Пер. и вступ. ст. В. Дынник. М., 1944 (Пред.); Ирон адæмы номдзъд эпос — нарты кадджытæ // НК. Дз., 1946. С. XI–XXXI; ОНС. Дз., 1948 (Отв. ред. и автор вступ. ст.); Великий поэт осетинского народа (О Коста Хетагурове) // ИСОНИИ. 1948. Т. XII. С. 3–12; Героический эпос осетинского народа // НС. ОНЭ. М., 1949. С. 3–13; Героический эпос.

Лит.: Да у р о в Д. Этот маленький Большой человек Кубади Кулов: Докум. повести. Вл., 1994; Вл., 2001; А к о е ф ф А. Кубади Кулов и его время // СО. 2017. 9 ноября.

Л. К. Гостиева

КУЛОН [ХЪУЛОН] — букв. ‘пестрый’, ‘пегий’ — бесподобный конь *Урызмага* из *кадага* «Нартовская девушка Акула» («Нæртон чызг Акуыллæ»). В других вариантах — *Арфан*. Это слово в языке Нартовского эпоса иногда употребляется в атрибутивной функции, например: Уырызмаджы дынджыр хъулон бæх ‘большой пегий конь Урызмага’, гъолон устур бæх ‘пегая большая лошадь’, Уырызмаджы хъулон бæх æмæ Хæмыцы хъулон бæх ‘пегий конь Урызмага и пегий конь Хамыца’, йæ хъулон бæхыл Созыр фæцæуы ‘Созир едет на своем пегом коне’, хъулон Æрфæн ‘пегий Арфан’, хъулон бæх ‘пе-





гий конь', авд ивазни гьолон бæх 'пегий конь длиной в семь сажень'. Гораздо чаще оно выступает субстантивно в значении клички коня Урызмага, реже — *Хамыца*.

Интересно сказание, описывающее появление знаменитого коня Урызмага. От союза *небожителя Уастырджи* и матери Нарта Урызмага *Дзерассы* родились девочка, жеребенок и щенок. Мать героя была уже мертва, но небожитель проник в ее *склеп*, оживил ударом своей чудесной плетки, провел с нею ночь, а затем пустил к ней своих жеребца и пса. Жеребенок, родившийся от этого союза, и стал конем Урызмага. В кабардинской версии Нартовского эпоса у героя Уазызмеса также был конь по кличке Куланиж. В балкаро-карачаевской версии эпоса герой Ёрюзмок также имел коня по кличке Колан.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 270, 352, 374, 386; НК. ИАЭ. 3. С. 229, 639; НК. ИАЭ. 4. С. 84, 321; Д з и ц о й т ы. ВОФ. С. 137, 144, 148.

К. Р.

КУЛТИХ [ХЪУЫЛТЫХ] — персонаж эпоса из *кадага* «Вождь нартов — Урызмаг» («Нарты фæтæг Уырызмаг»), где нарты решают спросить у старой женщины, кого им выбрать вождем. К ней отправили четырех молодцев. Когда они спросили К., она им сказала: «Не знаю, мои солнышки, я сейчас старуха, но если вы меня спрашиваете, то лучшим для вас будет ваш старый вождь», то есть *Урызмаг*. За такой ответ К. повесили, привязав ее *волосы* к дереву.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 200, 543.

К. Р.

КУЛУМБЕГОВ Роберт Петрович [ХЪУЫЛЫМБЕГТЫ Петры фырт Роберт (1964)] —



Р. П. Кулумбегов

этнолог, к. и. н., с. н. с. отдела истории и этнологии ЮОНИИ им. З. Ванеева, доц. каф. истории России и кавказоведения ЮОГУ им. А. Тибилова.

К. — уроженец г. Цхинвала, окончил с отличием ист.-филол. ф-тет ЮОГПИ (ныне ЮОГУ), учился в аспирантуре при АН ГССР,

возглавлял Государственное телевидение РЮО, был редактором республиканской газеты «Южная Осетия». В 2015 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему: «Традиционное земледелие горной Осетии».

Круг научных интересов К. — проблемы этнографии, истории и фольклора (Нартовского эпоса) осетин: хозяйственный быт, материальная культура, религиозные воззрения, летопись Советской и постсоветской истории Южной Осетии. В центре этнографических интересов ученого — исследование широкого круга вопросов земледельческой культуры осетин. К. известен и как талантливый публицист.

В нартоведческих исследованиях К. уделено большое внимание информативности осетинского Нартовского эпоса как исторического источника. Им разделяется мнение ученых о том, что героико-эпические сказания содержат историческую информацию, представленную в образной, гиперболизированной форме и приуроченную к мифологическим по своему происхождению, образам и сюжетам.

В «Кадагах о Нартах», по мнению К., нашли отражение символы и образы повседневного быта и праздничной обрядности осетин: война, *военное дело*, *пыры*, *охота*, состязания в силе, ловкости и др. Особое внимание ученым обращено на реалии повседневной жизни общества: нарты пахут землю плугом, отгоняют на выпас скот, выковывают орудия труда и оружие. К. отмечены в Нартовском эпосе преимущество высева злаков на пашнях с южной экспозицией, продолжительность максимального использования без перелога земельного участка, престижный статус *пастуха*.

Соч.: Эпические нарты. Далекие и близкие // Республика. 2013. 17, 28 июня; Земледельческие орудия южных осетин // ИЮОНИИ. 2014. Вып. 40; Нартовский эпос — отражение символов и образов повседневного быта и праздничной обрядности осетин // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. 4. С. 235–247; Осетинский хæдзар как модель воспроизводства и функционирования традиции в современном обществе (в соавт. с Кануковой З. В.) // ИСОИГС. 2015. Вып. 16 (55). С. 65–72; Инновационные ресурсы культурного наследия Северной и Южной Осетии. Вл., 2016 (в соавт. с Кануковой З. В., Хубуловой Э. В., Маергьиты И. Т.); Традиционное земледелие горной Осетии. Цх., 2016; Две ипостаси нарта Сырдона // Публицистика. Цх., 2016; Публицистика. Цх., 2016; Формы взаимопомощи в традиционной





земледельческой культуре осетин // ИСОИГСИ. 2017. Вып. 23 (62) С. 12–20; Земледельческий быт и сакральные практики горцев Осетии. Цх., 2017; Нартовский эпос осетин как источник сведений о хозяйственном быте его создателей // ВВНЦ. 2018. Т. 18. № 4. С. 41–45; Южная Осетия. От прошлого к настоящему. Цх., 2018; Южная Осетия. Год за годом. Цх., 2018.

Лит.: Ч и б и р о в. ОН. С. 295.

Л. К. Гостиева

КУМАЛАГОН [КЪУЫМÆЛАГОН] — персонаж эпоса из сел. *Хурадаг*, подруга (лымæн) *Сослана*. Согласно *кадагу* «Шуба Сослана и конь Сырдоны» («Сосланы кæрц æмæ Сырдоны бæх»), Сослан поспорил с *Сырдоном*, что его *игра на фандыре в Селении Нартов* будет слышна до *Хурадаг*, до которого всаднику на *коне* добираться три дня. Сырдон взял с собой *Батрадза* и *Ацамаза* в качестве свидетелей. Когда Сослан заиграл на фандыре, весь нартовский народ прислушался к его игре, «а в *Хурадаге* его слушали Сырдон, Батрадз, Ацамаз с подругой Сослана Кумалагон» («Хурададжи та йæм Сырдон, Батрадз æмæ Ацамæз Сосланы лымæн Къуымæлагонимæ хъуыстой»).

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 175, 476.

З. П.

КУМБАРА [ХЪУЫМБАРА] — *пушка* с коротким стволом, *мортира*, упоминается в *кадагах* о *Батрадзе* и *Крым-Солтане*. В присутствии своего воспитанника (*аталыка*), сына *Урызмага*, Крым-Солтана, *Сайнаг-алдар* устроил прием *небожителям*. Во время обильного застолья хозяин дома велел Крым-Солтану с ровесниками спуститься на вершину *Уаскупп* и посмотреть, что делается на земле. Юноши выполнили наказ старшего и, вернувшись обратно, рассказали небожителям об увиденном: «Рассматривая землю с вершины *Уаскупп*, мы видели страшную картину: селение нартов окружило огромное войско, а сами нарты, оказавшиеся в окружении, продолжили плясать симд. Более того, нарты, которые получили пушечные ранения от кумбары, танцевали еще азартнее и энергичнее».

Батрадз говорит нартам: «Не быть мне перед вами мужчиной, если я завтра на двадцати молодых быках не притащу из города *мортиру* и не направлю ее с высот около аула на вас, чтобы от прямого выстрела вы пали рядами, а от рикоше-

та — домами». Затем Батрадз позвал семерых своих рабов, которые доставили из города большую *К. Нарт* зарядил ее собой и велел выстрелить в укрепление *Сайнаг-алдара*, где уничтожил ангелов (*зæдтæ æмæ дауджытæ*).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 498, 664; НК. ИАЭ. 5. С. 67–74, 662.

Л. Ч.

КУМБУЛТА. См. *Ныхас Кумбулта*.

КУМСКАЯ СТЕПЬ [ХЪУЫМЫ БЫДЫР (ир.) / ХЪУМИ БУДУР (диг.)] — название степи в Нартовском эпосе из *кадагов* «Заклад Сырдоны» («Сырдоны хæсна») и «Сын Уаза, Ацамаз» («Уазы фырт Ацамæз»). Ю. А. *Дзиццойты* считает его заимствованным из тюркских языков. Речь идет о степи, лежащей за р. *Кума*, севернее ее среднего и нижнего течения. В большинстве *кадагов* *К. с.* находится рядом с горой *Бештау*. На *К. с.* нарты ходили в *поход*. Эта местность ассоциируется как рубеж *Страны Нартов*. Возможно, это географическая и историческая *К. с.*, которая расположена на Северном Кавказе, — бассейн р. *Кумы*. «Гумом» называется *Кума* и в абазинской версии «Нартиады», рядом с которой находится *Псхуаба* — абазинское название *Пятигорска*. «Гумские степи» упоминаются и в кабардинских сказаниях. Согласно адыгским текстам, «Гумские степи» располагаются между *Страной Нартов* и *страной чинтов*. В осетинском эпосе *Кума* играет несравненно большую роль, нежели в других национальных версиях.

Население, живущее в *К. с.*, называется «кумский народ» (хъуымы адам). С кумским человеком имеет дело *Сослан (Созырыко)*. По *В. А. Кузнецову*, в долине восточного притока *Кумы*, *Подкумка*, в эпоху раннего средневековья проходила крупная магистраль международного значения. С другой стороны, на территории *Бактрии*, связанной с этногенезом ранних аланов, известны топонимы *Кум-тепе*, *Кум-кала*. Близкие соответствия есть среди сарматских этнонимов — *комы*, *камы*, *команы*, *хоаманы*, *камаки*. См. *Гум*.

К. с. — одно из названий места жительства *великана Нокара*, сына *Тара*.

Лит.: А б а е в. Из осетинского. С. 84; НК. ИАЭ. 4. С. 482; НК. ИАЭ. 6. С. 503; Г у р и е в. К проблеме. С. 130;





Кузнецов. Нартский эпос. С. 114; Дзидцойты. Нарты. С. 117, 121–123; Романова. Нартский эпос. С. 126–127.

Л. Ч
К. Р.

КУНАР [ХЪУЫНАР] — персонаж эпоса, насильник, разбойник и злодей, под его властью находятся униженные и оскорбленные слои *Далдзыныгта*. Он обладает мифическими чертами: его слабое место находится под его шеей, между лопатками. Имеет трех лис-следопытов. Был убит *Сосланом*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 172–173, 476.

И. Б.

КУНИЦА [СÆЛАВЫР, СÆЛАБЫР (ир.) / САЛАУР (диг.)] — в Нартовском эпосе встречается относительно редко. В *кадаге* о женитьбе Нарта *Созырыко*, который в основных чертах повторяет сюжет о *Дзерассе*, принимающей образ лисы, и чудесной яблоне *Нартов*, К. выступает как зооморфное воплощение главной героини. Сестра *семи братьев* превратилась в К. и проникла в *Селение Нартов*. Созырыко заметил след К. и пустился за ней: «[Созырыко] погнался за ней и добрался до черного леса. В черном лесу кунница забралась на дерево. Созырыко стал дымить под деревом. Кунница слетела с верхушки дерева и пустилась бежать. Тогда Созырыко положил стрелу на лук, выстрелил в нее и содрал с ее спины [кусок шкуры] размером с ладонь» («Расырда йæ æмæ сау хъæдмæ ныхæджджæ. Сау хъæды йын бæласыл сирвæзтис. Созырыхъо бæласы фæздаг суагъта. Сæлабыр бæласæн йæ чъуппæй атахтис æмæ фæлижæг. Уæд Созырыхъо фæг æрдынын фæвардта, бахста йæ æмæ чъылдымы стагæй фондж къухы бæрш фелвæста»). Хотя К. проникает не в чудесный сад (как *Дзерасса*), а в Селение Нартов, во время ее преследования действие перемещается в лес. Далее повторяются основные элементы той структуры, которая прослеживается в сказании о *Дзерассе*: девушка в образе К. оказывается на дереве; прыгнув с него, немедленно получает тяжелую рану от нартовской стрелы, но успевает скрыться. *Дзерасса-лиса*, раненая стрелой *Ахсартага*, также скрывается в лесу, оставляя за собой кровавый след: «Фæхъыллист ма кодта *Дзерассæ æмæ унаергъгæ*

хъæргæ хъæды туг калгæ афардæг». Созырыко явился в дом раненой девушки и исцелил ее, приложив к ране оторванный стрелой кусочек куньей *шкуры*. После этого сестра семи братьев стала женой Созырыко.

Взаимозаменяемость лисы и К. подтверждается и другими текстами. «Нарты и черная лисица» — малый цикл осетинской «Нартиады», объединяющий сказания о том, как на *охоте Урызмаг, Хамыц и Сослан* / Созырыко убили черную лисицу и делили между собой ее шкуру. В одном варианте лису заменяет К.: «Потом выбежала на них одна кунница, они поймали ее, зарезали, съели ее мясо, а о шкуре стали судить, [кому она достанется]» («Стæй съл иу сæлавыр алыгъди, рацахстой йæ, аргæвстой йæ, йæ фыд ын бахордтой, йæ цармыл та йын тæрхон кодтой»). Шапки из меха К. — один из ценных даров, которые *Агунда* преподносит нартам. Мех К., предназначенный на воротник и отвороты рукавов старого Нарта *Аца*, упоминается в сказании «Как Урызмаг женился на Йелде». Особое значение, отводимое в этом тексте меху К. (без него Урызмаг не смог бы получить от *Афсати* зверей, необходимых для *выкупа за невесту*), соотносится с данными осетинской этнографии, согласно которым мех К. был частью приданого невесты (ср. восточнославянский обряд выкупа невесты на свадьбе, называемый кунца). Появление К. в сказаниях о женитьбе нартовских героев свидетельствует о любовно-брачной символике этого образа, которая, к примеру, отчетливо прослеживается и в славянской мифологической традиции. Учитывая приведенный выше эпизод превращения девушки в К., вероятно, следует обратить внимание на созвучие осетинского сæлавыр (К.) и ведийского салаврика (*sālāvrikā*), в котором видят обозначение оборотня или какого-то хищного зверя из семейства *Canidae*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 203–207; НК. ИАЭ. 2. С. 256, 257; НК. ИАЭ. 7. С. 407; СН. 1989. С. 244–246; Абаев. ИЭСОЯ. III. С. 61; Гурья А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 208–215; Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. III. С. 114, 115; Элиаде М. Священные тексты народов мира. М., 1998. С. 246; Атарваеда. Избранное. М., 1989. С. 371.

А. В. Дарчиев





КУПНЫХ АЛИ [КЪУЫПНЫХ АЛИ] — малоизвестный персонаж эпоса, Нарт из *кадага* «Нартовская красавица Питуха» («Нарты рæсугд Питъухæ»). Возмужавший воспитанник *Бедзенага Арахдзау* решил посетить большой *пир нартов*. Когда *Шатана* узнала о визите Арахдзау, она отправила ему навстречу К. А., чтобы тот расправился с *конем* нежеланного гостя. Так между героями завязался разговор. Когда Арахдзау узнал, что К. А. тоже собирается на пир к нартам, он предложил ему сесть на своего коня и вместе отправиться в *дорогу*. На такое предложение Нарта К. А. ответил: «Ну, мальчик, твой конь не похож на того, кто может выдержать двоих». Разгневанный Арахдзау накричал на собеседника, но потом перевел разговор в шутку. Герою все-таки удалось посадить К. А. на своего коня, но тот сдвинул коню бока голеньями. Тогда Арахдзау ударил своего коня *плетью* так, что К. А. отскочил назад и ударился головой. После этого происшествия К. А. отказался ездить к нартам с Арахдзау.

В других сюжетах персонаж К. А. не встречается.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 624–625, 848.

З. П.

КУРГАН НАРТОВ [НАРТЫ ОБАУ (ир.) / ТУППУР (диг.)] — находится в сел. *Лац, Лакондоне*. С правой стороны сел. Лац имеется двухметровый подъем, где, возможно, похоронены некоторые из нартов. К. н. упоминается в *кадаге* «Нартовские рассказы и пословицы» («Нарты хабæртæ æмæ æмбисæндтæ»).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 520.

И. Б.

КУРДАЛАГОН / КУРД-АЛА-УАРГОН [КУЫРДАЛАГОН / КУЫРД-АЛА-УÆРГОН] — покровитель *кузнечного дела*. Одним из первых к этимологии теонима К. обратился А. Н. Генко, который объяснял его как «кузнец (куырд) аланов (алагон)». В. И. *Абаев* сравнивает К. с древнеримским богом-кузнецом Вулканом, аналогом древнегреческого Гефеста. Имя он интерпретирует как композит *Kurd-Alæ-Wærgon «кузнец аланский Уаргон», а имя *Wærgon, нигде больше не встречающееся, выводит из гипотетического *wærg «волк». К тому же индоевропейскому корню, по его мнению, восходит и лат.

теоним Volcānus. Ж. *Дюмезиль* отвергает гипотезу В. Абаева, поскольку имя К., по его мнению, делится иным образом: *kurd-Alaeg-on «кузнец из рода Алагата». Ю. А. *Дзиццойты* приводит весомые аргументы в пользу гипотезы В. Абаева, однако уточняет перевод осетинского



Курдалагон. Худ. М. Туганов

теонима Kurd-Alæ-Wærgon как ‘Кузнец-Жрец-Уæргон’, связывая второй компонент со жреческим родом *Алагата*.

По одной из версий, К. — первый ученик *Сафа*, который научил его кузнечному делу. В осетинских *кадагах* кузнеца К. причисляют то к роду *Бората*, то к роду *Ахсартаггата*.

«Кузнец Курдалагон, горн которого находится на небе, — друг нартов: он приходит к ним в гости и, подобно дельцу, заботящемуся о своем деле, принимает от них заказы. ... На нем, прежде всего, лежит своеобразная обязанность раскалять добела героев с металлическим телом и затем погружать их для закалки в воды моря или в иную, более диковинную жидкость». Такой может выступать волжье молоко. При закаливании *Сослана* и *Батрадза* незакаленными остались





Курдалагон. Худ. А. Хетагуров



Курдалагон. Худ. И. Лотиев



Курдалагон (фрагмент). Скульп. Н. Ходов

колени первого и кишка второго. Однако это не было только недосмотром К.; *сказители* такую «оплошность» объясняют Божьим промыслом, — чтобы эти нартовские герои не обрели бессмертие.

К. — антропоморфное существо, имеет семью; его сыновья — *Арвакурд* (Арвæкуырд) и *Тапсыко* (Тæпсыхъо). В кадагах К. передвигается с *неба* на землю и обратно на гребне огненной бури, подобно крылатому *Пакунда*. Он

имеет связь с ветром. Перемещения К. с неба на землю и обратно уподобляются дуновению ветра: «Курдалагон уселся на (свой) молот и спустился с небес (на землю), (летя) как ветер», «Курдалагон сел на стрелу из огненной бури и умчался на небо». В сказании о рождении и закалке Батрадза К., будучи не в состоянии разогреть тело героя обычными мехами, «направил на него ветры со всех ущелий» и в течение недели «дул» на юного героя. Следовательно, К. управляет ветрами.

К. изготавливал не только оружие и защитное снаряжение, но и предметы быта и орудия труда, *музыкальные инструменты*, люльку, соху, *свирель*. В память о подаренной железной сохе нарты ежегодно с наступлением весны варили «сладкую брагу» и, выйдя на пашню, молились К.

Нарт *Уархаг* на званный *пир* по случаю рождения двух своих сыновей, мальчиков-близнецов, пригласил К., *Донбеттыра* и *именитых нартов*. Как проявление особого почета именно К. было дано право дать мальчикам имена — *Ахсар* и *Ахсартаг*. Он же подарил *Уахтаназу* чудесную свирель (*удавдз*), созданную из булатной стали в его небесной кузнице.





На пиру, который *Сафа* устроил для своего воспитанника Сослана, К. в числе других *небожителей* делает дар нартам: «В кузнице своей я изготовлю соху для нартов, и каждой весной они будут ею вспахивать свои пашни».

Для Батрадза к битве с убийцами его отца *Хамьца* К. изготавливает оружие и снаряжение. «И выковал Курдалагон в своей кузне для Батрадза меч, щит, стрелы с трехгранными наконечниками, и пушки, жерла которых были размером с загон телят. Возрадовался Батрадз, выкрикнув: “Теперь я готов к битве, и горе нартам!”».

Возможно, имя «Курдалагон» является стяжением из Куырда Ала Уаэргон, но объяснить это как «Кузнец Аланский Вулкан» является чистым воображением французского ираниста Э. Бенвениста.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. I. С. 610; НК. ИАЭ. I. С. 26, 152; НК. ИАЭ. З. С. 70, 434; ОНС. С. 80; ОЭЭ. С. 310; Дзидцойты Ю. А. К этимологии теонима «Курдалагон» // ВОФ. Т. I. С. 286–294; его же: Нартовский эпос. С. 113, 123; Мусулкиату В. В поисках кузнеца-волка // Nartamongæ. АОИ. 2018. Vol. XIII. № 1, 2; Benveniste С. E. Études sur la langue ossète. P., 1959. P. 129.

Р. П. Кулумбегов
К. Ю. Рахно

КУРП-ГОРА [КУРПШИ БÆРЗОНД (диг.)] — горная вершина в Северной Осетии, часто упоминается в эпосе. На К.-г. стоит дом светлого *Елиа*. Обычно на Курпской вершине обитают *небожители*, иногда — «Покровитель степей» (см. *Куруп*), реже — одна из жен небожителя *Уастырдж*. В адыгской версии эпоса герой Шабатнуко пускает стрелы с «кручи Курпа». Этот топоним Ю. А. *Дзидцойты* сравнивает с гидронимом Курп — притоком Терека, а также топонимами «Верхний» и «Нижний Курп» в Кабардино-Балкарии. Также в эпосе упоминается Курпи будур ‘Курпская равнина’. По осетинским поверьям, «Курп — местность, славящаяся плодородием проса». В осетинской молитве говорится: «Какой урожай был на Курпе, когда Уацилла сеял на этой ниве левой рукой, а Майрам, идя за ним, держала для него корзинку с семенами, такой подай, Боже, и нам».

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 373, 374; НК. ИАЭ. 5. С. 499–508; Миллер. ОЭ. II. С. 280; Дзидцойты. Нарты. С. 83.

К. Р.

КУРУП [КУЫРЫПП] — название горы, место нахождения *небожителя* *Быдыры зад* (Будури зад). Ю. А. *Дзидцойты* отмечает, что покровитель степи в осетинской мифологии в одних сказаниях обитает на Курпской вершине, в других — в местности *Татартун*: Курп и Татартун — смежные области. См. *Курп-гора*.

Лит.: Дзидцойты. Нарты. С. 83.

К. Р.

КУСАЕВА Залина Константиновна [**ХЪУЫС-СÆТЫ** Константины чызг Зæлинаæ (1964)] —



З. К. Кусаева

фольклорист, к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы СОИГСИ ВНИЦ РАН.

Область научных интересов К. — нартоведение, фольклористика, этнография, литературоведение.

В сферу научного осмысления К. входит изучение религиозно-мифологических воззрений, несущих особую семантическую нагрузку в системе эпического повествования осетинской «Нартиады», а также исследование элементов обрядово-ритуального комплекса осетин, получивших устойчивую фиксацию в эпических текстах.

Научные интересы К. связаны с выявлением степени актуализации взаимовлияния «Кадагов о Нартах» и различных жанров фольклора, созданных на основе общих мотивов, составляющих их композиционную и сюжетную ткань. В частности, ею изучены одни из наиболее распространенных мотивов, связанных с мифологемами Чудесной бусины (*Цыкура-фардыг*) и Небесного зеркала (*Арвайдаен*), занимающих значительное место в фольклорно-этнографической традиции осетин, а также детально исследован архетип *Кулбадаг-ус* в осетинской «Нартиаде».

К. рассмотрены взаимосвязи осетинского эпоса «Нарты» и афористических жанров. По мнению ученого, прямое включение в тексты малых жанров устного народного творчества осетин устойчивых эпических мотивов и заключенных в них архетипических значений играет роль семантического универсума в фольклоре.





Согласно данному принципу специфика Нартовского эпоса заключается в особых свойствах жанра, выполняющих объединяющие, коммуникативные функции для всех устно-поэтических произведений осетинского фольклора.

Кроме того, К. ввела в научный оборот оригинальное название Нартовского эпоса на русском языке — «Кадаги о Нартах», наиболее точно отражающее жанровую специфику осетинского эпоса и соответствующее аутентичному заглавию «Нарты кадджытæ».

Одной из ключевых сфер деятельности К. является популяризация фольклорно-этнографического и историко-культурного наследия осетин. К. является автором идеи, автором сценария и научным консультантом нескольких циклов научно-популярных и документальных фильмов: «Посланница небес», «Осетинская традиционная свадьба», «Осетинские праздники — хранители древних знаний», «Имена», «Тропами Алании», включающих серию фильмов «Осетинская Нартиада» и др.

Соч.: Гендерный контекст обрядов инициации в мифоритуальных практиках осетин // ВСОГУ. 2011. № 4. С. 207–214; Эпико-ритуальная модель мировосприятия в этнической культуре осетин // Гуманитарные исследования № 4. Известия Астраханского гос. университета. Астрахань, 2011. С. 21–27; Мифо-фольклорные традиции в осетинской литературе // Фундаментальные исследования. Серия «Филологические науки» 2013. № 4 (ч. 4). С. 1005–1011; Арфатæ (благопожелания) в системе эпического повествования осетинской Нартиады // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 52–65; Мотив танца в структуре эпического повествования осетинской Нартиады // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6; Образ Артауза в религиозно-мифологических воззрениях осетин // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6; Особенности циклической компоновки осетинских «Сказаний о нартах» («Нарты кадджытæ»), 1989 года издания // ВЛФ. Вып. VII. Ч. 2. 2014. С. 34–45; Нартовские архетипы в традиционном исполнительском искусстве осетин // Эволюция эпической традиции. Сухум, 2014. С. 169–179; Обряд как сюжетобразующий компонент в осетинской «Нартиаде» // Осетинский язык в условиях глобализации. М., 2014. С. 143–156; Мотив чудесной бусины (цыкурайы фардыг) в фольклоре и этнографии осетин // Известия Волгоградского гос. пед. университета. 2015. № 8 (103). С. 165–173; Эпическая картина мира в народном хореографическом искусстве осетин // Функцио-

нально-структуральный метод П. Г. Богатырева в современных исследованиях фольклора. М., 2015. С. 145–156; Этиологические мифы о происхождении небесных светил в фольклоре осетин // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2; Синкретический характер религиозно-мифологических воззрений осетин // Материалы 5-ой междунациональной конференции по науке и технологиям. 23–29 октября 2015 г., Лондон. Syncretic religious and mythological beliefs Ossetians. 5th International Conference on Science and Technology 23–29 October 2015 in London; Семантические связи Нартовского эпоса и афористических жанров осетинского фольклора // ИСОИГСИ. 2016. Вып. 20 (59). С. 127–142; Семиотика зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин // ВКИГИ РАН. 2016. № 3. С. 58–68; Принципы текстологического изучения и подготовки к печати неопубликованных фольклорных материалов из архивных собраний В. Ф. Миллера // ИСОИГСИ. 2019. Вып. 31 (70). С. 140–150; Осетино-адыгские нартовские параллели // ВВНЦ РАН. 2019. Т. 19. № 4. С. 15–22. К у с а е в а З. К. Архетип Къулыбадаг-ус в «Кадагах о Нартах» // ИСОИГСИ. ШМУ. Вл., 2020. № 24. С. 19–41.

Лит.: К а н у к о в а З. В. 85 лет научного поиска // Осетиноведение — от прошлого к будущему. Вл., 2011. С. 21.

Л. К. Гостиева

КУСОВ Генри (Генрий) Измаилович [**ХЪУЫСАТЫ** Измаилы фырт Генри (1935–2019)] — д. и. н., осетинский историк и краевед, преподаватель, журналист и писатель, экскурсовод, исследователь археологии, петроглифики. Автор многочисленных телепередач, телефильмов, монографий и статей о культурно-историческом наследии Северной Осетии.



Г. И. Кусов

Уроженец г. Минеральные Воды Северо-Кавказского края, детские годы провел в Беслане. После окончания средней школы в 1954 г. поступил на естественно-географический ф-тет СОГПИ им. К. Л. Хетагурова. Увлекался горными походами и журналистикой, начал публиковаться в республиканской прессе. В 1959 г. стал литературным сотрудником североосетинской газеты «Молодой коммунист», работал в отделе учащейся молодежи. Затем работал в газете зав. отделом





писем, спорта, ответственным секретарем, исполняющим обязанности главного редактора. С 1967 по 1976 гг. был заместителем директора Северо-Осетинского музея краеведения. В это время К. активно занимался научно-исследовательской деятельностью по открытию памятников духовной и материальной культуры Северной Осетии, популяризации их значения. На республиканском телевидении регулярно вел научно-популярную программу «Поиски и находки краеведа». Подготовил и принял участие в двух выпусках телепрограммы «Клуба кинопутешествий» Юрия Сенкевича о Северной Осетии (1974; 1984). Начал писать книги, в которых, как отмечал сам автор, «соединил в единое целое науку и художественное изложение». В 1974 г. К. вступил в ряды Географического общества СССР.

В 1976 г. К. — собственный корреспондент республиканской газеты «Социалистическая Осетия». С 1977 по 1980 гг. — ответственный секретарь республиканского отделения Добровольного общества книголюбов РСФСР. В 1979 г. К. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Русско-осетинские культурные связи (30–60 гг. XIX века)». С 1980 г. преподавал в СОГУ на каф. экономической, социальной и политической географии (ст. преп., доц., проф. каф. экономической и социальной географии). В 1998 г. защитил докторскую диссертацию на тему «А. С. Пушкин и русско-кавказские историко-культурные связи».

В 1995 г. К. приступил к созданию серии документальных фильмов о горах Осетии. В 1997 г. фильмы «Мидаграбинские водопады» и «Тайна горы Тбау-Хох» получили вторую премию на 1-м Всероссийском конкурсе журналистов «Экология России». Международное признание имеют видеofilмы из цикла «Неизвестная Осетия».

Лауреат Государственной премии имени Коста Хетагурова в области литературы и искусства (1998). В 2000 г. К. был награжден орденом Дружбы.

В книгах «Я хочу Вам доверить тайну» (1992) и «Неизвестная Осетия» (2006) К. исследует петроглифы Северной Осетии, описывает связанные с нартами святилища *Реком*, *Таранджелос*, замок в сел. Задалеск, который, следом за Г. А. *Дзагуровым*, связывает с белой

крепостью *Сайнаг-алдара*, *кладбище нартов* в сел. Лезгор, Махчешский *лабиринт* и гранитные глыбы, якобы установленные нартами, стол *Сослана* и место его прыжков в сел. *Мацута*, кресло Сослана в сел. *Нар*, нартовский *Ныхас*, цырты нартов и «*чашечный камень*» в сел. *Лац*, связывая последние с астрономическими познаниями предков осетин.

Соч.: Я хочу вам доверить тайну. Вл., 1992. С. 90, 97, 137, 156–180; Неизвестная Осетия: Необычные экскурсии по Республике Северная Осетия-Алания. Вл., 2006. С. 143–144, 163, 177–179, 197, 205, 214, 235–236, 270–283.

Лит.: Б е р о е в Б. Ученый-краевед Генрий Кусов // Дарьял. 2010. № 6; его же: Пишет, рассказывает и снимает Генри Кусов // Слово. 1999. 4 сентября; С а у т и е в а Т. Вот такой он — Генри Кусов // Рæстдзинад. 2001. 24 августа.

К. Ю. Рахно

КУСПРАЕВ Артем [**КЪУСПРАТЫ** Артъем] — *сказитель*, уроженец сел. Гром РЮО. От него в 1940 г. И. *Плиевым* записан *кадаг* «Нартовский знак» («Нартхор»).

Лит.: НТХ. С. 207.

И. Б.

КУХУЛИН [CU CHULAINN] — знаменитый герой ирландских саг, божество с солнечной природой. Весьма существенны параллели между Сослановским *циклом* и ирландскими сагами, в частности с главным героем — К. Это — результат слияния или заимствования осетинского эпоса. Ученые отметили множество несомненных соответствий между *Сосланом* и К., особенно же связанные с колесом. *Балсагово Колесо* имеет параллели в европейской мифологии, но, пожалуй, особая близость у него с колесом К. По некоторым вариантам, у Сослана в каждом глазу было два зрачка. У К. в одном глазу четыре зрачка, в другом — три. Подобную особенность античные авторы приписывают племенам трибалов, иллирийцев, тибиев и битиев. Добывание К. себе в жены красавицы Эмер имеет много общего с добыванием Сосланом *Бедухи* (*Агунды*). По мнению В. И. *Абаева*, отец Эмер, хитрый Форгал, особенно напоминает своими поступками отца Бедухи (*Агунды*), сына *Хыза*. Как и Сослан, К. вступал в единоборство в полдень, «когда сквозь листву прошли лучи закатного солнца». Небожительница Морриган, отвергнутая К., мстит ему тем,





Кухулин — герой исландских саг

что околдовывает его колесницу перед роковым для него боем, что напоминает обстоятельства смерти Сослана. Как к Сослану, к умирающему К. слетаются птицы, чтобы напиться его крови. Путешествие в загробный мир также сближает Сослана с К.

Не менее существенны параллели К. — *Батрадз*, проведенные *Ж. Грисваром*. Эти параллели настолько существенны и убедительны, что позволили ученому назвать ирландского героя двойником Батрадза. Богиня Маха, жена Крунху, как и мать Батрадза, предупреждает своего мужа, чтобы тот не говорил о ней на большом сборе уладов или празднике: если он не послушается, она будет вынуждена его покинуть. Пострадав от его неосторожных слов, Маха проклинает уладов и обрекает их, подобно женоподобным скифским энарям, разграбившим храм Афродиты и наказанным за это, раз в жизни на несколько дней испытывать женские родовые муки.

Дехтире, сестра короля Конхобара, подобно матери Батрадза, выплевывает зародыш, из которого рождается К. Чтобы охладить гнев юно-

го героя, прибывшего на колеснице в столицу уладов, король отправил навстречу совершенно нагих женщин-распутниц. Чтобы не видеть их, К. заставил принести три бочки холодной *воды*. Попеременно окунали мальчика в эти чаны, в результате чего он остыл и гнев его прошел. После девяти месяцев *Шатана* вскрыла на спине *Хамыца* опухоль, оттуда выскочил ребенок из раскаленной стали, сея пламя на своем пути. Шатана заранее подготовила семь чанов холодной воды, в которые попеременно окунался раскаленный младенец и, закалившись, избрал местом для жительства *небо*. Кроме чудесного рождения, параллели К. — Батрадз проявились в моментах: детство героев, которые успешно преодолевают и калечат своих сверстников, подвиги Батрадза и приключения К., трюки обоих персонажей. Обоих растили и воспитывали в потустороннем мире; оба они ассоциируются с водной стихией. К. способен прыгнуть, подобно полету дротика, а Батрадзом, привязанным к стреле, стреляют из *лука*.

Есть и другие параллели К. с героями Нартовского эпоса. Так, например, К. отрубает голову *великану* Курои при помощи его жены, как это делает *Ацамаз*. Кроме того, К. — обладатель волшебного *котла*, сопоставимого с котлом нартов. Он получил один такой котел от дочери короля Скатха и также увел у него трех коров. В аналогичной истории он украл у Курои, при попустительстве его жены Блатхнат, котел ее отца Мидира, трех коров и самих женщин. Но в другой версии К. и Курои отправляются в цитадель Мидира на острове Фалга и крадут котел, коров и Блатхнат. Курои забрал их у К. Подобно *Урызмагу*, К. убивает волшебным *копьем* своего сына Конлаоха.

В ирландском сказании «Сватовство к Эмер» обнаруживается близкий вариант геродотовской новеллы о происхождении скифов. К. принуждает королеву-сиду Айфе стать его женой «перед замком» (горой). На прощание он оставляет ей золотое кольцо, чтобы родившийся сын, когда оно придется ему впору, отправился разыскивать его в Ирландию.

Лит.: Абаев. ИТ. 1990. С. 179, 206; Дюмезиль. Скифы. С. 64–66, 95–96; Грисвар. Мотив. С. 21–44, 76; Чибиров. ОН. С. 112, 170; Бондаренко Г. В. Мифы и общество древней Ирландии. М., 2015. С. 233; Маккалох Дж. А. Религия древних кельтов. М., 2004. С. 325;





Семенов Н. И. Еще одно осетино-ирландское сходжение // Культура народов Причерноморья. 2004. № 52. Т. 2. С. 238.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

КУЧИЕВ Илас [**КУЧИТЫ** Илас] — сказитель, уроженец сел. Коста РСО-А. От него в 1941 г. Х. Бигулаевым и Б. Дзагаевым записан *кадаг* «Как Сырдон отомстил нартам за кровь матери» («Нарты адæмæй Сырдон йæ мады амарды тыххæй туг куыд райста»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 71–72.

И. Б.

КУЫРМ БИБО. См. *Дзугутов Бибо*.

КУЫРЫС — название чудесного места, куда направлялись в новогоднюю ночь люди, обладавшие даром переселения души — куырыс-дзау. Это может быть поле или луг, гора или неопределенное место. К. заключает в себе дивные семена различных земных растений, а также счастье и несчастья. Встречается в сказании «Битва Хамыца» («Хæмыцы хæст»): «Игрища далимонов в день собрания на Куырыс, хуже ада».

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. I. С. 612; Гатиев Б. Суевверия и предрассудки у осетин // ССКГ. Тифл., 1876. Вып. IX. С. 26–27; НК. ИАЭ. 7. С. 231.

Р. К.

КУЫРЫСТА [**ХЪУЫРЫСТÆ**] — нартовская фамилия. В 1920-х гг. Б. А. Алборов записал сказание, в котором родоначальником нартов является «Бораев Уархаг», происходящий из фамилии К. «Отсюда явствуе, — писал Б. Алборов, — что Бора отец Уархага». Ю. А. Дзицойты делал вывод, что, поскольку сам Бора принадлежит к фамилии К., существовало как минимум еще одно поколение нартов, представленное героем Куырысом (Хъуырыс). Таким образом, существовала версия, по которой родоначальником нартов был некий Куырыс, его сыном (или одним из его потомков) — Бора, а сыном последнего был Уархаг. Следовательно, Куырыс в данной генеалогии замещал *Сауассу андиевских сказаний*. Того же мнения придерживался И. В. Джанаев (Нигер), когда писал, что «родона-

чальником нартов был Бораты Уархаг (Уархаг был из рода Куристи)». Возможно, Куырыс перекликается с именем царя Куру — родоначальника одноименной династии Куру и предка главных героев древнеиндийского эпоса «Махабхараты» — враждующих кланов Кауравов и Пандавов. См. *Бора*.

Лит.: Алборов Б. А. Термин «Нарт» (к вопросу о происхождении нартского эпоса) // Научное общество этнографии, языка и литературы при Горском педагогическом институте. Вл., 1930. С. 282; Дзидцойты. ВОФ. С. 165, 171.

К. Р.

КУЫЩЫК [**КУЫЩЫКК**] — в нартовских *кадагах* имя отца *Елтагана*. У Елтагана был золотой скальп, и *Сослан*, играя с ним в *альчики*, выигрывает его у него, чтобы дотачать полы своей *шубы*. Представлен в эпосе как разбойник и недруг нартов. Антропоним, возможно, имеет тюркское происхождение, от общетюркского *küçük*, и в таком случае означает ‘малыш’, ‘маленький’, ‘щенок’. В сказках барабинских татар дракон Куцук похищает стада героев.

Лит.: Гагкаев К. Е. Состав и функции осетинских личных имен // ИСОНИИ. Т. XXIV. I. Ордж., 1964; Абаев. ИЭСОЯ. II. С. 411; Дмитриев А. Л. В. Язык барабинских татар (материалы и исследования). Л., 1981. С. 61–63; Гуриев Т. А. Сборник избранных статей. Вл., 2010. С. 97.

Х. Ц.

КЫЗЫДА [**ХЪЫЗЫДÆ**] — персонаж осетинской «Нартиады», родная тетя *Урызмага* и *Хамыца*, проживала в *Фаснарте*.

Близнецы Урызмаг и Хамыц не знали, кто из них старший. Они решили пойти к сестре своего отца и спросить ее. Братья прибыли в Фаснарт, К. выглянула к ним, и тогда Урызмаг задал свой вопрос, на который женщина ответила: «Дети, о чем вы спрашиваете меня? Вы сами должны знать обычаи: в дороге с правой стороны едет старший, а с левой стороны сумы везет младший! Ясно, что Урызмаг старший, а Хамыц младший». Такой ответ очень рассердил Хамыца, и он проклял свою тетю. Но К. просила пощадить ее и подарила ему волшебный зуб *Аркыза*, который обладал колдовской силой соблазнять женщин.

По одному из вариантов *кадагов*, братья подыались к знатному представителю *Царциата Ахуы*, жившему в своей *башне*, с тем же вопро-





сом. Ахуы также признал старшим Урызмага. Хамыц разозлился и проклял его. У нартов слово всегда достигало цели — и добрые пожелания, и проклятия сбывались. От проклятия Хамыца башня пошатнулась, но Урызмаг подправил ее и спас Ахуы от смерти. Он попросил прощения у Ахуы за бестактность своего брата. См. *Кармагон*.

Лит.: СН. 1978; С. 292, 293; Ч и б и р о в. ОНС; Ц г о - е в. Словарь.

Л. Ч.

КЫРМЫЗА РАВНИНА [ХЪЫРМЫЗЫ БЫДЫР] — название равнины в Нартовском эпосе (*кадаг* «Нарты Сидæмон»). На этой равнине сражались *Бцег* из рода *Бората* и *Схуали-великан*. После их сражения на равнине оста-

лись ямы и впадины, а также поваленные деревья.

По Ю. А. *Дзиццойты*, топоним «Хъырмазы быдыр» можно перевести как ‘Красная степь’. Этот топоним заставляет вспомнить тюрк. название пустыни Кызылкум ‘Красные пески’, находящейся к востоку от Аму-Дарьи. К западу от нее находится другая пустыня — Каракум ‘Черные пески’. С этими топонимами семантически соотносят и др.-иран. название Хорезма — *Hvāra-zmī-*, что букв. означает Темная (красная или черная) (*hvāra*) земля (*zmī*). Таким образом, есть основания утверждать, что в осетинском эпосе сохранилась память о Хорезме.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 505; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 182.

К. Р.





ЛАБИРИНТ [СЫРДОНЫ ХÆДЗАР] — потайное жилище Сырдона, которое находится под землей, под *мостом*. Никто из нартов не знает о его расположении. Именно туда Сырдон силой загаскивает свою будущую жену, там ей суждено родить ему детей и умереть. Туда же впоследствии он приводит украденную у *Хамыца* корову. Проследив по совету *колдуньи* за сухой Сырдона, *Хамыц* проникает в его жилище, находит пропажу и убивает его детей.

Само расположение дома на границе двух миров говорит о его причастности к нижней зоне, к которой имеет отношение сакральная функция Сырдона. Образ моста — символ перехода, соединения двух миров, отражающий роль Сырдона как проводника. Народная молва окрестила жилище Сырдона Л. Согласно сказаниям, записанным *Г. Шанаевым*, это дом с множеством коридоров, где незнакомец не находит ни входа, ни выхода.

В конце XIX в. в Дигорском ущелье Северной Осетии у сел. Махческ был найден камень с выбитым на нем изображением, который местные жители окрестили «Лабиринтом Сырдона» или «Планом подземного жилища Сырдона». Они говорили, что «так лежит змея». Камень находился у входа в подземный коридор Астани-федар и представлял собой гранитный плоский, красноватого цвета, неправильный многоугольник. Наибольшая сторона — 1,35 м, общая сумма сторон — 2,43 м. Поверхность камня гладкая, несколько выпуклая, с гравированным изображением; наибольшая толщина — 0,24 м. Идущий первый раз на работу в лес

наклонялся к камню с Л. и прикасался к нему зубами. По устоявшемуся мнению, камень относится к эпохе бронзы, докобанскому или кобанскому периоду, некоторые ученые высказываются в пользу датировки Средневековьем. В 1920-х гг. камень был вывезен из Дигории и находится по сей день во дворе Республиканского краеведческого музея г. Владикавказа.

Местные жители уверяли *Е. Г. Пчелину*, что Л. — это план-рисунок подземного жилища Нарта Сырдона. Изучивший памятник в 1937 г. *Л. П. Семенов* солидарен с ранее высказанным *В. Б. Пфафом* (1872), *В. Ф. Миллером* (1882), *А. А. Миллером* (1927) мнением о близости махчешского Л. к критскому, изображенному на монете, а также изображению на этрусской глиняной вазе VII в. до н. э., где из Л. выезжают всадники.

А. Кристолю сопоставляет Л. с обитанием *Одиссея* на границе ахейского мира. *А. А. Туаллагов* сближает его со скалой Вала, в которой ведический демон Вритра укрывает коров. *До-*



Изображение лабиринта

рогу к ним *Индре* указывает *собака* Сарамы. В эпизоде, когда *Хамыц* привязывает к собаке Сырдона веревку и так проникает в дом похитителя, отмечали «мотив Ариадны».

Тем не менее, можно проследить и другие параллели, которые отражают хтоническую





Сырдон строит свое жилище. Худ. У. Кануков

сущность Сырдона. В Исландии Л. назывались домами кузнеца Вёлунда, поработанного хтоническим правителем Нидудом. В Швеции считали, что эти сооружения отмечают входы в подземный мир. В средневековой Германии их именовали змеиными ходами. В поэме «Ланцелет» Ульриха фон Цатцикхофена в таком замке

со змеиными ходами колдун Валерин держит Гиневру, похищенную супругу короля *Артура*. В Валерине видят кельтского бога Балора. В северной России каменные Л. носили имя «вавилонов», а в средневековых апокрифах о Вавилонском царстве этот город подавался как охраняемый *змеем*, и все строения и вещи в нем якобы были отмечены знаком свернувшегося в *кольцо* змея. Впрочем, как и краковский Вавель, они могли быть ранее связаны со змееподобным языческим божеством нижнего мира и *вод* Велесом, близким осетинским *Донбеттырам*. В Персии змея, свернувшаяся кольцами, была символом Аримана, который сам жил либо глубоко в земле, либо в подземном царстве. В европейских легендах в таких Л. хтонический змееподобный персонаж мог держать заточенную похищенную деву; связывались они и с образом добытых оттуда *арфы* или гуслей-самогудов. В Западной Европе, как и у осетин, существовали различные обряды почитания Л. как оберегов.

Лит.: П ф а ф. Этнологические; Ш а н а е в. Из осетинских. С. 7; М и л л е р А. А. Краткий отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции Академии в 1923 г. // ИРАИМК. Т. IV. Л., 1925. С. 42, 226–227; его же: Древние формы в материальной культуре современного населения Дагестана // Материалы по этнографии. Л., 1927. Т. IV. Вып. 1. С. 81; Г о л а н. Ариэль. Миф и символ. М., 1993. С. 126; Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. С. 254–255, 257, 259; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 45, 104–105, 203; К р и с т о л ь. Сырдон; К р а у з е Эрнст. Славянские ключи к нордическому мифу. М., 2012.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно



Лабиринт «Сырдоны хадзар». Рис. А. Алдатова

ЛАВРОВ Дмитрий Яковлевич (1849–?) — выпускник Ставропольской гимназии (1867), один из крупных исследователей географии, истории и этнографии осетин, долгое время жил в Северной Осетии, сотрудничал с «Терскими ведомостями», был учителем Тифлисской гимназии. Самая значительная работа Л. — «Заметки об Осетии и осетинах». Прожив долгое время среди осетин, Л. оставил обстоятельное географическое описание осетин, и что особенно ценно, — историко-этнографический очерк края с древнейших времен до 60-х гг. XIX в. В «Заметках» и других работах Л. отмечал общекавказский характер Нартовских сказаний, писал, что





«нарты — древние пришельцы Осетии, производшие на аборигенов страны и ее соседей вначале впечатление своей доблестью и превосходством». Он считал, что в Нартовских *кадагах* много исторического, будто они изображают «определенный период прошлой осетинской жизни». Наряду с подобными заблуждениями Л. писал, что «в своих чудесных подвигах нарты являются не окаменелыми, так сказать, громоздкими фигурами каких-нибудь настроений, храбрости, свирепости и т. п., но живыми людьми с настроением, в большинстве случаев, таким натуральным и правдоподобным, что в общем это все производит впечатление рассказов как бы из действительной жизни». Л. верит в историческую правдоподобность нартов, проглядывающую сквозь туман вымыслов и преувеличений. Он впервые провел параллели между осетинской *Шатаной* и армянской царицей Сатеник / Сатеник, впоследствии развитое Ж. Дюмезилем и В. И. Абаевым.

Соч.: Заметки об Осетии и осетинах // ППКОО. 7. С. 441–535.

Лит.: Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 59–63; А б а е в. НЭО. 1982. С. 27–28.

Л. Ч.

ЛАДАРТА [ЛÆДÆРТÆ] — созвездие Большой Медведицы. Согласно «Сказанию о Сослане» («Сослани тауæрæхъ»), Л. — *семь братьев*, которые пытаются убить *Ахсак-Тимура*. Они за ним следят и каждый раз, когда его видят на рассвете, он мгновенно пропадает в лучах *солнца*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 687–694, 852.

Л. Ч.

ЛАЗГАР / ЛАГЗАР-ХОЛМ [ЛÆЗГЪÆР (ЛÆГЪЗÆР) ОБАУ] — известный холм из *кадагов* «Наступил тяжелый год для нартов» («Нартыл фыд аз ыскодта») и «Кадаг Сырдона о Батрадзе и о его смерти в борьбе с зæдтæ æмæ дауджытæ» («Сырдоны кадаг Батрадзыл, йæ хæст æмæ, йæ мæлæт зæдтæ æмæ дауджытимæ куыд æрцыди, уый»). Вероятно, Л. находится на окраине *Селения Нартов*. Оттуда *Уархтанаг* пускал стрелы в горы. Туры, подстреленные им, падали прямо к его ногам.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 546; НК. ИАЭ. 3. С. 659.

И. Б.

ЛАКОНДОН / ЛАКАНДОН [ЛАКЪОНДОН / ЛАХЪОНДОН] — название местности в нартовских *кадагах* осетин. Как правило, когда нарты собирались в *поход*, Л. был их сборным пунктом. Однажды *Бората* опаздывали к месту сбора, и за ними был послан *Ацамаз*. Обращаясь к старшим рода Бората, он говорит: «Оба нартовских селения собрались в Лакондоне и ждут вас. Почему вы медлите?».

Л. — местность в окрестностях сел. *Лац Куртатинского ущелья*. По рассказам старожилов, в этом месте был расположен *курган нартов*; здесь часто проходят праздничные *игры* и действия («Сахская красавица собирала в Лакондоне веселую молодежь, чьи танцы и песни ей нравились»). Кроме того, Л. — это *площадка игр* (см. *Игры нартов*).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 224, 520, 521, 545; НК. ИАЭ. 5. С. 123–128, 547–552, 713; СНБ. 1960. С. 362–363.

Л. Ч.

ЛАМАЗ. См. *Намаз*.

ЛАМЗ [ЛÆМЗ] — чудесная мазь из *кадага* «Ахсар и Ахсартаг у далимонов» («Æхсар æмæ Æхсæртаг дæлимонтæм»). *Далимоны* выют из *волоса*, растущего на голове человека, *лестницу в небо*. Чтобы она была невидима для человеческого глаза, ее смазывают Л.

У Л. имеются те же особенности, что и у шапки-невидимки (*гамхуд*).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 123–128, 478.

И. Б.

ЛАСКА [МЫСТУЛÆГ] — ловкий и быстрый в движениях зверек, имя которого происходит из скифского языка. Л. занимает довольно важное место в фольклоре осетин, с ним связаны обряды и поверья, в том числе и представления об оборотнях. В Нартовском эпосе хтонический изобретатель струнного инструмента *Сырдон*, спасаясь бегством от врага, превращается в Л. и удирает в подземный мир мертвых, посредником с которым он выступает.

Л. является героиней множества легенд и рассказов, хорошо известных во всех уголках Осетии. Главная идея всех их — самоотверженность в проявлениях чадолюбия. Все сюжеты имеют общий стержень: если обидеть Л., она мстит решительно и самоотверженно. Обида —





это всегда разорение гнезда и убийство детенышей. Месть Л. — это отравление молочных продуктов, причинение бесплодия домашнему скоту и женщинам. Последствия могут быть фатальными — пропадает молоко и другие продукты животноводства, не рождаются дети и прекращается жизнь семьи (рода), или же семья обидчика гибнет сразу, поев отравленных Л. молочных продуктов. В присутствии женщин произнести о Л. что-либо оскорбительное решительно запрещалось. Раз в год, обычно в праздник Балдаран, женщины выставляли угощение «для ласки». Это всегда — три крошечных пирожка и сливки, которые несли на зеленый дерн у воды, или к входу в гнездо Л., если оно бывало известно. Угощение так и называлось — «доля для ласки».

В мифологии осетин Л. являлась властелином над *мышами* и другими мелкими хтоническими зверьками: «царь над мышами — ласка». Поэтому ей поклонялись. Такие же представления существовали о Л. у таджиков, ваханцев, шугнанцев, бартангцев, рушанцев, язгулемцев, ишкашимцев, татов, йидга, кховарцев и шина.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. II. С. 143; Чочиев А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. Кн. 1. С. 9–13; Гусалов В. М. Вербальное табуирование в осетинском // Проблемы осетинского языкознания. Ордж., 1987. Вып. 2. С. 70–71.

К. Ю. Рахно

ЛАСТОЧКА [ЗЕРВАТЫКК] — посланец неба (Бога) в осетинской мифологии; самая почитаемая в среде осетин представительница птичьего мира. В Нартовском эпосе Л. уделено особое внимание. Она является ярким персонажем многих эпизодов сказаний. Ей приписываются многие чудесные качества, в том числе владение человеческим языком. В большинстве случаев Л. используют как гонца, вестника, передающего некое важное послание. При этом, надо полагать, учитывается скорость и высота полета этой птицы, ее широкое распространение как в горах, так и на равнинах, как в городах, так и в селах, как вблизи людей, так и в лесных чащобах. «Куда за семь недель и семь дней доскакал на своем коне-бурегоне нарт Сослан, туда за одну ночь к восходу светлой утренней звезды Бонварнон долетела ласточка», — говорится в сказании «Как Сослан спас Шатану из

озера Ада». Здесь она послужила вестником *тревоги* прославленной *Шатаны*, отправившей ее к *Сослану*, и в качестве подтверждения своих слов передала ему ее *кольцо*. На что Сослан сказал ей: «Ласточка, ты всегда была другом людей, и я понимаю твою речь...».

Л. всегда жила рядом с людьми, вила гнезда на их домах, что считалось счастливой приметой. Помня добрые дела Л., умирающий Сослан благословил ее: «Так будь же, ласточка, будь, чернокрылая, для всего народа самой милой из птиц!».

Осетинским детям внушали, что нельзя трогать птенцов Л., потому что даже от одного прикосновения они умрут.

В сказании «Сослан ищет того, кто сильнее его» есть эпизод о женщине такой величины, что «между зубами ее ласточка свила гнездо».

Л. послужила вестницей и к *Батрадзу* от его жены, когда та была в опасности («Как Батраз избил дзуара нартов»).

Но центральную роль Л. приобрела в последнем сказании «Гибель нартов». Бог любил нартов и покровительствовал им. Но те, приобретя величие и славу, возгордились и объявили *небожителям* войну, перестали почитать Бога. Не хотел он зла нартам и поэтому отправил к ним *Уастырджи* со словами: «Нарты, я вас очень люблю, не хочу истреблять вас. Еще раз подумайте, я могу вам даровать или вечную жизнь, или вечную славу — одно из двух!». Нарты выбрали второе. Но до Уастырджи трижды в роли вестника Бога выступала именно Л., которой, судя по всему, Бог особо доверял. Прилетела Л., села на молодое деревцо, что росло на Нартовском *Ныхасе*, и зашебетала на *хатиагском языке*, передавая слова Бога. Во второй свой прилет она передала второй вопрос своего отправителя: хотят ли они, чтобы тот полностью истребил их род или чтобы все-таки после них осталось хоть плохое потомство. Но нарты не захотели иметь плохое потомство. В третий раз полетела Л. к нартам и сообщила им, что Бог готов встретиться с ними и предстать перед ними на поле *Хыза*. Но не суждено было этому случиться, великие и могучие нарты привели себя к гибели.

«Внешняя» душа *великана* может находиться в Л. Сила, надежда и душа *Мукара* тоже представлены Л., помещенными в ларце, находящемся в





желудке *олена*. В эпосе подчеркивается телесное и духовное единство *коня* и всадника, обозначенное тем, что надежда, душа и сила у них общие и заключены в общих для них объектах, обычно в трех Л. Смерть этих Л. лишает всадника и коня последовательно силы, надежды и затем души, т. е. жизни. Показательно при этом, что смерть первой Л. — носителя телесной силы — делает коня и всадника одинаково обреченными: «...И из своего кармана шкатулку вынул и силы ласточке ее голову оторвал, и у мужчины и коня члены ссыпались».

Образ Л. в разных вариантах используется в эпосах многих народов. И везде она предстает существом близким к человеку, любимым им. Абурейхан Бируни приводит персидскую легенду, в которой Л. выступает учредителем обычая дарить подарки на Новруз.

Лит.: СН. 1978; ОНС. 1949. С. 185; Чибиров. ТДКО. С. 47, 189–190; Чочиев. Очерки. С. 178; Бируни А. Р. Избранные произведения. Ташкент, 1957. Т. I. С. 225.

Б. К. Харебов

ЛАФГАФ [ЛÆФГÆФ ДОНБЕТТЫРТЫ] — представитель *Донбеттыров*, друг и покровитель нартов. *Бурафарныг* и *Сайнаг-алдар* во время совместного *похода* оказались в плену у *великанов*. Сайнаг-алдар взмолился *Богу*, и на помощь к ним явился *Уастырдж*, который также попал в плен. После того как о помощи попросил Бурафарныг, откликнулся Л., но и его связали великаны. Пленные были встревожены. Тогда Уастырдж взмолился и попросил небесные силы, чтобы *Батрадз* явился к ним на помощь. Услышав эту весть, Батрадз тут же спустился на землю, развязал цепи Уастырдж и Л., а затем освободил остальных (*кадаг* «Бурафарныг»).

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 276–282, 560.

Л. Ч.

ЛАЦ [ЛÆЦ] — древнее селение на правом берегу р. Фиагдон, культовый центр Куртатинского ущелья Северной Осетии. Согласно некоторым Нартовским сказаниям, Л. является *Селением Нартов*, считается также родиной легендарного осетинского мудреца Санаты Сема. Очевидно, именно Л. упоминается и в другом сказании под названием *Лыци* в качестве места общего сбора нартов для обсуждения

вопроса о будущем народа («Нарты и Даредзаны»). Существует следующее предание о появлении сел. Л. Нарты заставили *великанов* поставить по четырем углам выбранного ими для поселения пространства на берегу р. Фиагдон огромные камни-цырты, которые очертили границы нартовского пространства, недоступного для великанов. Но и нартам было небезопасно покидать пределы своей страны. Таким образом, рассматриваемое предание представляет собой миф о космогенезе, согласно которому акт выделения космоса из хаоса совершен совместными усилиями представителей обоих пространств — великанов и нартов. Квадратное в плане сел. Л. преемственно связано с четырехугольной Скифией (по *Геродоту*), находя себе параллели также в четырехугольной Варэне авестийской традиции, четырехугольной Мидии (по А. Марцеллину) и других четырехугольных (квадратных) моделях освоенного пространства. Аналогичной моделью пространства в Нартовском эпосе является железный замок на берегу моря, возведенный Нартом *Сосланом* по требованию великанов в качестве брачного *выкупа*, по четырем углам которого посажены листья *Мирового древа* (*Аза-дерева*). Другой вариант этого же мифа представлен в сказании о *Первом Нарте*, первоначально жившем на склоне высокой горы, но впоследствии переселившемся на равнину, где он возвел огромный замок, ассоциируемый со *Страной Нартов*.

Л. известен аланскими погребениями, раскопанными Е. Г. Антоновичем и Е. Г. Пчелиной. Из числа позднесредневековых памятников относительно хорошо сохранились башенные и склеповые сооружения. О Л. много писали В. Б. Пфаф, В. Ф. Миллер, П. С. Уварова, Г. А. Кокиев, Л. П. Семенов.

Л. связывают с осетинскими Нартовскими сказаниями не без основания. Здесь расположен самый знаменитый «Нартовский Ныхас» Осетии. Согласно легенде, само селение раньше называлось Нартовским (Нартыхъæу). На *Ныхасе* в с. Л. решались наиболее важные вопросы, заключался мир, вершился суд; здесь слушали певцов и известных *сказителей*. Этот своеобразный парламент располагался под открытым *небом* и представлял собой окруженный оградой, выложенный в два-три камня овал из плоских плит, включающий в себя место с камен-





Сел. Лац, Нартовский Ныхас.
На фото Л. А. Чибиров. 1961 г.

ными сидениями в виде удобных кресел. В первом ряду находится три сиденья, во втором — 11, в третьем — 20. Размеры овальной площадки — 6 на 15 м. Самое почетное и удобное кресло, выдолбленный в виде сидения и отшлифованный камень с подлокотниками, связывался с именем *Урызмага* (см. *Кресло Урызмага*). Ближайшие к нему сидения наиболее хорошо обработаны и отшлифованы, также имея вид кресел. Среди них имеются кресла *Хамыца*, *Сослана*, *Батрадза*. Свои имена имеются и у камней на Нартовском Ныхасе: *Дзыхъдур* (камень с углублением), *Кусартгәнән фынг* (столлик, на котором режут животное согласно ритуалу) и т. д.

Поодаль от центра села стояло пять каменных столбов (четыре каменных столба, по Ю. А. *Дзицойты*), которые носили название «Надгробия нартов» (Нарты цыртытæ); за них был запрещен проход враждебных великанов.

Камни-памятники сохранились до наших дней, а в старину, по уверению старожил, рядом с ними стояла охрана, типологически напоминающая древнеиндийских локапалов. У каждого из этих камней свое название: «Сау цырт» (черный цырт), «Майрæмы цырт» (цырт Богоматери), «Уастырджийы цырт» (цырт *Уастырджии*), «Лахъондоны цырт» (цырт у р. *Лакондон*) (в вариантах встречаются и другие названия).

Путешественнице Л. Е. Роскиковой местные жители показывали развалины дома, будто бы принадлежавшего нартам, а также курганное

кладбище, где якобы похоронены нарты («Нарты обау-уæлмæрд») (см. *Кладбище нартов*). У входа в село имеются: небольшая ровная площадь, известная под названием «Поляна нартовского симда» (Нарты симды фæз); «Площадка для моления» (Нарты кувæн фæз). Здесь же врытый в землю высокий продолговатый камень с отверстием «Нартовская коновязь» (Нарты бæхбæттæн). На Нартовском Ныхасе имеется камень, на котором, как считалось, резали *волков* (Бирагъæргæвдæн дур).

Главный культовый памятник села — кубический жертвенник в половину роста человека — святилище *Хуыцауы дзуар*. На нем Пфаф видел много наполненных *пивом* стаканчиков и различные приношения, в том числе и кусочки ваты. Как правильно писал проф. Б. А. *Алборов*, «если бы носители нартовской культуры некогда не пребывали в местах распространения сказаний, то так живо не сохранилась бы память о них в здешних местах».

Чуть в стороне от Ныхаса, у подножья *баши* Тебиевых, находится стоящий на подпорках чашечный, вернее, луночный камень, называемый местными жителями «камнем великана». По легенде лунки на нем остались от прикосновения пальцев нартов, а сам камень служил им мячом. Этот камень неоднократно привлекал к себе внимание исследователей. Лунки, отдельные из которых полустерты, расположены без какой-либо видимой системы. Подобные камни с лунками были обнаружены как рядом с Ныхасом, так и в соседнем сел. Харисджын. Вероятно, камни с лунками использовались нартами для жертвоприношений, возможно, совмещенных с гаданием. Среди культовых памятников села — «Лæцы авд дзуары» (семь святилищ селения Л.).

О датировке Ныхаса в с. Л. существует несколько мнений. Б. *Калоев* допускает возможность ухода его истоков в скифо-сарматский мир. По ошибочному утверждению Г. *Чиковани*, Ныхасы «генетически не связаны с осетинами», а принадлежали предшественникам осетин на Центральном Кавказе — двалам, которые были то ли сванами (или свано-колхами), то ли вайнахами. Между тем, на территории собственно исторической Двалетии (т. е. в горной части современной Северной и Южной Осетии) не известен ни один из сохранившихся Ныхасов





Северного Кавказа. В то же время, наличие в раннесредневековую эпоху аланского населения в исторической Двалетии не подлежит сомнению.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 520–521; НК. ИАЭ. 5. С. 728; Скаков. Нартовские ныхасы. С. 282–312; Калоев. Осетины. С. 25, 200; Дзицойты. Нарты. С. 57–58; его же: ВОФ. С. 191 сл., 258 сл., 260 сл., 336; Россикова Л. Е. В горах и ущельях Куртатии и истоков реки Терека (Из путевых воспоминаний о горной Осетии). Тифл., 1894; Пфаф. Путешествие; Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1963; его же: Нартские памятники Северной Осетии. Ордж., 1949; Чиковани Г. Осетинский ныхас // КЭС. Т. V. Тб., 1979; Чибиров. Осетинское; Алборов Б. А. Термин «Нарт». Вл., 2006. С. 84.

Ю. А. Дзицойты
А. Ю. Скаков

ЛЕБЕДИНСКИЙ Ярослав (1960) — французский историк украинского происхождения, специа-



Я. Лебединский

лицист по древним евразийским степным культурам и Кавказу, с 1987 г. — преподаватель истории Украины в Государственном ин-те Восточных языков и цивилизации в Париже, автор более 30 книг и множества статей о древних кочевых народах Евразии, украинском казачестве, культурах Кавказа; является содиректором проектов «Украинское присутствие» и «Голос Кавказа» в издательстве «Гарматан» (Париж), руководителем исследовательского общества «Галлия — Сарматия», главной целью которого являются поиски аланского и сарматского наследия в Галлии.

Будучи крупным специалистом по истории сарматов и алан, Л. не мог обойти стороной и вопросы духовной культуры, их эпического творчества. В книге Л. «Сарматы и аланы в Галлии в IV–V вв. История и наследие» последняя глава посвящена лингвистическому и культурному наследию сармато-алан на Западе. В ней он касается и вопросов нартоведения в увязке с

известной британской легендой о короле Артуре и рыцарях Круглого стола. Автор подверг критическому анализу монографии К. Литтлтона и Л. Малкор и Г. Рида, обратив внимание на преувеличенность некоторых суждений и параллелей, хотя и признает, что «некоторые элементы легенд о короле Артуре аналогичны кавказским, точнее, осетинским нартовским преданиям, а также обычаям, отмеченным у сармато-алан в античные времена». Углубляя суждения, Л. пишет: «Некоторые эпизоды демонстрируют удивительную схожесть двух традиций». При этом, по его мнению, самым поразительным из них является сходство мотивов смерти Артура и *Батрадза*, тождественных в малейших деталях. Вслед за этой параллелью Л. отмечает и другие: святой Грааль — *Уцамонга*, мантия из бород рыцаря Ритта — *шуба* из скальпов Нарта *Сослана* и т. д.; Л. согласен также со сближением имени Артура с осетинским «артхур» (огонь-солнце).

Л. удалось «выделить возможные случайные совпадения и выявить те элементы, которые могут восходить к общеиранским корням (эпические общеиндоевропейские сюжеты, унаследованные кельтами и ираноязычными степными народами)». Ученый допускает и возможное фактическое заимствование, имея в виду контакты кельтов со скифами в Северном Причерноморье.

Тем не менее, элемент сомнения в достоверности указанных параллелей у Л. сохранился. Одним из поводов для сомнения послужил временной разрыв между ними. По его мнению, британская легенда о короле Артуре сложилась в раннее средневековье, в то время как Нартовские сказания он датирует XIX в. Но это далеко не удачный аргумент. Если ученому сообществу Нартовские сказания стали известны в XIX в., это вовсе не свидетельство того, что они тогда же и возникли. В нартоведении принято, что истоки формирования Нартовских сказаний восходят ко вт. пол. II тыс. до н. э. (Ю. Гаглойти, Л. Чибиров), а в целом они сложились в первом тысячелетии н. э. в среде аланских племен. Так что временной разрыв в возникновении эпосов практически отсутствует.

Соч.: Сарматы и аланы в Галлии в IV–V вв. История и наследство. Алано-Кавказская библиотека. Вл., 2016.





С. 137–177; Аланы в Галлии: ретроспективный обзор и выводы // ЭЭКО. Вл., 2013; Les Alains. Paris, 2005 (в соавт. с В. А. Кузнецовым); Les Saces. Paris, 2006; Armes et guerriers du Caucase. Paris, 2008; Scythes, Sarmates et Slaves. Paris, 2009.

А. Л. Чибиров

ЛЕКАРСТВО [ХОС (ир.) / ХУАСÆ (диг.)] — чудесное средство, заживляющее раны и дающее силу из *кадага* «О Нарте Уархаге и его сыне» («Нарти Уæрхæг æма æ фурти тауæрæхъ»). Красавица *Ададзей* достала из *сундука* Л. в бутылке, заставила выпить своего израненного мужа *Сыбалца* (Цибалца), который сразу же ожил и стал лучше прежнего.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 24, 654.

Л. Ч.

ЛЕС ТАРКА [ТАРХЪЫ ХЪÆД] — название эпического леса в *Стране Нартов*. Л. Т. богат дичью. Через него проходил путь в дальние *походы*. Когда нарты желали скорейшего возвращения участнику похода, они приходили в Л. Т. и там молились *Богу*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 344, 506.

Л. Ч.

ЛЕСГОР. См. *Ныхас Лесгора*.

ЛЕТАЮЩАЯ И ХОДЯЧАЯ БАШНЯ. См. *Башня*.

ЛЕТАЮЩАЯ ШКУРА [ТÆХГÆЦАРМ]. См. *Шкура*.

ЛЕЧ — страна, где проживали враждебные нартам *чинты* (чынтæ) и *гунты* (гуынтæ), из *кадага* «Как нарты узнали Ацамаза» («Нартæ куыд базыдтой Ацамæзы»). Враги напали на нартов, когда их именитые мужчины были в *походе*. В упомянутом *кадаге* слово «Леч» встречается в двух выражениях: «склеп Леча» («Лечы зæппадз») и «покровитель Леча» («Лечы бардуаг»). Последний покровительствует чинтам и гунтам, дает им большое и сильное войско для борьбы с нартами. Возможно, Л. — это леки, один из народностей Дагестана, совершавший набеги на соседние народы. «Картлис Цховреба» Леонтия Мровели сообщает о привлечении картлийским царем перв. пол. III в. до н. э. Фар-

навазом сарматов и леков для своей борьбы за престол.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 507; Туаллагов А. А. Сарматы и аланы в IV в. до н. э. — I в. н. э. Вл., 2001. С. 47.

Л. Ч.

ЛЖЕ-ШАТАНА [ДУЗОН САТАНА] — старшая дочь *Кулбадаг-ус*. Соседями нартов были кичливые и самоуверенные *Каццита*. В отсутствие *гуыппырсаров* они бесцеремонно являлись на *игры нартов* и доводили до изнеможения их девиц. К очередным играм из *похода* вернулся *Сослан*, которому стали известны злые выходки молодых *Каццита*.

Один из *кацциевских* гордецов заплатил голову за то, что упрекнул *Сослана* на празднике: «Нартовский оборванец, почему не танцуешь? | Что стоишь тут с таким видом, будто у тебя траур?» («Нартон сæмпæрчы, цауылнæ кафыс? | Мæрдджыны лæудæй ды ам цы лæууыс?»). За это убийство возмущенные *Каццита* потребовали от нартов, чтобы они выдали замуж за молодого человека их племени *Шатану*. Но нарты обманули своих недругов, выдав им дочь *ведуньи* Л.-III.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 346–348.

Л. Ч.

ЛИБЕДИНСКИЙ Юрий Николаевич (1898–1959) — русский писатель и журналист, военный корреспондент, переводчик.

Л. — автор повестей, военных очерков и рассказов, романов. Входил в литературную группу «Октябрь», был одним из руководителей Российской ассоциации пролетарских писателей (РАПП). Большое место в творчестве Л. занимали жизнь и быт народов Кавказа. Этой теме посвящены его романы «Баташ и Батай» (1940–1941), трилогия «Горы и люди» (1947), «Зарево» (1952) и «Утро Советов» (1957). Л. являлся также автором военных очерков и рассказов, книги для юношества «Воспитание души» (1962), мемуаров «Современники» (1958) и «Связь времен» (1962).

Л. занимался и переводами *Нартовских* сказаний. В 1948 г. в его переводе с осетинского языка вышли в свет «Осетинские нартские сказания». Это было первое полное издание «Кадагов о Нартах» на русском языке. Книга была иллюстрирована М. С. *Тугановым*. Исследователи до сих пор считают переводы Л. *Нартов-*



ского эпоса одними из лучших. Перевод был выполнен им со сводного текста «Нарты кадджытæ» («Сказания о нартах») на осетинском языке, который был опубликован в 1946 г. В 1949 г. книга была издана в Москве в издательстве «Советский писатель». В 2001 г. в московском издательстве «Менеджер» было осуществлено переиздание книги «Осетинские нартские сказания» 1948 г., ставшее библиографической редкостью.



Ю. Н. Либединский



Сказания о нартах. Осетинский эпос. Издание переработанное и дополненное. Перевод с осетинского Ю. Либединского.

Изд-во «Советская Россия». М., 1978



му кругу читателей. В 1981 г. книга была переиздана в Цхинвале в издательстве «Ирыстон», а в 2000 г. — во Владикавказе.

Соч.: ОНС. 1948; ОНС. 2-е изд. М., 2001; ОНС. 1949; Сослан-богатырь, его друзья и враги. По мотивам нартского эпоса. М.-Л., 1950; Избранные произведения. М., 1958. Т. I–II; СНБ. 1960; Сослан ищет сильнейшего. Ордж., 1964; 2- изд. 1976; СН. 1978; СН. 1981; СН. 2000.

Лит.: Русские советские писатели-прозаики. Библиографический указатель. Л., 1964. Т. 2; Г у р и е в Т. А. (Рец.) Сказания о нартах (пер. с осет. яз. на русс. Ю. Либединского). М., 1978 // ОФ. Ордж., 1981. С. 131–133.

Л. К. Гостинова

ЛИЗАХАН [ЛИЗÆХАН] — персонаж эпоса, красавица, сидящая в *баине*. В сюжете *кадага* «Танец нартских стариков на вершине Уарп» («Нарти зæрæндти синд Уарппи бæрзонбæл») Л. напоминает *Акулу*-красавицу. См. *Акола / Акула*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 180–183, 477.

И. Б.

ЛИПКИН Семен Израилевич (1911–2003) — советский и российский поэт и переводчик. С 1934 г. переводил поэзию, преимущественно эпическую, с восточных языков (в частности, аккадский эпос «Поэма о Гильгамеше», калмыцкий эпос «Джангар», киргизский эпос «Манас», татарский эпос «Эдигей», памятник индийской культуры «Бхагавадгита»). Автор небольшой статьи «Нартские сказания», опубликованной в журнале «Огонек». Статья начинается с утверждения, что многие народы Кавказа из поколения в поколение передают сказания о героических деяниях нартов. Однако ни один из них не сохранил их в таком чистом, первоначальном виде, как осетины. В трудные, судьбоносные времена эти сказания вдохновляли народ на борьбу с врагами Отечества.

Как пишет Л., древнейшие мифические корни эпоса позволяют провести параллели с «Илиадой» и «Одиссеей» Гомера, сравнивать персонажи: *Курдалагон* — Гефест, *Батрадз* — *Ахилл*. Л. пишет и о других примечательных особенностях Нартовских сказаний осетин, подчеркивает, что Коста *Хетагуров* удачно использовал сказания в своем творчестве.

Впоследствии Л. составил сборник «Нарты. Кабардинский эпос» (1957) и сборник карачаево-балкарских Нартовских сказаний «Дебет Златоликий и его друзья» (1973), опираясь на опыт осетинских составителей и отчасти на сю-





жетный фонд осетинского эпоса. Фактически Л. помогает оформить карачаево-балкарские сказания как единый эпос. Он пишет повесть по мотивам Нартовского эпоса «Рожденный из камня», вышедшую с предисловием К. Кулиева (1974).

Соч.: Нартовские сказания // Огонек. 1944. № 41–42. С. 9; Дебет Златоликий и его друзья. Нальчик, 1973; Рожденный из камня. Повесть по мотивам кавказских сказаний. М., 1974. Нарты. Кабардинский эпос. М., 1957.

Л. Ч.
К. Р.

ЛИСА [РУВАС] — частый, хотя и не всегда центральный персонаж «Нартиады». Л. наделена хитростью, коварством. В нее часто перевоплощаются отрицательные герои или те, кто задумал недобрый поступок. В целом отношение



Чья стрела поразила лису? Худ. М. Туганов

нартов к Л. отрицательное, поскольку этот хищник не является предметом промышленной охоты (разве что из-за шкуры), к тому же представляет опасность для домашней птицы.

Л. в эпосе часто представлена как «черная лисица». Так, в *кадаге* «Сын Шатаны» молодая жена героя сюжета — дочь *Адыла*, наблюдая, как супруг ее мается от безделья, дает ему поручение: «Поезжай ты в Таркские тернистые степи, излови там черную лисицу. Три белых волоска растут у нее на лбу. Выдерни у нее эти три волоска. Один волос будет тебе советчиком, другой превратится в пояс, а третий — в застежки из серебра и золота. Пояс и застежки пода-

ришь ты мне». С большими трудностями выполнил это задание юноша, но три белых волоска вырвал у Л. со лба и отпустил.

Следующее в этом цикле сказание «Кому досталась черная лисица» выводит хищницу на первый план. Братья *Урызмаг*, *Хамыц* и *Сослан* пошли на охоту, а в качестве загонщика забрали с собой своего племянника *Аца*. Под вечер выгнал тот на охотников Л., и одновременно пустили они в нее свои стрелы. Свалился замертво зверь, а братья стали спорить: чья стрела поразила Л.? Каждый считает, что шкура хищника больше всего нужна ему. *Хамыц* мечтает о *шубе*, *Сослан* хочет шапку для сына, а *Урызмагу* необходимы отвороты для шубы. Долго спорили нарты, а потом решили обратиться к третейским судьям. Те порешили: шкура достанется тому, кто расскажет самую удивительную историю. И

в этом споре победил *Урызмаг*. Дочь хозяина подводного царства *Дзерасса* в одном из сказаний также появилась в *Селении Нартов* в образе Л. Л. эта характеризуется как «волшебная» и действительно обладает чудесной неуязвимостью, опасной для нартов, которые стреляют в нее: «Нартовская молодежь пускает в нее стрелы, но наконечники их стрел не пронзают даже ее волосы (шерсть) и в них самих назад отскакивают». Сюжет завершается браком *Нарта Ахсартага* и *Дзерассы*. Кроме того, *Дзерасса* рождает от *Уастырджы* дочь *Шатану*, наделенную колдовскими способностями. Желая выйти замуж за *Урызмага*, *Шатана* обернулась золотой Л.

и пересекла путь своему избраннику, находившемуся в это время в лесу на охоте. *Урызмаг*, которому в течение дня ни разу не улыбалась удача, обрадовался зверю и начал его преследовать. Л. заманила его в Селение Нартов, где к преследователю присоединились нарты, сидевшие на *Ныхасе*. Измотав преследователей, Л. неожиданно исчезла, но на следующее утро она снова появилась в деревне, а нарты снова бросились за ней. Однако удача улыбнулась тому, кого изначально выбрала полубогиня: послушавшись совета сестры на *осла* задом наперед, *Урызмаг* исхитрился и поймал Л., которая у него дома обернулась *Шатаной*, а весь сюжет





завершился свадьбой Урызмага с ней. Интересно, что в кабардинской версии Нартовского эпоса у Сатаней не только колдовская сила, но и «лисья походка».

В сказании «Смерть Сослана» хитрая Л., плача и виляя хвостом, подошла к умирающему герою со словами: «Осиротела я без тебя, доблестный Сослан!». На что тот ей отвечает: «Не плачь понапрасну, лиса. Подойди лучше поближе и насыться мясом моим, которое уношу я в Страну мертвых». Стала та лакать кровь Сослана, и только схватилась за его колени, как закричал он: «Будь ты проклята! За красивую шкуру будут убивать тебя люди, но ни на что не будет годно твое мясо!».

Грозовой Нарт *Батрадз* на год превращается в черную Л., отправляется к *Черному морю* и там в лисьем подобии расправляется с детьми своих обидчиков.

В сказании «Уастырджи и Нарт Маргудз Безносый» Л. участвует сразу в двух эпизодах и оба раза в качестве отвлекающего фактора. В первом случае *Маргудз* выпускает «черную лисицу, такую, что каждый ее волос, подобно солнцу, смеялся и, подобно звезде Бонварнон, блистал». За ней погналась вся молодежь, на *тревогу* поспешил Уастырджи, убил Л. и тем выдал себя. Во втором эпизоде уже сам Уастырджи обращается в черную Л., каждый волос которой, «подобно бубенцу, смеялся и, как колокольчик, звенел». Погналась за ней молодежь, а Маргудз, превратившись в *орла*, похитил волшебный *котел*.

Еще раз Уастырджи превращается в Л. в рассказе о девушке из рода *Альта*. Делает он это для того, чтобы выманить из села молодежь, которая сваталась к неземной красавице, с тем чтобы дать возможность своему избраннику (девушке, переодетой в юношу) беспрепятственно посвататься к ней. Интересно, что при появлении в селе Уастырджи в образе Л., женщины села, воя по-волчьи, бросились ловить зверя. Здесь нельзя не видеть инверсию функций: покровитель воинов Уастырджи предстает в образе Л., то есть ипостаси женских божеств, а женщины-охотницы, преследующие его, — в образе *волков*. Осетинский Уастырджи, как и Балумаин в мифологии калашей Дардистана, которого сопровождает Л., генетически связан с индоарийским громовержцем *Индрой*.

Образ Л. в осетинской «Нартиаде» следует рассматривать как близкий образу волка, играющего важную роль в эпосе осетин и являющегося отголоском тотемического мифа (*Туаллагов*). В этом плане достаточно интересно захоронение Л., раскопанное на территории аланского могильника Мокрая Балка вблизи Кисловодска. Оно выглядело как квадратный в плане колодец. На дне колодца лежал скелет Л., перекрытый слоем камня, потом землей; на поверхности это место было отмечено камнями. Сам факт захоронения Л. в специальном погребальном сооружении свидетельствует об особом отношении к этому животному. Здесь не лишним будет вспомнить, что в женских захоронениях Салтовского и Дмитриевского могильников в верховьях Северского Донца найдены амулеты из просверленных зубов и пястных костей Л., причем эти амулеты, как показали археологи, были специфически женскими. Их носила каждая третья женщина. Как правило, они были нанизаны вместе с ожерельем. Эта связь особенно интересна тем, что позволяет проследить генетическое родство катакомбного варианта салтовской культуры и аланских катакомбных могильников района Кисловодска, что подтверждается и близостью их религиозных представлений. Ученые проводят параллель с образом этого хищника в осетинских и алтайских сказках, где Л. постоянно выступает в роли помощника и спутника девушки.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 642; СН. 1978; Туаллагов. Меч. С. 203; Дзидцойты. Нартовский эпос. С. 82–83; его же: ВОФ. С. 330–331; Чочиев А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. Кн. 1. С. 30–31; Дарчиев А. В. О некоторых аспектах образа Дзерассы в осетинской нартиаде // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 447. С. 132–133; Фидаров Р. Ф. Пародийный сюжет «Нартовская черная лиса» осетинского эпоса // ИФА. 2017. № 8. С. 39.

Б. К. Харебов
К. Ю. Рахно

ЛИТТЛТОН Ковингтон Скотт [LITTLETON Covington Scott (1933–2010)] — американский ученый, эксперт в области индоевропейской мифологии, артурианы и синтоизма. Соучредитель авторитетного «Журнала индоевропейских исследований» («Journal of Indo-European Studies»).





Учился в Калифорнийском ун-те в Лос-Анджелесе, где получил степень бакалавра искусств (с высшими наградами) (1957), магистр наук (1962) и доктор философии в области антропологии (1965).



К. Литлтон

Докторская диссертация Л. была опубликована в 1973 г. под названием «Новая сравнительная мифология: антропологическая оценка теорий Жоржа Дюмезиля». Он сыграл важную роль в распространении теории трифункциональной гипотезы Ж. Дюмезиля среди англоязычной аудитории. Работа Л. по теории Ж. Дюмезиля до сих пор считается наиболее полным источником по этому вопросу.

Л. был научным сотрудником фольклорного центра Калифорнийского ун-та в Лос-Анджелесе с 1961 по 1962 гг. С 1962 г. Л. работал в лос-анджелесском Западном колледже в качестве ассистента проф. антропологии (1962–1968), ассоциированного проф. антропологии (1968–1980), зав. каф. социологии и антропологии (1967–1972, 1974–1993) и проф. антропологии и зав. каф. антропологии (1994–1998). Он продолжал читать лекции в Западном колледже до 2002 г. Член редколлегии «Журнала индоевропейских исследований» с момента его создания, а с 2000 г. — редактор этого журнала по сфере мифологии.

Л. был членом большого количества научных организаций. Он был стипендиатом программы Фулбрайта и членом старейшего почетного студенческого общества США — «Phi Beta Карра». Он также является автором личных мемуаров и множества произведений в жанре научной фантастики. Всего за свою карьеру Л. написал сотни статей, обзоров, монографий и других публикаций.

Первым опытом обращения к «Нартиаде» стала статья Л. «Сарматская связь: новый свет на происхождение легенд об Артуре и Святом Граале» (1978), написанная совместно с Энн К. Томас. Опираясь на выводы Г. Никеля, Ж. Дюмезиля и других исследователей, Л. отметил целый ряд общих мест артурианы и осетинско-

го Нартовского эпоса, среди прочего указав на возможность их заимствования от сарматского контингента в Британии.

Еще одним результатом исследований стала статья Л. «Святой Грааль, котел Аннуина и Нартамонга: дальнейшая заметка о сарматской связи» (1979), где он, ссылаясь на свою предыдущую статью, Г. Никеля и Ж. Грисвара, заявил о генетической связи *Нартамонга* и чаши Грааля, а также о ее связи с чудесным *котлом*, за которым отправляется *Артур* в валлийском эпосе «Мабиногион». По его мнению, это ранняя стадия формирования образа Грааля, на которую не повлияли котлы кельтской мифологии, ибо у них не хватает важной способности выявлять того, кто достоин владеть ими.

Статья «Сусаноо против Ямата-но ороги: индоевропейская тема в японской мифологии» (1981) продолжала наблюдения единомышленника и друга Л. — А. Йосиды. Л. сосредоточился на теме змеборчества в японских сказаниях и привлек индоарийские, а затем осетинские параллели, указав на характерные совпадения мотивов осетинского эпоса как с японской мифологией, так и с хеттской.

В статье «Ямато Такэру: «артуровский герой» в японской традиции» (1995) Л. обратил внимание на параллели между легендарным японским воином, принцем Ямато Такэру, королем Артуром в кельтской мифологии и *Батрадзом* в осетинском Нартовском эпосе, в том числе на мотив утраты / выбрасывания *меча*.

В совместно с Линдой Малкор написанной статье «Несколько заметок о Мерлине» (1995) Л. разбирает легенду, как Мерлин устроил свидание короля Утера с Игрейной, приведшее к зачатию Артура, и отмечает, что в этой легенде Мерлин демонстрирует классические черты фигуры трикстера, которые можно было бы ожидать от германского *Локи* в сказании о Торе или от осетинского *Сырдона* в саге о *Хамыце*, а не от государственного деятеля / мага Круглого стола. Рождение Сырдона тоже переключается с обстоятельствами рождения Мерлина.

В соавторстве с Л. Малкор в 2000 г. в Лондоне Л. издал книгу «Из Скифии в Камелот: основательный пересмотр легенд о короле Артуре, рыцарях «Круглого стола» и Святом Граале». В 2007 г. в переводе на русский язык, осуществленном С. Никольским, в изд-ве «Проект-Пресс»





издана на русском языке под названием «От Скифии до Камелота». Монография вызвала большой интерес в обществе. Авторы исследовали параллели между легендарными эпосами древних британцев и осетин на Кавказе. Предков последних ученые возводят к древним обитателям причерноморских степей: скифам, сарматам и аланам. Проведенными параллелями Л. и его соавтор Л. Малкор предприняли попытки доказать скифо-сарматскую основу большинства элементов артуровского цикла. К примеру, одним из ключевых элементов Артурианы является меч. Артур извлекает его из камня и поэтому признается полноправным королем Британии; меч ему дарит Владычица *Озера* и затем снова получает его обратно и т. д. Известно, что аланы поклонялись богу войны в виде меча, водруженного в землю, а меч Батрадза, главного героя Нартовского эпоса, после смерти хозяина бросают в море, и его подхватывает рука, появляющаяся из волн. Как показали исследователи, эпическим прототипом короля Артура в осетинской устной традиции оказывается Нарт Батрадз. Авторы книги разглядели поразительные параллели между Артуром и Батрадзом. Образ короля Артура связан с символом дракона. Именно драконы использовались на штандартах воинственных сарматов и алан в качестве племенного символа. Весьма интересна история чаши Святой Грааль. В артуровской традиции диапазон представлений о Граале весьма широк — от неясного свечения до камня. Главное свойство Грааля — насыщать, обеспечивать нуждающихся пропитанием. От этого его качества авторы книги проводят параллель с нартовской волшебной чашей *Уацамонга*, которая появляется на *тирах* и наделяет сверхъестественными способностями того, кто становится ее обладателем.

На рассматриваемую монографию неоднозначно отреагировал французский ученый-археолог Я. Лебединский. Соглашаясь с ним о возможных преувеличениях роли алан во франкском обществе, осетинские ученые считают необоснованным тезис о гипотетическом вкладе сармато-алан в цикл легенд о короле Артуре.

Являясь стипендиатом программы Фулбрайта и членом почетного общества «Фи Бета Каппа».

Соч.: The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil. Berkeley-

Los-Angeles-London, 1973; Littleton and Thomas A. C. The Sarmatian Connection: New Light on the Origin of the Arthurian and Holy Grail Legends // The Journal of American Folklore. 1978. Vol. 91. № 359; его же: The Holy Grail, the Cauldron of Annwn, and the Nartyamonga: A Further Note on the Sarmatian Connection // The Journal of American Folklore. 1979. Vol. 92. № 365; Малкор Л. and Littleton. From Scythia; Littleton. Малкор. От Скифии; они же: Some Notes on Merlin // Arthuriana. 1995. Vol. 5. № 3: The historical Arthur; его же. Yamato-takeru: An «Arthurian» Hero in Japanese Tradition // Asian Folklore Studies. 1995. Vol. 54, № 2; его же: Susa-nō-wo versus Ya-mata nō worōti: An Indo-European Theme in Japanese Mythology // History of Religions. 1981. Vol. 20.

Лит.: Салбиев Т., Дзугаев Л. Осетинские истоки европейской легенды о короле Артуре, рыцарях Круглого Стола и Святом Граале // Наше наследие. 2008. № 87; Малкор Л. C. Scott Littleton // Journal of Indo-European Studies. 2011. № 39 (1–2); Лебединский. Сарматы. С. 173–179.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

ЛОКИ [LOKI] — бог хитрости и обмана (по некоторым версиям также *огня*) в германо-скандинавской мифологии. Ярким свидетельством исторических связей носителей Нартовского эпоса осетин и народов Северо-Западной Европы служат эпические параллели. В специальном исследовании Ж. Дюмезиль проводит сопоставительную характеристику колоритных персонажей ирландских саг и «Нартиады» — Л. и *Сырдона*.

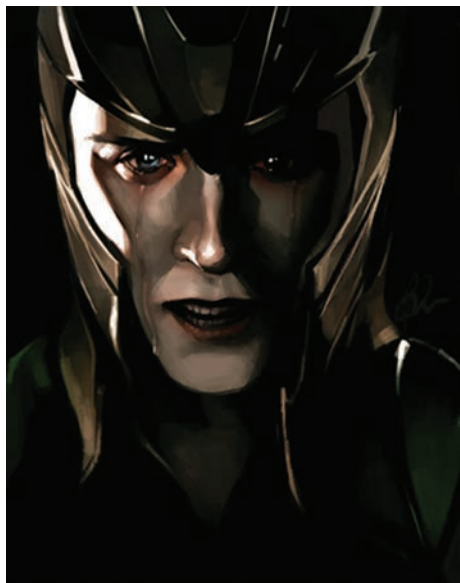
Л. и Сырдон своим происхождением связаны с миром богов: Л. — родом из семейства ирландских богов — асов, Сырдон — сын повелителя водной стихии, водяного демона *Гатага*, а его мать — внучка *Донбеттыра Дзерасса*. Несмотря на благородное происхождение, общество относится к ним неоднозначно, зачастую с определенной осторожностью.

Оба они из категории любопытных. Л. обладает даром предвидения, наделен способностью разгадывать тайны. На то же способен и Сырдон: он первым узнает, кто родился от мертвой Дзерассы, он лучше других понимает, что происходит и будет происходить в будущем.

Оба персонажа — оборотни, способны перевоплощаться в разные предметы.

Л. и Сырдон — хитрецы, ловкачи, коварны, способны совершить подлость, не гнушаются





Локи — герой скандинавской мифологии

злых шуток, насмеваются: Л. — над асами, Сырдон — над нартами. Л. прибегает к обману и хитрости, но действует при этом добровольно или вынужденно, то в интересах богов, то в ущерб им. Он превратился в кобылу и породил 8-летнего *коня* Одина; он незаслуженно творил зло как асам, так и всему Асгарду. Как асы ненавидят Л., так нарты презирают Сырдона, но терпят его и пользуются его услугами.

В характере и в действиях Сырдона и Л. много общего. Они не вступают в открытую схватку с врагом, но выступают в качестве подстрекателей.

Л. и Сырдон способны и на добрые дела. Л. принимает участие в оживлении первых людей, добывает сокровища для *Бога* у цвергов, часто пускает в ход свою изворотливость, чтобы послужить асам, которым без него пришлось бы туго. Л. называют позором богов и людей, из-за него боги часто попадали в беду, но он мог и выручать их при помощи своей изворотливости. Нарты непременно брали в *поход* находчивого и остроумного Сырдона, несмотря на то, что он их часто обманывал. Он много раз выводит их из затруднительного положения, особенно в отношениях с *великанами*. Нарты часто прибегали к его советам — и не напрасно.

Однако оба героя лишены понятия чувства собственного достоинства, приличия, не считаются с благородством других, ставят себя в

смешное положение. Чтобы выпутаться из беды, Л. предает близких, асов. Поэтому у них он постоянно под подозрением. Даже когда Сырдон служит нартам, он скрывает свою вражду к отдельным героям.

Оба персонажа — сплетники, злоязычны, несут с собой смуту, раздоры; не задумываясь, могут натворить бед.

У них особые отношения с подземным миром. Л. — отец хтонических чудовищ, в том числе хозяйки подземной *Страны мертвых*, «виновник и одновременно козел отпущения» в ритуальном убийстве Бальдра. Сырдон рожден возле *воды* (хтоническая зона). То, что его дом находится на границе двух миров, говорит о причастности к нижней зоне. Его дом расположен у *моста*, а образ моста — это еще и символ перехода, соединения двух миров.

Оба они — комически-демонические фигуры с отчетливо шаманской окраской. При этом *шаманизм* и *комизм* у них исконные (см. *Комическое в Нартовском эпосе*).

И Л., и Сырдон были склонны к изобретательству. Сырдону приписывают изобретение *двенадцатиструнной арфы* (которая бытует у осетин и по сей день) из костей и жил или кишок своих сыновей. Л. был известен как изобретатель рыболовной сети. Потому обоих можно отнести к культурным героям. Л. не использовал для изобретения сети подобных материалов, но был связан кишками своего сына.

Оба персонажа — бессмертны. Предательское убийство Бальдра не простили Л. боги. Умирая, Сырдон просил нартов похоронить его вдали от людского шума. Нарты назло похоронили его на *Ныхасе*. Но убедившись, что Сырдон и после смерти вредит им, его выкопали и бросили в море. А в море он попал к *Донбеттырам*, которые его оживили, и он снова вернулся к нартам.

Л. и Сырдон — фигуры противоречивые. Сырдон — родной и чужой, дружелюбный и враждебный, способен делать как подлости, так и добрые дела. В силу этой противоречивости Сырдон может надолго отстрочить свое высшее преступление, которое нарушает его неустойчивое равновесие и губит его. Эти соображения верны и для Л., для которого характерны противоречивость, напряженность его внутренней жизни и в отношениях к нему других богов.





Оба импульсивны, обладают острым умом и этим качеством они возвышаются над окружающей средой, они «более умны, их ум имеет определенные формы и границы, но он неоспорим» (Дюмезиль).

Для ответа на поставленный перед собой вопрос: мог ли «тип» Л. и Сырдона возникнуть у скандинавов и осетин независимо, в силу одного лишь фактического опыта и сходства социальной жизни, Ж. Дюмезиль приводит целый ряд существенных аргументов, согласно которым «объяснять тематические аналогии между кавказскими и скандинавскими легендами сходством социального устройства — совершенно бесплодная затея. Совпадение и его причины окутаны тайной».

И, наконец, поразительны тандемы в эпосах: в сагах — Бальдр — Л., в «Нартиаде» *Сослан* — Сырдон. Л. враждует с любимым сыном Одина Бальдром и ищет случая убить его. Л. превращается в женщину, чтобы узнать, что единственным средством задуманного преступления может быть оМЕЛА, и затем советует слепому Хеду поразить Бальдра, в которого асы стреляли, забавляясь его неуязвимостью, оМЕЛОЙ и указывает, куда. В рассказе о гибели сына Сырдона повествуется о том, как нарты, забавляясь, долго стреляли в неуязвимоГО юношу, и только явившийся позже Сослан убил сына Сырдона. Сырдон — в постоянной борьбе с Сосланом, которого он добывает с помощью *Балсагова Колеса*. Сырдон превращается в разные предметы, чтобы выведать тайну уязвимоГО места на теле Сослана, а потом, в том числе в облике молодой женщины или старухи, дает советы Колесу. В смерти и в «невоскресенье» Бальдра Л. играет ту же роль, что Сырдон в смерти Сослана и невоскресении его юного союзника. Такова суть их преступления.

Сырдон был виноват в неполноценном закаливании Сослана: колода, поставленная на уголья, оказалась слишком короткой, а Сослан — не закаленным до колен. Пока Балсагово Колесо ковалось, Сырдон украл куски железа, из-за чего оно получилось слабее. А по вине Л. рукоять ковавшего карликом молота Мьёлльнира также оказалась слишком короткой, и Тор не мог сразу сразить им Мирowego змея.

«Купание» на самой середине реки, которому подвергается привязанный к хвосту лошади

Сослана Сырдон, напоминает вынужденное купание, которое терпит Л., привязанный к поясу Тора при переходе через реку.

Вышеприведенные сравнительные параллели неопровержимо свидетельствуют о том, что «все черты Локи обнаруживаются в Сырдоне, и все черты Сырдона — в Локи». В частности, «ползное» начало обоих образов сосуществует с «вредным» и великое преступление и великая кара составляют итог их жизни, состоящей из мелких козней и сдерживаемой вражды.

Лит.: Dumezil. G. Loki. Paris, 1960; его же: ОЭМ. С. 119–139; его же: Скифы; Петрухин В. Я. Мифы древней Скандинавии. М., 2010. С. 268; Мелетинский Е. И. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968. С. 219; Чибиров О. Н. С. 184–194; Керолин Ларрингтон. Скандинавские мифы. От Тора и Локи до Толкина и «Игры престолов». 3-е изд. М.: «Манн, Иванов и Фербер», 2021.

Л. А. Чибиров

ЛОЛАЕВ Лоло [**ЛОЛАТЫ** Лоло] — один из известных представителей первого поколения сказителей, выходец из сел. Урсдон Дигорского ущелья РСО-А. По признанию сказителя С. Медоева, он учился у Л., который оказал на него сильное воздействие. Был участником 25-го Международного конгресса востоковедов в Москве (1960). Прожил 140 лет.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 139, 156.

И. Б.

ЛОПАТИНСКИЙ Лев Григорьевич (1842–1922) — дореволюционный русский ученый-языковед; изучал языки и фольклор горских народов Кавказа; главный руководитель известного дореволюционного многотомного издания СМОМПК.

Исследуя кабардинские Нартовские сказания, Л. искал объяснение термину «нарт» не в кабардинском, а в иранских языках. Исходя из логических предположений, Л. безосновательно отождествлял иран. слова *mard* и *nar* («человек», «мужчина»), между которыми, как установлено В. И. Абаевым, нет ничего общего. Л. полагал, что к осетинским Нартовским сказаниям «восходит большая часть былин Северного Кавказа».

Соч.: Кабардинские тексты // СМОМПК. Вып. 12. 1891. Разд. 1, 2.

Лит.: Абаев. ИТ. 1990. С. 265.

Л. Ч.





ЛОТИЕВ Игорь Владимирович [ЛОТИТЫ Владимировичы фырт Игорь (1960)] — НХ РСО-А (2020), член СХ России (с 1998 г.), за дипломный проект «День поминовения» удостоен Бронзовой медали Академии художеств СССР (1990).



И. В. Лотиев

Л. окончил Северо-Осетинское художественное училище (1983), МГАХИ им. В. И. Сурикова (1990).



Пантеон небожителей по И. Лотиеву. Сверху вниз слева направо: Уастырджи, Уацилла, Фалвара, Тутыр, Сафа, Афсати, Донбеттыр, Курдалагон, Галагон, Гагаг, Балсаг, Барастыр

Излюбленным жанром изобразительного искусства Л. является портрет. Около 20 лет художник работает над проектом «Осетины в Лейб-Гвардии Собственном Его Императорского Величества конвое». В 2012 г. в номинации «Изобразительное, монументальное искусство и дизайн» Л. удостоен звания лауреата премии губернатора Московской области за достижения в области культуры и искусства «Бородино». К настоящему времени художником создано около 120 портретов представите-

лей военной интеллигенции Осетии. Часть акварельных работ из этой серии экспонировалась в Государственном Эрмитаже на выставке, приуроченной к 160-летию со дня рождения К. Л. Хетагурова и 270-летию образования осетинского посольства в Санкт-Петербурге (октябрь 2019).

Большой интерес вызывают работы Л., посвященные нартовской тематике. В 2001 г. художником создана уникальная серия «Лики вечности» из двенадцати живописных картин, представляющих образы небожителей из осетинского пантеона, которые являются и героями Нартовского эпоса: *Афсати, Сафа, Уацилла, Уастырджи, Фалвара, Тутыр, Барастыр, Донбеттыр, Курдалагон, Галагон, Гагаг, Балсаг*. В том же году картины были выставлены в Художественном музее им. М. С. Туганова.

Соч.: Осетины в Лейб-Гвардии Собственном Его Императорского Величества конвое. Альбом; Лики вечности. Альбом. Вл., 2001.

Лит.: Ольгин В. Игорь Лотиев. Открывая лики вечности // Горец. 2015; Губурова З. Конвой Игоря Лотиева // СО. 28 июля 2018.

Л. А. Чибиров
Л. К. Гостиева

ЛУГОВОЙ Кирилл Владимирович (1971) — этнолог, к. и. н., доц. каф. гуманитарных наук и иностранных языков Новосибирского технологического института (филиала) РГУ им. А. Н. Косыгина.

В 2013 г. Л. издана монография «Ритуал в нартовском эпосе народов Северного Кавказа». Ученым рассмотрен ритуал как социокультурный феномен, прослежена логика его связи с героико-эпической традицией народов Северного Кавказа, в том числе осетин. Л. выявлены пространственно-временные параметры функционирования ритуала в рамках традиционной картины мира, а также варианты использования эпических текстов в ритуальной практике согласно этнографическим источникам по северокавказскому региону.





Л. исследовал ритуальную деятельность народов Северного Кавказа, опираясь большей частью на Нартовские сказания осетин, и в соответствии со следующей классификацией:



К. В. Луговой

инициационные ритуалы, календарные ритуалы, связанные с приготовлением и приемом *пищи*, родильные и поминально-погребальные ритуалы, культ оружия и свадебные ритуалы и ритуалы, ориентированные на поддержание социальной стабильности. Ритуальная

практика рассмотрена им комплексно как образ действия и как система представлений, детерминированная традиционной картиной мира. По мнению Л., именно в этом контексте она отражает тот же набор смыслов, что и эпические сказания, и что в итоге определяет закономерности отражения одной группы текстов через другую.

Соч.: Структура пространства в нартовском эпосе // IV Конгресс этнографов и антропологов России. М., 2001. С. 135–136; Индоиранские инициационные ритуалы и их отражение в осетинском нартовском эпосе // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. III. Барнаул, 2009. С. 76–86 (в соавт. с Запороженко А. В.); Место и функция героико-эпической поэзии в ритуальной практике (на материале эпических текстов народов Северного Кавказа) // Восток — Запад: проблемы взаимодействия. Исторический и культурологический аспекты. Новосибирск, 2010. С. 186–197; Русский сказочный сюжет о царевне-лягушке в контексте осетинской героико-эпической традиции // Культурно-антропологические исследования. Новосибирск, 2011. Вып. I (3). С. 125–130 (в соавт. с Мжельской Т. В.); Ритуал; Инициационные ритуалы в системе индоиранской социализации // Сибирский педагогический журнал. 2013. Вып. I. С. 147–152 (в соавт. с Запороженко А. В.); Коммуникативные возможности героико-эпических текстов в традиционной ритуальной парадигме // Социальные коммуникации и эволюция обществ. Новосибирск, 2018. С. 89–95.

Лит.: Ч и б и р о в. ОН. С. 10, 20.

Л. К. Гостиева

ЛУК И СТРЕЛЫ [ФАТ АЕМА АРДЫН (ир.) / АНДУРАЕ АЕМА САДАХЪХЪ, САЗДАХЪ, САГЪАДАХЪ (диг.)] — распространенный вид оружия в Нартовском эпосе. Судить о конструктивных особенностях нартовских луков сложно, так как в текстах сказаний не дается их описание. Упоминаются лишь отдельные детали. Так, в одном из сказаний говорится о том, что герой сделал хороший лук, используя при этом гнущийся рог.

Популярным состязанием у нартов была стрельба из лука в цель. В эпосе часто упоминается возраст, когда мальчики начинали упражняться в стрельбе из лука (фатәй хъазынхъом). С этого возраста до самой старости нартовские герои не расставались с Л. и с. Во многих сказаниях упоминается сюжет о том, как юные нарты разбивают своими стрелами кувшин девушки, направляющейся к источнику.

В осетинской «Нартиаде» довольно часто описывается то, как вооружается юный герой. Так, в одном из сказаний говорится о том, как *Ацамаз* хочет взять Л. и с. своего отца. Они расположены на вешалке, укрепленной на самом удаленном от входа столбе. Стрела так прочно прикреплена к луку, лук к вешалке, вешалка к столбу, что герой никак не может их взять. Отец поясняет, что если они не почувствуют запаха сражения, то взять их не получится. Ацамаз положил горящие головешки на трухлявое дерево и направил дым от него на Л. и с. Тогда лук зажужжал (сдыв-дыв кодта), а стрелы зашипели (схъызхъыз кодтой) и опустились на плечо Ацамаза.

Нарты использовали наконечники разных форм (иусыгон, дыуахсыгон или дывазыгфат, аертасыгон), но чаще всего в эпосе упоминаются трехгранные (аерттигъ). Зачастую в сказаниях трехгранными наконечниками стрел питается нартовский боевой *конь*, находящийся долгое время в подземелье.

Стрелы в эпосе иногда получают чудесные характеристики. Так, *Безымянный сын Урызмага*, чтобы не убивать преследовавшего его врага (матери которого он поклялся не убивать его), наказал своей стреле, чтобы она прошла между телом и *одеждой* преследователя и крепко пригвоздила его к земле.

В эпосе также упоминаются три чудесные стрелы, обладающие сверхъестественными ка-





Стрельба из лука верхом на коне. Худ. М. Туганов

чествами. Эти стрелы выполняют наказ своего хозяина. Человек, в которого пущена такая стрела, обязательно будет ею сражен. В разных вариантах сказаний они фигурируют под разными названиями (Хуыцауы æртæ фаты, Скурдиадæ фæттæ, Елийайы конд æртæ фати).

В одном из текстов с помощью стрелы можно узнать, здравствует ли герой, или он находится в смертельной опасности. Для этого нужно было пустить стрелу в *небо*. В случае, когда она, поднимаясь ввысь, кровоточила, а возвращаясь обратно, изливалась молоком, это было свидетельством того, что герой жив и здоров. Если же, возвращаясь на землю, стрела продолжала кровоточить, то это значило, что герой находится в смертельной опасности.

В одном из сказаний дарителем Л. и с. Нарту *Сослану* является покровитель грома. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 25, 57, 65, 70, 272, 295, 316, 387; НК. ИАЭ. 2. С. 366; НК. ИАЭ. 3. С. 78, 83, 151, 163, 169, 196, 284, 286, 289, 296, 315, 317, 319, 330, 336, 356, 383, 482, 510; НК. ИАЭ. 4. С. 5, 336–337, 342; НК. ИАЭ. 5. С. 28–29, 221, 229, 264, 300, 336, 341; НК. ИАЭ. 6. С. 261, 264, 331; НК. ИАЭ. 7. С. 417–418; Багаев. Военное дело; Цаллагова И. Н., Багаев А. Б. Характеристика лексико-семантической группы «хуаæцæнгарз / оружие» в дигорском варианте осетинского языка // ВМЧ. 2016. № 5. С. 408–422; Иванеско. Реалии.

А. Б. Багаев

ЛУНА [МÆЙ]. В эпосе Л. фигурирует значительно меньше, чем *Солнце* и даже звезды. При этом выступает не только как космический объект, но и как персонаж эпоса и даже как эстетическое понятие.

Л., как и Солнце, одарена жизнью, одушевлена и по внутренней природе своей как бы антропоморфна. Л. и Солнце противопоставляются друг другу как мужчина и женщина. Об антропоморфной природе Л. четко сказано в *кадаге* «Симд нартов». В нем есть эпизод, когда *Батрадз* вторгся в *пещеру* к *семиглавому великану*. «И над семью спящими мордами великана сидит печальная девушка, дочь Солнца Хорческа, и солнце сияет на груди ее, а в ногах великана сидит дочь Луны — Мысырхан, и Луна светит на ее груди». Они сидят печальные, отмахивая мух от злодея. А когда Батрадз решает убить великана, девушки подсказывают ему, как это сделать. Батрадз берет их под свое покровительство, и *Мысырхан* становится женой Нарта *Уона*, а *Хорческа* — женой *Хамыца*.

Фольклорист З. В. *Абаева* пишет, что понятие красоты в эпосе связано с понятием света. Красота — это блеск и сияние, т. е. солнце, звезды и Л. Поэтому от *сказителя* к сказителю повторяется образ солнца, утренней звезды и Л.: «Цвет лица ее был подобен солнцам и лунам». Употребление этих слов во множественном числе — одна из специфических сторон этого столь частого в Нартовском эпосе сравнения. Луноликие и солнцеликие красавицы встречаются в эпосе достаточно часто: «С правой щеки смеялось золотое солнце, | С левой щеки виднелся игривый месяц».

Оба светила выступают обычно в двух контрастирующих тонах: яркие золотые краски Солнца и серебристое сумеречное сияние Л. В осетинских Нартовских сказаниях поклонение Л. стоит ниже поклонению Солнца. Но оно известно со скифских времен, ср. *Μέσπλη* «луна у скифов», согласно Гезихию Александрийскому.

Лит.: СН. 1978; Абаева. Этюды. С. 120–121; Витчак К. Т. Скифский язык: опыт описания // ВЯ. 1992. № 5. С. 57.

Б. Х.

ЛУЧШИЙ СРЕДИ НАРТОВ [НАРТЫ ХУЫЗДÆР] — эпический герой, подвиги которого подтверждают его превосходство над прочими. Темой многих Нартовских сказаний является выяснение того, кто Л. с. н. На великом Нартовском *Ныхасе* нарты спорили о том, кто лучший в их нартовском племени, но не пришли к единому мнению. Спросили *Сырдона*, и он





сказал им: «Лучшим будет тот, кто, как ласточка, проскачет на коне, у кого останется след от лошади на пастбище нартов, такой, как если бы его пропахали, тот, кто доскачет до равнины Бога и кто оттуда привезет созданную Богом девушку». Устанавливать, кто Л. с. н., могут также *Кармагон* или *ведунья*, к которой обращаются нарты.

Большинство других вариантов этого популярнейшего сказания «Кто лучший из нартов» выдвигает на первый план несколько иные достоинства. *Сослан* сзывает гостей на великий *пир* и там предлагает три золотых кубка тому, кто обладает тремя главными, по его мнению (да и по мнению всех нартов), достоинствами: смелостью, воздержанностью в *пище*, рыцарским отношением к женщине. Тема кубка храбрецов и «доли героя» роднит осетинский эпос с кельтским — ирландским и валлийским.

Идея состязания за звание лучшего среди лучших пронизывает эпос и является сюжетообразующей в *кадаге* об *Урызмаге* и *уаиге*: «Нарты спорили о том, кто из них самый лучший, и не могли поладить; и каждый день находился какой-нибудь [самый] никчемный [нарт], который говорил: “Я самый лучший среди вас”».

Само слово «нарт, нартовский муж» — «нартон лаг» — звучит уже как героическая характеристика. Также нарты знают понятие «лагæвзæрстай» — избранные мужи («На второй день избранные нарты выехали...»). Из этих лучших выделяются герои типа *Сослана*, *Батрадза*, *Тотрадза* и т. д. И уже среди них в результате состязаний отбирается безупречный во всем герой. Им чаще всего оказывается *Батрадз* — с ним в основном связан *кадаг* «Кто лучший из нартов». Именно ему совет старейшин присуждает все три приза. Иногда эпос принимает компромиссное решение. Так, интересен в этом отношении *дигорский* вариант, записанный *М. Гардановым*: «Лучшие нарты собрались на *Ахкема* и спорили из-за первенства. Не сдавались друг другу. А потом стали препираться *Сослан* и сын *Хамица Батраз*: и один называл себя лучше, и другой, а друг другу не уступали. Нарты замолчали. А *Сослан* и *Батраз* отправились к своей неродной матери *Ахсине*. Прибыли и спросили ее: “Кто из нас лучше?” *Ахсина* поняла их препирательство и сказала: “Хорошо, что из других фамилий нет у вас соперников! А вы то зачем препираетесь друг с другом?” Когда в

конце концов они не уступали, то сказала им: “Тогда тот, кто завтра к полудню вернется с лучшей добычей домой, да будет лучшим”. Оба отличились в равной мере, и тогда *Сослан* и *Батраз* остались двумя одинаковых достоинств героями».

Иногда прошлые подвиги героя остаются неизвестными и не объясняются. Например, *Сырдон* называет *Балсага* «лучшим мужем между всеми нартами».

Сказители скупы на прямые характеристики, но не раз заставляют недругов признать силу и доблесть нартов. В одном из *кадагов* молодой великан *Мукара* собрался пойти недобрым гостем к нартам, и отец его предупреждает: «Не ходи к нартам! Я с детства не знаю такого, кто бы сломил их силу». Позже, когда нарты помяли ему бока, отец еще раз скажет ему: «Говорил ведь тебе, нет силы, которая победила бы нартовскую». В другом *кадаге* первый визит к нартам у сына великана проходит спокойно. Ему удается покалечить их в пляске, и об этом *Мукара* рассказывает отцу. Происходит интересный диалог, в котором дается представление о внешнем типе нартовского героя: «О, тогда, значит, не было среди них большеголовых (гуыппырсаров). Ты не видел среди них такого, чьи ноги толсты, как ведра?» «Нет, не видел». «А такого, чьи глаза размером с сито?» «Нет, не видел». «Так, значит, их мужчин там не было». И действительно, *именитые нарты* были в *походе*.

Характеристика героя идет в плане сравнения с остальными нартами. Этот прием зачастую принимает следующую форму: *Батрадз* (или кто-либо из других славнейших) возвращается из похода и находит нартов удрученными каким-нибудь несчастьем: «И никто из юношей нартовских не поднимал головы. “Что с вами?” — взревел *Батраз*. “Что теперь нам делать? *Сослан* — наша правая рука и наши глаза — пропал”. “Не горюйте, продолжайте веселье, я найду его”».

Тут герой олицетворяет не только силу и мужество, но и волю и решительность. Этот эпизод различно варьируется, но в нем остается призыв, обращенный к нартам. Он обнадеживает, вселяет веру, призывает к действию. Чаще этот призыв звучит как жгучий упрек, ибо нет ничего постыдней, чем быть униженным в глазах врагов.





Например, Батрадз вернулся, поднялся в *Селение Нартов* и крикнул: «Да вымрет пусть нартово племя! Черный осел пусть сделает черное дело над вами! Лучше бы я видел вас сожженными. В пятницу назначен бой, и если не драться, то приходите хотя бы посмотреть!». Нарты не знали пока Батрадза: «Как же нам быть. Он похож на нас, но где он был до сих пор, что мы не знаем среди нас такого». Батрадз же сразу узнал нартов по их виду. Он подумал: «Они и меня бояться». И сказал им: «Вы раздумывайте о том, кто я? Но не бойтесь меня, я скажу, кто я: я нарт». Установить Л. с. н. помогает чаша *Нартамонга*. Ж. Дюмезиль убедительно сопоставляет ее с кубком храбрецов, который Геродот отмечал у скифов: «Раз в год каждый правитель в своем округе приготавливает сосуд для смешения вина. Из этого сосуда пьют только те, кто убил врага. Те же, кому не довелось еще убить врага, не могут пить вина из этого сосуда, а должны сидеть в стороне, как опозоренные. Для скифов это постыднее всего. Напротив, всем тем, кто умертвил много врагов, подносят по два кубка, и те выпивают их разом». В III веке н. э. греческий ритор Афиней описал подобный обычай, которому следовали галлы на пиршестве: «Когда угощение подано, самый отважный герой берет лучший кусок, и если другой человек заявит на него права, они оба встанут и сражаются до смерти».

Лит.: Абаева. Этюды. С. 73–76; Чибиров. ОН. С. 225, 248; ПНТО. 1925. С. 47; ПНТО. 1927. С. 52–53; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 73–78; Геродот. История. IV. С. 203; Грисвар. Мотив. С. 42–43; Олдхаус-Грин М. Кельтские мифы. От короля Артура и Дейдрде до феири и друидов. М., 2020. С. 113.

З. В. Абаева

ЛЯГУШКА [ХЭФС] — широко распространенное земноводное. Изредка встречается в «Нартиаде». В одном из эпизодов *кадага* «Сослан в Стране мертвых» грешников бросают в углубления, где кишат Л., *змеи* и другая нечисть.

Самые впечатляющие *кадаги* с участием Л. связаны с женитьбой *Хамыца* и рождением *Батрадза*.

Во время *охоты* повстречал *Хамыц* малыша-охотника из рода *Быцента*. Малыш настолько поразил его своей силой, отвагой и обходительностью, что встреча закончилась согласием представителя рода *Быцента* выдать одну из своих сестер за *Хамыца*.

Когда дружки *Хамыца* прибыли за невестой, и старший среди них *Сослан* попросил показать невестку, ему показали Л. под тюфяком. Расценив увиденное как издевательство, сваты покинули дом. В злобе за ними на своем *коне* последовал *Хамыц*. И когда уставший повалился на постель, из-под седла выскочила его невеста — Л., которая обернулась в девушку. На взволнованный вопрос, кто же ты такая, она ответила: «Я та, на которой ты женился. Но судьба моя такая, что днем прячусь в лягушачью кожу и только ночью выхожу из нее».

Возможно, в облике Л. появляется и мать *Донбеттыров Базык*, дочери которой пытаются добыть нартовские *яблоки*. А. В. Дарчиев сопоставляет ее с чудовищной жабой, в др.-перс. «Бундахишне» покушающейся на дерево Хом (Гокарн), предотвращающее старость. Центр женской культовой диадемы из сарматского кургана Соколова Могила (вт. пол. I в. н. э.) украшен фигуркой Л.; она же в этой могиле представлена на перстне. Изображения Л. известны и в других сарматских женских могилах I–II вв. (Сладковка, курган 14 на Дону; Тифлисская, курган 20 на Кубани; Бельбек IV, мог. 14 в Крыму и др.).

Образ Л., превращающейся в красавицу, есть и у других народов, но нигде эти повествования не достигают такой высоты и трагизма, как в Нартовских сказаниях осетин. В «Нартиаде» имеется персонаж под странным именем *Хафсагти Хафсаг*, что букв.: «Лягушка из рода лягушек». Он был врагом *Донбеттыров*, пленившие *семерых братьев Дзерассы*. Сила его была в трех *волосинках* на подбородке, которые надо было уничтожить; *Хамыцу* удалось срубить эти волосинки.

Лит.: СН. 1978; Дарчиев А. В. Мать *Донбеттыров* (Об одном персонаже осетинской *Нартиады*) // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 2.

Б. К. Харебов



МАГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ЭПОСЕ. Магия как одна из древнейших форм религиозного мышления появилась в глубокой древности и пронизывает всю духовную сферу жизни. Соответствующие ей обряды и верования имеют разные корни и связаны с различными сторонами деятельности человека. Они процветали в прошлом в условиях, когда человек не был убежден в успехе своего дела, и предавались забвению по мере усиления уверенности человека в своих знаниях и деяниях (Токарев). Магические действия носили как индивидуальный, так и коллективный характер.

Магия широко представлена в древнейших пластах духовной культуры осетин и получила прямое отражение в Нартовских *кадагах*. Магами по существу являются их главнейшие персонажи: *Шатана, Сослан, Батрадз, Хамыц, Сырдон*.

Шатана — могущественная чародейка. Она может вызвать снег и бурю, понимать язык птиц, принимать вид старухи или молодой обольстительной девушки. Взглянув в свое небесное зеркало (*арвайдан*), она видит все, что происходит на свете. Будучи прорицательницей, жрицей, она мастер молитв, заклинаний, заговоров. В кадаге «Как Шатана стала женой Урызмага», чтобы дольше длилась ночь, мудростью своей небесной и земным колдовством она зажгла луну и звезды на потолке комнаты.

Шатана тяготеет к белой магии, но не чурается и черной. Магическими тайнами она делится с нартами, в частности с Сосланом. Угроза смерти «ею не рожденного сына» Сослана

вынудила ее прибегнуть к вредоносной магии против его врага, юного *Тотрадза*. Она читала заклинания, имевшие вид законченной словесной формулы, в которой каждое слово обладало конкретным значением. В заклинаниях Шатана нередко прибегала к помощи *хатиагского языка*. Помимо Шатаны, эпос упоминает в качестве жриц двух второстепенных героинь — *Кармагон* и *Кулбадаг-ус*. Имя последней связывают с магическими и колдовскими действиями, т. е. она выступает как ведьма и колдунья.

Не меньше магического начала в образе и деяниях Сослана. Он закаливается в волчьем молоке, но это не тотемический обряд, а проявление имитативной магии, совершаемой для защиты от *чертей*, чьим врагом был *волк*.

В кадаге «Как Сослан женился на Бедохе» («Сослан куыд ракуырдаг Бедохайы») говорится, что у Сослана были не только разные зрачки, но и два зрачка в одном глазу. Между тем, людей, имеющих разные глаза разного цвета, относили к *нечистой силе* и называли детьми ведьмы. Сослан к ним и принадлежал, ибо, помимо прочего, был сыном (хоть и не кровным) Шатаны, которая в глазах ее противников была колдуньей. В сюжете известного кадага, когда Сослан хитростью одолел *Мукара*, обманутый *великан* зарычал от досады: «О сын колдуньи, не узнал тебя!».

Многие черты чародея были присущи Сырдону. Сырдон по существу маг-шаман, оборотень, нередко прибегал к нечистой силе, поэтому он — черный маг. При осаде *Хыза крепости* Сослану взялся помогать безмянный сын нартовского табунщика. При этом он предупредил Нарта: «Есть у Челахсартага заветная стрела, изготовленная небесным Курдалагоном. Пустит в меня эту стрелу, попадет она мне в пятку, упаду я с высоты утеса, но ты подхвати меня, не допусти, чтобы я коснулся земли. Через семь ручьев должен ты перенести меня, и тогда Бог исполнит твоё желание: оживу я, разрушу я крепость Хыза и вынесу тебе красавицу Бедуху. Но если уронишь ты меня на землю и не сумеешь перенести через семь ручьев, то погибну я, и ничего не выйдет из твоего похода». Сослан выполнил первое условие, но не смог перенести сына табунщика через семь ручьев — помешали козни Сырдона. «Злой гений нартов» Сырдон предвидел все и мог предсказывать будущее,





умел превращаться в живые существа (старика, старуху, мальчика, птицу), а также в неодушевленные предметы (шапку, веник). В вышеприведенном сюжете он появлялся перед Сосланом то в образе старика, то старухи и уговаривал его положить мальчика на землю.

Причастен к магии и Батрадз. Жизнь Батрадза разделена на две части. Он стал задумываться: «Нельзя мне оставаться таким, как я есть. Если не закалюсь я, то какой-нибудь враг непременно осилит меня». Батрадз до смерти Хамыца и инициации и Батрадз после инициации — разные люди. До инициации это был только необычайно сильный человек, а после — обладатель сверхъестественных способностей, неуязвимый для болезней. После закалки первыми словами, обращенными к *Курдалагону*, были не слова благодарности, а угроза: «Горе тебе, если ты не закалил меня как следует». Батрадз уже не знает пощады и становится опасен не только врагам, но и соплеменникам.

Однако обряд инициации не прошел так гладко, как задумывалось. Незакаленной осталась тонкая кишка; в этом проявился Божий промысел. Он предвидел поведение своего мужественного воспитанника и сделал его уязвимым. Кишка Батрадза сгорела, когда *Солнце* наслало небывалую жару.

Своеобразным магом-шаманом был Хамыц со своим *зубом Аркыза*. Магом и ясновидцем был сын *Хыза Челахсартаг*.

В Нартовском эпосе осетин магическими свойствами наделены и неодушевленные предметы. Помимо вредоносной магии эпос приводит случаи лечебной магии. *Ахсар* провел по ране умирающей *Дзерассы* пером, прокатил по ней волшебное *яблоко* и исцелил. У нартов было волшебное магическое *лекарство авдадз*, излечивающее от любых болезней. Когда израненного *Сыбалца* привезли домой, то его жена *Ададзей* дала ему выпить лекарство, после которого он стал лучше прежнего («фиццаг куд адтæй, уомæй дар хуæздæр фестадæй»). О магическом действии чудодейственного снадобья говорится в кадаге «Меч Ахсара»: «Смажь лезвие своего меча *авадз*-мазью и сразу осилишь врага» (см. *Меч Ахсара*).

Ударом войлочной плети чародейка превратила *Урызмага* в *собаку*. Связаны с магией представления нартов о «живой» и «мертвой»

воде, о чудесном зубе Аркыза, о воскрешении мертвых посредством *Цыкура-бусины* и т. п.

Весьма богаты магическими приемами Нартовские сказания осетин с сюжетами войны, поединка и *охоты*.

М. п. в э. сказались и на других занятиях нартов; к ним прибегали во всех острых жизненных ситуациях, особенно когда эпический герой был бессилён в предупреждении и лечении заболеваний.

Лит.: Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 107; Кокеев. Записки; Тхостов И. Знахари и знахарки в Осетии // ППКОО. 1; Чибиров. ДПДКО. С. 153–195; Олисаев В. Н. Магия и элементы традиционной медицины в нартовском эпосе осетин // Ритмы истории. Вып. 2. Вл., 2004. С. 299–312; НК. ИАЭ. 4. С. 24.

Л. А. Чибиров
В. Н. Олисаев

МАГКАЕВ Трофим Георгиевич [**МАГКАТЫ** Геуæргийы фырт Трафим] — сказитель, уроженец сел. Лаба Карачаевского р-на Карачаево-Черкесии. От него в 1986 г. А. *Бязыровым* записан *кадаг* «О том, как Хамыц женился на девушке-лягушке из рода Дзабеловых» («Хæмыц Дзабелаты хæфс-чызджы куыд ракуырдат»).
Лит.: НТХ. С. 129–130.

И. Б.

МАГОМЕТОВ Ахсарбек Хадзиретович [**МÆХÆМÆТТЫ** Хадзыреты фырт Ахсарбег (1920–1983)] — известный осетинский этнограф, д. и. н., проф., с 1964 г. работал в СОГПИ / СОГУ, с 1977 по 1983 гг. — зав. каф. истории древнего мира и средних веков.

Научные интересы М. охватывали практически все стороны традиционной и современной этнографии осетинского народа. Основное внимание ученого было сосредоточено на исследовании общественного строя и внутрисемейных отношений у осетин в прошлом.

М. — автор шести монографий, среди которых такие фундаментальные труды, как



А. Х. Магометов





«Культура и быт осетинского народа» и «Общественный строй и быт осетин (XVIII–XIX вв.)». В его работах дана широкая характеристика практически всех сторон этнографии осетинского народа. В своих историко-этнографических исследованиях М. использовал и сравнительный материал по осетинскому Нартовскому эпосу.

Соч.: Семья и семейный быт осетин в прошлом и настоящем. Ордж., 1962; Культура; Реком (Из истории религии осетин) // УЗ СОГПИ. Ордж., 1968. Т. 21. Вып. 2; Осетинский этикет // Фидуаг. 1968. № 3; Этнография Осетии. Пособие по краеведению. Ордж., 1970; Общественный строй и быт осетин (XVIII–XIX). Ордж., 1974; Этнические и культурно — исторические связи алан-осетин и ингушей. Ордж., 1982 и др.

Лит.: Ц и б и р о в Г. И. А. Х. Магомедов (1920–1983): человек, педагог, ученый // Ритмы истории. Вып. 1. Вл., 2003. С. 13–18; И с а е н к о А., Ц и б и р о в Г. Он был солдатом науки // СО. 1990. 4 августа.

Л. Г.

МАГУЙРАГ [МÆГУЫЙРАГ] — персонаж эпоса, бедный старик со слезящимися глазами. М. зарекомендовал себя как справедливый судья. В *кадаге* «Песнь о Нарте Ацамазе» («Нарти Ацамаэзи зар») нартовские старейшины не смогли разделить наследство *Аца* между его тремя сыновьями. М. решил этот вопрос следующим образом: золотую *свирель*, подаренную *Аца* его побратимом *Афсати*, отдал младшему *Ацамазу*, а скот — старшим двум братьям.

В некоторых *кадагах* М. — имя отца *Ельды* (Альды), супруги *Урызмага*.

Лит.: СН. 1978. С. 377; НК. ИАЭ. 4. С. 349; НК. ИАЭ. 6. С. 266, 503; НК. ИАЭ. 7. С. 340–341, 588.

Л. Ч.

МАДЫ МАЙРАМ [МАДЫ МАЙРÆМ (ир.) / МАДÆ МАЙРÆН (диг.)] — покровительница женского плодородия в осетинских мифах и *пантеоне*. Ее имя в фольклор осетин пришло из христианской религии. М. М. ассоциируется с Девой Марией.

В *кадаге* «Сын Хамыца Батрадз» («Хæмици фурт Батраз») М. М. воскресила *Батрадза*. Согласно другому тексту, она сопровождала невесту *Агунду* на ее свадьбе с *Ацамазом* («Песнь о младшем из нартов, сыне нарта Уазима, маленьком Ацамазе»).

У осетин через несколько дней после свадьбы невестку приводили к святилищу М. М., где совершались ритуальные действия: приносили жертву, у девушки вырывали нагрудную пуговицу, развязывали пояс и просили М. М. о рождении мальчиков. К святилищу также приходили женщины, у которых рождались одни девочки.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 20; НК. ИАЭ. 4. С. 510.

И. Б.

МАЙЗЫРАТ [МÆЙЗЫРÆТ] — дочь *Сакафага*. В *кадаге* «Сослан и малик Азыната» («Сослан æмæ Азынаэты мæликк») М. становится женой престарелого отца *Ацамаза*, и у нее рождается чудесный ребенок — *Быдзаг*.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 135–143, 538.

И. Б.

МАЙРАМ [МАЙРÆМ] — персонаж эпоса, одинокая женщина, мать *Адзиранга* из *кадага* «Ногайский Батыр и Батрадз» («Ногайы Батыр æмæ Батырадз»). Насильник *Ногайский Батыр* похитил старого *Уона*, в плену у него был еще и сын бедной женщины М. — *Адзиранг*. *Нарт Батрадз* после ожесточенной схватки с насильником и победы над ним спас всех узников, в том числе и сына М.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 146–151, 624.

Л. Ч.

МАКАР [МАКЪАР] — неизвестная эпическая страна из *кадага* «Нартовский Уархаг» («Нарти Уæрхæг»). На большом нартовском пиршестве речь зашла о том, кто поведет на пастьбу скотину. Когда *Уархага* никто не захотел брать в напарники, он им с упреком сказал, что не нужен ему из них никто, сам один справится, и погнал нартовскую скотину на пастбища страны М.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 26–28, 655.

К. Р.

МАККИЕВ Цаппо [МАККИТЫ Цæппо] — *сказитель*, уроженец сел. Каматикау (Къаматы хъæу) РСО-А. От него в 1927 г. Андреем *Толасовым* записан *кадаг* «О сыне Хамыца Батрадзе и Урызмаге» («Хæмици фурт Батраз æма Орæзмаэги тауæрæхъ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 133, д. 345 (12), л. 40–42.

И. Б.





МАКОЕВ Ацамаз Владимирович [**МАХЪО-ТЫ** Владимиры фырт Ацамаз (1957)] — композитор, пианист, педагог, музыкально-общественный деятель. Окончил фортепианное отделение Орджоникидзево-



А. В. Макоев

го училища искусств. В 1976–1980-е гг. — студент Ленинградской консерватории, класс фортепиано проф. Н. Перельмана. Композиторское образование получил в Ереванской государственной консерватории им. Комитаса в классе проф. Л. Сарьяна (1988). В 1986–1996-е гг. — зав. музыкальной частью Северо-Осетинского драмтеатра. В 1990–1991-е гг. — ответственный секретарь, в 1991–1996-е гг. — зам. председателя Союза композиторов РСО-А. С 1996 г. — худ. рук. филармонии, председатель Союза композиторов РСО-А. Участвует в фестивалях современной музыки. Лауреат Государственной премии им. К. Л. Хетагурова (1992), лауреат Национальной премии «Яблоко нартов» (2008), засл. деят. искусств РСО-А (1995), РФ (2007).

Обращение к крупным симфоническим и вокально-симфоническим жанрам продиктовано стремлением композитора осмыслить трагедийные эпизоды современной истории.

В камерной музыке, отличающейся современным и при этом национальным звучанием, М. предстает проникновенным лириком. Панорама лирических образов и чувств раскрывается в романсах, песнях, инструментальных пьесах, в том числе связанных со сказочно-эпической тематикой («Раздумье», «Маленький нарт собрался в поход», «Сказка», «Пастушок» из фортепианного «Детского альбома»).

С 1970-х гг. М. плодотворно работает в области театральной музыки. Музыка композитора вошла неотъемлемой частью в спектакли «Свирель нартов», «Золотое яблоко», «Чертенюк Кики», «Черная жемчужина» (Северо-Осетинский драмтеатр), «Черная бурка» (Юго-Осетинский драмтеатр), «Отверженный ангел», «Пир нартов» (конный театр «Нарты»).

В опере «Аланы» (либретто В. Гутнова) композитор поставил острые вопросы о судьбе аланской-осетинской нации, ее историческом предназначении. Опера несет в себе черты эпоико-лирической драмы и исторического повествования.

Яркость музыкально-театрального мышления композитора проявилась в его детском балете «Волшебная свирель Ацамаза», поставленном в 2017 г. силами учащихся Республиканского лицея искусств и студентов Владикавказского колледжа искусств им. В. Гергиева. Эпическая легенда предстала в форме праздничного зрелища, в котором музыка своей театрально-пластической выразительностью помогла юным танцовщикам создать убедительные образы и характеры.

Соч.: Опера «Аланы» в двух действиях (либретто В. Гутнова, 1993; пост. в 2012 г.); три мюзикла; балеты «Парад планет» (1987), «Волшебная свирель Ацамаза» (либретто, постановка Л. Дзугутовой и И. Газумовой, 2017); симфонии, концерты, оркестровые пьесы, кантаты, хоры, камерно-инструментальная, вокальная музыка, музыка к спектаклям и кинофильмам.

Лит.: Б а т а г о в а Т. Э. Стилиевые константы музыки Ацамаза Макоева // Музыка и время. 2011. № 2. С. 50–53; Г а с а н т ы В. Ирон аивады æвæллайгæ зиуон // Рæстдзинад. 2017. 4 июля. С. 3; Л е в и т с к а я Л. Аншлаг... // Северная Осетия. 1993. 2 декабря; Х е т а г у р о в а Т. О нартах пой, свирель Ацамаза // Северная Осетия. 1991. 27 ноября; Ц о м а е в а Ф. Вечный свет музыки // Северная Осетия. 2011. 12 января.

Т. Э. Батагова

МАЛЕНЬКИЙ КРАСНЫЙ ЧЕЛОВЕК

[**КЪАННÆГ СЫРХ ЛÆГ**] — персонаж эпоса, один из тех, кого освободили нарты из плена *далимонов*. Впоследствии он стал побратимом и благодетелем нартов, жил с ними в дружбе. Согласно сказанию «Война далимонов» («Дæлимонтæ хæст»), *Ахсар* и *Ахсартаг* узнали о потере ими золотого *кольца*. М. к. ч., присутствующий при разговоре, поведал им, что разыскиваемое кольцо он видел у далимонов. После всевозможных приключений и войны с далимонами братья с золотым кольцом вернулись в *Селение Нартов*. См. *Кольцо*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 479.

Л. Ч.

МАЛИЕВ Георгий Гадоевич [**МАЛИТИ** Гæдойи фурт Геуæрги] (1886–1942)] — известный осетинский поэт и публицист, писал на





дигорском диалекте осетинского языка и на русском языке. В 1937 г. М. был репрессирован, скончался в лагере. Реабилитирован посмертно.



Г. Г. Малиев

Исследователи отмечали, что по яркости ритмического рисунка, силе эмоционального воздействия поэтическое наследие М. относится к лучшим образцам осетинской лирики. В. И. Абаев писал о его поэзии: «<...>

Вслушайтесь в эти стихи. Раньше, чем доходит до сознания их смысл, они уже покоряют своим чарующим ритмом и звучанием <...> Немало стихов на дигорском языке написано и после Малиева. Многие из них отмечены несомненным талантом. Но и в них уже не слышится рокот волны. Нет в них и прозрачности кристалла. Видимо, эту тайну, тайну певучего дигорского стиха, Малиев унес с собой в свою безвременную могилу <...>».

Творчество М. глубокими корнями уходит в фольклор. Поэт часто использовал в своих произведениях фольклорные мотивы и образы. На основе народных преданий и легенд М. написал поэмы «Сын пастуха бедный Магомет», «Гудзуна», «Два пастуха» и др.

В 1924 г. в Берлине на русском языке М. издал сборник стихов «Горские мотивы», куда вошла поэма «Симд нартов». Поэма была написана по мотивам осетинских Нартовских сказаний. Яркими красками нарисованы в поэме образы прославленных Нартов — *Урызмага*, *Сослана*, *Хамьца* и др. Главный герой поэмы, бесстрашный *Батрадз*, предстоит перед читателями во всем величии своих подвигов. В трактовке образа Нарта М. следовал романтической традиции: его герой — поборник вольности. «Симд нартов» отличала безусловная идейно-художественная зрелость, проявившаяся в ее реалистической направленности, в успешных попытках связать историю с современностью.

Соч.: Горские мотивы. Стихи. Берлин, 1924; Ираф: Уадзимистае ирон амае уруссаг аэвагтабэл. Ордж., 1986; *Амдзэвгита*. Дз., 2005.

Лит.: Гулуев А. Георгий Малиев. Горские мотивы // ИОНИИК. 1925. Т. 1. С. 512–514; Ардасенов Х. Н. Георгий

Малиев (1887–1944). Литературный портрет // ИОНИИ. Т. XXII. Вып. 2. 1960. С. 35–48; Абаев В. И. О Георгие Малиеве // Малити Г. Ираф: Уадзимистае ирон амае уруссаг аэвагтабэл. Ордж., 1986. С. 5; Хамьцаева Т. Певец добра, дружбы и справедливости (К 100-летию со дня рождения Г. Г. Малиева) // Литературная Осетия. 1986. № 68. С. 103–107; Дзагурт Г. Малиев Георгий Гадоевич // Ираф. 1996. № 3. С. 7; Хозиев Б. Р., Кулова М. Р. «К лучезарному солнцу бытия» (русскоязычная поэзия Г. Г. Малиева) // История и философия культуры: актуальные проблемы. Вл., 2003. Вып. 6. С. 79–92.

Л. К. Гостиева

МАЛИК [МÆЛИКК] (араб. ‘владелец, князь’) — эпический правитель. В Нартовском эпосе М. упоминаются группой и выступают как насильники, союзники *великанов* и заклятые враги нартов.

В «Нартиаде» и вообще в фольклоре осетин М. употребляется как социальный термин — правитель, *алдар*, князь. В одних *кадагах* М. — владетель Востока (Хурыкæсæны маеликк), в других — правитель неизвестной эпической страны Солар (Солары маеликк), М. *Черного моря* (Сау денджызы маеликк), в третьих — *сказители* ведают о землях М. (Мæличчы зæххытæ). В ряде сказаний М. — пустынная, песчаная страна, напоминающая Аравию. М. обычно владеют большими землями, многочисленным войском и огромным богатством. Они жили в степях, у моря.

М. воспитывает сына *Урызмага* и дочь *Бцега*; является убийцей Нарта *Хамьца*.

Старший сын царя М. мстит *Бора* за смерть своего отца, и в поединке он убивает Нарта ударом в спину. В кадаге «Урызмаг и малик-алдар» («Уырызмаг æмае маеликк-æлдар») М. был злейшим врагом нартовского *Уархага*, чей внук, Урызмаг, смог наказать обидчика. *Батрадз*, будучи еще младенцем, проявил ум, находчивость и силу в борьбе с войском М. Черного моря. Черноморского М. Нарт Урызмаг одолел хитростью. Вместе со своим безымянным сыном они чудом проникли во владения М. и угнали его стада. Враждебным для нартов были *Схуали-М. Маргудз*, сын *Фарнага*, женился на дочери М. *гунтов*, а вслед за ним и *небожитель Уастырджи* взял в качестве второй жены его другую дочь, став свояком Маргудза.

М. коварны и беспощадны, захватывают чужое добро и счастье. В волшебной сказке





«Малик и охотник» М. решил отнять у охотника его жену. Охотник, в свою очередь, разбил его армию и завладел его царством. Создается впечатление, что все они, за редким исключением, были владетельными персонами.



Нарт Сауасса убивает маликов. Худ. М. Туганов



Борьба Бора с маликами. Худ. М. Туганов

Согласно кадагу «Плешивый Малик» («Цагәрсәр Мæликк»), во время отсутствия Уахтанага и Уархтанага к их матери в дом проник М., представившись лучшим другом ее покойного супруга. М. поиздевался над ней и забрал из ее дома меч, стрелу и щит. Через некоторое время у женщины родился сын по имени Авзар (осет. «плохой»), которого она кормила исключительно козьим молоком и прятала от старших сыновей. Узнав про своего брата, Уархаг и Уархтанаг решили отомстить обидчику своей матери. Братья нашли М. за семью горами в медной башне. Разбив войска М., они забрали меч, стрелу и щит, а его сбросили со скалы.

М. — сообщники великанов. Болатбарзай, забрав меч своего брата, сжег крепость велика-

нов. Узнав о происшедшем, находившиеся в походе великаны вернулись домой и сошлись в смертельной схватке с Болатбарзаем. На помощь ему подоспел отец Бора, и они взяли верх над великанами. М. поддерживали воинской силой великанов, но это не спасло последних от гибели.

Как отмечено Т. Хамицаевой и Ш. Джикаевым, слово «мæликк» чаще встречается в юго-осетинских вариантах «Нартиады».

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 385, 388, 402–410, 414–417, 424–428, 554; НК. ИАЭ. 3. С. 627, 648; НК. ИАЭ. 4. С. 480; НК. ИАЭ. 5. С. 459, 482, 660; НК. ИАЭ. 6. С. 57–58, 456, 515, 542, 543; НК. ИАЭ. 7. С. 252.

Л. А. Чибиров
З. К. Плаева

МАЛИК-ПРАВИТЕЛЯ СТАРШИЙ СЫН [МÆЛИКК-ПАДДЗАХЫ ХИСТÆР ФЫРТ] — персонаж эпоса из кадага «Смерть Бора» («Борæйы мæлæт»). Мужественный Бора один выступает против войск правителя маликов, которые внезапно напали на нартов. Он до последнего сражался с ними и почти победил, как вдруг на помощь маликам является М.-п. с. с., готовый отомстить Бора за гибель своего отца. В ожесточенной схватке Бора был поднят на колые, но в предсмертном состоянии ему все же удалось отрубить голову М.-п. с. с.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 86–87, 470.

Л. Ч.

МАЛИК СОЛАРА [СОЛАРЫ МÆЛИКК] — персонаж эпоса из кадага «Батрадз и Балкармалик» («Батрадз æмæ Балхъар-мæликк»). Во время своего первого в жизни похода Батрадз попадает в разные страны и ситуации. Прибыв в незнакомую страну, он попросил М. С. о ночлеге. Когда Нарт вошел в дом, то увидел множество угнетенных и подневольных людей. Батрадз расправился с М. С., с его близким окружением и освободил пленных.

Солар — неизвестная страна.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 172, 628.

Л. Ч.

МАЛИТИ ФРАНЕВА ЕВА [MALITI FRANOVA Eva (1953)] — известная словацкая писательница, переводчик, литературовед, драматург, с. н. с. Института мировой литературы





(ИМЛИ) Словацкой АН, лауреат ряда литературных и театральных премий Словакии, обладательница медали «Во Славу Осетии».



Ева Малити Франева

М. Ф. окончила ист. ф-т МГУ им. М. В. Ломоносова по специальности «этнография». С 1991 по 2018 г. работала в ИМЛИ Словацкой АН, где занималась исследованием вопросов символизма и рус-

ской литературы, а также историей художественного перевода в Словакии. В настоящее время посвятила себя литературному творчеству.

М. Ф. — автор нескольких научных монографий и книг художественной прозы (среди них роман «Хранители. Книга Арианы») («Kustódi. Agianinakniha»), а также пьес, одна из которых «Коршак Бессмертный» («Krcheň Nesmrteľný») успешно идет на центральных сценических площадках Словакии.

М. Ф. — переводчик русской и осетинской художественной литературы. Ею переведены на словацкий язык многие произведения русских писателей: А. Белого, А. Блока, В. Иванова, Ф. Сологуба, Г. Газданова, В. Розанова, П. Флоренского и др. М. Ф. переведены на словацкий язык «Ирон фæндыр» («Osetská lýra») Коста Хетагурова (совместно с поэтом Я. Майерником), антология осетинской прозы «Башни говорят» («Veže rozprávajú»), составленная Васо Малиты, где представлено прозаическое творчество осетинских писателей. В 2010 г. в переводе М. Ф. на словацкий язык издан сборник кавказских сказок «Небесное зеркало» («Nebeské zrkadlo»), в котором богато представлен и осетинский фольклор.

Большое место в творческой деятельности М. Ф. отведено переводам осетинского Нартовского эпоса. В 1983 г. впервые в Чехословакии ею были опубликованы Нартовские сказания на словацком языке — «Nartský epos». Книга, изданная в издательстве «Mladé letá», предназначена для молодежной аудитории. С интересом встреченная в стране, книга была также издана шрифтом Брайля для незрячих людей.

В 2017 г. в братиславском издательстве «Allegro» М. Ф. осуществлено второе, дополненное и расширенное издание книги, рассчитанное на широкий круг читателей. Книга дополнена переводами циклов Нартовских сказаний «Происхождение нартов» и «Сырдон» и Нартовских сказаний «Меч нарта Ахсара» из цикла «Уархаг и его сыновья», «Сатана и боратовская девочка» из цикла «Сатана и Урызмаг», «Как нарт Сослан искал силу», «Как Сослан мать Сатану из горящего ада спасал» из цикла «Сослан» и др. Публикацию завершает обстоятельное научное послесловие, написанное М. Ф.

Соч.: Symbolizmus ako princíp videnia. Bratislava: Veda, 1996; Symbolismus als Ansichtsprinzip / Eine Abhandlung über russische Literatur und Kultur im 20. Jahrhundert. Wien: Holzhausen der Verlag, 2014; Andrej Belyj / celistvost' (v) mnohosti. Bratislava: Veda, 2018; Nartský epos. Bratislava: Mladé letá, 1983; Путешествие с Амзором: Рассказы / Для детей: Пер. со словац. Ордж.: Ир, 1987; K. Chetægkaty. Osetská lýra. Bratislava: Tatran, 1989; Veže rozprávajú: Antológia osetskej prózy / Сост. Eva Malievdová a Vaso Mality. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1989; Коршак Бессмертный // Современная драматургия. 2004. № 2; Дева в пещере // Балтийские сезоны. 2006. № 16; Кофе с Бахом, чай с Шопеном. Словацкие рассказы / Сост. Ева Малити Франева. М.: Форум, 2015; Провидец и другие. Пьесы / Пер. Н. Шульгиной. СПб.: Балтийские сезоны. 2016; Nartský epos. Bratislava: Allegro, 2017.

Лит.: Katalóg súčasných slovenských dramatikov. The Catalogue of Contemporary Slovak Dramatists. Catalogue des auteurs dramatiques contemporains slovaques. Katalog der zeitgenössischen slowakischen Dramatiker. Bratislava: DÚ, 2006; Нартский эпос на словацком языке // URL: <http://www.iriston.ru/news/moscow/nartskij-epos-na-slovatskom-yazyke/>; Ева Малити Франёва. Связь с Осетией одна из ипостасей меня как личности (Беседовала Кристина Алборова) // Famous. Декабрь 2018. № 83. С. 50–55.

Л. К. Гостиева

МАЛКА ПОЛЯНА [МÆЛХЪЫ БЫДЫР] — эпическое место из *кадага* «Как Сырдон узнал о краже своего коня» («Сырдон йæ бæхы дав куыд базыдта»); место, куда нарты уходили в *поход*. Ю. *Дзиццойты* полагает, что «Малк» — усеченное название соседнего с Осетией балкарского общества — Малкар. См. *Малка река*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 474; Д з и ц ц о й т ы. Нарты.

И. Б.





МАЛКА РЕКА [МАЛХЪИ ДОН] — реальный гидроним; встречается в *кадагах* «Кровники Ахсартаггата и Борадзата» («Туджджынтæ Ахсæртæггатаæ æмæ Борæдзатаæ») и «Симд нартов» («Нарти синд»).

Лит. НК. ИАЭ. 5. С. 477–480; НК. ИАЭ. 3. С. 239–243, 639.

И. Б.

МАЛКОР Линда Энн [MALCOR Linda Ann (1962)] — американский литературовед, писательница, поэтесса, исследовательница легенд о короле *Артуре*. М. является одной из сторонников теории о том, что исторической основой для фольклорных короля Артура и рыцарей Круглого стола были римский офицер II в. н. э. по имени Луций Арториус Кастус и сарматские вспомогательные всадники, которыми Арторий предположительно командовал в Британии.

М. (в девичестве Петерсон) родилась в Пасадене, штат Калифорния. Получила степень бакалавра искусств с отличием по английскому языку (при непрофилирующих дисциплинах по истории и сравнительной литературе) в Западном колледже в июне 1984 г. Затем М. поступила в Калифорнийский ун-т в Лос-Анджелесе, где получила степень магистра искусств в области фольклора и мифологии (кельтские исследования и повествования) в 1986 г. и степень доктора философии по фольклору и мифологии (средневековые исследования и индоевропейская сравнительная мифология) в 1991 г. Ее научные интересы включают фольклор, мифологию, древнюю историю, индоевропейские исследования, американскую литературу и многое другое. Автор многих статей и разделов коллективных монографий.

В соавторстве со Скоттом *Литтлтоном* она написала книгу «От Скифии до Камелота. Радикальное переосмысление легенд о короле Артуре, рыцарях Круглого Стола и Святом Граале» (2000), переведенную на русский, венгерский, японский и другие языки. В ней М. развивает и аргументирует гипотезу *Ж. Дюмезиля* о том, что первоначальный вклад в формирование кельтских преданий был сделан предками современных осетин. В силу этого обстоятельства ключевую роль для выяснения происхождения этих легенд, по мнению американских ученых, должен играть Нартовский эпос осетин, восходящий к древней цивилизации ираноязычных народов Евразии.

М. — член почетного общества «Фи Альфа Фита», Фольклорного общества западных штатов, Американского фольклорного общества, общества друзей и выпускников индоевропейских исследований Калифорнийского ун-та в Лос-Анджелесе, а также Международного артуровского общества. Она была одним из консультантов художественного фильма «Король Артур» (2004). Также М. является автором киносценариев, произведений в жанре фэнтези и стихов. См. *Литтлтон Ковингтон Скотт*.

Соч.: The Alan of Lot: A New Interpretation of the Legends of Lancelot // *Folklore and Mythology Studies*. 1985. № 9. P. 31–49; The Alans and the Grail, or The Theft, the Swindle, and the Legend // *Folklore and Mythology Studies*. 1986. № 10. P. 27–41; The Alan of Lot: A New Interpretation of the Legends of Lancelot // *Claremont Cultural Studies: The Medieval West Meets the Rest of the World*. Ottawa, 1995. P. 130–138; Malcor L. and Littleton. From Scythia; Л и т т л т о н. М а л к о р. От Скифии; они же: Some Notes on Merlin // *Arthuriana*. 1995. Vol. 5. № 3: The historical Arthur; они же: Did the Alans Reach Ireland? A Reassessment of the 'Scythia-to-Spain' References in the *Lebor Gabála Érenn* // *Homage to Jaan Puhvel*. Washington, 1997. Part II. P. 161–182.

Лит.: Snyder Ch. *Arthurian Origins // A History of Arthurian Scholarship*. Cambridge, 2006. P. 16.

К. Ю. Рахно

МАЛЬЧИК-ДОМОСЕД [ФЭНЫКГУЫЗ ЛЭППУ] — персонаж эпоса из рода *Борадзата* (*Бората*) из *кадага* «Кровники Ахсартаггата и Борадзата» («Туджджынтæ Ахсæртæггатаæ æмæ Борæдзатаæ»). После кровного стола примирения М.-д. из рода Борадзата отказался от примирения, закалил себя у *Курдалагона*, извонил как мог *Ахсартаггата*. Только совет *Сырдо* помог Ахсартаггата избавиться от М.-д. То, что он побратим Курдалагона, — это мифический мотив: указывает на связь между очагом и *небесным огнем*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 477–480, 705–706.

К. Р.

МАЛЬЧИК ИЗ БЫЦЕНТА [БЫЦЕНТЫ ЛЭППУ] — мифический персонаж эпоса, сын *Покровителя туч* (Миггы бардуаг), встречается в *кадаге* «Дзылау в походе» («Дзылау цуаны»). Когда Нарт *Дзылау* возвращался с *охоты*, к нему обратился маленький мальчик, сидящий на обочине *дороги*. М. и Б. попросил Дзылау





сделать борону из веток дуба и пробороновать участок его отца. Нарт сразу же приступил к выполнению просьбы М. и Б. Когда борона была готова, Дзылау запрягал в нее *олений*. Затем М. попросил поставить его на борону, поблагодарил Нарта и мигом пронесся, гремя и сверкая, по темному *небу*.

В кадаге «Женитьба Хамыца» («Хæмыцы ускуырды») М. и Б. сильный, умный и благородный, несмотря на то, что маленький; родственник жены *Хамыца*. См. *Дзылау*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 48–51; НК. ИАЭ. 7. С. 185–199, 546.

Л. Ч.

З. П.

МАЛЬЧИК-СИРОТА [СИДЗÆР ЛÆППУ] — персонаж эпоса, нартовский *пастух* из *кадага* «Как нарты наняли пастуха для телят» («Нарты адаем родгæс куыд баххуырстой»). М.-с. пришел к нартам в поисках работы, и они сделали из него пастуха. Мальчик смотрел за телятами, но этим не ограничивалась его задача: сирота должен был заставлять телят танцевать каждое утро и вечер. Однажды в поле начался ливень. Пастух снял *одежду* и положил под себя, чтобы потом надеть ее сухую. Когда *черт* увидел, что мальчик остался сухим после ливня, ему стало любопытно, в каком месте М.-с. спрятался. Черт был готов отдать за раскрытие этой тайны все, что тот пожелает. М.-с. обманул черта и завладел его свистком (*уасæн*), под звуки которого телята начинали танцевать.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 574–575, 719.

Л. Ч.

МАМИЕВ Ладе [МАМИАТЫ Ладе] — *сказитель*, уроженец сел. Коста РСО-А. От него в 1941 г. Х. *Бигулаевым* и Б. Дзагаевым записан *кадаг* «Рождение и смерть Нарта Батрадза» («Нарты Батрадзы райгуырды æмæ йæ амард»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 75–87.

И. Б.

МАМИЕВ Леван Сидеавич [МАМИАТЫ Сидæйы фырт Леуан] — *сказитель*, уроженец сел. *Нар* РСО-А. От него в 1941 г. Х. *Бигулаевым* и Б. Дзагаевым записаны *кадаги* «Как Батрадз спас Урызмага» («Батрадз Уырызмæджы куыд фервæзын кодта»), «Нарт Сослан и Урыз-

маг» («Нарт Сослан æмæ Уырызмæг»), а также имеется запись на грампластинке кадага «О нарте Урызмаге» («Нарты Уырызмæджы кадаг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 46–47; п. 20, д. 58, л. 9.

И. Б.

МАМИЕВ Тасо Бизеавич [МАМИАТЫ Бызайы фырт Тасо] — *сказитель*, уроженец сел. Едыс РЮО. От него в 1936 г. Д. *Бегизовым* записан *кадаг* «Как Сырдон обманул Тыхага» («Сырдон Тыхæгы куыд фæсайдта») и неизвестным собирателем «Кадаг о Созырыко». М. умер в 1937 г.

Лит.: ИАС. Т. I. С. 109–114; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 43, д. 152, л. 23–25.

И. Б.

МАМИЕВА Изета Владимировна [МАМИАТЫ Владимыры чызг Изетæ (1953)] — литературовед, к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы СОИГСИ ВЦ РАН.



И. В. Мамиева

Сфера научных интересов М. — неомифология, литературоведческая концептология, сказительство, теория архетипов, прикладные разработки для внедрения в систему образования РСО-А.

В цикле статей М. комплексно рассмотрен спектр вопросов, связанных с институтом сказительства на Северном Кавказе. Типологические выходы в контекст мировой сказительской практики позволили ей прийти к выводам о сакральном статусе и полифункциональности носителей эпической памяти, проследить динамику сказительских стратегий в историческом бытии и художественном сознании народа.

М. составлен «Указатель сюжетов цикла «Сырдон» в осетинских нартовских сказаниях», в котором классификация сюжетно-мотивных единиц основана на учете различных по логике нарративного развертывания (биографических, эпико-событийных, пародийно-бытовых) проблемных эпизодов. Анализируя образ *Сырдона* в контексте мирового эпосоведения, автор при-





числяет его к «пороговому» («лиминальному», по А. ван Геннепу) типу личности; в свете сказанного сюжет об изобретении *фандыра* (*арфы двенадцатиструнной*) интерпретируется как акт «обратного жертвоприношения», имевший следствием пересмотр отношений в системе «свой-чужой».

М. дано толкование семантики понятия «память — забвение» в Нартовском эпосе, две крайние точки которого, на ее взгляд, предметно представлены «Камнем забвения» (сюжетный мотив «Безымянный сын Урызмага») и двенадцатиструнной арфой Сырдона — фандыром, в динамике интерпретируемым в исследовании как инструмент формирования и хранения персональной, родовой и шире — исторической памяти. Высказано утверждение о том, что пребывание *Урызмага* на «фудиронхгәән дор» («Камне забвения») связано с элементами инициационного «сценария».

М. предложена также модель реконструкции мифологического ядра концептов «плешь» и «безбородость» в фольклорной традиции осетин и тюркоязычных этносов, выводимая на основе динамики типологических характеристик и национально-культурных трансформаций сюжетов о «лысом паршивце» и безбородом обманщике. В русле методологических принципов Е. М. Мелетинского, В. Я. Проппа, Л. В. Карасева М. усматривает в мотиве «потаенного златовласия» развитие архаически-синкретичного ядра сюжета о плешивце в новый — солярный миф, объединивший воедино плешь и златовласие (герой-тыква, герой в *шуре* паршивого коня) как метафоры рождения и роста. В этом плане отсылка в структуре ее аргументаций к чертам «плешивца» в образе юного *Батрадза* есть своего рода новый гипотетический конструкт о солярном аспекте генезиса нартовского персонажа.

М. — автор монографий, в которых особое внимание уделено вопросам трансформации эпических традиций в произведениях художественного словотворчества осетин. Ряд ее статей посвящен проблеме неомифологизма современной осетинской романистики.

Соч.: Героико-комический синкретизм осетинского нартовского эпоса и народные источники смеха у Рабле // Франсуа Рабле и Раблеизанство: вчера, сегодня, завтра. Пятигорск, 2000. С. 25–27 (в соавт.); Образ мироздания в романе

«Слезы Сырдона» Н. Джусойты // В. Ф. Миллер и актуальные проблемы кавказоведения. Т. I. ВМЧ. 2008. № 1. С. 153–154; Мир нартов в пространстве художественной литературы («Слезы Сырдона» Н. Джусойты) // Нартоведение в XXI веке: 2012. Вып. 1. С. 302–316; Институт эпического сказительства на Северном Кавказе: универсалии и этноспецифика // ИСОИГСИ. 2012. Вып. 8 (47). С. 61–79; Сказитель в быту и художественном сознании осетин // Эволюция эпической традиции. Сухум, 2014. С. 180–191; Архетип сказителя в осетинском эпосе «Нарты» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. № 8–1 (38). С. 119–121; Слово о Сырдоне и принципах классификации именного цикла осетинских нартовских сказаний // ИСОИГСИ. 2015. Вып. 16 (55). С. 131–134; Указатель сюжетов цикла Сырдон / Сирдон // ИСОИГСИ. 2015. Вып. 16 (55). С. 135–162; Феномен компетенции слепца-сказителя в осетинской литературе // Нартоведение в XXI веке: 2015. Вып. 3. С. 182–191; Мотив памяти-забвения в Нартовском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. 4. С. 118–123.

Лит: Мамиева Изета Владимировна (1953) // Современное кавказоведение. Справочник персоналий / Под ред. Игнатова В. Г. Р.-на-Д., 1999. С. 100.

Л. К. Гостиева

МАМИЕВА Надежда Константиновна [МАМИАТЫ Константины чызг Надеждæ (1928–2011)] — к. филол. н., фольклорист-нартовед, переводчик.

М. принадлежит заслуга скрупулезного исследования эпического образа *Шатаны*. Ею были использованы все имеющиеся записи осетинских Нартовских *кадагов*, в той или иной мере связанные с образом главной героини «Нартиадь». Сопоставление и анализ этого материала позволили М. воссоздать «эпическую биографию» героини, начиная от ее рождения до зрелой жизни в обществе нартов.



Н. К. Мамиева





В основу методики исследования М. положен сравнительно-исторический принцип: при разборе осетинских Нартовских кадагов о Шатáне широко привлечен сравнительный материал из других кавказских версий Нартовского эпоса.

Сравнительный анализ кадагов о Шатáне убедил М. в глубоком национальном своеобразии этого образа в осетинской версии эпоса. Она показала, что кадаги, повествующие об основных этапах эпической жизни Шатáны (о происхождении, рождении, замужестве, о брачных отношениях Шатáны и *Урызмага*, о ее безымянном сыне, об изготовлении ею *пива*), зафиксированы в наиболее разработанной художественной системе в осетинском Нартовском эпосе. В версиях других кавказских народов сказания о Шатáне носили более фрагментарный характер. По типу, системе образов и структурному составу М. относит сказания об основных этапах жизни Шатáны к архаическому пласту осетинской «Нартиады».

По мнению М., один из главных моментов исследования образа Шатáны — это акцентирование ее эпическо-героических черт, которые наиболее полно проявились в описании ее роли в судьбе эпических героев, особенно в жизни *Сослана* и *Батрадза*. Вся жизнь Шатáны тесными узами была связана с нартами, и если появление ее в сказаниях даже эпизодично, то и в этом случае оно бывает решающим и обеспечивает благополучный исход событий.

М. считала, что художественная полнота, своеобразная социально-эпическая и эстетическая комплексность, многогранность изображения образа Шатáны (от величественной героини, матери и хозяйки нартов, до героини бытового, лирического плана) — это дань художественной эпической идеализации любимого в народе образа.

М. являлась редактором национальных текстов в академическом издании Нартовских сказаний осетин в трех книгах «Нарты. Осетинский героический эпос» (М., 1990. Кн. 1; 1989. Кн. 2; 1991. Кн. 3).

Соч.: Образ Сатаны в публикациях осетинского нартского эпоса. Ордж., 1964; Всеволод Федорович Миллер // Альманах «Советская Осетия». Ордж., 1964. № 24; Проблема эволюции эпического образа [Текст]: (Сатана в осет. нартском эпосе в сравнении с другими нац. версиями). Ав-

тореф. дисс. ... к. филол. н. М., 1966; Сатана в осетинском нартском эпосе (типология образа, проблема его эволюции). Ордж., 1971; Птичник и царь (перевод) // Волшебная бусина / Сост. Г. Калоев. Ордж., 1971. С. 55–59.

Лит.: Ха м и ца е в а Т. А. Итоги и проблемы развития осетинской фольклористики // Северо-Осетинскому институту гуманитарных и социальных исследований 70 лет. Вл., 1995. С. 61–84.

Л. К. Гостиева

МАМОНОВА Виктория Александровна (1979) — культуролог, к. культ., доц. каф. истории и теории искусств Санкт-Петербургского ун-та промышленных технологий и дизайна.



В. А. Мамонова

В 2004 г. М. защищена диссертация по теме: «Историография нартского эпоса осетин: культурологический аспект».

В 2015 г. ею издана монография «Нартский эпос как код этнической истории и культуры осетин».

На примере историографии Нартовского эпоса осетин М. исследованы малоизученные аспекты истории соотношения этнического и национального компонентов в культуре осетинского народа. Сложение Нартовского эпоса, протекавшее на фоне этногенетических процессов, происходивших в регионе, рассмотрены ею как синтез иранских и кавказских мифологических традиций.

Образ нартов, по мнению М., в поэтизированной форме олицетворяющий ираноязычных номадов (скифские, сарматские, аланские племена), привнесен в общекавказское эпическое пространство, поскольку интерпретация этого образа в различных этнических версиях неоднозначна: от богатырей (осетинский вариант) до отрицательных героев (вайнахский вариант) и *великанов* (дагестанская версия). М. сделан вывод о том, что история нартоведения составляет существенный компонент интеллектуальной истории нации, которая в ретроспективе демонстрирует природу соотношения менталитета и ментальности / *ядра* и периферии в истории осетинской культуры.

Целостное исследование М. истории нартоведения, его взаимосвязи с социокультурными





процессами намечает перспективы дальнейших нартоведческих исследований.

Соч.: К вопросу этногенеза осетин // Культурологические исследования. СПб., 2003. С. 147–156; Историография нартовского эпоса осетин: культурологический аспект. Автореф. дисс. ... к. культ. СПб., 2004. С. 1–18; Реминисценции скифской легенды в нартовском эпосе осетин // Культурологические исследования. СПб., 2004. С. 123–130; Нартовский эпос как код этнической истории и культуры осетин. СПб., 2015.

Лит.: Ц о р и е в а. Историографический. С. 18–24.

Л. К. Гостиева

МАМСУРОВ Владимир (Володя) [МАМСЫРАТЫ Владимир (Володя)] — собиратель Нартовских *кадагов*. В 1941 г. записал от Николая Абаева кадаги «Безыманный сын Урызмага» («Уырызмаджы æнæном лæппу») и «Кровники Борадзата и Ахсартагата» («Тудджынтæ Æхсæртæггатаæ æмæ Борæдзатаæ») в сел. Ногир Северной Осетии. В том же году записал тексты «Нарт Урызмаг и гумский уаиг Кафты-сар» («Нарты Уырызмаг æмæ Гуымы уæйыг Кæфты-сæр») — сказитель *Сотиев* Нестор Максимович, «Нарт Созырыко» («Нарты Созырыхъо») — *сказитель* неизвестен.

З. П.

МАМСУРОВ Дабе Хабиевич [МАМСЫРАТЫ Хабийы фырт Дæбе (1909–1966)] — известный осетинский писатель



Д. Х. Мамсуров

(прозаик, поэт, драматург), автор романа-трилогии «Поэма о героях» («Хъæбатырты кадаг»), романа «Тяжелая операция» («Уæззау операция»), пьес «Вождь Багатар» («Паддзах Бæгъатыр»), «Сыновья Бата» («Бæтæйы фыртæ») и др. В течение ряда лет

возглавлял Союз писателей Северной Осетии.

В 1940 г. М. вошел в созданный Государственный Нартовский комитет и принял участие в подготовке к изданию Нартовских *кадагов*. Им, в частности, было осуществлено поэтическое изложение VII *цикла* Нартовских сказаний.

Соч.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 42, д. 136; Уацмысты æмбырдгонд 6 томæй. Дз., 1966–1971.

Лит.: М а р з о е в С. Т. Дабе Мамсуров. Ордж., 1960; П а р а с т а е в М. Ф. Некоторые вопросы творчества Дабе Мамсурова. Ордж., 1968.

Л. Ч.

МАРГИЕВ Илико Ефремович [МÆРГЪИТЫ Епрейы (Ефремы) фырт Иликъо (1891 — ?)] —



И. Е. Маргиев

народный *сказитель* из сел. Тли (сел. Кемулта) Джавского р-на РЮО. Воспринял сказания от своего отца и дяди Канду. В 1934 г. во время поездки в Южную Осетию в сел. Тли В. И. Абаев записал от М. девять сказаний, из которых три оказались уникальными текстами, ранее никому не

известными: «Кадзиевская Шатана и нартовская Шатана», «Шатана и Борагановская девица» и «Три золотых кубка Созырыко». От него же записан один из лучших вариантов сказания о *гибели нартов*, логически завершающий историю героев-нартов, нартов-богоборцев, добровольно отказавшихся от вечной жизни во имя вечной славы. Остальные *кадаги*, хотя и являются вариантами ранее записанных, но не лишены интереса хотя бы потому, что они исходят из уст прекрасного и своеобразного мастера народного сказа. Кроме перечисленных, от М. записаны В. И. Абаевым еще следующие сказания «Последний балц Урызмага», «Урызмаг и Кривой уаиг», «Хсар и Хсартаг», «Урызмаг, Хамыц и Шатана», «Как Нарт Созырыко устроил кувд Трем нартам». В. И. Абаев отмечал богатый и красочный характер языка изложения М. Он писал: «Его репертуар обширен и разнообразен. Его речь льется гладко, свободно и непринужденно. Образность и живость являются характерными чертами его сказительного стиля. Чувствуется, что во время сказа он сам переживает вместе со своими героями все их злоключения, их горе и радость».

Также от М. В. *Бегизовым* записан кадаг «Нарт Созырыко» («Нарты Созырыхъо»).

Лит.: А б а е в. Из осетинского; Архив ЮОНИИ, ф. 4, арх. 30, оп. 1. С. 199–202; Нартаæ. ИАЭ. С. 18–22, 23–44, 44–54; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 43, д. 152, л. 109–115.

Л. Ч.





МАРГУДЗ [МÆРГЪУЫДЗ] — сын Нарта *Фарнага* и сестры «трех любимых богом» братьев, известный персонаж осетинских Нартовских *кадагов* с физическими недостатками (низок ростом, нестроен, без носа), но богат, предприимчив, прославленный герой и благородный человек. Высоко почитал М. *Уастырджи* — и не без основания. У него есть табуны лошадей одной масти, белолобые стада быков, черноголовые и черноногие отары овец, стада коров с одинаковыми выменами. Их столько, что «на земле не умещаются». Живет богач М. в семирусной *башне*, имеет гостевую, от которой до золотой *коновязи* ведет *дорога*, покрытая стеклом.

Встретившись с М. за одним столом, Уастырджи удивляется мысленно: «Всевышний, кому только ты не даруешь счастье! (...) Ни роста у него, ни красоты, даже носа нет на его лице, откуда же у него столько счастья?». Отправившись с М. в *поход*, Уастырджи убедился, что выносливая порода лошадей его — от *чертей*: невзрачный *конь* М. превзошел коня *небожителя*. Узнает Уастырджи и то, что в молодости М. обладал звериным обонянием и мог безошибочно указать, какой тропой прошла дичь. Однажды, будучи в походе, М. почувствовал в своей постели мужской дух. Вернувшись домой, в приступе ревности М. убил жену с мужчиной. Узнав, что последний был его подростком, он в отчаянии отрезал себе нос, виновника несчастья. Уастырджи, расположившись к М., *войлочной плетью* воскрешает его сына и жену, а М. возвращает нос на место.

М. и Уастырджи связывали и родственные отношения. М., Уастырджи и *Уацилла* были свояками: женаты на трех сестрах.

В других сказаниях М. женат на дочери *малика гунтов*, а родом он происходит из *Даредзанов*. Был дружен с нартами, особенно с *Сосланом*. Согласно сюжету «Кадаг о сыне Сослана» («Сосланы фырты кадаг»), М. часто выполнял миротворческую миссию. Он был обладателем чудесного *котла* (см. *Маргудза котел*). В кадаге «Безносый Мирза нартов» («Нарты æнæфындз Мырзæ») М. зовут Мирза.

Мнение Т. А. *Гуриева* о том, что образ осетинского эпического М. имеет прямое отношение к монгольским влияниям в эпосе, не нашло поддержки специалистов.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 704, 708; СН. 1978. С. 422; Гуреев. К проблеме. С. 14; Цгоев. Словарь.

Л. А. Чибиров

Х. Ф. Цгоев

МАРГУДЗА КОТЕЛ [МÆРГЪУЫДЗЫ ЦÆДЖДЖИНАГ, СЫЗГЪÆРИН ЦÆДЖДЖИНАГ, СЫЗГЪÆРИН АГ, СЫГЪЗÆРИН ТЪÆПÆНБЫН (ир.) / УÆЗБУН ТЪÆПÆНÆГ (диг.)] — это был золотой *котел*, содержимое которого, сколько бы из него не брали, не убывало, а наполнялось само по себе. Возможно, имел четыре ушка. У М. к. еще была такая особенность: помазав новорожденному лоб содержимым котла, он будет сытым в течение года, т. е. не будет нуждаться в материнском молоке.

Это было сокровище предков *Маргудза*, но *Донбеттыры* силой отняли его у них. В одном варианте этот котел изначально принадлежал самому Маргудзу, но был похищен у него земными людьми. Когда муж сестры жены Маргудза — *Уастырджи* — издалека увидел М. к. у Донбеттыров, то удивился: «О Всевышний, что это за диво такое? Солнце я на небесах видел, но на земле его вижу впервые».

В первом варианте котел назван «увесистая кадка». В нем обычно варили «тушу жертвенного быка». Уастырджи похитил этот котел в образе земного человека.

Во втором варианте путь к «золотому котлу» лежит через самую высокую гору. Именно поднявшись на ее вершину и увидев издали этот котел, Уастырджи сначала подумал, что это само *солнце* скатилось на землю. Однако Маргудз объяснил своему товарищу, что свет исходит от чудесного котла, который первоначально принадлежал ему и его шести братьям, но который нарты похитили у них. А у котла такое свойство:

«Если сварить полный котел [напитка],
то им [нартам]

Этого хватает на целый год.

[Даже если] пить из котла каждый день,
Все равно [напитка] в котле становится
все больше и больше.

А еще, — говорит он, — есть у котла
такая особенность:

Если смазать [напитком] лоб
новорожденного,





То в течение года он не будет
беспокоить свою мать,
Словно испивши (топленого) жира,
он не будет просить материнской груди».

Котел этот охраняют два свирепых *волка* и два железноклювых *ястреба*. Услышав это, Уастырджи тут же предложил следующий план похищения котла: он превратит Маргудза в гигантского *орла*, одно крыло которого будет величиной с *бурку* всадника, нога — величиной со ствол букового дерева, а голова — величиной с наковальню. Сам он обернется *черной лисицей* и пустится по улицам нартовского села. Этот план блестяще сработал: нартовский народ повалил из своих домов за лисицей, а в это время Маргудз-орел, сорвавшись с вершины *Черной горы*, схватил когтями котел за два ушка и поднял на *небо*. И только после этого охранники забили *тревогу*, однако было уже поздно: пули нартов, градом пущенные в небо, не причинили вреда гигантскому орлу, и он благополучно унес чудесный котел.

В третьем варианте котел, который сиял, как солнце, сверкал, как звезда *Венера*, первоначально принадлежавший семье Маргудза, был похищен жителями заречья. Этот котел обладал такой особенностью: однажды сваренная в нем *пицца* не иссякала в течение семи лет. Маргудз называет этот котел «сокровище наших предков». План похищения котла тот же, что и в предыдущем варианте, но единственное отличие в том, что у котла нет охранников и, видимо, по этой причине Маргудз не превращен в орла. Сидя верхом на *коне*, Маргудз подскочил к котлу, закинул его себе на плечо, хлестнул коня и пулей улетел прочь. Однако концовка здесь не совсем обычна: Маргудз подарил похищенный котел небожителю Уастырджи.

Четвертый вариант в целом повторяет предыдущие: золотой котел первоначально принадлежал семье Маргудза (здесь его имя — Мырзæ); котел был «сокровищем предков» Маргудза; похитители котла живут за большой рекой, а свет, исходящий от котла, распространяется далеко за пределы села. Однако в этом варианте Уастырджи поступает незатейливо — он просто стремительно спускается с неба на своем крылатом коне, хватая котел и уносит на небо, а затем передает истинному хозяину.

В пятом варианте события излагаются так: золотой котел принадлежит жителям некоего села, расположенного по ту сторону моря. Котел всегда полон черным *пивом* (сау багæны) для угощения гостей. Осушив котел до дна, Маргудз схватил его, вскочил на коня и ускакал. Следом пустилась погоня, но не смогла угнаться за чудо-конем Маргудза. Оторвавшись от погони, Маргудз подарил котел Уастырджи, который ждал его в условленном месте.

Шестой вариант сильно отличается от предыдущих. Здесь Уастырджи и Маргудз отправились в подводное царство *Донбеттыра* для похищения шелковых штанов и шелковой рубашки, которые Донбеттыры почитают как «средство существования / жизни». Похитив эти сокровища и оторвавшись от преследователей, Маргудз подарил реликвии Уастырджи.

Седьмой вариант подвергся еще большей деформации. Здесь нет чудесных предметов, а цель Уастырджи и Бораевского *Сослана* (так зовут Маргудза в этом варианте) — в угоне двух чудо-коней хозяина подводного царства Донбеттыра. Угнав коней, Сослан подарил их Уастырджи.

Восьмой вариант напоминает пятый: Маргудз и Уастырджи приехали в страну татар и турков, живущих за большой рекой. Осушив «пивной котел», Маргудз схватил его и убежал, а оторвавшись от погони, подарил котел Уастырджи.

Ю. А. *Дзиццойты* указал на несомненную близость данного сюжета о похищении чудесного котла, в котором варилось и / или хранилось пиво *алутон*, к крайне важному индоиранскому преданию о похищении *хмельного напитка* сомы (у персов — хаомы, у осетин — хуымæллæг). Совершил его орел, быстролетная священная птица, унесшая сому и подарившая его людям, дабы те могли насладиться напитком. Похищению сомы в «Ригведе» посвящен специальный гимн (IV. 27). В легенде упоминается и охранявший сому стрелок Кришан, пустивший стрелу в священную птицу. Он отвечает Крисани, врагу хаомы из Авесты. Единственное отличие, бросающееся в глаза, заключается в том, что в индоиранской традиции котел (или сома / амрита) находится на вершине горы, а не под *водой* или по ту сторону большой реки. Правда, во втором нартовском





варианте путь к золотому котлу лежит через самую высокую гору, но это все же несколько расходится с данными индоиранской традиции.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 505, 514–516, 525–526, 530, 532–533, 533–536, 539, 647; Бонгард-Левин. Грантовский. От Скифии; Дзидцойты. ВОФ. С. 329–332.

К. Ю. Рахно

МАРГУЦ [МÆРГЪУЫЦ, МАРГЪУЫЦ]. См. *Маргудз*.

МАРЗАГАНОВ Камболат [МÆРЗАГАНТЫ Хъамболат] — *сказитель*, уроженец сел. Хариджын Куртатинского ущелья РСО-А. От него в 1941 г. С. Бритаевым, К. Гутновым и А. Дзодзиковым записан *кадаг* «Одноглазый великан» («Иуцæстон уæйыг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 332–333.

И. Б.

МАРЗАГАНОВ Уане Камболатович [МÆРЗАГАНТЫ Хъамболы фырт Уане (1884–1975)] — уроженец сел. Хидикус Куртатинского ущелья РСО-А, известный в Северной Осетии и за ее пределами народный лекарь-травник, участник Первой мировой войны. Будучи человеком разносторонних дарований, М. знал множество легенд, преданий, пословиц, некоторые



У. К. Марзаганов

из которых вошли в различные фольклорные сборники. Нартовские сказания «Алибег и сын Алибега» («Алыбег æмæ йæ фырт Алыбег») от него записывал А. Х. Бзыров. М. указывал места в Куртатинском ущелье, связанные с легендарными нартами: их *кладбища*, площадка для *симда*.

Лит.: Кусов Г. По Куртатинскому ущелью. Вл., 1972; Бадоев К. Горы раскрывают свои тайны // Социалистическая Осетия. 1963. 24 апреля; Хамцаев в Албег. Светлая душа Уане // Растдзинад. 1994. 3 марта; Марзаганты Махар. Куырыхон дохтыр Марзаганты Уане. Дз., 2009.

Л. Ч.

МАРЗАДУХТ, СЫН САУЛАГА [САУЛÆГИ ФУРТ МÆРЗÆЗДУХТ] — персонаж эпоса, друг *Сослана*. В *кадаге* «Озеро ада» («Зиндони цада») *сказитель* Дабег *Гатуев* называет его «доблестным», однако в этом сюжете оба друга ничем не отличились. В другом сказании М., с. С. вызвался сопровождать Сослана до *Страны мертвых*, где они взломали врата *ада*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 500–501, 836.

И. Б.

МАРЗОЕВ Ислам-Бек Темурканович [МÆРЗОЙТЫ Темырхъаны фырт Ислам-Бек (1970)] —



И. Т. Марзоев

этнолог, д. и. н., зав. сектором генеалогических исследований и в. н. с. отдела этнологии СОИГСИ ВЦ РАН, председатель Северо-Осетинского историкородословного общества, член совета Российской генеалогической федерации, редактор журнала «Генеалогия Северного Кавказа».

логия Северного Кавказа».

Тема научных исследований М. — генеалогия осетинских фамилий, взаимоотношения осетинской знати с привилегированными условиями народов Кавказа в XVIII – нач. XX в., вопросы социальной характеристики осетинской элиты как феодального сословия, вопросы миграционных процессов на Северном Кавказе, роль конфессионального фактора в межнациональных отношениях кавказских народов и их родственных связей.

М. — автор ряда монографий, посвященных сословным отношениям народов Кавказа, межэтническим связям элит кавказских народов, генеалогии осетинских фамилий, эмиграции осетин в страны Северной Америки и Австралии.

При исследовании генеалогического аспекта изучения осетинского Нартовского эпоса М. пришел к заключению, что «Кадаги о Нартах» являются наиболее ранним примером генеалогических преданий. В Нартовском эпосе выстроены родословные главных героев, детально показаны их родственные связи, действуют три знаменитых нартовских рода: *Алагата*,





Ахсартаггата и *Бората*, выполнявшие соответственно различные социальные функции — религиозно-культовую, военную и хозяйственную. По мнению М., популярность эпических героев нашла отражение в генеалогических преданиях осетинских фамилий. Так, некоторые родословные современных осетинских фамилий увязывают своих родоначальников с персонажами «Нартиады». М. отмечено, что имена главных героев эпоса чрезвычайно популярны в наши дни, некоторые из них стали нарицательными.

Соч.: Осетинская феодальная знать в системе взаимодействия этнических элит Северного Кавказа (XVIII – нач. XIX вв.). Вл., 2008; Привилегированные сословия на Кавказе в XVIII – нач. XX вв. Вл., 2011; Тагиата: привилегированное сословие Тагаурского общества Северной Осетии. Вл., 2012; Осетины в Америке и Канаде (конец XIX – нач. XX в.). Вл., 2014. (в соавт. с Малкаровой Н. О.); Эмиграция осетин в страны Северной Америки и Австралию в первой трети XX в. Вл., 2016. (в соавт. с Малкаровой Н. О.); Из истории научной интеллигенции Осетии: Гагудз Гуриев // ИСОИГСИ. Вып. 26 (65). 2017. С. 42–51; Генеалогический аспект изучения нартовского эпоса // ИСОИГСИ. Вып. 27 (66). 2018. С. 50–57 (в соавт. с М. Абдоллахи).

Лит.: Е. К. Мæрзойты Ислам-Бек Темирхъаны фырт// ОЭЭ. С. 353.

Л. К. Гостиева

МАРЗОЕВ Чермен [**МÆРЗОЙТЫ** Чермен] — сказитель, уроженец сел. Цей (Цъæй) РСО-А. Он от своего отца Бязыра записал *кадаг* «Урызмаг и Шатана» («Уырызмæг æмæ Сатана»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 25, д. 70/а, л. 67.

И. Б.

МАРИ — жена *Сырдо́на* из *кадага* «Как нарты строили общий дом для Ныхаса» («Нартæ иумæйаг ныхасдон хæдзар араэзтой»). У Сырдо́на где-то под землей был дом, в котором жили его жена М. и их два сына (в большинстве *кадагов* — три сына) *Чик* и *Коки*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 151–154, 472.

И. Б.

МАРКОВ Евгений Львович (1835–1903) — писатель и литературный критик, исследователь истории и культуры народов Крыма и Кавказа. В трудах, посвященных кавказской тематике, М. уделял внимание вопросам происхождения

осетин, их религии, обычаев, обрядов. М. считал осетин самым занимательным народом Кавказа, обладающим древним, самобытным и развитым эпосом. В работе «Кавказ в его настоящем и прошлом» М. еще более определенно выразил свое мнение о Нартовских сказаниях: «Нарты являются героическими предками осетинского горца, древнейшего по происхождению туземца Кавказа».

Соч.: Очерки Кавказа. Картины кавказской жизни, природы и истории. СПб.-М., 1887. С. 18; Кавказ в его настоящем и прошлом // Живописная Россия. IX. 1883. С. 5.

Лит.: К о с в е н М. О. Материалы по истории этнографии Кавказа в русской науке // КЕЭ. Т. III. М.-Л., 1962. С. 182.

Л. Ч.

МАРТАН [**МÆРТÆН**] — кличка *коня* Нарта *Урызмага*. По мнению Ю. А. *Дзиццойты*, это иппоним *Æрфæн* с наращением протетического м-, а перебой *Æрфæн* > **Æртæн* произошел под влиянием слова *тæн* ‘нижняя часть живота, пах’. См. *Арфан*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 249; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 136–137.

К. Р.

МАСТАЛГЫСТ [**МÆСТÆЛГЪЫСТ**] — букв. «грозное проклятие» — персонаж эпоса, дочь *Урызмага* и *Шатаны*, невестка *Ахсартаггата* из *кадага* «Уархаг из рода Бората (род Куырыста)» («Уæрхаг Борæты (Хъуырысты мыггаг)»). Редко появляется в эпосе.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 69–72, 529.

И. Б.

МАСТЬ КОНЯ [**БÆХЫ ХУЫЗ**]. См. *Конь: масти коня*.

МАТАРА — дядя *Саууайа* (по линии матери), редкий персонаж эпоса, встречается в *кадаге* «Кандз и его сын Саууай» («Къандз æмæ æ фурт Саууай»). Саууай решил жениться на единственной сестре *семи братьев* Асановых (Асантæ), а на помощь позвал М. Прибыв на место, Саууай и М. сообщили братьям о причине своего визита. Братья поставили для них обязательное условие — пройти ряд труднейших испытаний. Примечательно, что во время их





выполнения больше отличился М., чем сам жених Саууай.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 300–305, 688.

Л. Ч.

МАТЬ УРЫЗМАГА [УРУЗМАГИ МАДÆ (диг.)] — персонаж эпоса из *кадага* «Сын Кандза, Саууай и нарт Урызмага» («Къандзи фургт Саууай æмæ нарти Урузмага»). В этом *кадаге* внимание акцентировано на родственные узы. Дочь младшей сестры М. У. вышла замуж за Нарта Кандза, отца Саууайа. Отсюда следует, что М. У. и бабушка Саууайа были родными сестрами.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 240–262, 686.

Л. Ч.

МАТЬ-ХОЗЯЙКА [МАД-ФЫСЫМ] — названная мать *Созырыко*, мудрая старая женщина, *Кулбадаг-ус* из *кадага* «Как Батрадз отомстил за кровь отца» («Батрадз йæ фыды туг куыд райста»). М.-х. живет на окраине *Селения Нартов*, в соломенном шалаше. Она подсказала *Батрадзу*, как ему победить *Сайнаг-алдара*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 289–290, 505.

И. Б.

МАТЬ-ЧЕРТОВКА [МАД-ХÆЙРÆГ] — *далимон*, несчастье нартов, мать *Сырдона*. В *кадаге* «Как родился Сырдон» («Сырдон куыд райгуырди») присутствует оригинальный мотив происхождения Сырдона: он рождается от проклятой М.-ч., которая извела нартов своими кознями. *Хамыц* решил поймать чертовку, но не смог догнать ее и проклял. После проклятия *Хамыца* М.-ч. забеременела и родила сына *Сырдона*. Когда Сырдон подросток, он узнал, что его отец принадлежит к роду *Ахсартаггата*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 454.

Л. Ч.

МАЦИС [МÆЦЪИС] — железный лом или железный жезл из *кадага* «Смерть Батрадза» («Батрадзы мæлæт»). Чтобы сразиться с небесным *Балсагом*, *Батрадз* заказал у *Курдалагона* стальной лом, от тяжести которого дрожала земля.

М. — оружие героев.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 424–425, 516.

Л. Ч.

МАЦУТА. См. *Ныхас Мацута*.

МАЦЫКО [МÆЦЫХЪО] — сын *Солнца* из *кадага* «Воспитанник Сафа Крым-Солтан» («Сафайы хъан Хъырым-Солтан»). *Сафа* пригласил *небожителей* к себе на *пир*. До *Уастырдж* донесся шум боя, крики людей, веселые звуки *танцев*, которые не давали ему спокойно трапезничать. Тогда Сафа отправил своего сына *Тепсыко* и сына *Солнца* на вершину *Уасхо*, чтобы те узнали о происходящем на земле. «Если где-то идет война, то она непременно будет в Нарте». Вернувшись к Сафа, сын *Тепсыко* и сын *Солнца* рассказали об увиденном: «В селении нартов идет такая война, что нет ничего удивительнее ее на земле, она идет непрерывно. А еще чуднее были танцы на крыше. Там есть одна девушка, которая светится подобно луне и звездам. Мы засмотрелись на нее, поэтому так задержались». Услышав эту весть, воспитанник Сафа, сын *Урызмага Крым-Солтан*, понял, что на нартов напали в отсутствие *гуыттырсаров*. Небожители снабдили его всем необходимым для боя, он мгновенно спустился на землю и уничтожил врага.

Имя М. в эпосе больше не упоминается.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 75–77, 662.

Л. Ч.

МАЦЫТА [МÆЦЫТÆ] — небольшой род, встречается в «Кадаге о Хамыце» («Хамыцы кадаг»), согласно которому *Хамыц* женится на девушке из М. В других вариантах они: *Быцента*, *Дзеста*, *Сыбыдта*, *Псалта* (см. *Хадмаст Псалта*), *Камбадата*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 610.

И. Б.

МЕДВЕДЬ [АРС] — хищное млекопитающее, занимает заметное место в эпосе и сказках многих индоевропейских народов, в том числе у славян и германцев. Особенно ярко выступает образ М. в балтском фольклоре. К примеру, главного героя латышского эпоса «Лачплесис» именуют Лачаусис ‘Медвежеухий’, в медвежьих ушах скрывается уязвимое место героя. Ему соответствуют сербский сказочный герой Медведович, украинский Ивашко Ведмеже вушко. В «Нартиаде» этот зверь не отмечен столь красочно, как *волк* или *лиса*. Скорее всего, в местах проживания предков осетин большой популяции М. не было. Тем не менее, согласно





лингвистическим данным, М., наряду с волком и лисой, являлся одним из трех крупных хищников, известных языку древних иранцев, к которому восходит осетинское наименование М.

Во многих эпосах люди превращались в М., и наоборот. В *кадаге* «Кому досталась черная лисица» в белого М. превращается *Афсати* — покровитель диких животных, чтобы спасти *Урызмага*. Согласно кадагу, Урызмаг превращается в собаку, которую охотники взяли с собой в погоне за М. Когда собака догнала М., тот заговорил: «Не медведь я, я Афсати. Узнав о твоих горестных делах, принял я облик медведя, чтобы помочь тебе». Правда в другом оригинальном варианте сказания в этом же образе белого М., спасающего героя, выступает *Уастырдж*.

Определяющее отношение к этому зверю заключено в кадаге «Смерть Сослана». Из зверей первым к умирающему герою приходит М. «Что я буду делать без тебя, Сослан? Кто мне заменит тебя? Был я сыт всегда твоим угощением, твоей едой, а когда хотелось мне пить, ты утолял мою жажду», — говорит он. На что *Сослан* ему отвечает: «Не печалься, медведь, печалью не поможешь. Лучше насытись мясом моим, которое уношу я в Страну Мертвых». Но М. возмущенно отверг это предложение. И тогда Сослан пожелал ему: «Да наградит тебя Бог таким счастьем, чтобы один только след твой повергал людей в страх. В самое тяжелое зимнее время пять месяцев сможешь ты жить в берлоге своей без пищи».

М. пробуждается из спячки, услышав игру *Ацамаза* на волшебной *свирели* Афсати, что восходит к мифам о светлом божестве весны, типологически близком скандинавскому Бальдру.

По воле *Уастырдж*, М. добывают мед для изготовления особых *медовых лепешек* (мыдамæстыгтæ) и приносят его на пир *Дурагонта* (æрсыгтæ сæ мыд Дурагонты кæртмæ фæхастой).

Уархаг и *Уархтанаг* в детстве играли с М., они были столь сильными, что одолевали их до изнурения и подбрасывали на руках.

В одном сказании Урызмаг отдает свой чурек М., которого Афсати морил голодом, за такое благодеяние позже М. помогает герою освободиться от веревок, которыми тот был привязан к дереву.

Железномордые М. (æфсæндзых æрсыгтæ) выступают сторожами табунов, которые наме-

рвается угнать Сослан. Одолев М., он отрезает им уши. В другом сказании враг нартов *Черный Доллау* дарит *Батрадзу* стаю М., в качестве табунщиков за то, что тот побратался с его сыном (дæттын дын арсы дзугтæ æд фыййæуттæ).

Сослан, *Хамыц*, Батрадз, Карны фырт, а также *великаны Сау Афсарон*, Джыркъ-уаиг и Аргъан-уаиг владеют оглушительным голосом, который *сказители* сопоставляют с грозным рыком М. (арсы богъ).

Аналогичным образом со звуками, издаваемыми раненым М. (нæты цæф арсау), сопоставляются стоны опечаленного Нарта Урызмага.

Стремительная атака героя сравнивается с нападением М., в частности, так бросается на врага Нарт Тыханаг (йæхи арсау рауагъта).

С образом молодого М. иносказательно сопоставляет вещая женщина встретившегося ей Нарта *Арахдзауа*, истощенного поисками убийцы Нарта Сослана. «Ты был подобен медвежонку, теперь же сквозь твои бока едва ли свет не проглядывает (арсы хъыбылы хуызæн уыдтæ, ныр дæ фæрстæй рухс куы кæлы)».

Мягкие постели из шерсти М. (арсы хъуынай фæлмæн хуыссæнтæ) готовит своим гостям *Шатана*. Согласно осетинской мифологии, постель из шерсти М. служит ложем и покровителю зверей — Афсати.

В сказке «Дар Фалвара дигорцам» у бездетного старика рождается странное дитя — но не ребенок, а медвежонок. Возмужав, медвежонок требует, чтобы его женили. Ночью он сбрасывает с себя медвежью *шкуру* и оказывается прекрасным юношей. Подосланные слуги сжигают медвежью шкуру. И тогда юноша-М., которому из-за этого приходится покинуть жену и родителей, открывает им, что он был даром своим родителям от *Фалвара*. Затем, научив, как выкупить его у Фалвара, он уходит в *небо*.

Образ М. присутствует и в других архаичных жанрах фольклора осетин. Так, в ритуальных свадебных формулах невесте желают быть чадолюбивой, подобно самке М. (Арсау — хъæболгун), в то время как в колыбельных песнях мальчикам желалось обладать силой М. (æрсæмдухæ дæ тухæ).

Лит.: СН. 1978. С. 242. А б а е в. ИЭСОЯ. Т. 1. С. 69; НК. ИАЭ. 2. С. 644, 680, 692; НК. ИАЭ. 4. С. 349, 359, 351, 363; НК. ИАЭ. 5. С. 53, 452; НК. ИАЭ. 6. С. 198; НК. ИАЭ. 7. С. 65, 395, 487; НК. 1989. С. 82–83, 411; Г у т и е в К.



НК. 2 // МД. 1996. № 7. С. 99; его же: НК. 3 // МД. 2005. № 2. С. 152; № 15. С. 114; его же: НК. 4 // МД. 2006. № 8. С. 122.

Б. К. Харебов
Б. Б. Мисиков

МЕДИЦИНА НАРТОВ [НАРТЫ МЕДИЦИНÆ]. Как известно, нарты большую часть жизни проводили в *походах*, на *охоте*, участвовали в войнах, набегах, подвергались воздействию природных стихий, погодных катаклизмов. При этом они получали ранения, переломы,



Костоправ. Худ. У. Кануков

травмы, переносили самые различные болезни, подвергались эпидемиям. Поэтому в их среде, несомненно, были те, кто преуспевал во врачевании, владел секретами лечения различных заболеваний, ран, переломов, сотрясения мозга, вывихов, кровотечений, других повреждений организма. В эпосе секретами медицины владеют практически все *небожители*, сами Нарты (*Шатана*, *Сырдон* и др.). Знахари, врачеватели, *ведуны* и прорицатели пользовались у предков осетин особым почетом, их имена передавались из поколения в поколение, о них есть свидетельства в различных письменных источниках. Еще в позапрошлом веке русский этнограф К. Борисевич писал: «В чем действительно осетины мастера своего дела, — это по части хирургии и разных операций. Всякие раны, переломы костей и т. п. излечиваются ими более блестяще, чем опытными хирургами, даже в некоторых случаях их искусство превосходило знания специалистов-хирургов». И это мастерство, традиция берет начало с глубокой древности. Стоит вспомнить изображение на посудине из скифского кургана Куль-Оба вблизи Керчи.

«Методика» лечения от ран наиболее ярко демонстрируется в сказаниях «Красавица Дээрасса», «Нарт Сыбалц, сын Уархтанага», «Пход Сослана». Она обычно проста: к ране прикладывают потерянную часть и окропляют живой *водой*. При обильных кровотечениях используют лечебные травы, кровь из пореза собирают, разводят теплой водой и дают пить больному, чтобы восстановить кровопотерю. Шатана при переломах советует, помимо накладки, обернуть место перелома *шелковым платком* (*кадаг* «Саууай»).

В народной медицине осетин при переломах вместо гипса использовали повязку со свежим корнем окопника или деревянные шины, пропитанные клейким веществом корней буранника. Ушибы и растяжения повязывали козьей шерстью, пропитанной соленой водой. В Нузальской часовне, где хоронили Царазонов, был найден костяк с кожаной повязкой на ноге. Кровотечение останавливали липкой глиной определенного вида или накладывали свежие листья подорожника (дугъысыф), бычий язык (галывзаг) или табака. В Южной Осетии к этому добавляли питье из настойки зимовника (*харедзи*), корень которого обладает болеутоляющим свойством.

Нарты, как это видно в текстах, умели делать и более сложные операции, например, трепанацию *черепа*. В сказании «Как Сослан женился на Бедухе» нартовский герой во время поединка сносит своим *мечом* полчерепа *Челахсартагу*. Челахсартаг требует в будущем повторного поединка, а пока направляется к *Курдалагону*. Тот изготавливает новую крышку черепа из меди. «Снаружи я приколочу ее гвоздями, — говорит небесный кузнец, — но как загнуть их мне изнутри? — Об этом не беспокойся, — ответил Челахсартаг. — Каждый раз, когда ты будешь забивать гвоздь снаружи, я кашлянну — и гвоздь загнется как нужно. Так вылечил Курдалагон сына Хыза Челахсартага».

Есть еще эпизод, когда убийцы отрезали мертвому уши и в таком виде вернули родным. Те хоронить сородича в таком виде не хотели и заказали Курдалагону медные уши, которые и прикрепили к черепу: тоже пример использования металла в качестве искусственного заместителя кости.

В этом же сказании есть еще один не менее любопытный эпизод. Не успел *Сослан* жениться



на Бедухе, как в результате несчастного случая она погибает. Нет предела его горю. Три дня и три ночи он сидел у ее изголовья и вдруг видит: из угла *склепа* ползет змея и подползает к телу Бедухи. Сослан схватил свой меч и надвое разрубил змею, хвостовая часть осталась на месте, а другая половина быстро уползла обратно в норку. Стал Сослан ждать, что будет. И вот видит он, что змея выползла из норы и держит в пасти волшебную бусину — *бусину исполнения желаний*. Этой бусиной потеряла змея то место, где разрубил ее Сослан, и тут же срослись половинки, и змея поползла прочь. Тогда Сослан ударил ее мечом по голове и убил. Он вынул из пасти ее бусину исполнения желаний и приложил к ране Бедухи. Вдохнула девушка, потянулась и сказала: «Как долго спала я!».

Речь в данном случае идет о *Цыкура-бусине*, обладающей волшебной силой и приносящей счастье. Это бесценный талисман, обеспечивающий ее хозяину исполнение желаний. Но в сущности дело здесь не столько в бусине, сколько в самой змее. Так, согласно сведениям В. К. *Тотрова*, для лечения открытых ран, кровоподтеков, укусов ядовитых змей использовали змей отдельных видов, от которых с обоих концов отрубались куски, размером в четыре пальца. Эти части, а также внутренности и оставшиеся части, погруженные в разновидность топленого масла, применяли как *лекарство*.

Однако нарты исцеляли себя и чудодейственными способами. Когда с трудом добрался домой израненный, умирающий *Сыбалу*, его жена, *Дочь Солнца* «красавица Ададз проскользнула между кожей его и мясом, выбросила застрявшие в теле наконечники стрел, и раны его мгновенно залечились». В сказании «Меч Ахсара» («*Ахсары кард*») стрела Ахсартага попала в глаз старухи. На вопрос Нарта, нет ли средств, чтобы прозрела, она отвечает: «Если бы кто собрал капли утренней росы, смешал бы с оленьим молоком и капнул на мою рану, тогда бы я стала видеть опять».

Нартам были известны и способы закаливания, правда, носили они несколько экзотический характер. Так, Сослана и *Батрадза* закалил небесный кузнец Курдалагон двумя разными способами. Сослана он закалил в вол-

чем молоке, в чем присутствует элемент шаманства, а Батрадза поджарил на углях из драконьих тел. Соран Эфесский и Гален упоминают обычай скифов погружать новорожденного ребенка сразу после отрезания пуповины в холодную воду, напоминающий заcalку нартов. Правда, по недосмотру и из-за коварства Сырдона у Сослана оказались незакаленными колени, куда его и поразило *Балсагово Колесо*.

Одно из сказаний эпоса вообще целиком посвящено конкретной болезни и методам его лечения («*Айсана* и *Сайнаг алдар*»). Заболел *Сайнаг-алдар* и попросил он нартов достать ему лекарство, которое может вернуть человека к жизни. Но те не знали, где достать такое лекарство, знал это только *великан с Черной горы*. «На равнине Арыппа растет яблоня. Змея обвила это дерево и караулит его. Держит эта змея свой хвост во рту и непрерывно сосет его. Царь Арпан каждое утро привозит змее столько пищи, сколько могут везти восемнадцать пар быков. Далеко находится это место, трудно до него добраться. Тот, кто сорвет яблоко с этой яблони и съест его, тот исцелится». Добыть чудесное *яблоко* отправился *Айсана*. И его тяжелый и опасный поход увенчался успехом. Вылечился Сайнаг-алдар и за это подарил Айсане своего *коня-плясуна*. О чудодейственном лекарстве упоминается в сказании «Сказание о Уархаге и его сыне» («*Нарти Уархаг ама ае фурти таураегъ*»). Знали нарты и другое чудодейственное средство — алган (*аелгъаены хос*), которым чаще всего пользовался *Гатаг*.

Нарты также владели навыками в области психологии и психиатрии. Так, в одном сказании говорится, что *Урызмаг* обладал свойством при одном взгляде на человека определять его нрав и наклонности («*Урузмаг* и трое испытующих»). Распознать характер и намерения других могли и Шатана, и Сырдон. Шатане, например, присущи черты чародейства, она обладает сверхъестественной силой. Вот почему ее молитвы, обращенные к *Богу*, достигают цели, исполняются ее желания; она, по сути, становится повивальной бабкой для Сослана и Батрадза, других нартов. Что касается Сырдона, то он отмечен удивительной силой внушения. Он мог убедить любого в правоте своих слов, будь это даже обыкновенной ложью.





Нарты считали, что *черти* могут проникнуть в мозг человека, и оттого он становится душевнобольным. При этом черти запрещали заболевшему произносить их имена. К таким больным применяли весьма радикальные методы лечения. Несчастных привязывали за ноги и опускали над пропастью. Под угрозой сбросить испытуемого в бездну от того требовали назвать имена «своих чертей». Если он называл их, то вылечивался. Этот метод лечения просуществовал до относительно недавнего прошлого.

Мотивы, связанные с медициной, присутствуют и в других сказаниях. Нарты знали о значении и силе спинного мозга («Сослан и сыновья Тара»), о смене пола («Дочь Алымбега из рода Алыта»), многократно указывается на омолаживающие и оздоравливающие свойства минеральных вод, растений, трав и плодов. Помимо дичи, предки осетин потребляли в пищу разные виды трав.

Могли древние бороться с кожными и глазами заболеваниями, туберкулезом, инфекциями, болезнями внутренних органов. Они умели удалять бородавки, вскрывать нарывы, рассасывать опухоли. Им был известен положительный эффект от кровопускания, лечения пиявками и т. д.

Лит.: СНБ. 1960. С. 15, 302; НК. ИАЭ. 5. С. 654; Д ю м е з и л ь. ОЭМ; СН. 1978; Д у м к а М. С. Про медицину скифів (історико-медичне дослідження). К., 1960; Т о т р о в В. К. Советы народной медицины. Вл., 1992; Х е т а г у р о в К. Особа. Вл., 1999.

Б. К. Харебов

МЕДНАЯ БАШНЯ [ÆРХУЫ МÆСЫГ] — мифическая *башня*, в которой пребывает *дочь Солнца*. Согласно *кадагу* «Как родился Батрадз» («Батрадз куйд райгуырди»), *Хамыц* выплатил положенный *калым* мальчику из Хадмаст Псалта и увел его сестру на вершину М. б., где она жила до тех пор, пока *Сырдон* не упрекнул ее...

Упоминание о М. б. часто встречается в эпосе. Лучшие из нартов предпринимают невероятные усилия, чтобы попасть в эту башню, но удается это лишь немногим.

М. б. встречается и в осетинских сказках.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 5–8, 603; НК. ИАЭ. 5. С. 204–207, 680.

Л. Ч.

МЕДОВЫЕ ЛЕПЕШКИ [МЫДАМÆ-СТЫТÆ (ир.) / МУДЗАГÆ (диг.)] — ритуаль-

ные лепешки из теста, замешанного с медом. М. л. были обязательны при обращении к *Богу* и другим святым покровителям. В эпосе *Шатана* часто возносила молитву с тремя М. л. на вершине горы *Уаза*. Когда *Урызмаг* был вынужден пойти на *пир Бората*, где его хотели убить, Шатана с М. л. и кувшином *ронга* поднялась на гору *Уарп* и взмолилась, чтобы *Батрадз* немедленно оказался у Бората: «Бог богов, нас создавший Бог! Мой сын Батраз не мной рожденный, сейчас у Донбеттыров. Сделай так, чтобы он очутился здесь, окажи такую милость!». Ее молитва возымела свое действие и желание ее исполнилось, Батрадз выскочил из моря и спас Урызмага.

С тремя пирогами молилась и *Кармагон*. Когда Урызмаг созвал в *поход* нартов, чтобы определить, кто лучший среди них, она испекла три М. л., поднялась на самый верх *башни* и взмолилась: «Бог богов, меня создавший Бог! Пошли на землю залтовский снег и вечный глетчер, чтобы узнать, кто из нартовских охотников лучший».

У осетин, как у индоевропейских народов, мед был священным и молитвенным продуктом. У греков М. л. использовались вместо жертвоприношения. См. *Три пирога*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 541; НК. ИАЭ. Кн. 3. С. 617, 674; СНБ. 1960. С. 50.

Л. Ч.

МЕДОЕВ Баззе [МЕДОЙТЫ Баззе] — *сказитель*, уроженец сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А. От него в 1909 г. Г. А. *Дзагуровым* записан *кадаг* «Рождение Нарта Сослана и его закалка» («Нарти Сослани райгурун æма байсæрд»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 351, л. 56–59.

И. Б.

МЕДОЕВ Махамат [МЕДОЙТЫ Мæхæмæт] — *сказитель*, уроженец сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А. От него в 1927 г. А. *Толасовым* записан *кадаг* «О Нарте Сырдоне» («Нарти Сырдони тауæрæхъ»).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 184.

И. Б.

МЕДОЕВ Сабе [МЕДОЙТИ Сабе (1822 / 1825–1910)] — известный осетинский *сказитель*





из сел. Христиановское (ныне г. Дигора РСО-А).



С. Медоев

М. родился в сел. Урсдон. С образованием сел. Вольно-Христиановское (1952) его семья переселилась туда. Он был прекрасным знатоком осетинского обычного права, авторитетным медиатором («тархоны лаг») при примирении кровников, обладал незаурядными ораторскими способностями.

Сказительскому мастерству М. стал учиться с юных лет у своих односельчан-урсдонцев — известных народных сказителей Гитю Караева и Лоло *Лолаева*, которые в то время находились уже в преклонном возрасте.

Личность и творчество М. изучал Г. А. *Дзагуров*, который знал сказителя-односельчанина с детства. В 1909 г. он записал от него на дигорском диалекте осетинского языка около 30 фольклорных произведений, в том числе 11 *кадагов* о нартах и одно сказание о *Даредзанах*. М. исполнял кадаги в неторопливой, эпической манере, использовал жестикуляцию и мимику, разыгрывал действие в лицах, меняя интонацию голоса. Ораторский дар и поэтическое вдохновение сказителя захватывали слушателей.

М. хорошо представлял себе родословную нартов, знал три рода нартовского общества — *Ахсартаггата*, *Алагата* и *Бората*, безошибочно определял принадлежность героя к тому или иному роду. Главные темы кадагов — *Уархаг* и его сыновья (*начало нартов*, рождение главных героев), женитьба *Урызмага* на *Шатане*. В его репертуар входили также кадаги о *Сырдоне* и юном *Ацамазе*, о гибели Нарта *Батрадза*. У М. (как и в записи А. *Кайтмазова*) встречалась старинная форма имени одного из главных героев эпоса — Ахсарт, вместо распространенного *Ахсар*.

Г. А. *Дзагуров* высоко оценивал в исполнении М. «Сказание о шкуре черной лисицы нартов». Он считал, что это сказание «по своему художественному совершенству, и в то же время простоте, является одним из лучших записанных нартовских сказаний, лучшим образчиком

осетинской прозы». По мнению Т. А. *Хамицаевой*, кадаги «О рождении и закалке Сослана» и «Сын Деденага Арахдзау и Нарт Сослан» являлись самыми полными из всех известных вариантов, сюжетно завершенными.

Репертуар М. восприняли его сыновья — Баззе и Урусхан. С их напева в конце XIX в. были записаны на грампластинки народные песни.

Соч.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 1, п. 145, д. 351.

Лит.: Дзагуров Г. А. Осетинские народные сказители и певцы // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 1, п. 134, д. 418, л. 23–28; Хамицаева Т. А. Сказители осетинского нартовского эпоса // Нарты. ОГЭ. Кн. 3. М., 1991. С. 139–141; Мамаева И. В. Институт эпического сказительства на Северном Кавказе: универсалии и этноспецифика // ИСОИГСИ. 8 (47). 2012. С. 61–79; Нарты. ОГЭ. Кн. 1, 2.

Л. К. Гостиева

МЕЖДУ ДВУМЯ АРЫКАМИ [ДЫУУÆ АРЫХЪХЪЫ АСТÆУ] — эпическая страна из *кадага* «Участие Урызмага в набеге» («Уырызмаджы цыд стæры»). Однажды ночью *Урызмаг* проснулся и под впечатлением увиденного сна сказал *Шатане*: «Между двумя Арыками живет ногайский алдар, у него есть пленник, надо сейчас же поспешить туда и забрать его у алдара». *Шатана* успокоила Урызмага и заставила обратно заснуть. К восходу *солнца* она поставила перед Урызмагом стол из драгоценного камня (*налхъуыт-налмас*), достала его вещи и отправила в путь на его черном саулохе.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 461–462, 562.

3. П.

МЕЛЕКХАН — персонаж эпоса, жена *Кафтысар-Хуандон-алдара* из *кадага* «Нарт Урызмаг и Гумский великан Кафты-сар» («Нарты Уырызмаг æмæ Гуымы уæйыг Кæфты-сæр»). В голодный год нартов *Урызмаг* погнал их стада в страну Гумского великана. Однажды он сделал из дерева гончую *собаку* и *зайцев*, которые по очереди ожили. Он отпустил зайцев, и за ними погналась собака. Водоносы с изумлением наблюдали происходящее и побежали к М., чтобы сообщить ей об увиденном. Когда М. взглянула на чудесные поделки Урызмага, в ее сердце вспыхнуло пламя любви. Урызмаг соблазнил М., завоевал ее доверие и однажды сказал: «Твой супруг — мой близкий друг, он часто





странствует, поэтому я волнуюсь за его жизнь. Чтобы защитить его, мне надо узнать, от чего может наступить его смерть». М. раскрыла тайну смерти своего мужа. Так Урызмаг одолел великана и завладел всем его имуществом, которое раздал нуждающимся нартам.

Персонаж М. редко появляется в эпосе.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 430–437, 559.

3. П.

МЕЛЕТинский Елиазар Моисеевич (1918–2005) — известный советский ученый-фольклорист, мифолог, историк культуры, основатель исследовательской школы теоретической фольклористики.



Е. М. Мелетинский на совещании по нартовскому эпосу. Владикавказ, 1956 г.

Долгие десятилетия ра-ботал в ИМЛ им. М. Горького, состоял проф. МГУ.

Научное наследие М. — огромно. Он является автором многочисленных трудов, в том числе по мифологии и эпосу народов СССР.

Значительное место в научном наследии ученого занимает исследование эпоса народов Кавказа. В известном труде «Происхождение героического эпоса» М. посвятил большой раздел Нартовскому эпосу народов Кавказа, для написания которого в основном использованы осетинский и адыгский материалы. В этом разделе он тщательно проанализировал все параметры сказаний: генезис, сюжеты, циклы, персонажи и т. д. В качестве сравнительного и аналитического материала широко использованы северокавказские эпические памятники. Другая его работа также выполнена на кавказском эпическом материале.

М. участвовал на совещании нартоведов в г. Орджоникидзе (ныне Владикавказ) в 1956 г. и выступил с интересным докладом о месте и значении Нартовских сказаний в общей истории эпоса. В статье «Предки Прометея» (1958) он рассматривал *Сослана* как архаического культурного героя. Так же как Вяйнямейнен, Сослан совершает свои деяния большей частью не бла-

годаря физической силе и храбрости, но с помощью магии. В мифах культурный герой часто имеет братьев, с которыми находится во враждебных отношениях. Иногда у культурного героя один брат, который ему неудачно подражает, враждует с ним, даже пытается извести своего более умного брата. По мнению М., *Сырдон* обнаруживает черты отрицательного варианта культурного героя — мифологического плута. Именно в таком качестве он противостоит нартовскому обществу.

Следует отметить, что наличие ярко выраженного бытового среза в образах *Урызмага* и *Батрадза* ввело в заблуждение М., утверждавшего, будто ничего мифологического в этих героях нет. Много внимания уделяет М. образу *Шатаны*, связав ее с идеологией матриархата и возводя к ней всех нартовских женщин по женской линии. При этом ученый считает, что сказания о происхождении нартов по женской линии от дочери *Донбеттыра* фиксируют в известном смысле более примитивную стадию, чем геродотовские легенды. Шатана по М. не превратилась в настоящую героиню, так как в ее образе «в обрисовке этой матриархальной прародительницы рода есть много идеализированно-чудесного, порой она действительно напоминает «великих богинь», изображения которых часто встречаются в туземном искусстве Причерноморья». Что касается ее инициативной роли в брачном союзе, то это не только свидетельство архаизма обычая, но и напоминание первобытного сказания о первых людях — брате и сестре.

Хотя М. пишет, что прямые параллели с образом Шатаны в эпосе других народов невозможно и подыскать, тем не менее, сравнивает ее и королеву Коннахта Медб из ирландского эпоса (у обеих имеются мужья, Урызмаг и Айлиль, которых их супруги совершенно заслоняют). Аналогичную параллель он проводит с персонажем карело-финских эпических рун. М. уделит внимание и кавказским *амазонкам* (ем-мечь), считая их приукрашенным народной фантазией отражением матриархата у сарматов (и савроматов).

Узловой вопрос Нартовского эпоса — его генезис. О нем свое мнение высказал и М.: «Говоря о происхождении нартовского эпоса, нужно





учитывать доаланские корни. Нельзя пройти мимо значительных скифо-нартских параллелей, в свое время привлечших внимание В. Ф. Миллера и Ж. Дюмезиля». М. не сомневался в передаче пришлыми ираноязычными племенами эпоса местным автохтоном: «Мощная местная этническая неираноязычная среда оказалась творчески бесплодной и лишь питательной средой, в которой позднее пышным цветом расцвели занесенные иранскими племенами — скифами, сарматами и, особенно, аланами — знаменитые нартские сказания». Ученый полагал, что архаический Нартовский эпос народов Северного Кавказа корнями уходит в сармато-аланский мир, акцентировал внимание на значительных скифо-нартских параллелях, что фактически является признанием генетических связей осетинских сказаний со скифским миром.

М. правильно считал, что из других народов Кавказа наиболее богатыми были адыгские Нартовские сказания, особенно кабардинские, и подвел под этот тезис историческое обоснование. «Аланы, вероятно, участвовали в этногенезе не только осетин, но и адыгских народов, что, возможно, определяет популярность у адыгов нартских сказаний. В особенности это относится к кабардинцам, занимавшим уже в татарский и послетатарский периоды значительную часть Алании и ассимилировавшим сохранившееся там аланское население. Хотя численно население это могло быть незначительным, и язык его был вытеснен языком западнокавказской группы, тем не менее, остатки алан могли сыграть значительную роль в распространении нартского эпоса». Ученый подчеркнул, что фактор взаимодействия особенно отчетливо выступает в Нартовском эпосе народов Дагестана.

Наряду с В. Ф. Миллером, В. И. Абаевым, Ж. Дюмезилем М. считал, что эпос возник и развивался в одной этнической (аланской) среде, отражал воззрения, мифологии и истории одного многочисленного народа, а затем распространился по региону Северного Кавказа; что у каждого народа возникли свои национальные версии. Вопреки мнению некоторых ученых, не видевших в эпосе следы матриархата, М. был убежден в обратном: «Нартские сказания как особая форма героического эпоса создавались длительное время и в значительной степени отразили <...> зарождение военной демократии в

условиях сильных матриархальных пережитков».

У М. не было сомнения в скифо-аланском *ядре* эпоса, он считал, что древнейшие циклы эпоса сформировались на Северном Кавказе в I тыс. н. э. в условиях аланской военной демократии, хотя корнями эпос уходит в сармато-аланский мир. Уверенность М. в аланских истоках эпоса подкреплялась свидетельствами старожилов Осетии, не проводивших грани между собой и нартами. «В одной из дигорских деревень, — говорил он на совещании нартоведов 1956 г., — жила семья, непосредственно возводившая себя к нартам».

В трудах маститого ученого суждения о некоторых вопросах нартоведения не всегда корректны. Ошибки М. «в том, что он, не вникая в историю народов, создавших тот или иной эпос или миф, соотносит сюжеты, разнохарактерные по времени и художественному оформлению, допускает натяжки фактов, когда видит в поздних формах эпоса такие архаические следы, которых в действительности у этих авторов нет» (Далгат и др.). Новые разработки о мифологических истоках осетинских Нартовских сказаний никак не подтверждают идею М. о большей архаичности образа адыго-абхазского Сосруко / Сасрыквы. Не прав М. и в утверждении, что в осетинских сказаниях образы Урызмага и Батрадза оттеснили на второй план мощную фигуру Сослана.

Соч.: ПГЭ; Место; «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968; Поэтика мифа. М., 1976; Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986; Предки Прометея (культурный герой в мифе и эпосе) // Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998.

Лит.: Гаглойти. НВИНЭ; Далгат У. Б., Кидаиш-Покровская Н. В., Пухов И. В. В плену предвзятой схемы // СЭ. 1964; О книге Е. Мелетинского. Происхождение героического эпоса. М., 1963; Кузнецов. Нартовский эпос. С. 55.

Л. А. Чибиров

МЕЛЬНИЦЫ НАРТОВ [НАРТЫ КУЫРÆЙТТÆ]. Когда *небожители* собрались у *Сафа* и преподносили нартам свои дары, владыка морей и рек *Донбеттыр* сказал *Сослану*: «Отныне пусть нарты строят М. на моих бегущих водах, а я поручу резвым моим дочерям, чтобы они днем и ночью вертели в воде колеса».





Под своими дочерями Донбеттыр подразумевал живущих в морях и реках девушек *воды* (доны чызджытæ). Они и должны были, по верованиям осетин, вертеть колеса М.

Лит.: СН. 1981. С. 89.

Л. Ч.

МЕРКА [МЕРКЪÆ] — старинная единица измерения зерна из *кадага* «Рассказ Нарта Созырыко» («Нарт Созырыхъойы радзырд»). Согласно кадагу, *Созырыко* взял в руки волшебные *альчики*, ударил их друг о друга, и случилось чудо: поле, вспашка которого заняла бы 12 дней, мигом оказалось перепашанным, а 12 мерок проса — просеянными.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 368, 369, 553.

З. П.

МЕСЯЦ. См. *Луна*.

МЕТАЛЛЫ В БЫТУ У НАРТОВ. Нарты были довольно хорошо знакомы с самыми разными металлами, сплавами, знали их свойства и прекрасно представляли, как ими можно пользоваться в самых разных сферах. Е. И. *Крупнов* писал: «Прежде всего, резко бросается в глаза одна особенность нартских сказаний, связанных с ведущей в прошлом производственной деятельностью кавказских народов — металлургией и металлопроизводством. Тут налицо определенное стремление творцов-сказителей воспеть и как-то опоэтизировать самый процесс добычи, обработки и использования металла». Недаром одним из главных персонажей эпоса является небесный кузнец *Курдалагон*. Многие переходящие сюжеты сказаний напрямую связаны с этим героем. Металлами пользовались для изготовления оружия, орудий труда, бытовой утвари и даже *музыкальных инструментов*.

Как и в эпосе любого народа, во многих осетинских сказаниях речь идет о драгоценных металлах — золоте и серебре. И, конечно, они используются, прежде всего, как материал для изготовления украшений, ритуальных и сакральных предметов, обладающих волшебными свойствами. Скажем, *кадаг* «Яблоко Нартов» начинается так: «Яблоня росла в саду нартов. Небесной лазурью сияли ее цветы, но за день только по одному яблоку созревало на ней. Золотое было то яблоко, и, подобно огню, сверка-

ло оно. Живительной силой обладало яблоко, исцеляло людей от всяких болезней и залечивало любые раны. Только от смерти не спасало оно». Известно, что металлы этого ряда обладают свойствами, позволяющими использовать их и в *медицине*. Золотым был и *зуб Аркыза*, которым булатноусый *Хамыц* привораживал женщин.

Говорится в сказаниях и о золотой чаше, которая обладала волшебными свойствами. Возможно речь идет о чаше *Уацамонга*, испить из которой мог только самый достойный, к тому же говорящий правду. На золотых скамьях восседают старцы в *Стране мертвых*, а замок их из чистого серебра. Гроб *Сослана* в знак особого почтения нарты выковали из червонного золота. Нартовскому *Орфею Ацамазу* в наследство досталась золотая *свирель*, которую подарил его отцу *Аца* сам *Афсати*.

В серебряных *склепах* покоились некоторые из *именитых нартов*. От отца досталось Нарту *Тотрадзу* серебряное седло.

Но, конечно, значительно чаще речь идет о железе и стали, и очевидно, что нарты знали, как их использовать. Упоминания об этих металлах имеют место уже в первом *цикле* сказаний о *Уархаге* и его сыновьях. В честь наречения новорожденных близнецов *Уархага* *Курдалагон* подарил ему чудесную свирель, «которую сам выковал из небесной стали фатыг в своей небесной кузнице». А когда подросли братья, *Ахсартаг* пошел в поисках *Ахсара* и вышел к шатру с железными дверями. Часто в сюжетах фигурирует и железная *башня*.

В *кадагах* повествуется о том, как однажды раскрылись *небесные врата*, и упал оттуда обломок небесной руды. Речь тут идет, конечно, о метеоритном железе, которое весьма ценилось нартами, именно поскольку речь об этом упавшем с *неба* даре заходит в эпосе довольно часто. На этот раз рудой завладели подземные жители *Быцента* и спрятали его. Но *Ахсар* и *Ахсартаг* отобрали обломок и отнесли его небесному *Курдалагону*. Тот выковал из него чудо-меч для первого из братьев. Те для пущей силы смазали его волшебной *авдадз-мазью*. От удара этого обоюдоострого меча «любой камень, любой металл пополам распадался, а сам он не тупился».

О небесном железе речь идет и в *кадаге* «Бзар и его сын». Сын *Бзара* находит небесную





руды, а Курдалагон выковывает из нее стальное шило, которое предназначено для «великой битвы с лютым врагом». Затем жена Бзара убивает себя ничем иным, как *ножом из небесной стали* фатыг. Булатными же ножницами убивает себя и одна из жен Сослана.

Очевидно, что нарты прекрасно знали отличие железа от стали, а из сортов стали предпочитали булатную. И Курдалагон умело превращал одно в другое. Железо называли черным, а сталь (булат) — светлой или даже голубой. Было даже поверье: «Если кто-либо изменял своему слову, все, что выковано из стали, превращалось у него в простое черное железо». И еще говорили: «Если бы всех их Сослан делал своими женами, то его светлый булат давно превратился бы в черное железо».

Особо следует сказать о том, как Курдалагон закалил главных героев эпоса Сослана и *Батрадза*. Можно предположить, что делал это так же, как и закалял сталь. Для Сослана понадобилось сто мешков дубового угля и сто бурдюков молока волчицы. С Батрадзом все обстояло сложнее. Курдалагон велел Батрадзу: «Один месяц ты будешь жечь уголь, а другой месяц будешь возить белый камень с реки». Затем бросил его в свой громадный горн, завалил кремнем и целый месяц с двенадцати сторон дул из двенадцати мехов. Но и это не помогло. Пришлось выжигать уголь из *змеев-драконов*. И только после таких сложных и трудоемких процедур превратилось тело Батрадза в синий булат.

В нартовском обществе в обиходе используются предметы из меди. Это прежде всего касаются посуды, в частности медных *котлов для пива*. Этот предмет домашней утвари особо ценился и охранялся. В кадаге «Уастырджи и Маргудз безносый» есть любопытный момент. Смотрит с высокой горы главный *небожитель* в долину и дивится: «До сей поры только на небе я видел солнце, но на земле вижу его в первый раз». На что слышит ответ: «Это не солнце — это медный котел, но такой котел, что напитка, однажды сваренного в нем, хватит на семь лет, и потом сколько ни пей. Чудесное свойство имеет этот напиток: если смочить им лоб новорожденного, то ребенок целый год не нуждается в материнской груди. Сокровищем наших предков был этот большой котел, но силой отняли его у нас донбеттыры». После этого *Уастырджи* и

Маргудз осуществили целую военную операцию по возвращению котла.

Использовалась медь и в медицинских целях. Особенно ярко это продемонстрировано в эпизоде, связанном с *Челахсартагом*, которому Сослан снес мечом полчерепа. «Поднялся тот на небо, и Курдалагон выковал ему из меди новую крышку черепа. Но, надев ее на голову Челахсартага, спросил Курдалагон: “Снаружи я приколочу ее гвоздями, но как загнуть мне их изнутри?” На что тот ответил: “Об этом не беспокойся. Каждый раз, когда ты будешь забивать гвоздь снаружи, я кашляну — и гвоздь загнется где нужно”». Но и это не спасло Челахсартага, опять переиграл его хитрый Сослан. Он заставил стоять своего соперника под палящими лучами *солнца*. «И расплавилась тут медная крышка черепа Челахсартага, сторел его мозг, и, не сходя с места, он умер».

Еще один любопытный эпизод, связанный с медью, приводится в кадаге «Нарт Сидамон». Как-то Нарт *Бцег* застрял в расщелине, и *Схуали-уаиг* убил его, отрезал ему уши, а тело забросил на Площадь нартов. Не могли нарты хоронить своего брата без ушей. Тогда Курдалагон изготовил для убитого медные уши. Так того и похоронили, а Схуали жестоко отомстили.

Есть в эпосе и упоминания о свинце, но в несколько неожиданном виде. Когда *Богу* стали со всех сторон жаловаться на бесчинства Батрадза, который дошел не только до того, что стал массово истреблять духов земных и небесных, да еще убил трех сыновей Уастырджи и трех сыновей *Елиа*, то Всевышний, который благоволил герою, сначала пытался наставить его на правильный путь. Но усилия Бога были тщетны, и ему пришлось принять меры. Солнцу было приказано жечь так, как никогда раньше. А самого Батрадза заманить духам и ангелам (*зедтае аема дауджытае*) на *Хазмийскую равнину* и там сражаться с ним. «Камнями бейте по свинцу, чтобы стал свинец крепче камня, и на Батраза обрушивайте эти свинцовые глыбы. От жаркого боя в этот жаркий день он, как огонь, раскалится и кинется к своему источнику, чтобы остудиться, но я высушу источник. Тогда он бросится к морю, но море тоже высохнет в этот день».

В эпосе нет прямых свидетельств использования бронзы или каких-то других сплавов. Но Тлийский и Кобанский могильники исключительно





богаты изделиями из бронзы. Это прежде всего топорики, наконечники *копий* и стрел, различные украшения, другие предметы. А сами захоронения насчитывают тысячи лет. Поэтому, если в текстах нет акцента на использование этих материалов, то это только по причине неинформированности *сказителей*.

Лит.: СН. 1978; К р у п н о в Е. И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // СНЭНК. С. 23.

Б. К. Харебов

МЕТЕОРИТ. Небесное железо занимает важное место в нартских и царциатских сказаниях. Родоначалница *Царциатов Бонварнон* (Утренняя звезда) объяснила первочеловеку Цардззою, который нашел М., что это небесный камень, и посоветовала изготовить из него первый *меч*. Она же выступила хранительницей меча, передав его сыну *Ахуы*. Такие же находки делают и персонажи Нартского эпоса. Во время *охоты* племени карликов *Быцента* с *неба* упал камень, который насквозь пробил старшего среди них. Камень унесли *Быцента* в свое подземелье, *Нарт Ахсар* узнал об этом и решил его отнять, но угодил в плен. *Ахсартагу* удалось выволить брата. «*Ахсар* и *Ахсартаг* вошли в кладовую *бценагов*. Взяли [кусок] небесной руды и отнесли его *Курдалагону*. Здесь *Ахсар* велел выковать из руды меча. У *Ахсара* меч был двусторонней заточки, у *Ахсартага* — односторонней. А прочности они были такой, что разрубали камень и железо и при этом не тупились». Этими клинками они смогли убить предводителя *Быцента Карамата*, которого не брал ни один меч.

Второй сюжет из «*Нартиады*» связан с именем *Нарта Бзара*; его сын по совету матери выкопал на *Поляне игр* кусок небесного железа, из которого изготовил прекрасный меч. «Отнес он это железо *Курдалагону* и попросил сначала выковать ему шило». Потом *Бзар* вернулся к товарищам, и нартская молодежь стала готовиться к битве с племянником *Бога Елынуаты Елоем*. Вечером сын *Бзара* опять пришел к *Курдалагону*, и тот вручил ему меч. Юноша попробовал этот меч просверлить своим шилом, выкованным из *небесной стали*, и шило пронзило меч насквозь. Значит, он был скован из простого железа. Сын *Бзара* велел *Курдалагону* принести

ему такой меч, который был бы его достоин, иначе забросит его за горы. *Курдалагон* вынес ему другой меч. Сын *Бзара* стал сверлить его шилом, и опять шило прошло насквозь. Юноша стал угрожать свернуть кузнецу шею. «Что делать было *Курдалагону*! Вынес он сыну *Бзара* достойный его меч в ножнах. *Бзар* выхватил меч из ножен, и меч засвистал, и на лезвии его заиграли звезды. Попробовал на нем свое шило сын *Бзара*, но шило отказало и даже царапины не оставило на мече. “Молись своей судьбе, *Курдалагон*, что ты уцелел”, — сказал сын *Бзара*. Ударил мечом по наковальне, и на две равные части она раскололась».

В Нартском эпосе рассказывалось, помимо того, что старший *Нарт Урызмаг* у *Кафтысар-Хуандон-алдара* целый год пас стада. До конца года оставалось три дня. Как-то он рассерженным гнал стадо. Один бык отстал. *Урызмаг* схватил круглый камень и бросил в быка. Камень пробил быка насквозь. *Урызмаг* внимательно осмотрел камень, и оказалось, что это булатное железо. *Нарт* решил, что велит *Курдалагону* сделать из него меч. Вечером он взял кусок булатного железа. *Урызмаг* сказал *Курдалагону* до утра сделать ему меч из этого куска. Поглядев на материал, *Курдалагон* сказал, что до утра — нет, только к завтрашнему вечеру будет. Тогда *Урызмаг* попросил сделать ему пока шило, его *арчита* прохудились. *Курдалагон* отделил от булата маленький кусочек и сделал шило. *Урызмаг* ушел. Вечером следующего дня он пришел спросить, готов ли его заказ. *Курдалагон* сказал, что готов. Он принес совсем другой, обычный меч и подал его *Урызмагу*. Тот взял меч, вытащил шило, ткнул им в меч, и шило вошло в него. «*Урызмаг* крикнул: “Эй, осел! Ты меня за пастуха принимаешь? Я же *нарт Урызмаг*! И как это ты осмелился подменить мой меч?” *Курдалагон* растерялся. Победил и принес *Урызмагу* настоящий меч».

Согласно сказанию, опубликованному *К. Гутиевым*, у *Сослана* был худший меч из всех. Как-то раз *нарты* ему поручили пасти стадо. Он выгнал скот в поле. Внезапно началась гроза со страшным ветром и ливнем. Потом с неба начали падать раскаленные камни. Наконец, ненастье кончилось. Промокшего *Сослана* согрел камень, излучающий жар. Он собрал стадо, где недоставало быков *чинты Коба*, вернулся к





Шатане и спросил у нее совета, что ему делать с пропажей. Та посоветовала ему на время скрыться. Потом Сослан поделился с ней происшествием. Шатана посоветовала ему отправиться с камнем к *Сафа*, только сперва отколоть от него кусок и попросить сделать шило, а уже потом отдать ему небесный камень, с тем, чтобы Сафа сделал из него меч. Сослан так и поступил. Он заказал у Сафа шило, якобы чтобы починить сапоги. А потом пришел с небесным камнем и попросил выковать меч. Шатана предупредила Сослана, что Сафа не любит отдавать хорошие мечи, поэтому его надо будет испытать при помощи шила. Действительно, Сафа дважды выносил ему мечи, но оба раза шило протыкало их клинок. Тогда Сафа вынес меч из небесного железа, сознавшись, что никогда не видел такой стали и возжелал оставить этот меч себе. Сослан проклял Сафа, чтобы тот больше не входил в дома нартов, когда ему вздумается. Меч из небесного железа помог Сослану одолеть чинты Кобу, два меча которого были лучшими и разрубали клинки нартов.

Подобных примеров в осетинском Нартовском эпосе много. Они имеют соответствия в *фамильных преданиях осетин*: осетинские фамилии Акоевых, Дзапаровых, Джатиевых, Цаликовых поклонялись древним родовым святыням — *шашкам*, якобы выкованным из небесного металла. В большинстве преданий сохранялся мотив гибели коровы от брошенного *пастухом* куска небесной руды. Для национальных версий Нартовского эпоса мотив меча из М. нехарактерен, исключение составляет одно абхазское сказание, тождественное осетинскому. Зато этот мотив под иранским влиянием присутствует в азербайджанской и кахетинской версии позднего эпоса «Кероглу», в арабском средневековом народном романе «Деяния Антары», содержащем разнообразные персидские сюжеты.

Поиски параллелей уводят в скифо-аланский мир. Известен исторический факт приема Аттилой в 449 г. византийского посольства, в состав которого входил и Приск Панийский. Во время приема они слышали из уст самого Аттилы легенду, как к нему попал меч *Ареса*. Пастух, следовавший за стадом, вдруг увидел, как одна телка из стада стала хромать. Подойдя ближе и следуя по кровавому следу, пастух обнаружил торчащий из земли меч, на который насту-

пила телка. Пастух выкопал его и принес своему владыке Аттиле. Тот использовал находку для собственного возвеличения. Им оказался священный меч *Ареса*, сделанный из М., упавшего на землю. Обладателя такого меча всегда ждали благополучие и победа. Об этом мече и поведал Аттила византийским послам. Пересказывает эту легенду и Иордан. Культ меча имеет не гуннские, а древнескифо-сарматские корни.

Ираноязычные народы на всей территории своего расселения вплоть до средневековья проявляли интерес к метеоритному железу, из которого можно было изготовить холодное оружие, окружавшееся особым ореолом. Так, уроженец Хорезма ал-Бируни сообщал, что *огонь* молнии пронзает землю и проникает вглубь ее; и когда копают по ее следу, то извлекают из земли кусок железа, из которого выделяются знаменитые индийские и арабские мечи. Представления о метеоритном железе восходили к зороастрийской религии, считаясь достоянием магов-огнепоклонников. Громовая стрела считалась счастливым предзнаменованием и отождествлялась с найденным в земле древним метательным и метательно-стрелковым оружием. Об этом пишут также Махмуд ибн Вали и уроженец ираноязычной в средние века Бухары Абу Али ибн Сина.

Лит.: НК. 1989. С. 350–354; СН. 1978. С. 377; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 354–355, 457–458; НК. ИАЭ. 5. С. 651; НК. 1995. С. 211–218; Туаллагов. Меч. С. 106–107; Чибиров. ОН. С. 153; Дарчиев А. В. Рождение громовержца (К интерпретации сообщения Приска о священном мече скифов) // Дарьял. 2005. № 2. С. 218–239; Рахно К. Ю. Оружие из метеоритного железа в фольклоре осетин // ИСОИГСИ. ШМУ. 2018. Вып. 20. С. 104–115; его же: Оружие из метеоритного железа в Царциатском эпосе осетин // Там же. 2019. Вып. 21. С. 31–38; Хачурты А. Сосланы кард // ОЭЭ. С. 451.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

МЕЦИЕВ Кубади [**МЕЦЪЫТЫ** Хъубади] — *сказитель*, уроженец сел. Новый Урух (Сечер) РСО-А. От него в 1940 г. К. *Казбековым* записаны *кадаги* «О Нартовском Ныхасе» («Нарти Нихаеси туххэй») и «О Сырдоне» («Сирдони аѳмбесонд»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 88, д. 110, тет. 10, л. 284.

И. Б.





МЕЧ [КАРД] — вид холодного оружия с прямым клинком, предназначенный для рубящего и колющего удара. Его эпические разновидности — *цирк* (обоюдоострый топор, М.), *фаринк* (франкский, вид *сабли*, *шапки*), *ахсаргард* (М. доблести, сабля, шашка).

По замечанию британского путешественника и этнографа Р. Бёртона, М. был объектом поклонения как божество, ему приносились человеческие жертвоприношения. Известной славой пользовался скифский М.-акинак, имевший сакральное значение и служивший объектом религиозного поклонения. Водруженный на холме святилища древний железный М. — «это и есть кумир Ареса. Этому-то М. ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот... Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека» (Геродот).

У предков осетин М. — одушевленный, обожествленный предмет. Благородный скиф, по Лукиану Самосатскому, подкреплял свое слово священной *клятвой*: «Клянусь ветром и мечом». М. являлся символом царской власти и незыблемости скифской вольницы. Скифскую традицию почитания М. сохранили аланы. Аммиан Марцеллин отмечал, что у них нет ни храмов, ни святилищ, но «они втыкают в землю, по варварскому обычаю, обнаженный меч и благоговейно поклоняются ему, как Марсу, покровителю стран, по которым они кочуют». М. был для них святыней, его берегли как гарант могущества и победы. Ж. Дюмезиль не сомневался, что именно к этому культу восходит образ Нарта *Батрадза*.

На более низком плане М. предстает изобретением и любимым оружием богов и полубогов: это волшебный дар, одно из сокровищ, ниспосланных на землю с небес, как пишет Р. Бёртон. Культ М. ярко и многообразно запечатлен в осетинском эпосе. Нарты и их соседи мастерски владеют этим оружием. Волшебные М. создают для них небесный кузнец *Курдалагон* и покровитель домашнего очага и *надочажной цепи Сафа*. Кроме того, выкованный Курдалагоном М. *Сослану* дарит *Уастырджю*, покровитель воинов и путников. В одном сказании Батрадз получает М. от Курдалагона, в другом — ему достается *фаринк кард*, всегда бьющий только в цель, от Сафа.

Некоторые историки полагают, что первым использованным железом был «небесный ка-



Мастера оружейного дела. Худ. М. Туганов

мень» — метеоритное железо. В Нартовском эпосе осетин *метеорит* — сырье для изготовления чудесных клинков. Из металла, упавшего с неба, Курдалагон для *Ахсара* и *Ахсартага* выковал два М., не знавшие поражения. Такой же М. себе заказывают *Урызмаг* и сын Нарта *Бзара*. Из небесного камня сделан Сафа чудесный М. *Сослана*. Эпос идеализирует нартовский М., чудо искусства и *кузнечного дела* богов: «На одной стороне клинка — сияние Солнца, на другой — Луны», в нем отражается все, что происходит на белом свете. *Месяц* — это осколок от лезвия меча *Сайнаг-алдара*.

В связи с этим, М. придается магическая сила, он обожествляется. Ф. Кардини отмечает: «Скифский Арес — это бог Батрадз, с телом из кованой стали, сросшийся со своим М. настолько, что отождествляется с ним». В одном из Нартовских сказаний, чтобы восстановить Батрадзу отрубленную *Созырыко* в гневную руку, его помещают в *огонь* из колючего шиповника, то есть раскаляют и куют, как металлическое оружие. Батрадз не может умереть, пока его М. не заброшен в море, о чем он сам говорит нартам. Батрадз, умилосердившись над ними, отвечал, что он после нанесенных им бедствий будет доволен и сам своею смертью. Но он до тех пор не может умереть, пока меч его <...> не будет брошен в море, и что ему суждено только умереть таким порядком; в противном случае будет жить и наносить им смерть до их истребления. Опять немалое горе пало на долю нартов: как бросить меч Батрадза в море? Выдумали сказать и уверить его, что меч брошен в море и что ему время уже настало умереть; приходят





они и говорят с разными уверениями больному Батрадзу, что его меч заброшен и что конец жизни его должен настать. Батрадз их спросил: какие явления они во время бросания меча в море встретили? Нарты, конечно, отвечали, что особенных явлений в море не было. «Так, значит, — говорит Батраз, — меч <...> не заброшен в море, потому что тогда вы заметили бы разные явления». Нарты, услышав слова Батрадза, поспешили собраться со всеми своими силами и средствами и исполнить его желание; при помощи нескольких тысяч животных они подвинули М. Батрадза к берегу и бросили в море. Зброшен меч — пошли волны и ураганы, само море пришло в кипящее состояние, а потом приняло кровавый цвет. Явлениям этим нарты немало удивлялись; но и радость их была беспредельна: пришли и рассказали о виденных явлениях Батрадзу; он, убежденный в правде, испустил последний свой дух, после чего легко было нартам предать тело его земле.

По версии В. Пфафа, когда *небожители* узнали, что виновником смертей их сородичей является Батрадз, они стали преследовать его и бить из воздуха медными ядрами. Видя себя пропащим, Батрадз бросил свой М. в море и умер. Это сказание имеет многочисленные артельные параллели.

М., неизменно обладавший индивидуальностью, из предмета превратился в личность, наделенную как человеческими, так и сверхчеловеческими качествами. По представлениям предков осетин, молния — это М. громовержца, в осетинских верованиях сверкание молнии — блеск М. Батрадза, который сам взлетает из моря в небо: «Когда с запада начинает молния сверкать, осетины относят это сверкание к блеску мечааа, бросающего себя из моря на небо для истребления нечистых сил и бесов». Он выпитывает кровь убитых нартов. По эпической традиции, М. героя имеет собственное имя.

Нарт *Саууай* просит отца дать ему оружие, на что отец ему отвечает: «Меч мой в жажде боя изогнулся, острием вонзился по рукоять и испускает синее пламя». В жажде боя испускает красное пламя и лук, прикованный цепями к железным столбам. Затем «меч и лук пошли на Саууайа в бой, но он их усмирил и овладел ими». При появлении врага М. Сослана, Батра-

дза или сами выскакивают из ножен, или же, оставаясь в ножнах, испускают красное пламя.

Культ М. породил множество мифологических сюжетов. Отдельные мифические существа и герои рождаются с холодным оружием, М.-близнец является хранителем их жизни и силы, они могут умереть только от собственного М. В Нартовском эпосе осетин это сын Быцена *Губата* — фактически родственник Батрадза, а также *Мукара* и другие *великаны*.

С М. были связаны различные этические представления осетинского народа. Нельзя отдавать М. в чужие руки, оставлять вне дома. Взять М. и доспехи врага — знак победы и торжества; отдать или бросить М. — признание поражения и зависимости. Воительница *Аголан* втыкает свой М. в балку хижины Батрадза, а тот отправляется искать его владелицу. По состоянию клинка в фольклоре определяли судьбу его отсутствующего хозяина, попавшего в опасное положение. Как символ святости и верности М. кладется благородным героем между ним и женщиной, если они по воле рока оказались на одном ложе. Так, в ряде вариантов, приготовив постель, Ахсар кладет между собой и *Дзерассой* М. В сознании доблестных людей М. не орудие смерти, а прежде всего верное средство защиты чести, достоинства и свободы. Согласно сказаниям, один раз нанесенная рана М. и другим оружием, изготовленным Сафа, влекла к неизбежной смерти. При схватке с Сайнаг-алдаром Батрадз нанес ему единственный удар, и от этой раны он скончался. Если же после нанесенного первого удара требовался второй удар, то согласно сказаниям, наносивший его сам падал, сраженный волшебной силой М., а противник оставался невредимым (Г. *Шанаев*). От одного удара такого М. заканчивалась у богатырей жизнь.

Осетины не только сохранили представления о сакральных М., но и почитали их на практике. При этом *фамильные предания осетин* о почитаемых клинках перекликаются с сюжетами Нартовского эпоса.

Лит.: Д ю м е з и л ь. Скифы. 14–23; Ш а н а е в. Из осетинских. С. 14, 21–22; П ф а ф. Путешествие. С. 169; Д ж ы к к а й т ы Ш. Кард. Мифологон этюд // МД. 2006. № 9. С. 115–134; Д з и ц о й т ы. ВОФ. С. 207; его же: Нартовский эпос. С. 81; Т у а л л а г о в. Меч. С. 119, 128, 133–134; Ч и б и р о в. ТДКО. С. 32; его же: Меч (Ахсаргард) //





ВСОГУ. 2016. № 1. С. 83–87; Д а р ч и е в А. В. О некоторых аспектах образа Дзерассы в осетинской нартияде // Вестник Томского государственного университета. 2019. Вып. 447. С. 133; СНБ. 1960. С. 306, 371, 374.

К. Ю. Рахно

МЕЧ АХСАРА [ÆХСАРЫ КАРД] — обоюдоострый меч, подобный кинжалу, из кадага «Меч Нарта Ахсара» («Нарты Æхсары кард»). Во время охоты племени карликов *Быцента с неба* упал камень (æрвæзгъæр), который насквозь пробил голову старшего из них. Камень унесли Быцента в подземелье. Ахсар, узнав об этом камне, решил его отнять, но угодил в плен. Ахсартагу удалось проникнуть к Быцента и освободить Ахсара. Братья взяли кусок небесной руды и отнесли *Курдалагону*, которому Ахсар велел выковать два меча. У Ахсара меч был двусторонней заточки, у Ахсартага — односторонней (палаш). Мечи оказались настолько прочными, что одним ударом могли разрубить камень или железо, при этом они не тупились.

Ахсар и Ахсартаг решили отомстить за смерть своего зятя (мужа сестры *Уархага*), проникли к Быцента и начали их истреблять. Во время боя к Ахсартагу незаметно подкрался предводитель Быцента *Карамаг*, который нанес удар Ахсартагу, и меч выпал у него из рук. Карамаг подхватил меч и стал биться с Ахсаром. По совету «одного из Донбеттыров» («Донбеттыртагæ сæ иу»), Ахсар смазал лезвие своего меча *авдадз* мазью. Когда два меча сошлись в поединке, однолезвийный меч Карамага разлетелся на мельчайшие осколки.

«Среди нартов пошла молва о мече Ахсара. [Нарты] шли взглянуть на этот меч и дивились ему. Когда нартам грозила опасность, Ахсар со своим мечом всегда шел впереди» («Нартыл айхъуысти Æхсары карды кой. Уынынмæ йæм цыдысты æмæ йыл дис кодтой. Нартыл-иу исты тасы заман куы уыди, уæд-иу Æхсар сæ разæй бырста йæ кардимæ»).

После смерти Ахсара меч достался его старшему сыну. С тех пор существует обычай, согласно которому старшему сыну в наследство переходит меч, а младшему — конь.

Этот эпизод из эпоса свидетельствует, что аланы признавали за мечами больше достоинств, чем за палашами, что нашло отраже-

ние в незначительной численности последних по сравнению с их двулезвийными собратьями.

Сказитель Леван *Бегизов* термин «æхсаргард» (*шаика, сабля*) связывает со словосочетанием «Æхсары кард».

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 5–8, 651; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 456–458; С л а н о в А. А. Военное дело алан I–XV вв.: Монография. Вл., 2007. С. 49.

К. Ю. Рахно

З. К. Плаева

МЕЧ И ФАНДЫР [ЦИРХЪ ÆМÆ ФÆНДЫР]. Основным личностным качеством нартов является их отвага, воинская доблесть. Однако им присущи не только воинские таланты и культивирование оружия, этим непобедимым воителям бесконечно дорог и их *фандыр*. М. и ф. — два извечных спутника этого мифического народа, по выражению В. И. *Абаева*, их двойной символ.

В Нартовском эпосе присутствует сочетание мифа, предания и истории. У народов, среди которых сформировалось *ядро* «Нартиады», меч (символ оружия) был объектом не только одушевленным, в какой-то степени он даже обожествляется.

Кульм меча, который описан у скифов *Геродотом*, а у алан — Аммианом Марцеллином, ярко и многообразно запечатлен в эпосе. Нарты мастерски владеют этим оружием. Это обыкновение в точности сохранено и в эпических текстах: «У нартов был обычай молиться с острием кинжала».

Волшебные мечи для нартов создают *небожители*. Образ меча имеет в эпосе и определенный эстетический подтекст, поскольку на одной стороне клинка — «сияние солнца», на другой — «сияние луны», в нем отражается все, что происходит на белом свете, и даже месяц представляется осколком лезвия меча *Сайнаг-алдара*. «Как солнечные лучи сияют на груди наших гор, так тебе идет твой панцирь! Весенняя роса так же сверкает на молодой травке, как сверкает твой меч в руке твоей».

Согласно сказаниям, у нартовского меча есть особенные свойства — меч *Батрадза*, к примеру, способен выбрасываться из моря на *небо* для истребления *нечистых сил* и бесов. К неизбежной смерти вела любая рана, нанесенная этим оружием.

По традиции героического эпоса, меч рыцаря имеет собственное имя, так, Батрадзов меч





носит имя *Дзус-Кара* (Дзус-Хъара), или хъандзал-кард. Отдельные мифологические существа и герои даже рождаются с холодным оружием, меч-близнец является хранителем их жизни и силы, и умереть эти персонажи могут только от собственного меча. С мечом связаны различные эпические представления народа. Это оружие нельзя отдавать в чужие руки, оставлять вне дома, отдать или бросить меч — признание поражения и зависимости. Завладевали мечом и доспехами противника в знак победы и собственного торжества. Существовало поверье, что по состоянию клинка можно определить судьбу его отсутствующего хозяина, попавшего в опасное положение. Меч, как символ верности, кладется в эпосе благородным героем между ним и женщиной, по воле рока оказавшейся с ним на одном ложе. В осмыслении представителей нартовских родов, оружие — это не только орудие смерти, прежде всего — оно верный защитник чести и свободы.

В эпосе царит культ меча и коня, они соратники героя, символы его мужества, чести и свободы. Культ силы был основой воспитания, о чем свидетельствуют игры и забавы подрастающих нартов: «Юноши, состязаясь в силе, перебрасывают быков через реку». Или: «Когда Урузмаг и Хамыц с детьми играли в лук и стрелы, то от шума их стрел прятались Донбеттыры». Повзрослев, братья полностью соответствуют богатырским идеалам силы и мощи: «Урузмаг и Хамыц отправились повидать отчую землю... От громких ударов их плетей и топота копыт их коней у нартовских стариков на Ныхасе обмерли сердца, и они сказали: «Наверное, кто-то остался жив из этой злосчастной фамилии: не простые это удары плети и топот копыт». «Злосчастная фамилия» — это воины Ахсартгагата, сумевшие восстановить и приумножить свой исполинский род, именно о них повествуется: «...это такие люди, что мужчине из их рода слово нельзя возразить, а коней их обскакать невозможно. И так владеют они оружием, что никому не под силу воевать с ними».

Нарты охвачены жадой подвига и славы, и также жаждет битвы их оружие: «Стальной клинок меча моего в жажде боя изогнулся и острием вонзился в рукоять и синее пламя испускает; лук мой железными цепями к железному столбу прикован и в жажде боя испускает он

красное пламя. Возьми, сын мой, вот семь ключей, шесть дверей отомкнешь, и когда откроешь ты седьмую дверь, то там найдешь ты оружие. Если сможешь овладеть им, будет оно твое, а не сумеешь — убьет оно тебя, и меня в этом не вини».

Но всем своим пафосом эпос воспевает не только воинскую доблесть, он также достоверно отражает духовную жизнь, эстетические идеалы и творческие искания нартов. Ведь они — народ жизнерадостный, полный кипучей энергии, оптимизма и творчества, они умеют наслаждаться благами жизни. Походы и сражения нартов перемежаются бурным весельем, потрясающим своим размахом: «Все доблестные нарты собрались на вершине Черной горы и пляшут там симд, такой симд, что горы рассыпаются, вековые деревья в дремучих лесах содрогаются, и трещины проходят по их могучим стволам. Земля колеблется под ногами пляшущих нартов». *Симд* нарты танцуют даже в *Стране мертвых*.

Нарты умеют ценить красоту вещей и прелесть искусства, бывалые воины отменно поют и играют на фандыре. Лучший из них, Батрадз «пел веселее всех и плясал лучше всех». В описании детства этого булатного воина присутствует насвистываемая или напеваемая им «песенка». Повзрослев, он не забыл об этом своем пристрастии: «...хоть бы ты фандыр мне принес. Я бы увеселил себя песней». Не менее музыкален и *Сослан*, в сказании «Сослан и сыновья Тара» он «сидит у шатра и песни распевает». Иной раз пение помогает героям выйти из трудного положения: в сказании «Кривой уаиг Афсарон мстит нартам» *Афсарон* и *Урузмаг* объясняются между собою с помощью песни. В другом эпизоде перед лицом смертельной опасности *Хамыц* говорит *великанам*: «Видим мы, что пришла наша погибель. Но перед смертью хотим мы спеть песню...». Когда «запели нарты свою песню, до неба поднялась она, и услышал ее из булата скованный нарт Батрадз». Так — благодаря песне — Батрадз успел спасти своих родичей.

Ключевой эпизод, вскрывающий значение фандыра в нартовской культуре, связан с неоднозначным образом *Сырдоны*. Пережив трагическую гибель своих детей, он сделал арфу из их костей, чтобы оплакать свое потомство: «он





взял в руки свой фандыр и пошел на Ныхас нартов. Встал он перед нартами, заиграл и запел: «Нарты, вот вам мое подношение. И позвольте мне жить с вами». Слушая песню Сырдона, нарты сказали: «Разве можем мы оттолкнуть человека, который принес нам в дар такое сокровище? Если не жаль тебе подарить нам такое сокровище, то станешь ты всем нам любезным братом. И, как брату, открыты перед тобой двери во все наши дома, и на каждом ныхасе с почтением мы будем слушать тебя. Если даже всем нам суждена гибель, то навеки останется жить фандыр. Он расскажет о нас, и кто заиграет на нем, тот вспомнит о нас и тот станет нашим навсегда».

Не менее поэтичным является и создание великим героем *Созырыко скрипки* (хьысын фандыр), струнами которой стали *волосы* из золотой косы возлюбленной. Однако апофеозом искусства является музыка лучезарного героя *Ацамаза*. *Свирель* имеет силу и свойства весеннего *солнца*: от ее воздействия пробуждается и цветет природа, радуются обитатели лесов и морей, в сердце гордой красавицы вспыхивает пламя любви. «Агунда-красавица вынесла завернутую в красный шелк золотую свирель и подала ее Ацамазу. Подобно солнцу засияло лицо Ацамаза, когда увидел он свою свирель, приложил он ее к губам и заиграл. Нельзя было слушать его игру и не плясать. И гости пошли в пляс». Игра свирели представлена в эпосе не иначе, как «дивная». У нартов даже воинское снаряжение подчас чудесно музыкально: «А кольчуга была эта такова, что воротник ее пел песни, а отвороты подпевали, рукава в лад хлопали, а полы плясали».

Мир нартов полон радости и света, он не знает тоски и уныния. Погибают герои, но их М. и Ф. спасают их от отчаяния. Благодаря этому высокому «двойному символу» они торжествуют и над смертью.

Лит.: Ш а н а е в. Из осетинских. С. 14, 49; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 91, 82, 22–23; С. 9; ОНС. 2010. С. 96, 210, 246, 256, 276, 280, 300, 314, 362–363, 372–373, 386, 413, 449; Д ж ы к к а й т ы Ш. Кард. Мифологон этюд / МД. 2006. № 9. С. 115–134; Л у к и а н Самосский. Токсарид, или Дружба // Скифы. Хрестоматия. М., 1992. С. 219; А л е м а н ь А. Алены в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003. С. 72.

По Ш. Ф. Джикаеву
подг. А. А. Хадикова

МЕЧЕТЬ [МЭЗДЖЫТ (ир.) / МЭЗГИТ (диг.)] — молитвенный дом у мусульман. Согласно *кадагу* «О нартовском Уархаге и его сыне» («Нарти Уæрхæг æма æ фурти тауæрæхъ»), нарты решили женить *Уархага*, поскольку он состарился без наследника. Если бы Уархаг не согласился с нартами, его могли забить камнями до смерти. Запуганный Уархаг оправился в М., совершил там *намаз*, попросил *Бога* о помощи. Вскоре у него родился сын *Сыбалиц*, который женился на *Дочери Солнца Ададзей*. Так они остались жить среди нартов.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 20–26.

Л. Ч.

МЕШОК ЗЛА [ФЫДБЫЛЫЗЫ ДЗÆ-КЪУЛ] — поэтическая метафора. Нарты, *Бората* и *Даредзаны* составляли три отдельных рода. Бората были многочисленным родом, Даредзаны отличались высоким уровнем знаний, а нарты обладали поразительной способностью сеять раздор и вражду, из-за чего их прозвали М. з. Бората и Даредзаны объединились против нартов и решили истребить их. В живых оставили только богатого, но бездетного *Урызмага*, обреченного на заклятие. Даже беременным женщинам нартов вспороли животы и убили их детей, чтобы они не родились и не отомстили им потом. Из женщин спаслась лишь одна, которая убежала в лес и родила там *Батрадза*. Батрадз, освободившись из колыбели, поспешил на помощь к Урызмагу и спас его от смерти.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 216–218, 682.

Л. Ч.

МИДАГМОЙ. См. *Примак*.

МИДЗИРА [МЫДЗЫРА (ир.) / МУДЗУРА, БУДЗУРА (диг.)] — небольшое ударное *копье*. В эпосе упоминается редко. В одном из сказаний оружие, которое *Батрадз* вонзает в землю, названо М.: «Батраз прибыл [к дому *Сайнаг-алдара*], воткнул мыдзыра в землю». Все словари дают для М. значение ‘копье, пика, штык’. Однако в самом тексте приводится несколько иное пояснение этого термина: «мыдзыра — меч и пика вместе». В одном из сказаний обладателем М., которое может пробить гору насквозь, является *Саууай*. А. В. *Дарчиев* сопоставляет М. Батрадза с ваджрой, чудесным оружием громо-





вержца *Индры* в ведийской мифологии, которая может пониматься и как дубина с шипами, и как копье или пика, и как *меч*.

Согласно В. И. *Абаеву*, М. происходит «из араб., перс. *mizgāq*, тюрк. *məzgaq* ‘копье’». В то же время, по мнению М. К. Андроникашвили, араб.-новоперс. *mizgāq* восходит к ср.-перс. **vazgak* от *vazg* «дубина, палица». Поэтому, по мнению А. В. Дарчиева, осет. М. и в этимологическом плане может соответствовать иран. *vazra* ‘палица’ и вед. *vajra* ‘ваджра’. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 254, 484; Д а р ч и е в А. В. О военном культе аланов // ИСОИГСИ. 2017. № 24 (63). С. 10.

К. Р.

МИЙАГУРТА [МИЙАГУРТÆ] — название мифической страны и народа в эпосе. Согласно *кадагу* «Сослан и Сырдон были братьями» («Сослан æма Сырдон адтæнцæ æнсувæртæ») *Сырдон* родился у М. от *черта* (сайтана), а *Шатана* его воспитала. У М. часто бывал сводный брат Сырдона *Сослан*. Когда *Бората* собрались убить *Урызмага*, по зову Шатаны Сослан из М. мгновенно оказался у Бората.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 25, 26, 793.

К. Р.

МИЛЛЕР Всеволод Федорович (1848–1913) — выдающийся русский ученый-славист, знаток мифологии народов Кавказа и индоевропейского мира. М. имеет исключительные заслуги в развитии научного кавказоведения. Именно в трудах М. «были сделаны первые попытки научного осмысления исторического факта существования нартовских сказаний» (*Абаев*). В своих исследованиях М. выступал одновременно как лингвист, фольклорист, археолог и этнограф. Он анализировал материал и сделал выводы по целому ряду существующих в нартоведении проблем.

М. внес огромный вклад в соби́рание и исследование фольклора осетин, особенно Нартовских сказаний. Он же был основоположником научного изучения Нартовского эпоса. Ученый сумел доказать, что осетинские *кадаги* подтверждают сообщения *Геродота* и Аммиана Марцеллина о жизни скифов, сарматов и алан. Во время своих многократных экспедиционных поездок в горные районы Северной и Южной

Осетии (1879–1896) М., наряду со сбором языкового материала и изучением исторических памятников, уделял много внимания сбору фольклорного материала. М. прекрасно понимал ценность Нартовских сказаний. В них он обнаружил целый этнографический пласт скифо-нартвских параллелей. Окрестив осетин «европейскими иранцами», он обнаружил много общих черт в их обычаях и сказаниях со скифским бытом, известным по работам античных авторов. Этим была вызвана его озабоченность своевременным сбором *кадагов*. Вслед за В. *Пфафом* М. призывал записывать по возможности больше сказаний, полагая, что

лет «через 15–20 уже некому будет в Осетии прославлять подвиги Батразов, Урузмагов и других удалых нартов». К счастью, опасения М. оказались напрасными. После него сборы Нартовских *кадагов* продолжались более интенсивно еще в течение ряда десятилетий, в результате чего накопилось солидное наследие, целая сокровищница национальной культуры. В одном оказался прав М.: со временем масштабность и уровень знаний эпоса *сказителями* пошли на убыль.

М. принадлежит ряд исследований о Нартовском эпосе, где некоторые сюжеты сказаний рассматриваются с исторической точки зрения (метод сравнительного анализа). Он подчеркивал, что эпос не является мифологическим, но вместе с тем предостерегал от поисков в Нартовских сказаниях отзвуков конкретных исторических событий. Он подвергает критике В. Пфафа и Ш. Ногмова за то, что пользовались Нартовским эпосом как источником для своих работ по истории.

Глубокое и всестороннее изучение истории и культуры народа им достигнуто благодаря



В. Ф. Миллер





прекрасному освоению осетинского языка. Им даны фонетически точные записи на языке оригинала, отображающие образцы диалектов осетинского языка и говоров. К сбору и подготовке к изданию сказаний М. подошел весьма ответственно. «При издании осетинских текстов, — писал М., — мы вынесли на первый план точность транскрипции и потому нам пришлось во многом отступать от алфавита, установленного для осетин акад. Шегреном...». М. перечитал все тексты дважды: первый раз с С. Кокиевым во Владикавказе, а другой раз — с С. Туккаевым. К своим записям М. давал русский перевод, позволивший сохранить эпический стиль повествования и тонко передать оттенки языка исполнителя. Записанные им фольклорные тексты с русским переводом и комментариями опубликованы в различных изданиях («Осетинские этюды», на страницах газ. «Терские ведомости», в книге «Дигорские сказания»). В «Осетинских этюдах» им опубликовано 15 сказаний. Варианты большинства из них публиковались раньше («Созырыко», «Урызмаг и Шатана», «Как родился Батрадз» и др.), но были и впервые публикуемые кадаги «Как родилась Шатана», «Урызмаг и Созырыко»).

М. был первым, кто высказался об интернациональном характере Нартовского эпоса народов Северного Кавказа. «Из изданных материалов фольклора горских народов видно, что нарты и сказания о них также хорошо известны и другим, соседним с осетинами народам Северного Кавказа: чеченцам, балкарцам, особенно кабардинцам». Конкретизируя эту мысль, М. спустя 10 лет отмечал: «...богатырские сказания северо-кавказских национальностей представляют собой один эпический цикл, который можно назвать «северокавказским». Подчеркивая общность Нартовских сказаний, М. в то же время определяет степень бытования их у того или иного народа. Горские татары, живущие в горной южной Кабарде, заимствовали некоторые у кабардинцев или нашли их на новой родине, раньше них населенной осетинами. Что касается чеченцев, то, по мнению М., их Нартовские сказания находятся под сильным влиянием осетинских, на что указывают варианты собирателя чеченца Ч. Ахриева.

М. принадлежит идея о сопоставлении скифских древностей с осетинским бытом и

эпосом, именно он обратил внимание ученых на скифо-осетинские эпические и этнографические параллели. Однако М. противоречил себе. С одной стороны, выявлял следы скифо-аланских пережитков в эпосе осетин, а с другой — говорил о влиянии в генетическом плане кабардинского эпоса, лишённого такой полноты и последовательности, на осетинский.

В трудах М. отмечается значительное число параллелей: кавказско-русские, кавказско-греческие, кавказско-иранские. Исключительно значимы параллели Нартовского эпоса со скифо-сармато-аланским миром. Они дали возможность М. определить истоки осетинских Нартовских сказаний. Ученый выявил параллели между нартовскими сюжетами и скифо-сарматскими обычаями, записанными Геродотом: *шуба* из скальпов, которую *Созырыко* приказывает сшить себе, и распространенный у скифов *обычай скальпирования* убитых в бою врагов; одинаковый способ гадания на палочках у скифов и осетин; чаша нартов *Уацамонга*, которая сама поднималась к устам героя, совершившего подвиги и правдиво о них рассказывающего, и обычай скифов подносить особую почетную чашу раз в год воину, убившему врага. М. удалось установить «как глубокую древность отдельных сюжетов осетинского нартовского эпоса, так и культурно-генетическую диахронную преемственность осетин от скифов» (*Кузнецов*). М. видит общее между характером похоронных обычаев у скифов и осетин, сопоставляет сакральное значение очага и очажного *огня* у скифов и тех же нартов и т. д. Как писал ученый, «эпос <...> содержит в себе массу подновлений, смещений имен, но все же содержит много древнего, некоторые исторические воспоминания и такие черты быта, которые уже отжили свой век».

Таким образом, М. впервые обратил внимание на связь Нартовских сказаний с иранскими древностями, пытался выяснить влияние последних на эпос осетин, пришел к выводу о том, что в Нартовском эпосе нашли отражение не только элементы материальной и духовной культуры алан-осетин, их мировоззрение, нравы, обычаи, но и некоторые отголоски и следы скифского быта. Им было заложено основание для благодатной работы, которую продолжили последователи ученого — Ж. Дюмезиль, В. И. Абаев,





Т. А. Гуриев, Ю. С. Гаглойти, Ю. А. Дзицойти, А. А. Туаллагов и др. Если М. опирался на единичные параллели, то, спустя столетие, схожие явления выросли в разы.

Труды М. — «русского ученого высшего класса» (Дюмезиль) — не потеряли своей значимости до наших дней. На них опирались и опираются целые поколения исследователей-нартведов.

Соч.: ОЭ. I; Черты; Осетинские сказания // ТВ. 1880. № 37; Дигорские сказания // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков / По записям И. Собиева, М. Гарданова и С. Туккаева. С пер. и прим. В. Миллера. М., 1902; Отголоски иранских сказаний на Кавказе // ЭО. 1889. № 2; Отголоски кавказских сказаний о циклопах // ЭО. 1890. № 1; Кавказо-русские параллели // Экскурсия в область русского народного эпоса. Вып. I–VIII. 1892; В горах.

Лит.: Абаев В. И. Всеволод Миллер как осетиновед. К 100-летию со дня рождения // ИЮОНИИ. Вып. VI. Ст., 1948; его же: ИТ. 1990. С. 146, 429; Калоев Б. А. В. Ф. Миллер как этнограф осетинского народа // ИСОНИИ. Т. XXIV. Вып. 1. 1964; Дзагуров Г. А. Вс. Миллер как собиратель и исследователь памятников народной словесности // Известия Северо-Кавказского пединститута. Т. II. Вл., 1924. С. 78–88; Кузнецов А. Алано-осетинские. С. 155; Чибиров Л. А. В. Миллер и его вклад в научном осмыслении Нартиады // 4-ые ВМЧ в СОИГСИ. Вл., 2014.

Л. А. Чибиров

МИНЫ КУВД [МИНЫ КУЫВД] — «пир тысячник». В старину тот, у кого поголовье мелкого скота (овец, коз) доходило до тысячи, устраивал большое пиршество — М. к. Слава о богатстве человека, устроившего М. к., разносилась далеко вокруг. См. *Кувд*.

Лит.: ИАС. Т. II. С. 650.

Х. Ц.

МИР НАРТОВ [НАРТЫ ДУНЕ] — изображенная в Нартовском эпосе идеальная эпоха, которая раскрывает себя в контексте взаимоотношений богов с богами, богов — с природой и людьми, людей — с богами и природой. М. Н. может пониматься как «начальное», «раннее», «первое» время, «правремя» мифологии. В эту эпоху первопредками, демиургами, культурными героями создается нынешнее состояние мира, образцы и санкции социального поведения.

Нартовские *кадаги* определяются тем, что они, подобно ирландским сагам, двусловны, в них наложились друг на друга мифологические предания и исторические легенды о прошлом создавших их ираноязычных народов, возникновении у них государственности, столкновении с другими этносами.

Принципиальное отличие эпоса от мифа выражается в особенностях их сюжетов, художественного вымысла, пространства и времени, типах персонажей. Время мифа — это абсолютное, вечное, неподвижное, бесструктурное время хаоса до сотворения мира и время первотворения, в котором в связи с появлением качественно определенных объектов и явлений (земли, небесных светил, богов, человека и т. д.) возникают очаги живого, движущегося, способного изменять свой темп времени данных объектов и явлений. Время хаоса равно небытию, время первотворения предшествует началу эмпирического (исторического) времени — сотворению мира и человека-нарта, введению землелашества и *кузнечного дела*, рождению богов-покровителей, созданию семьи *небожителями* и людьми, введению обычаев и традиций, освященных именем *Бога* (Хуыцау), формированию человеческого социума — трех фамилий нарттов.

Мифологическое время — это время покровительства небожителей людям, согласия между небожителями и людьми. Небожители слышат и понимают людей, они живут среди них и учат их хозяйственным, общественным и нравственным установлениям, выполняют культурные функции, люди понимают и исполняют слово небожителей. В это время весь мир одухотворен и разумен, люди, животные и *растения* общаются на едином, им понятном языке. По указанию Л. П. Семенова, небожители Нартовского эпоса были в близких, даже интимных отношениях с людьми. С ним был солидарен В. И. Абаев: «Воссоздавая в эпосе о нартах некую идеальную эпоху своей собственной прошлой жизни, народ считал одной из особенных черт этой эпохи величайшую интимность, простоту и близость отношений между миром людей и миром богов. Действительно, эти отношения отличаются в эпосе исключительной патриархальностью и непосредственностью. Сказания не просто описывают случаи общения





богов с людьми, а подчеркивают, что это общее было в порядке вещей, что оно было обыденным делом». Небожители принимали участие в *пирях*, состязаниях — *играх нартов*. *Уахтанаг* в честь дня рождения *Ахсара* и *Ахсартага* устраивает пир и, помимо нартов, приглашает на него с неба *Курдалагона*, с моря — *Донбеттыра*, и имя близнецам дается именно небесным кузнецом Курдалагоном. Причем этот акт сопровождается его же дарением нартам *волшебной свирели*. Донбеттыры занимают особое место в генеалогии нартов: целый ряд героев происходит от них и состоит с ними в родстве. Такое приглашение небожителей на пир в честь рождения сыновей необычно для смертных, но обычно для нартов.

Ахсартаг женат на дочери водного бога Донбеттыра *Дзерассе*. Сослан впоследствии женится на дочери *Солнца*, становится зятем властителя *Страны мертвых Барастыра*. И если кабардинские и абхазские версии Нартовского эпоса, как известно, ничего не говорят о происхождении *Шатаны*-Сатаней, то из осетинских кадагов известно, что она является дочерью Дзерассы, происходящей из Донбеттыров, повелителей морей, а ее отцом выступает небожитель *Уастырдж*. Нельзя согласиться с З. В. *Абаевой*, что нигде в эпосе после ее рождения не вспомнится, что своим появлением она обязана сверхъестественным силам, и что она именно поэтому обладает этими силами. Наоборот, этим чудесным рождением объясняется всеведущность Шатаны: она стала женщиной, искусной во всем, не было такого, что бы не произошло в мире, и она не знала. Донбеттыры признают Шатану своей родней и воспитывают рожденного ею *Безымянного сына Урызмага*. В южноосетинских текстах, возможно, под христианским влиянием, встречается и определение: «Шатана была крестницей Бога». Также о ней не раз говорится: «Богом созданная девушка», что намекает на ее происхождение по воле высших сил и связь с ними.

Примеры участия покровителя воинов Уастырджи в жизни нартов многочисленны. Например, он помогает своему родственнику *Маргудзу*, сватает своего племянника *Насран-алдара*. Небожители *Сафа*, *Курдалагон*, *Тутыр*, *Барастыр*, *Уацилла*, *Афсати*, *Фалвара* и другие поддерживают с нартами близкие отношения. Не-

которые небожители, по замечанию В. И. *Абаева*, «особенно интимно связаны со всей жизнью нартов». За исключением Барастыра, который никогда не покидает свои владения, все другие боги часто спускаются с неба к нартам, легко и часто общаются с ними. Среди них они становятся абсолютно земными со всеми человеческими качествами и страстями. Или же, наоборот, сами нарты посещают своих небесных друзей и подолгу гостят у них. Один из вариантов сказания о *гибели нартов* начинается так: «Когда нарты были еще в полной силе, когда для них был открыт путь в небеса. . .». Некоторые нартовские герои воспитываются до возмужания на небе, не говоря уже о том, что богатыри *Сослан* и *Батрадз* получают стальную закалку у бога-кузнеца Курдалагона. Батрадз жил преимущественно с богами на небе. Взаимоотношения нартов с небожителями настолько близки, что многие из небожителей, как то Сафа или Фалвара, претендуют и на Шатану. «Особого пиетета нарты к богам не чувствуют. Сатана бесцеремонно выгоняет легкомысленного небожителя, вздумавшего поволочиться за ней. Истреблять небожителей массами составляет одно из любимых развлечений Батраза». Преобладают, однако, дружеские отношения, взаимное участие в пиршествах, играх и даже *походах*. Создатели эпоса объясняли отношения нартов со своими небожителями фразой: «Нарты были сотрапезниками богов» («Нарты адам æмхæрд, æмност уыдысты зæдтимæ», «Нартаæ дауджытимæ æмхæрд, æмност уыдысты»).

Природа воспринимается в М. Н. как всеобъемлющая субстанция вселенского масштаба, мыслящая, чувствующая, подобная живому существу. Если, с одной стороны, нарты дружат с небожителями, то, с другой, — они являются также большими друзьями зверей, птиц, растений, понимают их язык. По словам К. *Кулова*, «нарты верили в интимную связь человека с природой, во взаимное понимание и взаимную помощь». Жеребец *Арфан* и собака *Силам* рождаются от Дзерассы одновременно с Шатаной. *Кони* витязей понимают человеческую речь, дают советы нартам, их любимица *ласточка* служит посредником между людьми и небожителями. Она же, по некоторым вариантам, летит к Сослану вестницей об опасности, угрожающей его матери Шатане. Игра *Ацамаза* оказыва-





ет на всю природу чудесное действие: звери пускаются в пляс, птицы поют, травы и цветы зеленеют и распускаются, ледники тают, реки выходят из берегов. Преследуя *Балсагово Колесо*, Сослан ведет разговор со всеми деревьями, обращается с просьбой помочь ему в борьбе и благословляет березу, чьи ветви опутали колесо, орешник, в котором оно застряло, и *хмель*, которому удалось задержать колесо, обвившись вокруг него, за оказанную услугу. К сраженному колесом Сослану сбегаются звери и слетаются птицы, он дружески беседует с ними, предлагает им попробовать его мяса. С трогательным благородством даже такие хищники, как *ворон* и *волк*, отказываются от предложения Сослана. Умиравший Сослан проклинает тех птиц и зверей, которые отведали его крови и плоти, и благословляет тех, кто пощадил его. Ласточка приносит нартам весть о его гибели, и те хоронят Сослана в *склепе*. В Нартовских сказаниях есть много других эпизодов, рисующих близость и взаимопонимание между нартами и природой.

Нартоведы прошлого рассматривали картину М. Н. как отражение популярного у марксистов тезиса Людвига Фейербаха, что человек создает богов по своему образу и подобию, а также как демократические тенденции «Нартиады», поскольку изучение аристократических эпосов порицалось. Но представление о М. Н. — не суеверие, не проявление неверного фантастического взгляда на мир, а отражение важных концепций архаического *мировоззрения*. Оно облагораживает людей, возвышает их души и просветляет разум. В. И. Абаев писал: «Как живой встает перед нами нартовский мир, мир суровых воителей и беспечных плясунов; «детей Волка» и «детей Солнца»; могучих, как титаны, и наивных, как дети; жестоких с врагом и бесконечно щедрых и расточительных дома; друзей богов и друзей природы. Как ни своеобразен и далек от нас этот мир, вступая в него, мы не можем противостоять впечатлению реальности, жизненности, которое сумел придать народный вымысел этому сказочному, фантастическому миру. Нарты — это образ чудесного легендарного мира, воссозданный с такой могучей простотой и пластической силой, что он становится нам близок и понятен, и мы отдаем невольную дань поэтическому гению создавшего его народа. Нарты — это миф, насыщенный жизнью и историей». Ис-

следование М. Н. позволяет более глубоко и верно понять исторический менталитет создателей осетинского эпоса, особенности их мировидения, своеобразие художественно-эстетических воззрений, помогает нарисовать их адекватный духовно-культурный портрет.

Лит.: Абаев В. ИТ. 1990. С. 230–231; Абаев В. Этюды. С. 17, 56–57, 102; Кулов К. Д. Героический эпос осетинского народа // НЭ. 1949. С. 31; Мамиева Сатана. С. 65–66.

К. Ю. Рахно

МИРЗА [МЫРЗÆ]. См. *Маргудз*.

МИРОВОЕ ДРЕВО [ДУНЕОН БÆЛАС, ФÆТКЪУЫ БÆЛАС (ир.) / ФÆТКЪУ БÆЛАСÆ (диг.)] — мифологический образ, вселенское дерево, объединяющее все сферы мироздания. М. д. встречается в осетинских Нартовских сказаниях в образе *яблони Нартов*. В цикле Нартовского эпоса о *Уархаге* и его сыновьях содержится сказание о яблоке Нартов. Чудесное дерево произрастало в середине нартовского села, в саду рода *Бората*, и охранялось нартами «как большое сокровище». Яблоня Нартов обладала особым статусом и волшебными качествами: «Жизнь нартов зависела от одного дерева. А дерево было такое: до полуночи оно цвело, с полуночи до рассвета приносило плоды»; на дереве созревало *золотое яблоко* (вар.: три яблока), которое было *лекарством* от смерти.

Во всех вариантах сад описывается как огороженное пространство, что соотносится с маркером *склепа*, жилища, т. е. М. д. растет в упорядоченном мире. Иногда ограда сделана из оленьих рогов и так высока, что даже птица не может перелететь через нее. В одном сказании яблоня находится на острове посреди моря.

Дерево с золотыми яблоками единожды упоминается в карачаево-балкарском, кабардинском и абазинском эпосах и более неизвестно по другим национальным версиям Нартовского эпоса. Мотивы осетинского сказания о золотых яблоках нартовского древа отмечены в фольклоре сванов. Зато представления о таком М. д. свойственны зороастрийской мифологии, фольклору татов и других ираноязычных народов. Таджикский писатель Зайнитдин Восифи из Герата в своих «Удивительных событиях»,





написанных в начале XVI в., приводит сказку о дереве, плоды которого обладали особым свойством: от них молодели старики и выздоравливали больные. Это дерево простирало свои ветви к звездным высям, а его корни достигали спины кита, вседержателя мира.

Этот сюжет обнаруживает ряд черт, которые присущи архаичным текстам, приуроченным к образу «М. д.»: космо- и социогонические с выделением этапов и элементов творения; создание первой человеческой пары, организация горизонтальной и вертикальной подсистем пространства, временного.

Яблоня определяет всю организацию вселенной нартов: пространственную (вертикальную трехчастную и горизонтальную четырехчастную), а также временную (предки, нынешнее поколение, потомки), этиологическую сферу (причина и следствие): благоприятное, нейтральное, неблагоприятное; три вида элементов стихий: *огонь, земля, вода*.

Яблоня Нартов связана с пространственной организацией эпического мира (находится в центре), она — символ, объединяющий все зоны мироздания (космоса), она — один из символов мировой оси и способа вертикальной коммуникации в мифологическом сознании. В эпосе подчеркивается сакральная значимость этого дерева для нартов, и они охраняют его плоды от вора. В одном из вариантов сказаний говорится: «Нартам это дерево было очень дорого, и они стерегли его как большое сокровище».

М. д. настолько нужно нартам, что глава рода *Ахсартаггата Багодза-алдар* не разрешает *Ахсару* охранять яблоню, ибо «Если он не сможет (устеречь яблоню, то как я съем свое мясо (погублю своего)?». Голова Ахсара может стать сто первой среди тех, которые насажены на «коля высокого плетня», окружающего яблоню.

В сказании о яблоне Нартов отражены три вертикальные зоны мироздания. Верхний мир олицетворяла крона дерева — «небесной лазурью сияли ее цветы», золотое яблоко, «подобно огню» горевшее на нем, созревало только одно в день («целый день зрело яблоко на верхушке дерева, но ночью кто-то его похищал») и воплощало *солнце*. В среднем мире у ствола дерева живут нарты, *Уархаг* и его сыновья-близнецы *Ахсар* и *Ахсартаг*. Нижний мир, куда попадает Ахсартаг в погоне за *голубками*, — царство вла-



Древо нартов. Худ. Л. Гасиева

дыки подводного царства *Донбеттыра*, а голубки, похищавшие яблоки, оборачиваются потом его дочерями. Мотив похищения сладкого плода М. д. птицами наличествует уже в «Ригведе» (I, 164, 20, 22).

Сказание о яблоне Нартов отражает характеристики трех миров: верхний мир, где созревают яблоки, связан с благом (исцеление, вечная молодость, жизнь), мир нартов — нейтральный, а нижний мир несет опасность и в результате из-за *Дзерассы* — дочери владыки подводного (нижнего) царства — погибли Ахсар и Ахсартаг.

Горизонтальная сфера М. д. образовывалась самим Древом (центр) и двумя (четырьмя) объектами по сторонам от него. Такими объектами для яблони Нартов были братья-близнецы Ахсар и Ахсартаг, и похитительницы-голубки, которых чаще всего бывает три (одна на вершине и две по сторонам дерева), иногда одна, очень редко четыре.

Яблоня определяла временную организацию *мира нартов*: ее вегетативный цикл соотнесен, с одной стороны, с годичным (цветение — плодоношение), с другой — с суточным (до полуночи оно цвело, с полуночи до рассвета прино-





Древо нартов. Худ. З. Кулиева

сило плоды), Ахсар и Ахсартаг должны были сторожить яблоню: один до полуночи, другой после полуночи. В образе яблони Нартов прослеживается этиологический аспект, она имеет отношение и к формированию поколений героев: прародитель Уархаг — братья-близнецы Ахсар и Ахсартаг — их потомки, а также к созданию первой человеческой пары (Ахсартаг и Дзерасса). Родившихся вместе с *Шатаной коня* и *собаку* следует рассматривать как первых животных — «родоначальника коней» и «родоначальника псов».

В то же время яблоня Нартов представляет собой «Древо жизни» как один из вариантов образа М. д.: «Жизнь нартов зависела от одного дерева»; «У нарта Бурафарныга были удивительные огороды, сады, в которых фрукты могли спасти душу, воскресить из мертвых». Функция «Древа жизни» связана с жизненной силой, вечной жизнью, бессмертием, хранящимся в нем. Носителями жизненной субстанции выступает само «Древо жизни», его плоды и др. «Омоложение — это еще и перерождение через смерть и новое рождение, что, по сути, делает

Яблоню нартов космогоническим Древом с полюсами жизни и смерти, пробуждения и отмирания Природы». В одном варианте Нартовского сказания говорится, что на Яблоне созревает яблоко, которое было «лекарством от смерти», в другом, что «плоды яблони волшебные исцеляли от всяких болезней и исцеляли любые раны, только от смерти не спасало оно». В сфере ритуала яблоня Нартов как образ «Древо жизни» реализуется чаще всего в связи с положительным членом комплекса рождение — плодородие — смерть.

В то же время схема М. д. может содержать в себе три социальные группы как признак упорядоченного мира — те же три фамилии нартов. Поэтому в *кадагах* М. д. иногда растет посреди Нартовского *Ныхаса*, и на вершину его садится *ласточка* — посредница между *Богом* и нартами.

Отголоски описанной мифологемы встречаются во многих осетинских сказаниях. В одном из них *Уастырджи* требует, чтобы Нарт Таугардаг доказал, что является зятем *небожителя*: он должен принести ветку Яблони, которая могла бы тут же превратиться в цветущее дерево. В другом *кадаге*, пытаясь разрешить спор двух женихов, Уастырджи говорит: «...В степи есть единственное яблоневое дерево; пусть оба молодые поедут туда и привезут из него по одной веточке, посадят их передо мной на фынге, ... и чья из них веточка зацветет, тот и останется настоящим женихом». Упоминается в эпосе и дерево, растущее на равнине *Арпана*: яблоню обвила *змея*, которая держит свой хвост во рту и сосет его. Змеи связаны с нижней частью (корнями) М. д.

В осетинском Нартовском эпосе есть образ перевернутого М. д. из нижнего мира. В одном из *Андиевских сказаний* Ахсар и Ахсартаг попадают в поисках своего отца в подземное царство к *далимонам*, с которыми у них завязывается жаркий бой. Однако, несмотря на то, что герои истребляют врагов сотнями, количество их не убывает, так как далимоны время от времени катят среди трупов своих воинов «яблоко, что мертвых воскрешает». Чтобы обнаружить корень зла, Ахсар и Ахсартаг пускаются на поиски чудесной яблони, которая растет у далимонов, и видят, наконец, ограду:

У той ограды с черепами,
А там, внутри, меж пышными ветвями,
Ствол дерева виднелся золотого.





Братья приносят эту Яблоню и сажают у нартов. На ней растет три яблока: одно воскрешает мертвых, другое исцеляет, а третье насыщает. Цвела Яблоня раз в году. В более известной версии таким М. д. является *Аза-дерево* (осет. Аза-бæлас), которое находится в *Стране мертвых*. Одним из условий женитьбы *Сослана* на *Дочери Солнца Ацырухс* было требование принести листья этого дерева, для чего нартовский герой совершает путешествие в «иной мир». Сослан с помощью волшебного *кольца* возводит «среди поля черный *галуан*, а на всех четырех углах галуана (прикрепляет) листья Аза-дерева», а затем использует трубу *Афсати*, чтобы наполнить *галуан* тремя сотнями различных животных. Возведение галуана и закрепление на его четырех углах листьев Аза-дерева можно интерпретировать как структурирование пространства, придание ему четырехугольной формы. Сохраняется в сказании и диалоговая форма построения текста: по пути в «иной мир» Сослан видит диковины (æмбисæндтæ), понять смысл которых не может; в Стране мертвых он задает вопросы об увиденном и получает на них ответы. Аналогичные чудеса видит и направляющийся в подводный мир Ахсартаг в сказании о *начале нартов*. В тексте об *Амзоре (Айсане)* чудесное дерево, которое цветет от заката до полуночи и плодоносит от полуночи до рассвета, находится под защитой сшибающихся гор, то есть в Стране мертвых. Помимо смешения топосов, «дерево мертвых» и чудесную Яблоню Нартов объединяют целительные способности — соответственно, листьев и плода.

М. д. получило свое воплощение в прикладном искусстве. На Древнем Востоке часто встречаются симметричные композиции, где центральным элементом является дерево с изображением двух или более животных вокруг него. Наиболее часто они встречаются в Месопотамии, Урарту и несколько реже в Иране, в искусстве скифов, сарматов, алан и средневековом искусстве осетин. Так, например, схематичные композиции с М. д. есть на пекторальных ираноязычных народов. Вокруг «древа жизни» обычно изображались реальные и фантастические животные, боги или люди. Изображение М. д. представлено на диадеме из погребения конца I – нач. II вв. н. э. знатной сарматки в Кобяково, сопоставимое с хохлачской и усть-

лабинской диадемами, имеющими типологическое сходство с подобными украшениями из Тиллятепе. По деталям она сближается с аппликациями с головного убора из сарматского погребения в Надь-Хедь (Венгрия). На диадеме М. д. изображено в окружении *олений, зайцев*, водоплавающих и хищных птиц. Хищные птицы, олени и деревья изображены и на парадных облачениях сарматской знати из Хохлача и Алитуба. В осетинском орнаментальном искусстве XIX–XX вв. часто встречается изображение стилизованного дерева, на ветвях которого справа и слева симметрично друг другу сидят две птицы (каменные надгробия, вышивка). Именно к мотиву М. д. восходит орнаментика верхушек традиционных осетинских женских шапочек. Частое украшение верхушек шапочек мотивом выходящих из общего стержня полу- и двойных спиральных завитков, типологически близком мотиву «мирового дерева», представлено и на деках *фандыров*, что отвечает мифологическому представлению об изготовлении первого инструмента из М. д.

Чудесная Яблоня Нартов — элемент древнеиндоевропейского мифа о М. д., сохраненного осетинской традицией. Она, в частности, соответствует чудесному дереву Хом (Гокарн) из «Авесты», предотвращающему старость и защищающему мир. Наличие в центре нартовского мира волшебного М. д. как бы налагает печать на завершённое миротворение. Поэтому его следует охранять от возможного вторжения хаоса. См. *Яблоко Нартов*.

Лит.: Т о п о р о в В. Н. Дерево мировое // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1: А–К. С. 330–336; его же: Мировое дерево // МС. 1991. С. 666; И в а н е с к о А. Е. Образ мирового дерева осетинских нартовских сказаний // Донская археология. 1999. № 3–4; К а л о е в Б. А. Осетинская мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2: К–Я. С. 265–266; Сказание о нартах. Вл., 2000. С. 45–62; В о с и ф и З. Удивительные события. Душанбе, 1984. С. 143–145; Т а к а з о в Ф. М. Мировое дерево в осетинской мифологии // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 6; его же: Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Вл., 2014. С. 99–102; Д а р ч и е в А. В. Мать донбеттыров (об одном персонаже осетинской Нартиады) // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 2; К у з н е ц о в. Нартский эпос; Ц х у р б а т и З. Л. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // Nartamongæ. АОИ. 2005. Т. 3. № 1–2; Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. С. 24, 27–29;





Туаллагов. Скифо. С. 46–47, 168; Цуц и е в А. А. Параптиц на древе жизни (осетинский орнамент как исторический источник). Вл., 2015. С. 50–74.

Г. Н. Вольная
А. Е. Иванеско
К. Ю. Рахно

МИРОВОЗЗРЕНИЕ [ДУНЕАЕМБАРЫНАД] — относительно устойчивая система взглядов, идей, верований, ценностей и других элементов сознания, определяющих жизнь человека и общества, отношения с окружающей природой, видимым и воображаемым миром. По способу освоения действительности и ступеням развития М. древнего человека можно подразделить на мифопоэтическое, мифоэпическое и мифорегиозное. М. ставит и решает вопросы о происхождении мира и человека, о существовании загробного мира, об отношениях с высшими и низшими духами.

В Нартовском эпосе осетин повествуется о происхождении всего сущего: «...На небе появились лунный огонь, сияние звезд и от края до края растянулся Млечный путь. После этого загорелась утренняя заря, и на синем небе появилось солнечное колесо. Потом их светлый силуэт заискрился жемчугом, и с неба полетела огненная искра. И когда она упала, черный пепел встал над землей. Бог создал из этого пепелища небесного огня нартов. Из небесной слезы на земле появилось все: горы и вода, деревья и плоды, трава и злаки. Появились звери. Тем временем от солнечного тепла вздохнули широкие реки и появились Донбеттыры (водные существа). И дал Бог людям ум и силу, счастье и горе».

М., выраженное в «Нартиаде», многослойно. В его самых древних пластах можно встретить *тотемизм*, магию, аниматизм, анимизм (см. *Анимистические представления*), фетишизм. Тотемные идеи связывают происхождение людей с животными предками. Нередко герои облачаются в *шкур* зверей, носят их имена, подражают им в своем поведении.

В *кадагах* с волком связано имя родоначальника воинственного рода *Ахсартаггата* — *Уархага*. Связь этого имени с сакральным, тотемным пластом культуры обусловила его табуирование и замену в повседневном языке другим — «биграгъ». Древние охотники верили

в своего сородича, имеющего с ними равное право на охотничью добычу, старались походить на него. Память о былом «родстве» сохранялась даже в те времена, когда волк из «собрата» охотников превратился в злейшего врага скотоводов. Еще недавно осетины во время жертвоприношения отбрасывали в сторону долю волка — *биграгъы хай* — часть горла (*Кочиев*).

Особое место в М. нартов занимает магия. Магическими приемами владели многие нарты, но самой могущественной чародейкой является *Шатана* (см. *Магические представления в эпосе*).

Аниматизм, как безличное одухотворение природы, проявляется и в отношении к отдельным светилам — *Солнцу и Луне*. Возникновение анимизма (веры в существование души у животных, *растений* и даже у предметов и явлений природы) стало новой ступенью развития мифического сознания.

В эпосе можно встретить такое явление, как *оборотничество*. Ведь вся природа одухотворена, все связано со всем и превращается во все: люди — в зверей и птиц, птицы и звери — в людей. Так, на охоте *Созырыко* ранил серну, догнал ее, а ею оказалась старшая сестра *Урызмага*. Дочь *Донбеттыра Дзерасса* превращается в голубя, сам *Донбеттыр* — в рыбу, дочь *Солнца Ацырухс* — в оленя, *Уастырдж* — в лису, *Афсати* — в оленя, жена *Хамыца Быценон* — в лягушку. Любовница-чародейка превратила *Урызмага* в собаку, и он стерег стада, а потом ударом *войлочной плети* она снова превратила его в человека. *Хамыц* оживил усопшую красавицу и жил с ней. На охоте *Сослан* попадает к *колдунье*, которая ударом *войлочной плети* превращает его в кобылицу, суку и т. д. Затем, по совету ведуньи, освобождается от чар и сам превращает колдунью в ослицу.

«Беда нартов» — *Сырдон* — самый многоликий и могущественный оборотень. Ради достижения своих коварных замыслов он способен оборачиваться любым существом и даже превращаться в разные предметы.

Магическими качествами обладают сокровища нартов чаша *Уацамонга*, отличающая правдивый рассказ от лживого, и *Золотое Яблоко*, залечивающее любые раны, исцеляющее от всяких болезней, а также воскресающее мертвых. Волшебными предметами являются *котел*,





Цыкура-бусина (Цыкурайы фәрдыг), войлочная плеть и др. Мифопоэтический способ восприятия одушевляет и стальное оружие, которое само рвется в бой, так как не может в силу своей природы бездействовать. Антропные свойства придаются и диким зверям и птицам. Они наделяются человеческим разумом, языком, чувствами, волей и становятся настоящими действующими лицами эпического повествования. Например, *ласточка* является другом нартов и посланницей *Бога*, а *конь* — первым помощником в преодолении любых препятствий, дающим разумные советы и выручающим из самых трудных ситуаций.

Идея воздаяния за земные дела особенно актуальна для целостного мифического мировосприятия. *Барастыр* — владыка загробного мира — определяет меру наказания и вознаграждения для всех покойников. Перед *Сосланом*, посещающим *Страну мертвых*, предстают картины потусторонней жизни праведников и грешников. Это целая вереница назидательных зрелищ, о которых эпический герой должен поведать, возвратившись в Верхний мир.

М. нартов оптимистическое и героическое, а отношение к потустороннему миру отрицательное, т. к. земная жизнь более предпочтительна, нежели загробная. Таким образом, мифорелигиозная картина мира является жизнеутверждающей и поэтому отличается по своему характеру от христианского взгляда на жизнь как на юдоль печали, как на испытание во искупление неисчислимых грехов и ожидание блаженства в загробном мире.

Мифопоэтическая символизация, как элементарный способ постижения непосредственно данной реальности, становится качественно новой ступенью на пути становления первобытной культуры. В древних культурах М. объединяет миф и обряд, в котором воспроизводятся события сакрального прошлого. В системе первобытной культуры, воплотившей все наработанные смыслы М. древнего человека, миф и обряд составляют две ее неразрывные стороны: поэтически-песенную и практически-действенную (Малиновский).

Мифопоэтическое освоение мира предполагает наличие особых средств, приемов и методов, применение которых придает специфический характер произведениям человеческого

ума. Так, в Нартовском эпосе в песне «Как появилось пиво» посредством объединения композиционных и стилистически-языковых приемов передается переживание идейного мира традиционного общества, рассказывается о появлении и смысле применения ритуального напитка. Благодаря поэтической речи развивается акустическая составляющая культуры, т. е. формируется звуковое пространство как сфера социального общения. Символический мир образов и звуков уже не зависит от условий повседневного опыта и обретает автономию, превращается в царство смысла, в сверхприродную реальность. Поэтическое слово организует эмоциональную сферу человека и утверждает устойчивый миропорядок, оттачивает социальные связи.

Мифопоэтический способ мировосприятия связан с этапом перехода к социально дифференцированному обществу и представляет собой следующую ступень развития человеческого духа, героически возвышающегося над важнейшими проблемами жизни и смерти, когда воинский подвиг венчает победу над мировым злом. В мифопоэтическом М. природа отступает на второй план и остается в качестве фона, сопровождающего разворачивающийся социальный сюжет. «Подмостки», на которых разыгрывается эпическое действие, полностью «сконструированы» из искусственных элементов. В мифопоэтическом общем, типическом воплощается в индивидуальном, а наглядно-чувственные образы представляются реальными, как объективно существующие или существовавшие в прошлом. Внутреннее и внешнее, мысль и действие в мифопоэтическом сознании нераздельны. Весь психологизм эпоса читается за внешними поступками героев, и внутренняя драма рельефно отпечатывается в их взаимоотношениях и достижениях, победах и поражениях. Поэтическое и эпическое слово в дописьменную эпоху выполняло функции производства и кодирования, хранения и передачи информации, а также конституирования социальной реальности. Так, *Ныхас* означает и слово, и место, куда сходились нарты для решения важных жизненных вопросов. Мифопоэтическое М. имеет коллективный и диалогический характер, т. к. приобщает к своим смыслам переживающих повествование слушателей и вводит их в имагинативное пространство.





Еще одной ступенью освоения мира, послужившей опорой организации всех известных культур древности, стало мифорелигиозное М., воплотившееся в различных символах, выполнявших в традиционном обществе конструктивно-созидательную и смыслообразующую функции, тем самым прямо или косвенно влияя на мышление и способ действия людей, на их образ жизни и историческую динамику культуры в целом. Будучи сердцевинной духовной сферы, надстраивавшейся над природной основой человека, мифорелигиозное М. играло роль социокультурной программы, которая содержала целостный комплекс идей, верований, доктрин, элементов культа, ритуала и иных форм практики, базирующихся на трансперсональном переживании того или иного типа и предполагающих установку на воспроизведение этого базового переживания (Торчинов).

На мифорелигиозной ступени развития М. основополагающими символами, уходящими своими корнями во времена ранней индоевропейской духовности, становятся жертвоприношение, божественный свет и *три пирога*. Все они сохранили связь с ранней первичной мифологией и с непосредственным религиозным опытом, мистическим чувством единения и гармонии человека с бесконечными теофаниями единого в феноменальном мире.

Бог (Хуыцау), отображенный в Нартовском эпосе осетин, предстает в качестве первичной реальности, основополагающего начала. Он создал Вселенную посредством жертвоприношения и, таким образом, стал отцом всех существ. В мифическом восприятии жертвоприношение играло первостепенную роль, т. к. «...ритуал... воспроизводил акт творения...» (*Элиаде*), зарождения древнего мира с его природным и социальным порядком. Древние ритуалы основывались на особом понимании значения жертвоприношения: восстанавливая и повторяя вновь и вновь акт рождения мира, участники ритуала как бы приобщались к этому процессу и воссоздавали заново первоначальную реальность. Переживая момент рождения мира, человек перепрограммировал и перекодировал как свое индивидуальное пространство-время, так и пространство-время этносоциума, проецируя его на высшие образцы, которые, по замыслу участников жертвоприношения, пребывают в

мифическом времени начала. В духовной традиции, запечатленной в Нартовском эпосе, жертвоприношение — это мистико-мифическое, и в то же время зримое (очевидное для массового коллективного сознания) воспроизведение акта зарождения Вселенной.

Такой же представляется символика мистического «света», коренящаяся как в объектах природной действительности (Солнце и звезды), так и в визуализациях мистического опыта. Свет, возникающий в сфере религиозных переживаний, интерпретируется созерцающими его посвященными как божественное присутствие.

«Свет» и «звук» как непосредственно наблюдаемые проявления акта рождения мира наполняют собой расширяющееся пространство и представляют манифестацию божественного в реальности возникающей Вселенной. Мировой свет служит обителью Бога, властителя над всеми, творца земли и человека, *небожителя*, невидимого для людей (*Таказов*). Нарты часто обращаются к нему, называя его «Хуыцауы Хуыцау» (Богом богов). Создатель нартов является безличным, единым, бесконечным, всеведующим и всемогущим существом. Бог и его творение, согласно Нартовскому эпосу осетин, не противостоят дуалистически друг другу, как это имеет место в зороастризме, христианстве или исламе. Природа, духи, люди, все живое находятся в сфере влияния Бога, т. к. все сущее есть не что иное, как его проявление. Всезнающий и всевидящий Хуыцау осуществляет свою власть через послушных ему ангелов (*заэдта аема дауджыта*) и особенно близких к нему — Уастырджи и *Уацилла*. Отсутствие дуализма в понимании универсума делает Хуыцау держателем и мерилем высшей правды. Он приходит на помощь небожителям и решает участь Нарта *Батрадза*, который объявил войну ангелам. В то же время, как источник абсолютной справедливости он отдает должное стойкости и мужеству героя, оплакивает его и роняет над ним *три слезы*.

Третий символ практически воплощен в одном из центральных элементов *кувда* (общественной молитве) — важнейшем ритуальном действе. Обращение к высшему началу всегда сопровождается ритуальным молитвословием, произносимым над тремя пирогами. Так, хозяйка нартов *Шатана* поднимается на *башню* с тремя *медовыми лепешками*, с кувшином *ронга*





и обращается к Хуыцау: «Бог Богов, меня создавший Бог! Пошли нынче ночью на землю заловский снег и вечный лед». Каждый из пирогов выпекается в форме круга и имеет определенное значение. Верхний пирог символизирует Бога, средний — солнце, нижний — землю (*Уарзиаути*). Круг — очень древний и весьма значимый символ религиозной культуры, в анализе которого существенную помощь оказывают сравнительные данные различных исследований (Генон, Элиаде). Центр есть начало, исходная первопричина всех вещей, не имеющая формы и размеров, неделимая и невыразимая основа всего сущего. Символически такая основа представлена в виде точки, которая по мере своего наполнения превращается в конкретные материальные формы (массу вещей). «...Центр есть область в высшей степени священного, область абсолютной реальности» (Элиаде).

Символическим отображением идеи абсолюта является точка в центре круга, окружность же означает мир проявлений. Эта символика демонстрирует единство всего сущего, ибо окружность не может существовать без своего центра, точно так же как и центр без своей окружности. Когда колесо бытия вращается, остается неподвижной лишь центральная точка, которая служит опорой для сохранения устойчивости самого движения. Так, три круглых осетинских пирога символизируют идею непостижимости и сверхразумности высшего первоначала, и в то же время, его постоянное присутствие в начале, середине и конце каждого цикла существования Вселенной. Согласно этому пониманию, троичность проявляется и в трех земных гранях, уровнях мироздания. Мир подразделяется на три уровня:

1. Верхний мир, который населен светлыми духами. Здесь действует Уас — Мировой Свет (Дунейы Рухс) и небожители — ангелы (зæдтæ æмæ дауджытæ).

2. Средний, призрачный мир, где действуют люди, а также верхние духи, ответственные за материальный мир (уæлимонтæ).

3. Нижний мир, силы земли и воды, нижние духи — *далимоны*, бесы — силы, определяющие непостоянство бытия и несущие смерть.

Уже в ранних сказаниях Нартовского эпоса отразилось это архаическое представление об

устройстве мира, когда *небо* и земля были едины, когда небесные духи нисходили на землю, а земные восходили на небо. В это время на земле жили в горных расщелинах сильные уайгуытæ, ниже — *гумиры*, глубоко в море — Донбеттыры.

В троичной модели мира отображается целостность мироздания, т. к. Бог объединяет все сущее и несущее, все, что рождается и что переходит в иной мир и пребывает в нем. Образы небесных духов и людей идентичны, ибо люди считали их своими мифическими предками и идеальными образцами. Небожители и верхние духи покровительствуют людям в земных делах: в домашнем хозяйстве, в воспитании детей, на охоте, на войне, при сборе урожая и пр. Иногда в литературе их ошибочно называют божеествами или богами. Самые известные из них: Уастырджи (покровитель мужчин, воинов и путников), *Курдалагон* (небесный кузнец), *Сафа* (покровитель домашнего очага и надочажной цепи), *Афсати* (покровитель диких зверей, тот, к кому охотники обращаются с просьбой об удачливой охоте), *Тутыр* (покровитель волков), Уацилла (громовержец, покровитель плодородия, урожая), *Фалвара* (покровитель мелкого рогатого скота), Донбеттыр (покровитель водной стихии), *Галагон* (покровитель ветров). Некоторые из них становятся сотрапезниками самых уважаемых нартов и одаривают их ценными подарками, однако свои подвиги нарты совершают без их непосредственного содействия (см. *Пантеон*).

Действующими формами проявления М. являются общественная молитва (куывд), религиозное песнопение и массовый танец *симд* («симд» в древнеиндийском — «sam-aya» — «совместный ход») (*Абаев*), когда танцующие физически ощущают проявление высшего духа и вместе с ним участвуют в космогоническом процессе созидания Вселенной. Симд является формой действительного единения человека со всем космосом, когда это единение не манифестируется, но достигается и переживается в живой символике, отражающей многоуровневую жизнь космоса.

М., запечатленное в «Нартиаде», является достаточно сложным и многослойным образованием, сформировавшимся на протяжении длительного исторического периода.





Лум.: ПНТО. 1925. С. 64–65. ПНТО. 1941. С. 149–151; ХИФ. 1936. С. 69–72; НК. ИАЭ. 6; Нарты. ОГЭ. Кн. 2; Абаев. ИТ. 1990; его же: ИЭСОЯ. 1979. С. 110; Кочиев. Тутыр; Габараев С. Ш. К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе // СНЭНК. М., 1969; Malinowski V. Myth in Primitive Psychology. London, 1926; Торчинов Е. А. Религии мира, опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998; Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2001; его же: Избранные сочинения. М., 2000; Генон Р. Символика креста. М., 2004; Таказов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Вл., 2014; Урзати. ПМО.

З. У. Цораев

МИСИКОВ Борис Батразович [МЫСЫККАТЫ Батрадзы фырт Барис (1985)], авторское



Б. Б. Мисиков

имя Бориса Батразовича Цуциева. Независимый исследователь, проживает в провинции Малага (Испания). Искусствовед (Sotheby's Institute of Art, Лондон) и геммолог (IGJA, Малага) по образованию. С 2015 г. занимается исследованием осетинской «Нартиады».

В круг научных интересов М. входят трактовка и сопоставительный анализ сюжетов скифской торовтики и Нартовских сказаний; исследование реликтов скифского звериного стиля и зоологических кодов в эпосе осетин; разностороннее изучение *хатиагского языка*; сопоставительный анализ сюжетов древнеиндийского эпоса «Махабхарата» и Нартовского эпоса; изучение мифологических мотивов, связанных с ветровой стихией; образом *волка / собаки*; бога-кузнеца.

Соч. Осетинский фразеологизм *sag fæætmaæ ærcyd* как ключ к этимологии скифского топора // Национальный колорит. Вл., 2018; В поисках кузнеца-волка // Nartamongæ. АОИ. XIII; Арийские (индоиранские) истоки аланского триколора // ИФА. IX. Вл., 2019; Wajyg // Nartamongæ. АОИ. XIV.

А. Ч.

МИСИКОВ Темболат Тепсариковевич [МЫСЫККАТЫ Тепсарыхъойы фырт Темболат (1875–1962)] — народный музыкант, *сказитель-певец*. Родился в 1875 г. в горной Тагаурии, в

сел. Средний Тменикау (Астауккаг Тменыхъæу). Вырос и жил в сел. Брут.

В 1902–1903 гг. служил в конном «Осетинском дивизионе», расквартированном сперва под г. Владикавказом, а затем близ г. Пятигорска. Во время службы подружился с осетинским революционером Г. Борсаевым, в честь которого однополчане сложили героическую песню, записанную Б. А. Алборовым со слов М. В 1904–1905 гг. М. участвовал в Русско-японской войне.



Т. Т. Мисиков

С молодых лет М. увлекся игрой на осетинской *скрипке* (хъисын фандыр), изучением народных мелодий, песен и сказок. Особый интерес М. проявлял к сказаниям Нартовского эпоса. Одним из его первых учителей был талантливый сказитель Иналдыко *Каллагов* из сел. Джимара, который, в свою очередь, унаследовал древние сказания и песни от сказителя Гоба Дзанагова из сел. Джимара и знаменитого охотника Дзотдза Зораева из сел. Сба. Таким образом, основа творчества М. уходит своими корнями к особому варианту Нартовских сказаний, «даргавскому» или «кобанскому». Еще одним учителем для М. оказался его односельчанин Бибо Цахилов, прославившийся своими душевными песнями и старинными сказаниями. Сказитель Рамон *Дзусов* из старой Нижней Санибы обучил М. музыке к сказанию о Нарте *Батрадзе*. От Бечыра Бицаева из сел. Эльхотово М. унаследовал сказание об *Азаухан*. Исполнял М. осетинские народные мелодии на классической итальянской скрипке с использованием двух струн.

М. принимал участие в республиканских и районных смотрах самодеятельности. На них исполнил сказания об *Урызмаге*, Батрадзе, *Саууае*, Азаухане, известную «Песнь об Одиноком» и др. В 1960 г. во время смотра осетинских сказителей М. был отмечен Д. С. *Хахановым* как лучший исполнитель. М. участвовал во многих культурных мероприятиях и концертах, за что неоднократно награждался почетными грамотами.



От М. А. Бугаевым и В. Дулаевым (1941) записаны тексты сказок, песен, притч и сказаний «О Нарте Урызмаге и одноглазом великане» («Нарты Уырызмаг æмæ Иуцæстон уæйыг»), «О Нарте Батрадзе» («Нарты Батрадзы кадæг»), «О Нарте Саууайе» («Нарты Саууайы æмбисонд»), «О сыне Одинокого» («Иунæджы фырты кадæг»), «О нартовской Азаухан» («Нарты Азауханы кадæг»); а З. Мисиковой записано от М. «Сказание об Урызмаге и одноглазом великане» («Кадæг Нарты Уырызмагыл æмæ иуцæстон уæйыг») (1960). Композитор В. И. Дolidзе по приглашению проф. М. А. Мисикова посетил сел. Брут в 1920-х гг. и записал сказания и партитуру мелодий М. Существуют и звуковые записи оригинала исполнения сказаний М., часть этих виниловых пластинок хранится в НА СОИГСИ. М. бережно хранил тексты и мелодии памятников осетинского народно-поэтического творчества. В Краеведческом музее имени К. Л. Хетагурова хранятся скрипка и национальный костюм, в котором М. выступал перед слушателями.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (бр. X), л. 39–41; п. 120, д. 315, л. 1–2; п. 136, д. 349 (I), л. 143–144.

Б. Б. Мисиков

МИТРА — древнеиранский мифологический персонаж, бог Солнца в индоиранском пантеоне. М., древнеиндийская богиня Ушас и Нарт Сослан выполняют, каждый в своей системе образов, функцию утренней зари: они встают над миром перед восходом Солнца. М. является миру раньше солнца на рассвете и остается дольше него (или после него) на закате.

В свою очередь, Ушас изображается в виде красивой девицы, одетой в сверкающий наряд, выезжает перед восходом солнца на ослепительной колеснице. И, наконец, Нарт также встает до восхода солнца, умывается и на вершине семиэтажной *баши* встречает рассвет. Каждое утро он отправляется к месту Нартовского *Ныхаса* со своим *фандыром*, где наигрывает чудесные мелодии.

Но это не единственная параллель. Широко известно сказание осетин (существующее в нескольких вариантах) о рождении Сослана из камня от *пастуха* (вариант — *Уастырджы*). Стоит вспомнить эллинистические мифы о рождении из скалы витязя Диорфа от семени М. или



Митра

таким же рождении самого М., сведения о которых сохранились у позднеантичных и ранневизантийских авторов. На них давно обратили внимание исследователи в связи с осетинским Нартовским эпосом. Так, например, в этом отношении весьма интересен сообщаемый Псевдо-Плутархом (XXIII, 4) миф о М., относящийся к Закавказью. «Митра желал иметь сына, но ненавидел женский род и сошелся поэтому с некой скалой. Забеременев, камень через положенное время произвел на свет сына по имени Диорф». Когда Диорф возмужал, то поспорил с *Аресом*, кто из них доблестнее, был убит и по воле богов превратился в гору, носящую его имя, — у берегов Аракса. Этот сюжет напоминает битву Сослана с *Тотрадзом*, а также захоронение Сослана в *склепе*. В некоторых древних сказаниях такое рождение приписывалось и самому богу М. По сообщению христианского философа и мученика II в. н. э. Юстина (Разговор с Трифоном-иудеем, 70), «совершители мистерий Мифры говорят, что он родился от камня». Христианский поэт первой половины III в. Коммодиан Газский в своем стихотворении «Инструкции» пишет, что если рожденный скалой Непобедимый (М.) считается богом, то скала древнее, чем он, но Творец скал древнее и могущественнее обоих. Писатель и астролог IV в. Юлий Фирмик Матерн в трактате «Об ошибочности языческих религий» (XX) называет М. «богом из скалы». Блаженный Иероним



(Против Иовиниана, I) в конце IV – нач. V вв. упоминает «языческие басни», которые «рассказывают, что Митра и Ерихтоний рождены из камня или из земли от одного страстного пожелания», как нартовский Сослан. А византийский ритор середины VI в. Иоанн Лид (О месяцах, IV, 30) называет М. *πετρογενής* ‘рожденным скалой’ и говорит, что персы почитают его ввиду сосредоточения *огня*.

Представление о том, что камень может рождать, нашло отражение и в персидской сказке «Что сделал Голь с Санубар», герой которой обращается к камню с просьбой даровать ему чудесного *коня* и камень, в образе которого, несомненно, выступает какое-то божество, удовлетворяет его просьбу.

Б. И. Вайнберг реконструирует на основе изображения *охоты* М. на рельефах из культового центра Древнего Хорезма, раскопанного в Калалы-Гыр 2, календарный миф об охоте М. на солнечного *оленья* и принесения им оленя в жертву. Этот миф был положен в основу хорезмийских календарных представлений. В осетинском эпосе Нарт Сослан, чей образ родствен древнеиранскому М., охотится на *дочь Солнца*, предстающую перед ним в образе золотого оленя или белой лани.

Лит.: МС. С. 368–370, 566; Калалы-гыр 2 — Культовый центр в Древнем Хорезме IV–II вв. до н. э. / Отв. ред. Б. И. Вайнберг. М., 2004. С. 213–220; Ч и б и р о в. ОН. С. 101, 102.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕСНИ [МИФОЛОГОН ЗАРДЖЫТÆ] — жанр осетинского фольклора, песни, посвященные *небожителям*, которые имеют общий с Нартовским эпосом фонд персонажей и некоторых ситуаций. В осетинской «Нартиаде» широко представлены все важнейшие персонажи *пантеона* осетин, которые имеют с нартами самые разнообразные связи, вплоть до родственных. Как покровители народа и отдельных родов его жизнедеятельности они зачастую выступают героями М. п.

Имена и образы почитаемых нартами покровителей (*Тутыр*, *Аларды*, *Уаццлла* и др.) запечатлены в музыкально-поэтическом творчестве народа, в котором каждый имел несколько пе-

сен и их вариантов. Наибольшее количество М. п. посвящено покровителю мужчин *Уастырдж*. В народе этот герой воспринимается не столько как небожитель, сколько как человек, который придет на помощь в трудной ситуации и защитит от беды. Уастырджи нередко предстает человеком, которому присущи все земные страсти. Как и осетины, нарты вспоминали Уастырджи в любом застолье. В Осетии почти в каждом ауле существует «собственный» вариант песни о Уастырджи, а то и несколько вариантов, а выдающиеся певцы из народа знают и поют, по крайней мере, по 5–6 вариантов. Широко распространены песни о «золотом» *Афсати*, свидетельствующие о важной роли *охоты* в древности. На основе народной поэзии и народного восприятия образа Афсати написано известное стихотворение К. Л. *Хетагурова* «Всати». Порожденные древнейшими дохристианскими религиозно-антропоморфическими представлениями, М. п. более других сохраняют отпечаток наиболее почитаемого народом культа предков (*Алборов*).

Композиция М. п. примерно одинакова и в подавляющем большинстве случаев сводится к просьбам о покровительстве в житейских делах и благоденствии — увеличить количество домашнего скота, уберечь домашний очаг от козней злых сил и коварных духов, исцелить те или иные недуги и пр.

Помолимся великому Богу,
Попросим у великого Бога:
— Бедных людей прими под свою защиту!
Помолимся Уасгерги,
Попросим у Уасгерги:
— Всадников наших прими под свою защиту!
...Попросим у Мада Майрам:
— Женщин наших прими под свою защиту!
...Попросим у покровителя хлебов:
— Наши закрома прими под свою защиту!
Попросим у Фалвара,
Помолимся Фалвара:
— Наши хлева чтобы скотом наполнились!

В обращении к *Богу* исполнители песен никогда и ни при каких обстоятельствах не нарушают *этикета*. В песне о покровителе оспы Аларды есть строки, отражающие боязнь вызвать эпидемию: «...Дæ чъылдыммæ дын кувдыстæм — де ’ргом нæм ма раздах... (букв.





«В спину тебе будем молиться, и да не оберни на нас лика своего»).

Музыкальная форма М. п. почти всегда обусловлена ее семантико-эмоциональной природой и характером, но для абсолютного их большинства показательна уже куплетно-строфовая структура.

Лит.: ПНТО. 1992. С. 7–9, 190; А л б о р о в. Музыкальная. С. 35–36; Д з у г а т ы Г. Ирон адæмон зарджытæ // Фидиуæг. 1973. № 11.

Л. А. Чибиров

МИФОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ В ЭПОСЕ [МИФОЛОГИ АМÆ ИСТОРИ ЭПОСЫ].

Проблема соотношения мифа и истории в эпосе уже давно рассматривается в мировой фольклористике, этнологии и религиоведении. Вопросы об исходном мифопоэтическом состоянии мира, на основе которого возникает эпическое дистанционное миро-отношение, эпическая целостность мирозерцания, о генетической взаимосвязи эпической и мифической форм сознания, органическом сосуществовании эпоса и мифа в древнейших культурах глубоко укоренены в философии искусства и эстетических концепциях философов-гегельянцев, достаточно подробно и всесторонне исследована природа мифа и представителями традиционализма. Так, по М. *Элиаде*, мифологическое время в сознании человека уничтожало историческое время, поскольку человек стремился отменить время вообще. И происходило это «путем имитации архетипов и повторения парадигматических действий». В Нартовском эпосе много таких архетипов — действий примордиальных героев, которые становятся образцом для подражания людям. Это действия нартов на *охоте*, связанные с разделом добычи, обычаи *гостеприимства*, взаимоотношения и статусы старших и младших, приготовление *пива* и многое другое, что служит моделями поведения в осетинской традиционной культуре.

Нарты существуют не в историческом линейном времени, а в мифологическом «времени оном», в эпоху, когда закладываются основы бытия человека и других живых существ. Поэтому они гораздо ближе древнегреческим олимпийцам, кельтским богам Племен богини Дану и германским асам и вanam, чем богатырям «Шахнамэ» и севернорусских былин. Тот же

Батрадз, как показали К. *Вьель*, А. В. *Дарчиев* и другие исследователи, соответствует индоарийскому богу *Индре*. *Сослан* имеет много общих черт с иранским *Митрой*, финно-угорским Мир-суснэ-хумом, греческим *Аполлоном*, но не находит ничего общего с историческим Давидом Сосланом. *Сырдон* более родственен германскому *Локи*, чем Ходже Насреддину, с которым его пытались связать. У нартов и их врагов и соседей нет прямых исторических прототипов. Но историзм в эпосе обычно увеличивается прямо пропорционально развитию данного жанра, от архаического к классическому эпосу. В эпосе возникает определенный исторический, или, вернее, квазиисторический фон, по Е. М. *Мелетинскому*, он «придает новый смысл старым сюжетам, например, борьбе с чудовищами, образы которых теперь сливаются с представлением об иноплеменной, иноверческой, враждебной этнической среде...». Здесь надо отметить, что в осетинском эпосе еще не произошло превращения враждебных нартам хтонических чудовищ в иноземных захватчиков. Не занимают пока их место и правители-угнетатели, что придало бы фольклорным текстам ярко социальную окраску. *Великаны* Нартовского эпоса, как показала З. К. *Плаева*, просто являются автохтонами и «хозяевами места», поэтому они — землевладельцы, феодалы, властелины.

По мнению культурологов, эпос описывает целостный, заверченный внутри себя и тем самым самостоятельный мир, он являет всеобщее эпическое состояние мира и призван описывать не действие как таковое, а событие, то есть дает идеальный образ бытия. В осетинском Нартовском эпосе таким идеальным бытием, как подметил еще В. Ф. *Миллер*, предстает эпоха скифов и сарматов, обычаи и нравы которой описываются (волшебная *чаша*, служившая нартам для выявления подвигов, похоронные обряды, обычаи клясться очагом, способы гадания, умерщвление стариков, отсечение у убитого врага правой руки, обряд *побратимства* и т. д.). Нижний временной предел этой эпохи может быть обозначен VII в. до н. э., когда происходит окончательное становление культуры «скифского облика» в Северном Причерноморье. Верхняя временная граница скифо-сарматского периода отмечена таким естественным водоразделом в истории степного пояса Евра-





зии, каким стало Великое переселение народов в IV в. н. э. Именно поэтому стало возможным сравнительное исследование мотивов и сюжетов Нартовского эпоса осетин и созвучных исторических и легендарных сведений античной традиции о скифах, сарматах и аланах.

Историзм эпоса, однако, не исключает широчайшего применения к историческим персонажам и событиям мифических мерок, моделей и структур. Возможно, именно здесь кроется разгадка того, почему биография реальной аланской принцессы Сатеник (см. *Шатана-Сатеник*) была переосмыслена по образцу нартовской *Шатаны*. «Героический эпос даже на архаической стадии повествует об историческом прошлом народа, представляя это прошлое обобщенно... Исторические воспоминания в архаическом эпосе, в той мере, в какой они обобщены... пользуются языком не политической истории, а сказок и мифов. Мифологические образы здесь являются средством обобщения... Сказочно-мифологические концепции... пронизывают самую суть представлений о народном прошлом, и их нельзя отделить». Таким образом, происходит очень любопытный процесс, когда исторические события и исторические персонажи мифологизируются; процесс этот уходит корнями вглубь тысячелетий и, во многом, продолжается до сих пор.

Известен и обратный процесс — историзация мифа. Историзация эпического фона и непосредственная обработка исторических преданий и легенд — две стороны формирования классической формы эпоса. Поэтому мифическая крепость, аналогичная греческой Трое или древнеиндийской Трипуре, которую штурмуют нарты, превращается в Гори. Нарты посещают страну Схуали, то есть Хорезм, носят *индийские бурки*, общаются с *чинтами*-синдами, *агурами*-агоритами, *аварами* и армянами, а в поздних версиях — с ногайцами. Отсюда и дискуссии нартоведов, например, является ли встреча Сослана с *Гумским человеком* отражением реального исторического союза алан с половцами, или же это все же аналог в индийском эпическом сказании о соре *Арджуны* с горцем-киратой на охоте. Анахронизмы эпоса связаны как раз с желанием историзировать древние сказания, сделать их понятнее и убедительнее для слушателей.

Миф и история, сливаясь воедино, создают особую реальность, которая впоследствии, в результате изменения человеческого сознания, распалась на две реальности, связи между собой, однако не утратившие, просто связи эти стали носить иной характер. Однако Нартовский эпос важен не только в качестве отражения реальной исторической эпохи скифов, сарматов и алан, своеобразной иллюстрации к археологическим находкам. Эпос обладает сверхисторическим смыслом, являя собой Осетию и осетин как таковых. Для сравнения, М. Мамардашвили считал гомеровский эпос выражением греческой души, смысловым центром античности, пространством смыслообразования, неким топологическим явлением, где «греки становились греками, входя в топос «Илиады»... в ткань произведений, в данном случае эпоса». Это полностью справедливо и в отношении осетинского Нартовского эпоса, который является выражением алано-осетинской души, с самого своего зарождения и вплоть до современных преломлений в массовой культуре.

Лит.: Э л и а д е М. Космос и история. М., 1987. С. 57; М е л е т и н с к и й Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986. С. 46–47; его же: Из выступлений на конференции по историзму фольклора в 1964 г. // Фольклор. Проблемы историзма. М., 1988. С. 262; М а м а р д а ш в и л и М. К. Лекции по античной философии. М., 1999. С. 150–151.

К. Ю. Рахно

МИФОЛОГИЯ НАРТОВСКОГО ЭПОСА [НАРТЫ ЭПОСЫ МИФОЛОГИ]

— комплекс мифологических представлений, свойственных осетинскому эпосу. Восходит к древнеиранской мифологии. По словам В. И. *Абаева*, «эпос в отдельных своих чертах хранит следы весьма древних общественных отношений и мифологических воззрений, переплетающихся с позднейшими наслоениями и влияниями». Прежде всего, речь идет о скифо-сарматской эпохе.

Об индо-иранской мифической традиции свидетельствуют также трехчленная структура нартовского общества и представления Нартовского эпоса о трех космических плоскостях: небесной, наземной и водно-подземной.

Иранский элемент в М. Н. э. выражается в происхождении имен героев (напр.: *Уархаг*, *Уархтанаг*, *Ахсар*, *Ахсартаг*, *Урызмаг*, *Ацамаз*,





Ахсина, Ацырухс), небожителей (Уастырджы, Уацилла, Тутыр, Авд дзуары, Артурон), низших персонажей (великаны, далимоны и др.). Б. А. Калоев считал, что древнекавказский компонент в М. Н. э. составляют некоторые персонажи (Афсати, Сафа), верховное божество — Бог (Хуыцау), ряд местных и родовых культов (Реком, Татартуп, Таранджелоз и т. д.), однако современные исследования склоняются к признанию и их иранскими (см. *Иранских народов эпическое творчество и Нартовский эпос*).

Все мифы можно разделить на циклы: теогонические, солнечные, грозовые, тотемические, этногонические. И в центре этих мифов — Шатана и Урызмаг, которые представлены как первая человеческая пара. Согласно сказаниям, Урызмаг и Шатана родились от одной матери, происходившей из Донбеттыров, — Дзерассы, но от разных отцов: (Шатана от небожителя Уастырджы, а Урызмаг — от Нарта Ахсартага, сына Уархага). Одновременно с рождением Шатаны появились на свет первые земной конь Арфан (от небесного коня) и земная собака Силам (от небесной собаки). Вместе с тем Шатана выступает, как Сослан и Сырдон, в качестве культурного героя.

Согласно исследованию З. Л. Цховребова, вопросы системности космогонических представлений в комплексе составляют так называемую «модель мира» (с вертикальной и горизонтальной модальностью) культуры носителей нартвской эпической традиции.

В основе вертикальной модели ученый видит нартвский универсум, представляющий совокупность вертикально расположенных миров (Бог богов, небожители во главе с Уастырджы, Мировое древо в центре с нартвским поселением). Что касается горизонтальной модели, то она строится на противопоставлении обитаемой нартами части земли с другими ее частями, заселенными враждебными нартам существами. Эта модель представлена в виде круга, в центре которого находится деревня, лестница или башня, а поодаль от них — Большой нартвский дом. В центре круга живут нарты.

В мифологии осетинского Нартовского эпоса существенное место отведено небесным светилам — Солнцу и Луне. И хотя они существа космогенные, с нартами у них налажена примерная связь. Оба они — антропоморфные су-

щества, имеют свои семьи, детей, свое жилище, поддерживают близкородственные отношения с нартами.

В древних культурах главным в борьбе с хтоническими силами являлось солнечное божество, а его движение по небу ассоциировалось с колесом или колесницей, запряженными конями. Солярным мифам отведено центральное место в Нартовском эпосе. При этом солнечный архетип проявляется в зооморфных образах коня, оленя, орла, ласточки, а позже и в антропоморфных образах небожителей (Уастырджы, Сослан, Батрадз) (см. *Солярные и лунные мифы*).

Солнечные мифы группируются в основном вокруг Сослана и Ацамаза: рождение Сослана, женитьба его на дочери Солнца, борьба Сослана с солнечным божеством, гибель Сослана по воле солнечного божества. На него было направлено убийственное *Балсагово Колесо*, в котором ярко проявился космогенный элемент, связанный с карательной десницей высших сил. Это индо-иранское наследие (параллели Рама-Сослан и др.). Впервые на него обратил внимание Ж. Дюмезиль, назвав Сослана солнечным героем. Космогонические мифы составляют основное содержание чудесных песен Ацамаза, пробуждающих природу. В них воспеваются главные осетинские небожители (Уастырджы, Уацилла, Фалвара и др.). С Солнцем рождаются и дружат нартвские герои, начиная с самых первых. Маленький Уархтаг посылает стрелу его дочери еще лежа в люльке. В эпосе у Солнца семь дочерей, одна была женой Батрадза, другая — Сослана, третья — Хамыца, четвертая — Сыбалца, следующая — жена сына Фалвара Дзудзумара. Батрадз также считает дочь Солнца своей названной сестрой. Вокруг фигуры Батрадза концентрируются грозовые мифы, типичные для скандинавского Тора, балтского Перкунаса или восточнославянского эпического Ильи Муромца. Во многом совпадают рождение Батрадза и древнеарийского бога грозы *Индры*. Никто из небожителей, даже Бог, не может с ним справиться (этот Нарт появляется на свет вопреки его воле). Наделенный всеми чертами божества грозы, Батрадз борется с небесными обитателями и гибнет в этой борьбе.

Одно из центральных мест в эпосе занимает тотемическая легенда, в частности о волке





(бирагъ), уходящая корнями в глубокую древность (см. *Первый Нарт*). Согласно фольклорным данным, родоначальником одного из скифских племен — саков (осет. саг), живших в Средней Азии, был олень. Во многих Нартовских сказаниях олень выступает как тотем; он неуязвим, стоит метнуть стрелу в него, как он исчезает или же превращается в другое существо, чаще в человека. Олень может быть даже опасен и пожирать людей, подобно дракону, как в сказании о *Батыре*, сыне Бая. Вероятно, это мотив возрастной инициации. О глубоком почитании *змеи* (калм) как тотема свидетельствуют ее изображения на древнекобанских бронзовых топориках. В сказаниях осетин она подарила нартам драгоценный камень-талиман (*Цыкура-бусину*), который роняют сцепившиеся друг с другом ядовитые змеи. Мотив змеи, приносящей бусину для воскрешения сородички, находит параллель в древнегреческой мифологии.

Древнейшим мифологическим мотивом эпоса являются *близнечный культ* и *близнечные мотивы* (Ахсар — Ахсартаг, Хамыц — Урызмаг, Кар — Караф). *Богоборческие мотивы* в эпосе с наибольшей силой выражены в цикле сказаний о Батрадзе. Наделенный всеми чертами божества грозы, он борется с небесными святыми — Уацилла, Уастырджи, что, как иногда предполагают, отражает борьбу языческих культов с христианством в период принятия его аланами. Гибель Батрадза и борьба с небожителями, или Сослана с Балсаговым Колесом, по предположению некоторых ученых, означает победу христианства над язычеством, но, возможно, богоборчество восходит еще к индоарийскому периоду. В эпосе рассказывается, будто бы со временем нарты так возгордились, что объявили войну самому Богу. На его сторону переходят небожители, ангелы (*зедта ама дауджытае*), в чем проявился двойственный характер их отношений к нартам. В конце концов погибают все нарты. Торжество новой религии подчеркивается погребением Батрадза в *Софийском склепе*, под которым подразумевается Софийский собор в Византии, откуда распространяется христианство к аланам. Но иногда этот *склеп* приписывается Сафа. В эпосе отмечаются некоторые параллели между образом Батрадза и культами скифов и древних арийцев. Это — погружение в море *меча* Батрадза и культ *меча* у

скифов и алан, способы закалки Батрадза и бога *меча* у скифов, рождение Батрадза и древнеарийского бога Индры (Дюмезиль, Абаев, *Дарчиев*). Мотивы борьбы с богами, столь распространенные в М. Н. э., отмечены и в эпосе о *Даредзанах*, герой которого *Амран* добывает *огонь* для людей, за что был наказан Богом.

В Нартовском эпосе довольно широко представлены взаимоотношения с богами, которые характеризовались непостоянством.

На самом почетном месте в *пантеоне* восседает Бог (Хуыцаутты Хуыцау). Поскольку от него зависит все происходящее с людьми на земле, люди стараются молиться ему. Бог богов любит нартов, покровительствует им, поддерживает родственные отношения с ними (жена *Бора* — племянница Бога). Особенности симпатии у него к Батрадзу. До поры до времени Бог поддерживает с ними нормальные отношения. Но когда, несмотря на неоднократные предупреждения, нарты ослушиваются Бога, он вынужденно наказывает их.

Развитие осетинского пантеона прошло два периода: дохристианский и период после принятия аланами христианства. В эпосе представлены все главнейшие осетинские небожители: *Курдалагон*, *Донбетгыр*, *Гамаг*, Афсати, Фалвара, Тутыр, Уацилла, Уастырджи, *Наф*, *Барастыр* и др. Ввиду «недоступности», «безликости» и «отдаленности» Бога от людей, судьбами нартов в отдельных отраслях природных сил и в повседневной жизни распоряжаются именно они. До периода христианизации большинство их — небожители, поддерживавшие дружеские отношения с нартами, с которыми они нередко сидят за одним столом и участвуют в *походах*. Среди небожителей наибольшую активность проявляют Уастырджи и Уацилла. Уастырджи, спускаясь с неба на трехногом *Афсурге*, подобно молнии, проносится от одного края земли до другого; он — отец Шатаны, доброжелатель нартов, оказывающий помощь нуждающимся, почетный гость или даже шафер на нартовских свадьбах, свояк Нарта *Маргудза*, обладатель волшебного войлочного кнута, при помощи которого оживляет героев. В период христианизации Уастырджи борется с нартами, но в отдельных случаях Батрадз сливается с Уастырджи. Подобное происходит и с другими дохристианскими божествами, в том числе Уацилла. Всех





христианских божеств, как предполагают некоторые нартоведы, в эпосе выделяет одна особенность — их двойственный характер по отношению к нартам, с которыми они то дружат, то борются.

Кроме Уастырджи, Бог направляет к нартам и отраслевых покровителей. И они выступают именно в роли опекунов земных обитателей. Фалвара дает волшебную ветвь, вызывающую плодородие скота. На *тиру* у Сафа все отраслевые покровители (Уацилла, Курдалагон, Донбеттыр, Галагон, Афсати и др.) одаривают Сослана (а через него — нартов) различными жизненно важными подарками, обещают свое покровительство. Нарты дружат с небожителями, некоторые даже были в присяжном братстве (*Аца* и *Афсати*), сидят вместе за пиршественными столами, рождаются. По существу, они становятся участниками каждодневного существования нартов. И, хотя их божественная (космическая) сущность неоспорима, небожители ведут себя с нартами весьма приземленно. Они много знают, в состоянии менять ситуацию в зависимости от сложившихся обстоятельств. В частности, Бог посылает к нартам Курдалагона, чтобы научил их кузнечному ремеслу, ибо без обладания этим искусством успех невозможен ни в охоте, ни на поле брани. Небожители проявляют интерес к нартовским женщинам, прежде всего к Шатане.

Неограниченной властью над усопшими владеет владыка мертвых Барастыр. Он неутомим к грешникам и ласков с душами людей добродетельных. Будучи судьей, он может перемещать их из *рая* в *ад* или наоборот. Без позволения Барастыра совершает путешествие в загробный мир Нарт Сослан. Сослан даже сватает дочь Барастыра из *Страны мертвых*. К *Мады Майрам* нарты обращались с молитвою о даровании детей. Кроме функции чадородия, Мады Майрам оказывала нартам и другого рода содействие. В мифологической картине первой «показательной», архетипической пахоты, устроенной небожителями для нартов, Уацилла сеял, а Мады Майрам, идя за ним, держала корзину с семенами. Не обойдены в Нартовских сказаниях стороной патрон стихийных сил и природы *Фыдыуани*, *Покровители Огня* (*Зынджы буардаг*), болезней (*Рыны бардуаг*), Холода (*Кар* и *Караф*), мифическое крылатое существо *Пакундза* и др.

Особенно тесными характеризуются взаимоотношения нартов и владыки водного царства Донбеттыра. В основе их близких отношений лежит женитьба Нарта на водной нимфе, *дочери Донбеттыра*, Дзерассе. Нарты — частые гости Донбеттыров, которые принимают их в своих подводных хоробах, стены которых из перламутра, полы — из голубого хрусталя, а утренняя звезда (см. *Венера*) светит с потолка. Р. С. *Кабисов* писал, что «нарты как центр представляют собой своего рода связующее звено между Донбеттырта и небожителями».

Появление трех популярных осетинских святилищ (Реком, *Мыкалгабыр*, Таранджелоз) также отмечается в эпосе. Все они образовались от *трех слез Бога*, пролитых им по поводу гибели Батрадза. Возникновение этих святилищ, вероятно, относится к XIII–XIV вв. Однако в последнее время выдвигаются предположения и о более раннем формировании этих культовых комплексов. Достаточно древними являются сельские, родовые и семейные божества — покровители (*дзуары*) осетин. Важное место в М. Н. э. занимают *великаны* (уаиги), постоянно враждующие с нартами. Борьба нартовских богатырей, преимущественно Батрадза, Сослана, Урызмага, с великанами проходит по всему эпосу красной нитью, и, где силой (Батрадз, Сослан), где хитростью (Сослан, Урызмаг), нарты всегда их побеждают. От руки Батрадза многие из великанов гибнут или остаются калекками. Они представляют древнее, донартовское поколение обитателей земли, у которых нарты отвоёвывают территорию либо получают ее через брак с их женщинами, как в мифологии кельтов. Кроме высших духов-покровителей, духовный мир нартов богат низшими духами — *далимонами*, *чертями*, с которыми нарты в постоянной борьбе. В представлениях осетин черти (*хæйрæджытæ*) обитают за семью подземельями в отдельном царстве во главе с повелителем *Елтаганом*, имеющим трех дочерей и знаменитого коня — *Дзындз-Аласа*. Не менее важными являются *Кадзи*, которыми руководит их собственная кадзиевская Шатана. В фольклоре осетин, в отличие от эпической мифологии, черти обитают в горных долинах, в лесах; они похожи на людей, но у них вывернутые ноги (см. *Нечистая сила*).

Нартовский эпос имеет и своих культурных героев в лице Шатаны (изобретение *пива*),





Сырдона (изобретение *двенадцатиструнной арфы*) и Сослана (получает от небожителей домашний скот, хлебные зерна, *мельницы*, изготовляет *скрипку*). И, наконец, в Нартовском эпосе сохранились уходящие корнями в глубокую древность магико-религиозные шаманские воззрения (см. *Шаманизм в Нартовском эпосе*).

В целом М. Н. э. характеризуется обилием представлений, образов и сюжетов, объединенных в системе дохристианской религии иранского происхождения. Многие из языческих божеств приобрели впоследствии христианский или приближенный к нему облик.

Лит.: СН. 1978; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 60; МНМ. С. 265–266; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 12–15; К а л о е в. ОИЭЭ. С. 102–103, 264–265, 337; Д ж а н а й т ы С. Х. Три Слезы Бога. Вл., 2007; Ц х о в р е б о в З. Л. Космогония в нартовском обществе: Автореферат канд. дис. М., 1989; его же: Космогонические мотивы в цикле сказаний о безмянном сыне Урузмага // ИЮОНИИ. Вып. XXXIV. 1990; Ч и б и р о в. ТДКО. С. 10, 17–18, 29–34; его же: ДПДКО. С. 55–56; К а б и с о в Р. С. К вопросу о мировоззренческих мотивах в осетинском нартовском эпосе. Цх., 1972.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

МИЦАЕВ (МИЦИЕВ) Хангери [**МИЦАТЫ (МИЦИТЫ)** Хангери] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1941 г. Б. Хадаевым записан *кадаг* «Урузмаг и Безносый нарт» («Орæзмæг æма Хириуфиндз нарт»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 48–51.

И. Б.

МИЧЕЛОВ Пидо [**МИЧЕЛТЫ** Пидо] — *сказитель*, уроженец сел. Салбиер РЮО. От него в 1929 г. В. Голоевым записан *кадаг* «Для нартов настало тяжелое время» («Нартыл фыд аз ыскодта»).

Лит.: ХИАУ. 1. 1929. С. 165–167.

И. Б.

МЛЕЧНЫЙ ПУТЬ [**ÆРФÆНЫ ФÆД**] — «След Арфана» — название М. п. у осетин, считавших его следом прославленного, знаменитого коня *Урузмага Арфана*, выбивающего подковами искры (звезды), а дыханием создававшего облака. По другой версии, М. п. — солома, рассыпанная на *небе* убегающим от *Батрадза* человеком по имени Арфан. Согласно

преданию, когда Батрадз гонялся за Арфаном, последний от страха и боязни перед Батрадзом бежал с соломой, которая сыпалась, и следы ее до сих пор видны на небе.

Происхождение М. п. имеет и другие варианты. Урузмаг проезжал на своем знаменитом Арфане. Перед переходом через речку конь испугался от неожиданно появившегося перед ним *Силама* и прыгнул при солнечном свете, оставив за собой след, названный М. п. Согласно другому сказанию, когда из собранных усов нартовские женщины сшили *шубу* для Урузмага, не хватало лишь усов для воротника. Обнаружив их на небе у Арфана, нарты послали к нему Батрадза. Увидев Батрадза, Арфан мгновенно проскочил с соломой под мышкой; Батрадз погнался за ним и содрал с него усы. См. *Арфан*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 566–568, 675; ПНТО. 1925. С. 74–75; НК. ИАЭ. 3. С. 675.

И. Б.

МОЛИТВЕННЫЙ ХОЛМ [**КУВÆН КЪУЫПП**] — святилище (возвышенность, бугор, курган, горка для молитвы) в *Стране Нартов* из *кадагов* «Рождение Батрадза» («Батрадзы равзæрд») и «Борьба между Нартами и Бората» («Хæст Нарт æмæ Борæты 'хсæн»). В трудные минуты *Шатана*, *Кармагон* и другие женщины несут туда три *медовые лепешки* и кувшин *ронга*, возносят молитву *Богу*. Шатана, будучи беременной, с тремя медовыми лепешками поднялась на М. х. и просила Бога, чтобы отныне ее дети были жизнеспособными.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 68–70, 96–101, 612, 617.

И. Б.

МОЛОЧНОЕ ОЗЕРО [**ÆХСЫРЫ ЦАД** (ир.) / **ÆХСИРИ ЦАДÆ** (диг.)] — волшебное *озеро*, дающее силу и способствующее омоложению героя. «Там, в расщелине скалы, есть молочное озеро, тот, кто искупается в нем, станет таким, как в молодости» («Уæдта ма уæртæ хонхи дагъи йес æхсири цадæ, уоми æхе ка ниртайа, йе æ фиццаги хузон лаехъуæн фæстдæнæй»). В вариантах М. о. названо золотым (сугъзæринаæ цадæ). *Дочь Солнца* купается в М. о. («Уæларв Хуры чызг быдыры æхсыры цадмæ сахуыр ис йæхи найынмæ»), а в *кадаге* о путешествии *Сырдона* в *Страну мертвых* говорится, что





М. о. находится в *раю*: «Под конец повернули они к молочному озеру, и [Сырдон] оставил там намеренно свою калошу» («Фæстагдæр æрзилдтæнцæ æхсири цадаæмæ, æмæ [Сирдон] æ кьалос ниууагъта æфсонай уоми»). Ю. А. *Дзиццойты*, ссылаясь на Г. М. *Бонгард-Левина* и Э. А. *Грантовского*, сопоставил М. о. из осетинского эпоса с «Молочным морем» древнеиндийской мифологии.

Согласно кадагу «Сын Албега Албегаты и Нарты» («Алыбегаты Алыбеджы фырт æмæ Нарта»), М. о. находится там, где *Черная гора* сходится с Белой, в других текстах — посреди чистого поля. Каждую субботу Сау Сарыг купает в М. о. трех своих *коней* («Сын Беденага Нацыган» / «Беденæджы фырт Нацыгъан»), а *Сайнаг-алдар* — жеребца («Как Батрадз убил Сайнаг-алдара» / «Батрадз куыд амардта Сайнаг-æлдары»). Оба сюжета связаны с мотивом мести: у водоема Сау-Сарыг и Сайнаг-алдар встречают смерть от рук мстителей (*Нацыгана* и *Батрадза* соответственно); в обоих текстах их убивают собственным оружием.

В «Нартиаде» встречается *Покровитель озера* — Цады бардуаг (кадаг о возвращении *Сослана* в *Селение Нартов* «Сослан Нартмæ куыд сыздæхт»), функции которого до конца не ясны, известно лишь, что он благословляет *Сослана* жить в *воде*, после чего у *Нарта* нет возможности бывать на суше.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 604, 636; НК. ИАЭ. 3. С. 228, 253, 363; НК. ИАЭ. 4. С. 279; НК. ИАЭ. 5. С. 365, 449–450; НК. ИАЭ. 6. С. 263; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 210; Б о н г а р д - Л е в и н, Г р а н т о в с к и й. От Скифии. С. 43–44; Д а р ч и е в а. Мифопоэтический. С. 120–121.

М. В. Дарчиева

МОНГОЛЬСКАЯ ТЕОРИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЭПОСА — гипотеза о заимствовании осетинским Нартовским эпосом элементов монгольской исторической традиции и отражении им событий эпохи монгольских завоеваний. У истоков М. т. п. э. стоял В. И. *Абаев*, писавший во времена расцвета советского монголоведения и одновременно некоторого упадка иранистики. Одна из его ранних формулировок: «Нартовский эпос — это аланский эпос с монгольскими влияниями».

Ученый пришел к очень неоднозначному выводу, что имя «нарты» может быть образовано от монгольского «нар» — *солнце*, табуирую-

щего осетинское слово. После этого он стал придерживаться мнения, что имена *Хамыц* и *Батрадз* — монгольского происхождения. *Хамыц* — это монгольский антропоним *Хабичи*, а *Батрадз* — это отделившийся от него антропоним *Батыр*, «Батыр-ас», то есть богатырь-алан. Последняя этимология была выбрана неслучайно. Дело в том, что очевидная связь *Батрадза* с культом бога-меча *Арея* требовала датировать его образ как минимум аланским временем, когда сохранялся соответствующий культ. По мере знакомства с трудами Ж. *Дюмезиля* и Ж. *Грисва-ра*, В. И. *Абаев*, вместе с тем, признавал, что в *цикле* *Батрадза* «есть черты, которые, несомненно, древнее самых ранних возможных аланомонгольских сношений. В нем есть... черты, восходящие к скифской эпохе». Имя *Сослана* он первоначально выводил от *ногайского* суслан «принимать грозный вид», тюркские параллели находились и для музыки *Ацамаза*. Из монгольского языка, по мнению В. И. *Абаева*, происходили и такие имена из Нартовского эпоса, как *Сайнаг*, *Елтаган*, *Маргудз*, *Тогус-алдар*, *Кандзаргас*.

Расширить этот список взялся Т. А. *Гуриев*, который дальше развил М. т. п. э. Причины были разные — от внешнеполитической дружбы СССР с МНР, где Т. А. *Гуриев* работал в качестве эксперта департамента образования ЮНЕСКО, и романтического ореола вокруг монголоведения до потребности быть осторожнее в выводах и сделать Нартовские сказания не древнее, чем русские былины, которые у сторонников исторической школы датировались X–XIII вв. *Гуриев* согласился, что *Кандзаргас* — это *Чингисхан*, а *Сайнаг-алдар* — *Саин-хан Бату*, то есть летописный *Батый*. *Балга* он объявил отражением имени младшего брата *Бату* — *Берке*, тем более что при встрече с его войсками *нарты* терпят поражение, а *Мукара* — *Ногаем*, сыном *Татара*. Т. А. *Гуриев* полагал, что «сказочно-мифологические чудовища получили имена правителей враждебного племени, и это говорит о том, что в сознании носителей эпоса, т. е. алан-осетин, татаро-монгольские насильники были чудовищами. ... Не случайно, что все великаны, носящие имена исторических монгольских правителей, являются врагами *нартов*». *Бедзенага* Т. А. *Гуриев* признал родоначальником *Чингисова* рода *Бодончаром*,





жившим вдали от родичей, и обратился к этимологии В. И. Абаева относительно имен Хамыц и Батрадз как распавшегося Хабичи-батыр, поскольку сыном Бодончара был Хабичи, он же Хабичи-баатар или Хабичи-багатур. Все представители данного рода, по Т. А. Гуриеву, отразились в осетинской «Нартиаде»: Дува-Сохор стал *Сокур-уаигом*, жена Бодончара Джарчиут — *Дзерассой*, Арихусун — *Арахдзау*. А поскольку у монголов отцом Бодончара был некий *небожитель*, ночью спускавшийся в юрту его матери Алан-Гоа в виде света, а утром уходивший в обличье волка, то Т. А. Гуриев сопоставил эту генеалогическую легенду со сказанием о том, как *Уастырдж* проник в склеп к умершей Дзерассе и совокупился с ней. Дзерасса якобы соединяет в себе черты Джарчиут и Алан-гоа. «Осетинский эпос удержал существенные детали приведенной выше монгольской легенды, сохранил даже генеалогические связи героев и т. п.». *Чинты* ожидаемо стали китайцами. Исследователь также заявлял о монгольском источнике сказания о Безносом Маргудзе, которого *сказители* также считают нартом, хотя никаких генетических связей у него с нартами нет. Отсутствие у него носа было объявлено признаком монголоидной расы, хотя это известный фольклорный мотив, отразившийся даже в «Носе» Н. В. Гоголя. В монгольском эпосе некто Мергуз был предательски убит, и врагам мстит красавица-жена, которая идет для этого на хитрость. Естественно, что Батрадз был признан Батыр-Асом (Т. А. Гуриев даже именуется по тексту своих работ «Батырас»), хотя и сделана оговорка, что его цикл сформировался в асской среде. Здесь просматривается значительное противоречие, ведь в былинах нет Русина-богатыря, а в дойнах восточных романцев — витязя Влаха или Молдована.

Если поначалу Т. А. Гуриев соглашался с иранистами, исследовавшими предания Хорезма, что образ Сослана относится к самым древним в осетинском эпосе и является, по всей вероятности, скифо-аланским вкладом, то по мере окончательного оформления его концепции Нарт Сослан однозначно стал предмонгольским правителем Грузии аланского происхождения Давидом Сосланом, которым якобы восхищались осетинские сказители. К сожалению, удобно укладывавшийся в версию о формировании

осетинского Нартовского эпоса в XII–XIV вв. Давид Сослан на самом деле почти никак не отразился в осетинских преданиях и массовом сознании.

Первым выступил с критикой М. т. п. э. адыгский нартовед А. М. Гадагатль, который метко констатировал, что «в монгольском фольклоре не только нет легенд о нартах, вообще в самом языке народа вовсе отсутствует термин «нарт». Один из ведущих фольклористов того времени, противник преувеличения историзма Б. Н. Путилов закономерно присоединился к критике М. т. п. э. «Немало натяжек в интересной монографии Т. А. Гуриева, который заново ставит вопрос о роли иноэтнических влияний в создании эпоса осетин, — писал он. — Не берусь судить обо всем комплексе аргументов, включающем аспекты собственно эпосоведческие, исторические, лингвистические, и не нахожу возможным здесь вступать в дискуссию по существу вопросов. Могу лишь заметить, что параллели, приводимые автором в доказательство его концепции, в ряде случаев вызывают естественное сомнение». Раскритиковал Б. Н. Путилов и методику подгонки сюжетов к этимологии имен. Свообразным научным подвигом стала позиция Ю. С. Гаглойти, который во имя научной истины не побоялся пойти против веса коллег и попытался показать, что монгольские влияния в Нартовском эпосе «во многом преувеличены». Решительно отверг все монгольские этимологии Г. Бейли, над которым не тяготела необходимость соглашаться с авторитетами. В дальнейшем Ю. А. Дзиццойты, А. А. Туаллагов, Ф. М. Таказов, Ф. Д. Техов последовательно опровергли монгольские этимологии антропонимов и показали, что образы Кандзаргаса, Сайнаг-алдара и других «монгольских военачальников», а также «царевича» Сослана, восходят к скифо-сарматскому времени, являются мифологическими, а не историческими, и находят параллели прежде всего в индоарийской и иранской мифологии.

По ряду причин М. т. п. э. не получила продолжения и развития у других исследователей, хотя и послужила в свое время катализатором важных научных дискуссий в осетинской фольклористике. Т. А. Гуриев откровенно констатировал: «Насколько мне известно, ни один нартовед не принял гипотезу В. И. Абаева о





монгольских влияниях в нашем эпосе». Так или иначе, убедительное, приемлемое решение контроверсий отыскалось вне монгольского мира, и для осетинских и западноевропейских нартоведов очевидная архаичность персонажей Нартовского эпоса и их связи с иранским и, шире, индоевропейским эпосом и мифологией оказались куда более привлекательными, нежели усиленный поиск их соответствий в монгольских аристократических родословных. Монголоведы тоже не обратили на эту гипотезу внимания в силу отдаленности от нартовской проблематики.

Среди плюсов М. т. п. э. надо отметить в целом положительную роль, которую она сыграла, заметно оживив научную дискуссию о происхождении нартовских сказаний и интенсифицировав поиск контраргументов ее противниками. Благодаря ей было обращено внимание на многие малоизвестные эпические образы. Тем не менее, преимущественно вне дискуссии остались действительно существующие соответствия осетинской «Нартиады» в фольклоре монголоязычных народов и их соседей. Главным ее недостатком было завуалированное требование отказаться от поисков скифо-сарматских корней эпоса, упирание на историю XII–XIII вв. в ущерб многочисленным ареальным параллелям, которые ведут в индоиранский мир.

Лит.: А б а е в. ИТ. 1990; Г у р и е в. К проблеме; его же: Антропонимия; его же: Проблемы Нартиады. Ордж., 1982; его же: Историческая основа некоторых антропонимов в осетинском нартовском эпосе // Фольклор и историческая этнография. М., 1983, и др.; Г а г л о й т ы. НВИНЭ; П у т и л о в Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 99–100; Д з и ц ц о й т ы. Нарты; Т у а л л а г о в. Скифо; Т а к а з о в Ф. М. К вопросу теории иранского происхождения термина «нарт» // ВОЛФ. Сб. науч. ст. Вл., 2010. Вып. IV. С. 108–116; Т е х о в. О происхождении.

К. Ю. Рахно

МОНГОЛЬСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К ОСЕТИНСКОМУ НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. Несмотря на попытки развить монгольскую теорию происхождения эпоса, малоизученными остались действительные соответствия осетинским сказаниям в фольклоре монголоязычных народов и их соседей.

Не стерпев насмешек или же обнаружив свою оболочку сожженной, *Быцено* уходит в

свой подводный мир, вдунув зачатого ребенка в опухоль на спине своего мужа *Хамыца*. Через девять месяцев из этой опухоли, вскрытой матерью нартов *Шатаной*, и рождается будущий герой *Батрадз*. Неожиданные параллели этому мотиву обнаруживаются в Южной Сибири, Монголии и Тибете. Лягушонок, герой местных волшебных сказок, рождается из опухоли на колене или руке старухи. У монголов — монголоязычного народа из Китая — знали сказку о добродетельных немолодых супругах Тушидане и Йиньбе из села Лува на берегу Хуанхэ, у которых не было детей. Они ревностно молились в храме, жгли светильники и благовония. Как-то раз Йиньба работала в поле и помыла руки в воде, которую загрязнили лягушки. После этого у нее распух палец на правой руке и продолжал болеть год, пока она случайно во время приготовления *пищи* не разрешила нарыв, оттуда выпрыгнул лягушонок, который назвал ее мамой. Он отнес отцу в поле обед. Так бездетная пара стала счастлива. Как и в тибетской сказке, когда этот лягушонок плачет, начинается буря. Он тоже успешно сватается и получает жену. По пути к его дому та попыталась убить лягушонка камнем, но ей это не удалось, а сам он повел себя, словно ничего не случилось. Родители его приняли невестку радушно. Ночью муж снял лягушачью кожу и оказался красавцем. На следующее утро он опять превратился в лягушку. Однажды, пока он спал, его жена тайком сожгла кожу, и, хотя муж сожалел о своей оболочке, в их жизни все сложилось хорошо.

Есть этот мотив рождения из опухоли и в богатырских сказаниях монголоязычных народов. Так, дагуры Внутренней Монголии рассказывали о богатом и безмерно добродетельном старике по имени Онхан Улан Улдей Хан, владевшем огромными табунами на севере и юге. Так как он и его жена имели одну только дочь, то они подносили *небу* телегами свечи и клали поклоны, прося сына. Однажды, когда пять дочерей *небожителя* Хормусты спустились к озеру купаться, они увидели воскурения и решили, что грех отказывать старикам. Хормуста согласился с ними и спросил своих пять дочерей, кто даст сына молящимся. Ни одна не подала голоса. Лишь младшая согласилась. Превратившись в прекрасного молодца, она прибыла к дому Онхан Улан Улдей Хана и его старухи. Старуха





объяснила, что муж ушел собирать своих *коней* и вернется только по прошествии трех месяцев. Молодец сказал, что пришел, чтобы что-то ей дать. Старуха разгневалась и нагрубила ему. Молодец тоже разгневался, ударил старуху по бедру и ушел. Бедра вспучилось и распухло. Ей стало трудно передвигаться. Когда старик вернулся и узнал о причине болезни, он вытащил острый *нож*, разрезал опухоль и вытянул оттуда голого мальчика, который сразу же побежал. На спине и груди он имел знак, подобный *чаше*. Назвали его Алтан Галбуртом. Когда он вырос, отец запретил ему ходить к горам на север, потому что там имелся страшный большой *кабан*, пожиравший людей. Алтан Галбурт не послушался и все равно пошел. И хотя кабан попытался проглотить его, Алтан Галбурт его убил и принес сердце и легкие кабана отцу. Ни один конь не мог выдержать вес Алтан Галбурта, пока он не добыл себе жеребенка, сумев спасти его от птицы Хан-Гаруды, утаскивавшей жеребят. В этом сказании, помимо сразу нескольких параллелей с осетинскими сказаниями о Батрадзе и, возможно, скифскими представлениями о грифонах, нападающих на лошадей, заметно влияние мифологии персов (верховный бог Ормузд) и индоариев (Гаруда).

Следующим эпизодом, который находит аналогии у монголоязычных народов, является выманивание выходящего из воды мальчика Батрадза. На него уже обратили внимание Г. Потанин, В. И. Абаев и Т. А. Гуриев. Его соответствие обнаруживается в бурятском этногенетическом мифе о быке Буха нойон баабая, прародителя племени булагатов. Миф о нем широко распространен у бурят Прибайкалья, Забайкалья и Тункинской долины. Один из его вариантов, принадлежащий кахинским бурятам, такой: Бохо-Муя, сын западного тэнгри (бога) Заян Сагана, повздорил с Бохо-Тэли, сыном восточного тэнгри Хамхир Богдо, из-за владения кузнечным искусством. Оба спустились на землю, превратились первый — в темного сивого быка Буха нойона, второй — в пестрого Тарлан Эрен буха, и стали бегать друг за другом вокруг Байкала. Во владениях Тайджи хана они, наконец, встретились и стали бодаться, топчая все вокруг. Дочь Тайджи хана прогнала их, но забеременела от взгляда (или мычания) Буха ной-

она. По одним версиям у нее родился мальчик, по другим — два. Одного из них Буха нойон признал своим сыном и, поместив его в железную люльку на горе, кормил и охранял. Две сестры-шаманки Асыхан и Хосыхан, устроив специальный тайлаган (камлание с жертвоприношением) Буха нойону, заполучили этого мальчика, дав ему имя «Из под быка найденный Булагат». Когда он подрос, он стал уходить на берег Байкала, где и познакомился с другим мальчиком, жившим в береговой щели. Он играл с ним, а потом уходил обратно в воду. Асыхан хитростью заполучила и того мальчика, приготовив саламат, творог и пенки от вареного молока, поставила все это на войлок и, притащив на берег, попросила Балагата угостить своего водяного друга. Мальчики наигрались, поели и уснули на войлоке. Караулившая их Асыхан подбежала к мальчикам, взяла их по одному под мышки и побежала домой. По *дороге* водяной мальчик проснулся и начал кричать: «Укган Дайбанг-отец, выручи, Урал кгаба-мать, призови к себе!». Тогда морские волны погнались за Асыхан, но не догнали ее. Впоследствии она дала тому мальчику имя «Эхирит, имеющий отцом пестрого налима, матерью — береговую щель». Булагат и Эхирит стали предками бурятских племен булагатов и эхиритов.

В другой версии того же сюжета, записанной от кудинских бурят, Хусыхан и Асухан усыновили ребенка Буха-нойон-бабая и называли его Такша-моргон, или Булагат. Тем временем дочь небожителя Хормуста забеременела, спустилась на землю в виде козла и родила двух сыночек и дочь, оставив их на берегу Байкала, где они и выросли. Эти дети выходили из воды играть с Булагатом и потом опять уходили в воду. Шаманки от своего приемного сына узнали о существовании этих водяных детей, старались поймать их, но никак не могли. Когда дети видели приближающихся женщин, то убежали в воду. Шаманки давали Булагату творог и сливки, чтобы он угостил ими детей и привел их, но дети ни за что не соглашались идти в дом Булагата. Тогда шаманки придумали средство, как поймать водяных детей. Они поставили на очаг *котел* и выгнали очень крепкий тарасун — молочную водку, дали ее Булагату вместе с творогом и сливками и сказали ему: «Когда придешь





на берег Байкала играть с водяными товарищами, когда они выйдут из воды к тебе навстречу, постели на землю этот войлок; сядьте на этот войлок и поешьте творогу и сливок, а когда захочется пить, то вместо воды пейте этот тарасун!». Булагат так и поступил. Они все четверо опьянели и легли спать на войлок. В это время шаманки, караулившие неподалеку, увидев, что дети легли спать, потихоньку подошли, взяли войлок с детьми и понесли домой. По дороге один мальчик проснулся и крикнул: «Возьмите меня, молочное море-мать и скалистые горы-отец!». Волны хлынули на берег, девочка стала нерпой и уплыла, а второй мальчик, обернувшись белкой, убежал в тайгу. Оставшегося мальчика усыновила Хусыхан, назвала «найденным в трещине берега Эхиритом». Упоминания во многих вариантах предания об Ормузде и священной горе Сумеру указывают на иранские и индийские влияния. Восточнобурятские (хоринские) и монгольские варианты данного сюжета неизвестны, хотя некоторые фрагментарные записи, например о женщине, прижившей от быка двух прародителей монгольского народа, могут быть их остатками.

Такая же коллизия есть и в сказке читинских бурят, где из воды выходит играть некогда брошенный в море мальчик. Когда он засыпает на берегу, женщина, являющаяся его родной матерью, хватает его и спрашивает, чей он сын. Он говорит, что отцом ему приходится утес, а материю — нерпа. В урянхайской сказке мать зовет сына из озера, он выходит из воды и начинает бегать вокруг озера. Мать хочет поймать его, но не может. Она пробует выманить мальчика игрушечными *луком и стрелой*. Наконец, с третьего раза ей удается его поймать и удержать. В монгольской сказке жена Аролбай Эго-хана и ее прислужница-старуха находят ее утопленного сына. Он выныривает из воды и играет на берегу, приговаривая, что отец ему ничего не оставил, кроме воды в озере да камушков на берегу. Женщины сделали из войлока большую кошму, которую можно стянуть двумя концами веревки, как мешок. Они разостлали войлок, разложили на нем разные бабки, а потом спрятались за камни. Ждать пришлось недолго. Ребенок показался из воды и уселся играть в камушки, но увидев что-то новое, он подошел к кошме, постоял и уселся на нее играть бабками, разгова-

ривая сам с собой, что это — наследство от отца. Старуха и мать ребенка выждали, пока он разыграется, а потом дернули концы веревки и затянули войлочный мешок. Ребенок начал кричать и биться, стараясь высвободиться из мешка, а озеро, спокойное до тех пор, вдруг заволновалось, валы выбегали один за другим на берег далеко за кошму и, скатываясь назад, едва не снесли ребенка. Обе женщины старались дотащить войлок до лошади и попробовали привязать его к ней. Ребенок уже прорвал кошму, высвободил руки и ноги и просил отпустить его назад в озеро, но мать его успокоила и объяснила, что он ее сын.

Мотив рождения героя из камня, стоящего на берегу реки, тоже встречается в эпосе монгольских народов. Например, герой записанного в области Северный Хангай монгольского эпоса «Хайрт-хар» самопроизвольно рождается из черных утесов, из расколовшегося черного камня, из треснувших по собственной воле черных скал. В другой версии эпоса «Хайрт-хар», соперничающий с героем Хёрёг цоохор баатар, появился на свет вместе со своим конем из красной скалы, расколов ее. Герой ойратского эпоса «Эдзен Улан Бодон» Хэцуу-бэрх не является кровным сыном Улан Бодона, он рождается, показавшись из треснувшего черного камня, нависающего над истоком девяти белых рек. В этом же эпосе разверзается белый камень, и из него выходит конь богатыря Конур-донен. В баядской версии халха-монгольского эпоса «Хан харангуй» герой Асар тоже рождается из разломившихся нависающих скал. У ойратов в эпическом повествовании присутствует эпизод, когда витязь Ергиль-Тюргюль, отцом которого было Синее Вечное Небо, а матерью — Користая Золотая Великая Земля, появился на свет из узорчатого черного камня, возникшего на перекрестке трех балок. Камень растрескался сам по себе и дал выход герою. По замечанию фольклористов, в урочище около монастыря Эрдэни-дзу в Центральной Монголии есть подобный «перекресток трех балок», в определенном ракурсе напоминающий раздвинутые ноги и лоно лежащей женщины. С мифологическим осмыслением данного сходства связано возникновение в этих местах фаллического культа, призванного, в частности, «нейтрализовать» эротическую активность земной богини, искушающей монастыр-





ских монахов. В халха-монгольском героическом сказании «Долоон настья Донжин Молор эрдени» рождение семилетнего героя Донжин Молора эрдени произошло на склоне темно-коричневой, поросшей лесом горы из черного камня, который раскололся и разломился.

У ойратов (торгутов) на северо-западе китайской провинции Ганьсу, к югу от Дуньхуана, в эпосе «Кудэр Алтай-хан» главный герой Чин джоригту ченггель кюю о своем происхождении говорит, что возник из огромной каменной глыбы, появился на свет из черного камня. Что предшествовало этому, никогда не указывается. Важно, что у осетин камень, из которого родился Сослан, все же никогда не был черным. В другой версии «Хан харангуй» главного героя зовут Нюсгай жур, и он является сыном властелина гор. По наблюдению монголоведа В. Хайсига, почти все упомянутые случаи петрогенезиса происходят от *сказителей* из западных частей Монголии или от торгутов на Эдзин-гол в провинции Ганьсу. Впрочем, бурятский эпический герой Шонхой-мэргэн тоже имеет происхождение из камня. Намек на такое же рождение усматривают в описаниях бурятского богатыря Айдурай-мэргэна, родившегося «под сводом сорока четырех восточных тэнгриев», у основания четырех каменных скал, и Аламжи-мэргэна, появившегося на свет «посреди пяти бронзовых скал». Также этот мотив петрогенезиса в слегка трансформированном виде отразился в бурятском этногенетическом мифе о происхождении рода хурхут, живущего в Присянье. Согласно сему мифу, однажды некая миловидная девушка купалась в воде. Когда она вышла на берег, подплыл огромный таймень и хлестнул ее плавниками, отчего та забеременела. Разродившись сыном, мать спрятала младенца под большим камнем (хүр шулуун), и отсюда, согласно народной этимологии, происходит этноним хурхууд. Данная легенда слегка перекликается и с осетинским сказанием о рождении *Сырдоны*, зачатого *Дзерассой* у реки от донбегтыра *Гатага*, имея также западноевропейские параллели. Примечательно, что у монголов везде идет речь о герое-витязе, преимущественно положительном персонаже. В то же время это довольно редкий мотив, наводящий на мысль о спорадических заимствованиях с Запада. В отличие от Нартовского эпоса и ми-

фов о *Mumpe*, в нем отсутствует важный мотив оплодотворения.

В монгольском фольклоре выявляется много других любопытных параллелей к Нартовскому эпосу осетин. Это обман спорящих между собой семи людей (вероятно, *чертей*) в «Сказке о серой пташке», чтобы завладеть их ценными предметами — *шапкой-невидимкой*, ящичком, исполняющим желания, и посохом, дающим возможность ходить по воде. В старинной монгольско-ойратской сказке «Ловкий гордец и царь» главный герой «нашел золотую чару, наполненную вином. Он выпил вино, и тотчас вслед за тем перед ним оказались мясо и лапша. “А, это, должно быть, такая чаша, что доставляет все, что только ни пожелаешь!” — подумал гордец, забрал ее с собой и пошел дальше». В сказке «Мальчик-хвостик» крохотный мальчишка отрезает губы коню нойона в насмешку, как Сырдон. Также у монголов и бурят в фольклоре фигурируют трехногий или восьминогий конь, возможно, вызов на помощь войска, и многие другие нартовские мотивы. Часть из них являются не просто бродячими сюжетами, но следствием разнообразных контактов предков современных монголов и бурят с иранским миром, которые не ограничиваются временем Монгольской империи.

Лит.: П о т а н и н Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С. 462–463; А б а е в И. Т. 1990. С. 191–192; Г у р и е в К. Проблемы. С. 20–21; Волшебный мертвец: Монгольско-ойратские сказки. М., 1858. С. 55; Старый волшебник: (Монгольские народные сказки). Улан-Батор, 1987. С. 129–130; Р а х н о К. Ю. Детство Батраза: монгольско-тибетские фольклорные параллели к осетинскому нартовскому эпосу // ВЛФ. Вл., 2018. Вып. X. Ч. 2.

К. Ю. Рахно

МОРАЛЬНЫЙ КОДЕКС НАРТОВ. Высшим жизненным благом эпические нартовские воины почитают обретение вечной славы в народе и доброй памяти потомков. Для этого в качестве своего главного жизненного кредо необходимо безоговорочно принять нартовский закон чести и весомо преуспеть в нем. «Лучше пусть я один погибну, чем все нарты. Без нартов мне жизни нет», — принцип *Сослана*. Если кто-либо из нартов изменял своему слову, все, что есть у него стального, превращается в простое черное железо.





Суть стихийно сложившегося морального кодекса и нравственного сознания этих мифологических героев легче понять, принимая во внимание воинственную идеологию скифо-аланской этнической среды, в которой и сформировалось *ядро* эпоса о славных рыцарях нартах. Ментальный феномен рыцарства, то есть *мировоззрение*, мораль и нормы поведения «профессионального» конного воина, является серьезным историческим наследием северо-иранского культурного единства скифов, сарматов, алан (*Кардини*).

М. к. н. как система нравственных и поведенческих норм, предписанных к обязательному исполнению, очерчен в тех эпических сюжетах, которые отражают представления нартовского народа о пристойности и «честном имени человека». Высокий авторитет и признание среди равных было обеспечено тем мифологическим героям, которые безоговорочно следовали их главному моральному постулату. Его от имени своего народа оглашает признанный лидер, почтенный *Урызмаг*: «От рождения и до конца жизни своей, как бы тяжело ни сложилась судьба, надо со славой и честью пронести имя человека». Именно в этом убеждении сосредоточены базовые ценности, идеология и основная концепция чести и мифологического нартовского народа и его реального исторического прототипа. Соответствие этому девизу чести рассматривалось как цель жизненного пути, мотивация всех личностных дерзновений и шире — как сама суть земного бытия благородного воина.

Прямые и метафорические нравственные назидания присутствуют во многих эпических сказаниях, однако в одном из них они предстают перед читателем в максимально развернутой и предельно конкретной форме. Этот главный лейтмотив аланской (осетинской) этики, ее самой древней, базовой части был зафиксирован и бережно сохранен в сказании «Собрание нартов, или кто из нартов самый лучший». Это повествование можно расценивать как прямое послание потомкам, и начинается оно с того, что «именитые нарты сидели на собрании своем в резных своих креслах. Совет держали они о судьбе нартского народа». В сказании сосредоточены наиболее превозносимые нартами качества. Более того, они перечислены в иерархическом порядке.

Так каковы же они — «настоящие Нарты» и условия причастности к их славному избранному кругу? «Нарты только до тех пор были настоящими нартами, пока небо не смело греметь над их головами, когда умели они умирать за свой народ, когда из уст нарта выходила одна лишь правда. Наш народ только тогда может называться по-настоящему народом, когда гордо держит он голову и ни перед кем ее не клонит». По этому принципу лучшим был признан молодой Нарт *Батрадз*, поскольку «кто сравнится с ним в храбрости и отваге? Ни одного пятна нет на чести его и никому не позволит он совершить при себе бесчестие». «Не хочу я опозоренное лицо свое показывать нартам», — заявил Сослан после того, как истязал себя в единоборстве с *Арахдзау*. К отваге, храбрости и прочим качествам воинской чести *идеального героя сказители* относят еще и полномочия морального судьи. Впрочем, функции блюстителя порядка достойный нартовский муж принимает на себя добровольно.

Культивируемые в поколениях личностные характеристики верности чести, боевому товариществу, дерзкой доблести, проявленной во имя общего блага, ценились очень высоко и были частью «правильной» личной судьбы и всенародного порядка. Они и заложили древнюю основу осетинской народной этики, восходящей к воинской идеологии мифологических и исторических прародителей. Стоит подчеркнуть, что быт и мировоззрение алан оказали огромное влияние на формирование историко-культурного и ментального симбиоза «Северный Кавказ». Не только эпос о нартах, но и многие древние стереотипы общения, равно престижные для всех этносов региона, могли формироваться под воздействием всаднической (или рыцарской) идеологии алан. Нельзя не признавать и того факта, что влияние это было взаимным.

Кроме храбрости, от воина-рыцаря требуется «честное» ведение боевых действий. К примеру, нельзя добивать поверженных и раненых: «Не подобает мне рубить тебя еще раз. Нарты Ахсартагата поражают с первого, подобного молнии, удара». Нельзя нарушать неприкосновенность мирных поселений: «Знай, что я нарт Батраз. С войной я пришел к тебе, выходи на встречу». Боевое столкновение не должно про-





изойти даже в пределах видимости мирных поселений. Еще одной важной чертой этики воина является посредничество в устройстве поединка — дуэли: «Если он нарт, то скажи ему, что у нартов день поединка — пятница, и я буду готов к этому дню. А местом поединка пусть будет берег моря». Отказ от подобного вызова был, по видимому, недопустим: «Стыдно было бы мне прятаться от того, кто сам пришел со мной биться». Кстати сказать, заметной частью воинского регламента является организация боевого товарищества: «Пока светят глаза мои, буду поступать по чести. За всю жизнь Урузмаг никогда не отказывал тому, кто звал его товарищем в поход».

М. к. н. предполагает еще и ответственность соратников друг перед другом, а также перед обществом за потерю товарища. *Сырдон* так остановил нартов, сговорившихся избавиться от него в пути: «Прощайте, нартские воины! Но когда девушки будут ждать вас, стоя на кургане, и не досчитаются одного, скажут: “Видно продали нарты товарища и едут теперь делить то, что получили за его голову”». Упоминание о девушках, угроза их укора не случайны, за женщинами оставлено весомое право суждения и формирования общественного мнения.

Второй сверхважной характеристикой нартской чести признана сдержанность: «Нарты были лучшими, пока каждый умел сдерживать свои страсти». Они «воздержаны были в еде, и в ронге меру знали; не предавались обжорству и разгулу... и не теряли стыда, не теряли отвагу и разум». А поскольку Батрадз оказался «более всех умерен в пище и питье», он был признан лучшим и на сей раз. Надо отметить, что понятие умеренности оказалось высоко престижным среди исторических восприемников нартского наследия — обуздание телесных потребностей всегда являлось целью и смыслом главных воспитательных усилий осетин.

В качестве третьего значимого нравственно-го требования указана учтивость: «Только до той поры народ наш будет называться нартами, пока младшие будут уважать старшего и почет оказывать ему». Почитание достойных старших воспринималось как часть вселенского порядка, при этом к «старшим» причислены не только старцы, но и руководители военных *походов*, ответственные лица всех социально значимых

действий и акций. Уточним, что с годами усиливаются не только личный авторитет и полномочия человека, но и степень его ответственности за социальное благополучие и перспективы младших. Каждому этапу взросления и неминуемого старения соответствовал определенный уровень социальной компетентности и функциональное «применение» в традиционной коммуникации: «Уархаг решил повидаться с ханом Аварии... “Для этого случая мне нужны товарищи”, — подумал он и пригласил Сослана, Хамыца, Урузмага, Сыбалца. А их пригласил потому, что Урузмаг как старик пригодится возглавить стол, Хамыц — метко ответить, Сослан — проявить себя верхом или в стрельбе, Субалц, как младший, пригодится услужить».

Следующим важнейшим требованием чести воина-нарта является уважительное и бережное отношение к женщине: «Этот дар старейшины присудили тому, кто из молодежи нашей больше всего благородства проявил по отношению к женщинам и наиболее снисходителен был к жене своей». И в этой категории лучшим стал Батрадз.

В нартском мире социальный статус и престиж женщины исключительно высок. Более того, есть даже открытое женское наставничество, оно связано с именем *Шатаны* — центрального персонажа Нартовского эпоса. Именно она, дочь особо чтимого осетинами и нартами *небожителя*, именуемая Матерью нартов и *Ахсиной* (госпожой), является женским воплощением этнического идеала. Все ее качества — искусное мастерство во всем, красота, острый ум и многое другое — безупречны. Она ведаёт тайными знаниями, с помощью которых немало помогает нартам триумфально побеждать в лучшие времена и спасаться в худшие. Ее совета как искомой чести и большого блага удостаиваются мужчины; с глубоким почтением, как соратнице, они присылают ей почетные подношения со своих воинских *пиров*. Однако и другие женские образы не беспомощны, нартская девушка смела и самостоятельна, по-видимому, подготовлена и по-воински, поскольку способна незамедлительно наказать мужчину за неделикатное поведение и даже оказать действительную помощь. В эпосе невозможно встретить описание каких-либо нартских страхов, кроме одного — это опасение женского упрека;





всеми силами отважные воины стремятся избежать насмешливого женского порицания.

Важной статьёй рыцарской чести нартов было обязательное покровительство тому, кто ищет защиты. Помощью нарта может заручиться каждый страждущий, достаточно только произнести некое обращение, как в одном из сказаний: «Эй, нарт Сослан, я тебе поручаю мою жизнь». Сослан, поставленный в крайне тяжелые обстоятельства, все-таки не может пренебречь своим долгом сильного человека: «Торопился нарт Сослан на помощь к матери своей и не взял он с собой ничего съестного. Но даже в голову ему не пришло бросить на голодную смерть человека. Поскакал он в лес и вернулся оттуда с тушей оленя. Развел костер, насадил мясо на вертел и только после этого, пожелав голодному доброго дня, помчался своей дорогой». Поскольку Сослан — один из основных героев эпоса, все его положительные поступки можно рассматривать как образцовые поведенческие модели.

Важно отметить весьма существенное обстоятельство — герой, каким бы прославленным он ни был, не может вечно почивать на лаврах, достойное имя необходимо всякий раз подтверждать, доказывая свою преданность высокому нравственно-поведенческому канону, славному званию нарта, моральному коду личности, отражающему культуру воинской чести.

Следующей, чрезвычайно значимой характеристикой М. к. н. является требование «прислушиваться к словам друг друга». Особенности политической культуры нартов очевидны при описании народного собрания — *Ныхаса*, а также других древних институтов общественного согласия — *гостеприимства* и всего прочего, что позволяло жить так, чтобы «не терять свое достоинство и свою совесть».

Нартовский эпос осетин является неиссякаемым источником изучения древнейших пластов скифо-сарматской культуры, их трансформации и влияния на этнический облик народов, среди которых эпос, в свое время привнесенный на Кавказ, нашел свое благотворное развитие.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2; СНБ. 1960. С. 120; К а р д и н и. Истоки; Ч и б и р о в. ОН; Д ы н н и к. Сюжетика. С. 358.

А. Х. Хадикова

МОРГОЕВ Хадзимет [МОРГУАТЫ Хадзымэт] — *сказитель*. От него записан *кадаг* «Как Сырдона несли на кладбище» («Сырдоны куыд хастой уæлмæрдмæ»).
Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 27 (1), д. 83, л. 250.

И. Б.

МОРГОЕВА Лариса Батразовна [МОРГУАТЫ Батрадзы чызг Ларисæ (1974)] — языковед, к. филол. н., с. н. с. отдела осетинского языкознания СОИГСИ ВЦ РАН.



Л. Б. Моргоева

Область научных интересов М. — лексикология и фразеология, стилистика, когнитивная лингвистика, этнолингвистика.

В работах М., посвященных лингвистическому анализу текстов Нартовского эпоса, рассмотрены лексические единицы, репрезентирующие культурно значимые концептуальные смыслы в осетинском языке. При изучении различных синтаксических сочетаний с компонентами «æвдадз», «æлутон», «алдзæн», «ард», «сомы», «курдиат» и других лексем, полностью или частично утративших свое самостоятельное значение, ею раскрыты глубинные смыслы этих понятий и широта их культурной значимости как вне, так и внутри текста.

При анализе текстов осетинской «Нартиады» М. сопоставлены современная трактовка и толкование рассматриваемых слов и устойчивых сочетаний с вариантами контекстуального использования их ключевых слов внутри текста. Это позволило ей обозначить радиус семантического использования каждой рассматриваемой единицы, найти смысловые пересечения отдельных лексем между собой и определить дополнительные коннотативные компоненты обозначенных единиц в статусе культурных концептов.

В отдельном аспекте проанализированы тексты осетинского эпоса «Нарты», в которых М. рассмотрены различные типы повторов, репликаций, редуликаций, выполняющих в текстах важную семантическую, грамматико-синтаксическую и стилеобразующую функции, характерных для эпического изложения.





Соч.: Функциональная специфика лексико-семантических репликаций в текстах нартского эпоса // *Нартоведение в XXI веке*: 2015. Вып. III. С. 192–201; Об элементах народной медицины в сказаниях нартского эпоса // *Современные проблемы науки и образования*. № 2–3. 2015. С. 81–87 (в соавт.); Языковые образы концептуального значения // *Development of Georgian-Ossetian Relationship in Modern Perspective: Modern Principles and Methodologies for the Research of the Nart Epic. Collected works of the II International Scientific Conference*. 2016. С. 147–154; К вопросу о семантических пересечениях концептуально значимых единиц языка в осетинских эпических текстах // *ВЛФ*. 2017. Вып. IX. С. 149–156; Концепт курдиат / просьба в осетинском языке и фольклоре // *Закономерности и тенденции инновационного развития общества*. 2017. С. 55–59; Языковое воплощение ритуальности в фольклорных текстах // *Инструменты и механизмы современного инновационного развития*. 2017. С. 165–168; Языковая объективация понятия «авдадз» в текстах нартского эпоса // *Нартоведение в XXI веке*: 2017. Вып. IV. С. 190–197.

Л. К. Гостиева

МОСТ [ХИД] — вариант «границы», как и порог, дверь, окно, *лестница* и др. в фольклоре. Если выражением неопределенности на пути служат перекресток, развилка, то воплощением самой опасности служит М., переправа. По мнению В. Н. Топорова, в таком месте путник обнаруживает не только отсутствие пути как такового (к примеру, огненная река), но и своих противников (хищного зверя, дракона, разбойника и т. д.). Это в большей мере относится к жанру сказочной прозы, однако встречаются некоторые примеры и в эпических текстах.

В семантике М. выделяются следующие значения:

— связь между мирами (или различными точками сакрального пространства). В этом смысле он, согласно энциклопедии «Мифы народов мира», изофункционален пути, а точнее — наиболее сложной его части: «Мост мыслится обычно как некая импровизация еще неизвестного, не гарантированного пути. Мост строится как бы на глазах путника в самый актуальный момент путешествия и на самом опасном месте, где путь прерван, где угроза со стороны злых сил наиболее очевидна, подобно перекрестку, развилке дорог»; в скандинавской мифологии *небо* и землю соединяет радужный М. Биврёст:



Сослан в Стране мертвых. Худ. А. Хетагуров

- символ перехода;
- символ границы;
- место испытания эпического героя.

Наряду с переправой через реку, М. в русской фольклорной традиции считался страшным местом, и здесь на первый план выходит роль естественной границы. Отсюда мифологизация заречного пространства как чужого. Согласно этнолингвистическому словарю «Славянские древности», отношение к М. как к «нечистому» месту определяется не только тем, что на него переносятся негативные свойства природных объектов, над которыми он пролегает (водоемы, топи, овраги), но и тем, что он входит в число нежилых строений, имеющих своего духа-охранителя.

В адыгской версии Нартского эпоса крепость красавицы Адиюх («светлорукая») стоит на крутом утесе у берега реки, через которую переброшен полотняный М. Когда муж Адиюх, преследуемый врагами, возвращается из *похода* темной ночью, она протягивает из окна свои светлые руки, освещая ими М., словно *солнцем*, и он легко перегоняет *коней*. Неблагодарный муж обидел Адиюх, и в следующий раз она не стала освещать ему путь. Темной ночью он, не найдя М. и пытаясь переплыть реку, тонет, после чего Адиюх выходит замуж за Нарта Сосруко. Подвесной М. из камыша / тростника, который можно убрать, встречается в дигорском *кадаге*: «В широком ущелье был подвесной мост, на той стороне — загон для баранов».

Переправа через реку — распространенный мотив в осетинских эпических текстах, который





характеризуется наличием в описании устойчивых фольклорных формул предсказательного типа со значением условия — «если..., то..., иначе...». Предсказательная формула с условным значением вложена в уста наблюдателя переправы: «Смотри, если он перейдет в реку напрямик, мы закроем дверь лучевой костью уаига, иначе — посмеемся над ним» («Кæс æмæ кæд доны комкоммæ 'рбацауа, уæд нæ дуар уайыджы цонгæй ахгæндзыстæм, кæннод та дзы хынджылаг кæндзыстæм»).

Появление героя предсказывает *Шатана*, глядя в *арвайдан* (небесное зеркало) или с высокой *баини*: «Эх, несчастье к нам идет. Этот сильный ветер — дыхание его коня. Темное пятно на севере — это пыль от копыт его коня. Подождем еще немного. Если будет искать брод, он не столь опасен. Если же пойдет напрямик — он действительно опасен» («Ей-и, фыдбылыз нæм æрбацауы. Ацы тыхджын дымгæ у йæ бæхы комы тæф. Цæгаты сæрмæ уыцы сау æндæрг та, — йæ бæхы къæхты сæфтджытæй хæрдмæ цы цыфтæ хауынц, уыдон. Фæлæуут-ма чысыл, æмæ æххæст банхæлмæ кæссæм. Кæд фурдæн йæ тæнджытæ агура, уæд уыйас тæссаг нæ уызæн. Кæд æмæ йæ гуырæны æрбацауа, уæд та — æцæг тæссаг»). Словом, способ переправы, выбранный всадником, — особый показатель для тех, кто за ним наблюдает, т. е. переправа является испытанием для героя. Для сравнения: в русской фольклорной традиции, если путник незаметно миновал реку, это считалось происками нечистой силы (Щепанская).

В семантике рассматриваемого фольклорного символа значение границы предшествует значению переправы, поскольку в рамках того или иного текста последняя может и не осуществиться. Однако в мифологии разных народов значение переправы является более насыщенным. Так, часто встречается М. толщиной с *волос* (М.-волосинка, М.-конский волос). В армянской мифологии у моря, разделяющего небо и землю, находится *рай*. У райских ворот течет огненная река, через которую переброшен М.-волосинка. В абхазской мифологии душа достигает загробного мира, переправившись по волосяному М. У алтайцев дворец владыки загробного мира Эрлика стоит на берегу подземного моря Бай-Тенгис или около слияния девяти рек в одну, через которую переброшен М.

из конского волоса, по которому невозможно пройти в обратном направлении. Кадаг о путешествии *Сослана в Страну мертвых* дает нам следующее представление: «Нартовский смельчак идет дальше | И видит: там к острову | Ложит мост-волосинка, тонкий, словно лезвие острого ножа» («Нæртон цæхæрцæст куы цауы дарддæр | Æмæ та федта: уым сакъадахмæ | Цыргъ карды комау æрдуйын хид уыд»).

В одном из кадагов *Безымянный сын Урызмага* проходит через М., посыпанный пеплом, чтобы уйти на время из Страны мертвых; у М. стоят стражи, о которых *Барастыр* говорит: «Я бы отпустил тебя, но стражи, стоящие у ворот и у моста, не пропустят» («Æз дæ бæргæ ауадзин, фæлаæ дæ дуаргæстæ мæ хидгæстæ н' ауадздысты»). В следующем отрывке этот М. назван «Мостом мертвых»: «Старик умер. Отправился он в Страну мертвых. Когда он добрался, перешел через мост мертвых, а мост посыпан пеплом, то хлынули мертвые ему навстречу: кто о матери своей спрашивал, кто об отце» («Зæронд лæг амардис. Бацыд Мæрдтæм. Куы бацыд, уæд Мæрдты хидæй куы бахызт, хидыл та фæнык тыд ис, уæд æм рахæлæф кодтой мæрдтæ: чи йæ мады фарста, чи йæ фыды»).

М.-волосинка встречается и в цикле *Ацамаза*. Герой «устанавливает» М. из трех конских волос, выдернутых из хвоста его лошади. В ходе повествования еще раз возникает ситуация, когда герой, воспользовавшись конскими волосками, «строит» М. Здесь налицо мотив, в большей степени свойственный жанру волшебной сказки. В целом в осетинском фольклоре конский волос наделяется волшебными свойствами. *Нарты* и *чинты* переходят *озеро* по М. благодаря *Сырдону*. Камень, с которого Сырдон поднял кольцо, превратился в М. *Уархаг* наставляет Урызмага перед балцом (походом): «По шаткому (опасному) мосту не проезжай верхом».

М. является и местом испытания эпического героя, пространством встречи с врагом. В *Стране Нартов* есть и Река нартов, и свой М. через эту реку, находящийся у черной скалы (сау айнаг). Согласно эпосу и сказочным традициям, этот М. предназначен для испытания силы. Шатана говорит Сослану, который собирается убить *Хамыца*: «Если хочешь ты убить Хамыца, он на том месте по мосту будет ехать верхом,





подстереги его» («Кæд дæ Хæмици рамарун фæндуй, уæд гъе уоци рауæн хедбæл цаудзæнæй бæхбæл, ‘ма æ размæ бабадæ»).

Кадаг «Младший из нартов» повествует о том, что у Шатаны родилась дочь, а в квартале *Алагата* — мальчик. Тем временем и у *Черного великана* родился сын. Спустя три месяца он собрался к дочери Шатаны. Мальчик из рода Алагата понял это и посреди ночи отправился к М., через который верхом должен был проехать сын уаига (*великана*). Подойдя к М., конь, учув врага, дальше не двинулся, и сыну пришлось вернуться ни с чем.

М. как место поединков и массовых сражений, согласно Н. И. Толстому, изображается в русском былинном фольклоре о Василии Буслаевиче; известны и летописные свидетельства о кулачных боях жителей Новгорода на Волховом мосту. В летописных преданиях Перун, низвергнутый в реку Волхов, забросил свою богатырскую *палицу* на М.

Помимо М. нартов, в дигорских кадагах о Сослане упоминается М. у сел. *Мацута*, у которого захоронен герой. Символика М. чаще всего репрезентируется через связь с образом *Сослана*. Находясь в селении *Далимонтыхæу* (*дæлимонтæ* — нечисть, *черти*), он мешает *скачкам*, проходящим через М.: Сослан положил свою стрелу поперек М., тот из всадников, кто достигает его, слетает с коня и падает наземь («Сослан йæ фат хидыл цахгæр авæрдта, дугъонтæй хидмæ чи ‘рбахæццæ вæййы, уый йæ бæхæй атæхы ‘мæ зæххыл сымбæлы»). См. *Далимоны*.

Лит.: Д а р ч и е в а. Мифопоэтический. С. 145–152; Т о п о р о в В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. I. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 343. Щ е п а н с к а я Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003. С. 247, 248; Славянские древности. Т. III. М., 2004. С. 304, 307; НК. 1989. С. 359; НК. 1996 // МД. 1996. №5. С. 151–162; НК. 2005 // МД. 2005. № 3. С. 88. № 4. С. 106; НК. ИАЭ. 1. С. 379; НК. ИАЭ. 2. С. 231; НК. ИАЭ. 5. С. 406; НК. ИАЭ. 6. С. 339.

М. В. Дарчиева

МОСТ-ВОЛОСИНКА [АРДУЙЫ ХИД]. См. *Волос, волосок, волосинка*.

МОСТИЕВ Асланбег [МОСТИТЫ Аслæнбег] — *сказитель*, уроженец сел. Чикола РСО-А.

От него в 1941 г. А. *Хамицаевым* записан *кадаг* «Сослан и Карка-Марка Уаре» («Сослан æма Кæркæ-Мæркæ Уæре»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, л. 56 (VI), л. 249–251.

И. Б.

МОТИВ ВРАЖДЫ [ФЫДÆХДЗИНАДЫ МОТИВ] — универсальный компонент, который проходит через все *циклы* и сюжетные линии Нартовского эпоса. Носители М. в. — нартовские роды, чужеземные племена, хтонические существа (*великаны-уаиги, далимоны*) и даже ангелы (*зæдтæ æмæ дауджытæ*).

М. в. определяет противостояние между двумя нартовскими родами: *Ахсартаггата* и *Бората*. Оценивая историчность «Нартиады», В. И. *Абаев* указал на то, что в нем отразилась не история внешних событий и фактов, а история древнего быта — *мировоззрение*, народные *идеалы* и доблести. Если изображению родовых распрей в эпосе уделяется так много внимания, то это вызвано, помимо всего, самой природой героического в народной поэзии, которую всегда больше привлекали кровавые сражения, поражения и гибель героев, нежели триумфы и дни благоденствия.

В эпизодах вражды между *Ахсартаггата* и *Бората* М. в. проявляется достаточно четко. В большинстве же случаев он явно не представлен, а только подразумевается.

В *кадаге* «Уархаг из [фамилии] *Ахсартаггата* и его потомки» говорится, что «*Ахсартаггата* и *Бората* трижды истребляли друг друга. Бывало, в каждом роду оставалось по одному [человеку], затем снова разрасталась фамилия; но вражда между ними не прекращалась».

В одном из вариантов *кадага* «*Бората* и *Ахсартаггата*» («*Борæтæ æмæ Ахсартаггатæ*») вражда родов мотивируется убийством родичами *Бора* маленького сына *Урызмага Айсаны* — воспитанника (*амцега*) *Курдалагона*. Узнав об убийстве сородича, *Ахсартаггата* решили мстить роду *Бората*, но будучи малочисленными, они попросили помощи у владельца рыб *Кафты-сар-Хуандон-алдара*. Вмешательство чужеземцев, как правило, приводило к еще большей розни и взаимному истреблению нартовских родов.

М. в. проходит красной нитью через весь цикл *Батрадза*. *Батрадз* приходит в ярость,





узнав о гибели своего отца, и его стальное тело раскаляется настолько, что он вынужден положить себе на голову половину ледника, чтобы остыть. Неотомщенная кровь — все равно что грязь на лице. Батрадз находит виновника смерти отца — *Сайнаг-алдара*, мстит ему, срубив его голову его же собственным мечом, на котором осталась зазубрина от зуба *Хамыца*. В других вариантах кадага Батрадз обвиняет в смерти *Хамыца* всех нартов и беспощадно мстит им. Герой, обладающий избыточной силой, устремленный к отмщению, не обременяет себя знанием целесообразности и пользы.

В эпосе встречается также оценка вражды как бесполезного и вредоносного явления. Победил Батрадз ангелов (*зедтæ æмæ дауджытæ*), а они пошли к Богу жаловаться на него. Решил Батрадз сам проведать Бога, сел на коня и отправился к нему на небеса. Бог, узнав об этом, сказал: «Безумец едет к нам». Сбросил он на пути Батрадза переметную сумку (хурджин), но не смог он ее поднять. Поехал дальше. Тогда Бог сбросил на его пути моток золотой пряжи. И его не смог поднять Батрадз. «Есть и посильнее меня, — сказал он, — от вражды пользы нет». Не пошел дальше и повернул домой.

М. в. движет поведением одной из центральных фигур Нартовского эпоса — *Сырдоном*, который является обладателем острого, беспощадного и ядовитого языка. Он повсюду несет раздор и вражду; его действия оказываются более разрушительными, нежели стрелы, мечи и копья нартовских героев. За ним закрепился эпитет — «нарты фыдбылыз» (злой гений нартов). Приходя на *Ныхас*, Сырдон стравливал нартов, а потом внезапно исчезал. Коварство Сырдона носит отвлеченный характер, т. к. он не получает предметной выгоды от того, что сеет раздоры. Он борется со всем нартовским миром. Сырдон крадет корову *Хамыца*, а тот в отместку убивает его сыновей. Сырдон вызывает вражду между *Ахсартаггата* и *Бората*, подбивает нартов на борьбу против Бога. Он преследует *Сослана*, желая ему смерти, и добивается этого, хитростью направив против него *Балсагово Колесо*. Однако враждебные действия Сырдона по отношению к *Сослану* на этом не заканчиваются. Он присваивает богатства *Сослана*, издевается над его любимым конем, всячески поносит *Сослана* и оскверняет его могилу. «Сырдон и

нарт *Сослан* издавна враждовали между собой, и каждое утро *Сырдон* приносил в склеп ослиный помет и бросал *Сослану*, мол, вот тебе еда. Так вот и глумился над *Сосланом*».

М. в. встречается в сказаниях о девах-воительницах, живущих в высоких *башнях* или в далеких пустынях и убивающих своих неудачливых женихов. Этот мотив, как правило, предшествует сменяющему его брачному мотиву. Вот странствующий *Крым-Султан* в пустыне, усыпанной человеческими костями, встречает какого-то *черного всадника* (оказавшегося впоследствии золотоволосой девой-воительницей), спросившего его: «Кто ты такой? Откуда у тебя такая сила, что ты без опасения смел проезжать по моей земле? Стал черный всадник перед *Крым-Султаном* и завел с ним битву». После трехдневной битвы, когда противники не смогли одолеть друг друга, черный всадник пригласил *Крым-Султана* как гостя в свой дом. Потом *Крым-Султан* узнал, что кости, которые он видел в пустыне, принадлежат убитым черным всадником, т. е. девой-воительницей, молодым людям, желавшим быть ее женихами и просившим ее руки. «Никто из них не мог меня победить, победа (всегда) оставалась за мной, и я их перебила. А теперь я отдаю себя в твои руки, потому что меня Бог сотворил для тебя, и я буду принадлежать навсегда тебе». Здесь эпическая сага перекликается со свидетельством *Геродота* об обычае скифов: «...девушка не выходит замуж, пока не убьет врага». С другой стороны, у скифов мужчина мог взять в жены девушку, если он одерживал над ней победу в единоборстве. Практически всем брачным союзам в эпосе предшествует враждебность девы-воительницы к своему возможному избраннику. Она никогда не вступает в брак с тем, над кем одержала верх. Таким образом, состязательность в архаической культуре занимает при выборе жениха или невесты важное место (Й. Хейзинга).

Отголоском мифического времени является вражда нартов с хтоническими существами, которые пытаются уничтожить их или нанести им максимальный ущерб. Некоторые из них имеют свои персональные имена: уаиги *Мукара* и *Бибыц* (сыновья *Тара*), крылатый семиголовый уаиг *Кандзаргас* и т. д. Непримируемая борьба, как правило, заканчивается гибелью одного из противников. В большинстве сказаний уаиги





олицетворяют глупость, безобразную внешность и неукротимую физическую силу. Изображаются они как существа огромного роста, одноглазые и с множеством голов. За редким исключением, уаиги враждебно относятся к нартам. В борьбе с нартами уаиги могут выступить невольными дарителями (*кольцо, складной нож, кинжал*), а дар может быть весьма опасным, несущим гибель. Однако, если одариваемый обладает нужным знанием, такой подарок не убивает его, а, напротив, делает сильнее.

Обитатели подземного мира далимоны так же враждебны нартам, хотя иной раз проявляют и позитивные качества. По своему облику, речи и поступкам они напоминают людей, входят с нартами в контакт, иногда помогают, например, возвращают под землей коней некоторых героев (*Ацамаза, Тотрадза*), но чаще всего вредят. Будучи заклятыми врагами нартов, далимоны наносят вред неожиданно и коварно. Так, по наущению Сырдона, далимоны-бесы из-под земли пронзают своими смертоносными стрелами попытку коня Сослана, и тот издыхает.

Анализ М. в. в Нартовском эпосе обнаруживает попытку творцов кадагов понять, какие силы движут поступками людей, что, несомненно, добавило в изображение эпических картин содержательности и реалистичности. Все происходящее пропускается через человеческое измерение. Циклическое изображение жизни нартов в мифическом нарративе постепенно сменяется линейным представлением о потоке событий героического времени. Обустройство космоса уже не удел сверхъестественных сил: оно стало эпическим событием, свершающимся при непосредственном участии героического народа, придающего ему явный или скрытый смысл.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 510–516; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 11, 13, 74, 93, 125, 170, 262, 265, 284, 295, 324, 357, 383; Абаев. НЭО. 1945. С. 42–47; Джанаева Н. А. Некоторые мифологические мотивы в нартском эпосе осетин // ВОЛФ. Ордж., 1984. С. 103–120; Хейзинга Й. Homo Ludens. Человек играющий. Статьи по истории культуры. 2-е изд., испр. М., 2003. С. 91.

З. У. Цораев

МОТИВ ИЗМЕНЕНИЯ ВНЕШНОСТИ — один из важных элементов фольклора, зримо представляющих в художественно-поэтической

форме активность действующих персонажей древней мифологии. Он встречается практически во всех пластах Нартовского эпоса, изобилующего описаниями внешности своих героев. Чаще всего они скупы, но точны в определении характеров и раскрывают их внутренний мир.

Одни персонажи имеют прекрасную, а другие — уродливую внешность, которая своими основными признаками коррелирует с древними тотемными, анимистическими и магическими представлениями.

Метаморфозы, происходящие с героями, сокрытие или изменение их личности вызывает напряжение в сюжетной линии. Герой бывает неузнаваем в том качестве, кем он является на самом деле, он скрывает свою сущность, способен меняться, преображая свой облик. «Словом, герой выступает в маске, переодетым, под покровом тайны» (Хейзинга). Антагонист или вредитель может принимать необычный облик, превращаться в другого человека, животное, в грозное природное явление или даже предмет, сохраняя способность вернуть свой прежний вид. При этом М. и. в. всегда обусловлен какой-либо целью: победа над противником в бою, нанесение вреда (в частности, из чувства мести), личная выгода. Изменение внешности осуществляется либо из благородных, либо из корыстных побуждений. Оно произвольно, если герой изменяет свою внешность сознательно, стремясь достигнуть какого-либо результата, и непроизвольно, если происходит вопреки его воле. Во втором случае дело имеет с испытаниями героя, представленными в сказочных историях, сохранивших отголоски архаичной магии и колдовства.

Как чудо (амбисонд) воспринимается рассказ *Урызмага*, когда по воле неизвестной женщины-волшебницы он превращался в вола, лошадь, ослицу, собаку, и, только завладев *войлочной плетью*, вернул себе настоящий облик.

М. и. в. связан как с магическими действиями героев эпоса, так и с естественным преобразованием внешности путем переодевания. В первом случае он относится к раннему, мифическому времени (метаморфозы *дочерей Донбеттыра*, превращающихся в золотых голубей или в оленей); во втором случае — к позднему, героическому (переодевание в мужскую или женскую одежду).





М. и. в. неоднократно встречается в эпических сказаниях о борьбе между *Ахсартаггата* и *Бората*. Здесь облик изменяется естественным способом. Урызмаг, отправляясь за помощью к *Кафтысар-Хуандон-алдару*, не желает быть узнанным и «надевает на себя лохмотья из грубой ткани».

После продолжительной междоусобной борьбы враждующие роды как будто идут на примирение на условии, что Ахсартаггата выдадут свою девушку замуж за одного из Бората. На самом деле это условие для Ахсартаггата открывает возможность осуществления мести за убитого *Айсану*. Урызмаг, побритый и переодетый в невесту, проникает в дом своих врагов и убивает жениха, отрубив ему голову его же мечом. Так М. и. в. перекликается с мотивом *кровной мести*.

М. и. в. используется при описании военной деятельности эпических героев, стремящихся запугать и обмануть своих врагов. Нарты умело применяют способность изменять свой облик при штурме *Хыза крепости*. Так, *Сослан* надевает *шапку-невидимку* и становится невидимым, а *Саууай* — сын *Кандза*, пригоняет с моря тучу и, подобно *Уацилле*, находясь между *небом* и тучей, бьется с врагами.

Изменение внешности бывает настолько радикальным, что принявший иной облик выглядит словно мертвый. Во время затянувшегося штурма крепости *Хыз Созырыко* привел себя в состояние мертвого, лежал и даже начал разлагаться. И это для того, чтобы обмануть своего врага *Челахсартага* и заставить его приблизиться. Челахсартаг открыл *железные ворота* крепости и пошел к тому месту, где лежал Созырыко «весь в червях лицом вниз и с мечом под собою». В этот момент Созырыко, приняв свой прежний облик, вскочил на ноги и бросился с мечом на убежавшего врага, догнал и убил его.

Есть в эпосе М. и. в., связанный с производством металлов. Такие изменения происходят с *Батрадзом*, который в процессе закалки приобретает качества стали. Батрадз и на свет появляется необычным способом. В течение 9 месяцев его отец *Хамыц* жил среди нартов с растущим горбом, образовавшимся после плевка его обиженной жены. *Шатана* булатным *ножом* проколола спину Хамыца, и из нее выпрыгнул раскаленный Батрадз. Мать Батрадза, родом из *Быцента*, сама имела необычную внешность, могла надевать и сбрасывать лягушачью кожу.

Когда она сбрасывала лягушачью кожу, дом сиял как от светильника.

М. и. в. сопровождает действия антагонистов, применяющих все доступные им сверхъестественные приемы. Так, для борьбы с Сосланом *Сырдон* изменяет свою внешность магическим способом. Сырдон обращается в золотые деньги, золотой лисий хвост, наконец, в старую шапку, лишь бы Сослан подобрал предмет. Он оказывается в кармане Сослана и подслушивает его разговор с конем, отчего может произойти их смерть. Затем злокозненный Сырдон несколько раз меняет свою внешность, лишь бы уговорить *Балсагово Колесо* нарушить *клятву*, данную Сослану. Сначала Сырдон принимает облик приветливого старика. Когда не послушалось его Балсагово Колесо и покатилося дальше, Сырдон вновь возникает у него на пути уже в образе старухи. И опять не вняло Балсагово Колесо провокационным речам Сырдона. Наконец, в третий раз Сырдон принял облик юноши, с первым пушком на лице. И размышляет Балсагово Колесо, что, вроде бы, нет выгоды ни у старика, ни у старухи, ни у юноши. И поступает оно, как советовали все трое.

В сказании о гибели *Ельды* смешаны магические и естественные приемы изменения внешности. Для достижения поставленной цели (выйти замуж за Урызмага) Шатана изменила свой облик простой переменной платя, чем ввела в заблуждение гостей и самого Урызмага, но удерживала его, прибегая к магии. Шатана договаривалась с женой Урызмага Ельдой, чтобы та уступила ей одежду и мужа на одну ночь. Неузнанная гостями и Урызмагом, в одежде, придавшей ей облик Ельды, Шатана угощает их яствами и напитками. А когда гости улеглись, она входит в спальню захмелевшего Урызмага, и они становятся мужем и женой. На потолке спальни с помощью магии Шатана изображает *месяц* и *звезды*, а проснувшемуся утром Урызмагу говорит, что еще ночь на дворе. Все это время Ельда страдала у закрытой двери и умерла с горя.

Действуя проактивно, Шатана заставляет Урызмага взглянуть на нее по-другому и укрепляет свой брачный союз. Она принимает старушечий облик и советует Урызмагу жениться на *Борагановской девице*. После свадьбы, длившейся «от одного дня недели, до другого такого же дня», как только разошлись гости,





собрался Урызмаг разделить ложе со своей новой женой. Но в этот момент Шатана вновь пускает в ход испытанные магические приемы и принимает очаровывающий девичий облик. Увидел Урызмаг Шатану и к Борагановской девице даже близко не подошел.

В другом сказании Шатана естественным способом изменяет свою внешность, вводит в заблуждение и всех нартов, и их врага *Схуали-Малика*. Выдался тяжелый год для нартов, и они бросили жребий, кому пасти скот на плодородных землях *малика*. Жребий выпал постаревшему Урызмагу. Шатана взялась погнать скот вместо него. Наутро Шатана надела на себя одежду Урызмага, взяла его *бурку*, длинные *волосы* булатными ножницами отрезала, взяла оружие Урызмага, стала перед нартами, сказала им: «Сгоняйте скот, погоню его на земли *Схуалия*». Когда Шатану привели к *малику*, на его вопрос, почему пригнали скот на его земли, переодетая в мужское платье Шатана ответила, что у нартов выдался лютый год, что жребий пасти скот выпал Урызмагу, а она является его *пастухом*. *Малик* дал согласие, но поставил условие, чтобы *пастух* познакомил его с Шатаной, о которой он был слышен.

Как видно из вышесказанного, М. и. в. герой необходимым образом связан с их целями и намерениями, пользой (общественной или личной), способом преобразования. В любом проявлении от мифо-поэтического до эпико-героического человеческий дух присутствует в персонифицированной форме.

Показательно, что формирование рефлексивного мышления в поздних пластах эпоса приводит к переосмыслению отношения к изменению внешности, к ее критической оценке. Внешний вид обманчив, за невзрачным обликом персонажа может скрываться великая сила и мудрость, а за внешней красотой — слабость и посредственность.

«Не во внешности сила!» — говорит *Маргудз*, один из героев эпоса.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 94–103; С. 140–143; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 7, 26, 32, 35, 40, 48, 113, 116, 166, 182, 223, 224, 353, 357, 438, 443, 473; Д ж а н а е в Н. А. Некоторые мифологические мотивы в нартовском эпосе осетин // ВОЛФ. Ордж., 1984. С. 103–120; Х ё й з и н г а Й. Homo Ludens. Человек играющий. Статьи по истории культуры. 2-е изд., испр. М., 2003. С. 131.

З. У. Цораев

МУЖСКИЕ СОЮЗЫ [НÆЛГОЙМÆГТЫ ЦÆДИСТÆ, АХСÆНАД] — военизированные объединения молодежи в традиционных обществах. М. с. в потестарном социуме служили средством утверждения мужского господства. У предков осетин члены М. с. поклонялись *волку / собаке*. Следы скифских и аланских представлений о воинах как псах-волках сохранились в Нартовском эпосе. Так, один из виднейших героев эпоса — *Сослан* — стал неуязвимым после того, как выкупался в волчьем молоке. Волчиц для этой цели сгоняет и помогает доить прародитель собак *Силам*. О дружбе нартов с волками / собаками свидетельствует тот факт, что родоначальник рода *Ахсарттаггата* носил имя *Уархаг*, что означает «волк» (*Абаев*). Как дети волка нарты «больше всего любят охоту, войны, набеги и походы за добычей». Как подчеркивал В. И. Абаев, в отношении характера *походов* не приходится заблуждаться: «это были хищнические, волчьи походы». Покровитель воинов у многих народов мира персонифицировался в образе волка (например, *Марс*) или имел волка своим атрибутом (псы *Одина*); у осетин в образе владыки волков — *Тутыр* — ясно проглядывают черты военного покровителя. Интересно, что в осетинском языке военный отряд обозначается словом *bal* (от *bag* с исходным значением «конная военная партия»). Из животных этот термин применялся преимущественно к волкам — *бирагъты бал* (стая волков), т. е. стая волков уподоблялась конному отряду воинов.

Почитание волка / собаки обязывало членов М. с. вести себя соответствующим образом — во время боя они приходили в неистовство, сравнимое с яростью сражающегося пса. См. *Волк*.

Лит.: А б а е в. ИЭСОЯ. IV. С. 96–97; Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. СПб., 1996; Г у т н о в Ф. Х. Ранние аланы. Вл., 2001.

Ф. Г.

МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ [МУЗЫКАЛОН ИНСТРУМЕНТТÆ]. В Нартовском эпосе осетин важное место уделено песням, *танцам* и *игре* на М. и. Значительное место в эпосе занимают сюжеты, связанные с музыкально-хореографическими и инструментальными жанрами в разных контекстуальных



значениях. Все главные персонажи эпоса играют на М. и. и являются искусными танцорами. Как указывает В. И. Абаев, «судя по нартовским сказаниям, песни, музыка и пляски составляли важнейший элемент древнеосетинского быта. Нарты предаются им с такой страстью и увлечением, что забывают даже о смертельной военной опасности. По сказаниям, время, не заполненное войной и охотой, отдавалось спортивным играм, пирам, песням и пляскам». Непосредственно или косвенно с музыкой связаны почти все главные герои нартов — *Урызмаг*, *Сослан* (*Созырыко*), *Батрадз*, *Сырдон*, *Ацамаз*. Урызмаг во время отсутствия своего побратима *Уарн-алдара* с утра до вечера сидел на большом камне и играл на своей *скрипке*, звуки которой доходили до неба. Нарт Батрадз, сопровождая свое пение игрой на М. и., пробудил всех живых существ в мире.

Мифологические представления осетин, уходящие корнями в глубокую древность, являются ценным источником сведений о культуре индоевропейцев, в частности содержат историко-этнографические данные о традиционных М. и. В совокупности с анализом материалов по осетинскому фольклору, они позволяют глубже понять символику и функции старинных музыкальных орудий, сохранившихся в осетинской культуре до наших дней.

Примечательно, что в «Нартиаде» названия М. и., различающихся «мифом о происхождении», дифференцированы и на лексическом уровне. Например, музыкальные орудия, изготовленные нартами, заключают в себе лексику фандыр, тогда как инструменты, подаренные *небожителями*, ее не имеют. Как утверждает В. И. Абаев, *fændyr / fændur* — древнее малоазийско-греческое слово, затем распространившееся на Кавказе и в Южной России (к примеру, чечен. *pandɾ*, арм. *pandir*, груз. *panduri* и даже укр. бандура). Слово *fændyr* могло проникнуть в осетинский язык еще в скифскую эпоху.

Этого же мнения придерживается и А. Туаглагов. Он отмечает, что термин «фандыр» происходит из лидийского языка; вероятно, слово было заимствовано во времена скифских походов в переднюю Азию. Среди аналогов М. и. исследователь указывает сванскую арфу «чанг», название которой происходит из иранского языка, а в последний проникло из аккадского.



Нарт играет на двенадцатиструнной арфе.

Худ. М. Туганов

В эпосе встречаются упоминания и о таких инструментах, как *уадындз* и *удаѳвдз* (см. *Свирель*).

Среди космогонических мифов (о сотворении мира, о создании человека, о природных процессах и явлениях) древнейшим являлся так называемый грозовой миф. В традиционной народной культуре осетин гроза считается благословением. Человека, погибшего в результате удара молнии, не оплакивают (*К. Хетагуров*). В пантеоне осетинских святых одним из самых почитаемых является покровитель грозы — *Уацилла*. Одним из М. и. осетин, связанным с грозовым мифом, является разновидность продольной флейты — свирель. Осетинское «название инструмента производно от уад, которое переводится не только как дыхание, но и как ветер, вихрь». Как отмечает Т. Салбиев, «для грозы еще очень важен ветер. Состояние вселенной до начала творения — она аморфная и она недвижимая. И ветер приводит ее в движение».

Именно свирель дарит Нарту Ацамазу покровитель диких зверей *Афсати*, и благодаря ей Ацамаз собирает *калым* за дочь *Сайнаг-алдара*, красавицу *Агунду*, и женится на ней. Вот как интерпретирует данный сюжет Т. Салбиев:





Игра на хъисын фандыре.
Исполнитель
К. Г. Миндзаев



Хъисын фандыр

«Ацамаз — это свадьба, это весна. Не случайно он играет на духовом инструменте. Это — весенний все оплодотворяющий ветер..., а ветер — это движение, пробуждение от зимней спячки к весенней бодрости, радости».

Согласно сказаниям, удавдз подарил нартам небесный кузнец *Курдалагон* в честь рождения близнецов *Ахсара* и *Ахсартага*. Происхождение названия инструмента восходит к слову уд ('душа'). Чудесная свирель не нуждается в музыканте — она сама издает прекрасные звуки и веселит нартов во время ритуальной трапезы. По мнению В. И. Абаева, сказание об Ахсаре и Ахсартаге является одним из самых древних и восходит еще к тотемической стадии развития самосознания его создателей.

Одной из основных сфер функционирования духовых инструментов было пастушество. В осетинской культуре игра на М. и. считалась магическим действием: оберегала стадо от волков и способствовала защите животных от болезней. По некоторым сведениям, животные понимали сигналы и лучше слушались *пастуха*.

Одним из самых древних инструментов осетин является *двенадцатиструнный фандыр*, традиционно сопровождавший исполнение нартовских *кадагов*. Происхождение инструмента связано с мифологическим героем *Сырдоном*, известным предсказателем и хитрецом, шаманом и первым *сказителем*. «В исполняемых Сырдоном сказаниях заключено знание относительно важнейших явлений бытия, таких как этническая самоидентификация, стремление

сохранить и обессмертить не брэнную оболочку, а душу народа» (*Мамиева*). Не случайно нарты, восхищенные игрой Сырдона на этом М. и., сказали друг другу: «Даже если все до одного погибнем, пусть этот фандыр пребудет вовеки, а кто будет играть на нем и вспоминать нас, тот и будет нашим!».

Звукам осетинского фандыра приписывалась волшебная сила исцеления. Например, песня в честь покровителя оспы, кори и глазных болезней *Аларды* исполнялась в сопровождении двенадцатиструнного фандыра. Имеются сведения, что в старые времена было принято приходить проводить больного с этим инструментом. Считалось, что это позволит поднять ему настроение и приблизит его выздоровление. В мифологическом сознании осетинский фандыр воспроизводил звуки небесной гармонии, тем самым способствуя исцелению. Издревле люди верили, что брать священный инструмент в руки можно лишь человеку, чистому душой и телом.

Самым распространенным и сохранившимся до наших дней осетинским традиционным инструментом является струнный инструмент типа «хъисын фандыр» (скрипка). Чудесное происхождение инструмента описано в эпических текстах и связано с образом *Хамыца*, который соорудил этот инструмент из золотой косы своей умершей возлюбленной.

В современной традиции осетин выделяют еще три инструмента, названия которых образованы с участием лексемы «фандыр»: «хъырнæг фандыр» (подпевающий фандыр), «дала фандыр» и «ирон хъандзал фандыр» (осетинский клавишный фандыр).

В названии «хъырнæг фандыр» содержится отсылка к функции М. и. (от «хъырнæг» — подпевающий), но в органологическом отношении — это одна из разновидностей «хъисын фандыр».

«Дала фандыр» — двух или трехструнный инструмент, имеющий продолговатый корпус и сравнительно короткую шейку, заканчивающуюся крючкообразной головкой. В прошлом он использовался преимущественно для сопровождения танцев и пения. На нем могли исполнять сольные танцевальные и песенные мелодии, а также аккомпанировать звучанию лирических, бытовых и плясовых песен.





Игра на свирели.
Исполнитель И. Богов

Процесс изготовления М. и. в традиционной культуре осетин имел значение сакрального акта. Как отмечают исследователи, прежде чем срубить дерево для М. и., принято было помолиться. По традиции, недопустимым считалось срубать дерево в новолуние и до последней четверти лунной фазы. Народные мастера утверждали, что срубленное в это время дерево быстро сгниет. Имело значение и то обстоятельство, в каком месте было срублено дерево. По мнению народных музыкантов, инструменты, сделанные из деревьев, растущих на южных, солнечных склонах, обладают наилучшими акустическими свойствами, звучат ярче и сильнее. Кроме того, М. и. изготавливались только из средней части ствола. «Народная культура чувствительна к материалу... Место и роль инструмента в культуре помимо функции и характера звукоизвлечения определяется его происхождением: из чего, как, когда и при каких условиях сделано... Тем самым он вписывается в космогонические циклы. Это не проявление своеволия, но правильное понимание замысла творца, соответствуя ему возможно изготовить единственно правильный инструмент, который впоследствии будет отвечать тому предназначению, что в него заложено» (Салбиев).

Игра на М. и. входила в обрядовые моления, в том числе и в священных местах. Звуки, издаваемые посредством игры на М. и., позволяли людям общаться с силами верхнего, божественного мира. Об этом свидетельствуют не только упоминания инструментов в эпосе, но и многочисленные примеры в осетинских волшебных сказках.

Сведения об осетинских М. и., в комплексе с данными, почерпнутыми в других памятниках устного народного творчества, в верованиях и ритуальной практике, позволяют раскрыть пласт древнейших мифологических представлений народа, сакральные истоки традиционной культуры в целом.

Лит.: Абаев О.ЯФ; Алборов. Музыкальная; НК. ИАЭ. 7; Хетагуров К. Л. Помощь пораженному молнией // ПСС в 5 томах. Т. IV. Вл., 1999; Туаллагов. Меч; Мамиева И. В. Сказитель в быту и художественном сознании осетин // Эволюция эпической традиции. Сухум, 2014. С. 181–191; Таказов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Вл., 2014. Дзлиева Дз. М. Личный архив ЭВФ 021–001. Зап. от Т. К. Салбиева.

Дз. М. Дзлиева

МУКАГОВ Гаги [МЫКАГЪАТЫ Гаги] — сказитель, уроженец сел. Даргавс РСО-А. От него в 1941 г. А. Баскаевой записаны *кадаги* «Как хотели убить старого Урызмага» («Зæронд Уырызмаджы куыд мардтой») и «Как Урызмаг женился на своей сестре» («Уырызмаг куыд ракуырда йæ хойы»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (IX), л. 63.
И. Б.

МУКАРА / НОКАР — известный персонаж Нартовского эпоса, сын Тара (Тых, Кар, Бакар). Иногда М. называют Н.-алдар. Волосы и кожа на голове у М. золотые, сам он весь красный, а изо рта у него сыплются горящие угли. Возможно, это указывает на его изначальную роль хранителя *огня*. Жилище М., согласно одному из *кадагов*, находится на дне моря.

У него есть младший брат *Бибыц* (Дибыц), который превосходит его силой и отвагой. Он женат на *дочери Солнца*. Братья владеют обширной землей, где зимой не выпадает снег. Там стоит жара даже во время суровых холодов. У них несметные богатства, «много было под их властью людей и далеко шла слава о сыновьях Тара». По одной версии, земли с тучными пастбищами они отняли у *великанов*. Эти земли находятся у моря, на берегу Терека или в стране Стыр ауар (Великая *Авария*). Сам М. изображен с явными чертами великана — опасного врага нартов. В отдельных *кадагах* он выходит из моря. Воображение нартов поражают его мощь и гигантская величина. В суровую зиму *Сослан* (*Созырыко*) вынужден пасти скот нартов на землях Тара. Сослан выдает себя за простого *пастуха* и вовлекает М. в «игры Сослана». М. успешно проходит ряд испытаний: его не берет *меч*, он жует стрелы, пущенные Нартом в рот великана, глотает раскаленные камни, сброшен-





ные с горы обломки скалы на его лбу рассыпаются в песок. Однако Сослану удалось перехитрить великана: М. входит в море или водоем, вода замерзает, и «приподнялся тут сын Тара, понатужился и проломил лед головой», но поднять толстый слой льда на плечах он не в силах.



Мукара. Худ. М. Туганов

М. может погибнуть только от собственного оружия, которое вышло с ним из утробы матери, в большинстве вариантов смерть он находит от меча-близнеца.

В отдельных сюжетах М. выдерживает все испытания и творит насилие над нартами. Сослан соблазняет его жену и выясняет тайну его жизни и смерти: в утробе оленя-людоеда — ларец, в нем — три ласточки (голубя), они олицетворяют силу, отвагу и душу великана. Сослан убивает оленя, душит ласточек и таким образом расправляется с противником. С М. связан еще один мифологический мотив: сила великана заключена в его спинном мозгу. Умиравший М. дает Нарту коварный совет: вытащить этот мозг, подпоясаться им, и тогда его сила перейдет к Сослану. Умный воин почувствовал подвох. Он опоясал им дерево, потом другое, и волшебный



Мукара и Сослан. Худ. М. Туганов



Батрадз и Мукара. Худ. В. Харебов

пояс косил их, подобно траве. Только после того, как ослабла его сила, Сослан воспользовался советом великана. Дом М. находится в большом селе или в цветущем городе. Его порог охраняют нож или бритва, которые сами бросаются на чужого. Сослан укротил и это волшебное оружие врага. В итоге М. и его брат Бибыц стали жертвой коварства и хитрости Сослана. В отдельных сказаниях цикла *Хамыца* и *Батрадза* против насильника М. ожесточенную борьбу ведет Нарт Батрадз. В сказании «Батрадз æмæ Тары фырт Мукара» («Батрадз æмæ Тары фырт Мукара») его союзником выступает злодей *Уангур*.

Согласно одному из вариантов рассматриваемого сюжета, Сослан отправился к М. с целью добыть себе золотой скальп с головы М., чтобы сшить себе *шубу*. Л. Алибер рассматривает конфликт Сослана с М. как типичную для средневековых рыцарских романов «игру в обезглавливание». После гибели М. становится призраком *Страны мертвых*:





И тебе скажет Мукара, сын Бака:
Солнце, мол, село.
Взмолишь своему зэду: «Зэд мой, дауаг мой,
Заставь выглянуть и осветить вершины
гор солнцу мертвых».
И тогда взглянет на горы солнце мертвых,
И сын Бака Мукара раскроет семь золотых
дверей...

Под именем М. / Н., по мнению Т. А. Гуриева, скрывается один из средневековых правителей — Ногай, сын Татара. Однако такое отождествление встречает затруднение как со стороны самого образа героя, так и со стороны законов фонетики. В осетинском эпосе М. нередко называется Тыхы фырт ‘сыном Силы’, что соответствует эпитетам др.-инд. бога огня Агни. Но, с другой стороны, М. в эпосе считается Тары фырт ‘сыном Мрака’, что сближает его с Шушной — демоном засухи в индоарийской мифологии, который так же именуется в Ригведе (V, 32, 4) «Отпрыском мглы». Имя М. стало нарицательным: так осетины называют человека с грубой силой и дурными манерами. В хевсурских сказаниях об Амиране фигурирует его дядя по имени Мукаро. В сказании «Нарты и Мукара» («Нартæ æмæ Мукара») злодеяние, которое совершает М., в других сюжетах производит сын великана *Афсарона* — *Алаф*. См. *Бибыц*.

Лит.: Джикаев Ш. Ф. Мукара // ОЭЭ. С. 363; Альбер Л. Нарты кадджытæ и роман о Жофре: введение в сравнение // Основные направления развития национальных литератур на рубеже XX–XXI вв.: Материалы Международной научно-практической конференции. Вл., 2010. С. 32–33; Туаллагов. Скифо. С. 85; Дзидцойты. Нартовский эпос. С. 124, 126–127.

К. Ю. Рахно

МУНКАЧИ Бернат (Бернард) [MUNKÁCSI Bernát (1860–1937)] — известный венгерский языковед, этнограф, литературовед и фольклорист еврейского происхождения, акад. Венгерской АН (1910).

Направления научных интересов ученого — сравнительно-историческое языкознание, финно-угроведение, иранистика, тюркология, этнография. В 1882 г. М. окончил обучение в Будапештском ун-те и последующую свою жизнь целиком посвятил изучению финно-угор-

ских и тюркских народов Поволжья и Западной Сибири (удмурты, ханты, манси, чуваша и др.) и их языковым и культурным связям с венграми, в том числе и непосредственным полевым исследованиям.

В 1918 г. М. в Кеньермезо у Эстергома записал и опубликовал тексты осетинского фольклора с переводами на немецкий язык от пленных осетин — участников Первой мировой войны. Среди них было и сказание о *Безымянном сыне Урызмага*, которое сообщил З. Кокоев из сел. Циара Горийского уезда Тифлисской губернии.

М. принадлежит весомый вклад в исследование осетино-венгерских культурно-исторических взаимовлияний. Он писал, что интерес к осетинскому языку («этому достопримечательному языку») у него пробудился еще в 1894 г., когда он наткнулся на аланские заимствования в венгерском языке. И когда представился случай более близкого знакомства с ним, М. им воспользовался. В предисловии к своей книге он поясняет: «Осетинские тексты, которые я здесь публикую, являются, вместе с их комментариями, результатом тех исследований, которые я, по поручению Венгерской Академии наук, в 1917–1918 гг. провел с осетинскими военнопленными», участниками Первой мировой войны.

Собранный им языковый и фольклорно-этнографический материал способствовал дальнейшему углубленному изучению венгеро-осетинских историко-культурных взаимоотношений.

Соч.: Blüten der ossetischen Volksdichtung. Budapest, 1932. S. 124–137.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 160.

Л. Ч.

МУРАВЕЙНИК [МÆЛДЗЫДЖЫТЫ ГУБАКК]. В *кадаге* «Поход Сырдона» («Сырдоны балц») М. имеет волшебное свойство. Однажды *Созырыко* пошел на *охоту* и застрелил *зайца*. Как только он положил его на М., заяц ожил и убежал. Через некоторое время, когда *Созырыко* уснул, к нему подошел юноша и спросил о местонахождении своего зайца. *Созырыко*, будучи полусонным, нечаянно выстрелил в него и убил. Тогда он положил юношу на тот же М., и юноша также воскрес. См. *Заяц*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 477.

И. Б.





МУРТАЗАТА РАВНИНА [МЫРТАЗАТЫ ТЪЭПЭН] — реальный топоним, который находится между Северной Осетией и Кабардой, под сел. Эльхотово. М. р. упоминается в *кадаге* «Рождение и закалка Батрадза» («Нарти Сослани райгурун ама байсард»). В другом *кадаге* «Сослан и сын Тара Мукара» («Сослан ама Тари фурт Мукара») упоминается южный склон Муртазата (Муртазати хонсар).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 791.

Л. Ч.

МУССА ХАКИМ (Моисей Григорьевич Домба) (1896–1966) — известный владикавказский краевед, литератор, переводчик.



Хахим Мусса

Под настоящим именем его знали в Осетии как практикующего врача-физиотерапевта, профессионала высокого уровня и человека редких качеств. «Стремление быть полезным людям, радоваться успехам своих земляков — было достоянием вознагражде-

нием для М. Х. «Сам он всегда оставался в тени, простой, незаметный, готовый всегда прийти на помощь. Многие в нашей республике и за ее пределами обязаны ему тем, что живут на белом свете, радуются солнечным восходам, видят и чувствуют красоту окружающего мира. Он не только лечил, как опытный хахим, но и открывал людям путь в прекрасное» (Б. Шанаев).

Известный врач добился успеха и как ученый-исследователь. В 1935 г. он издал в Орджоникидзе небольшим тиражом брошюру «Учение о микроцефалии в филогенетическом аспекте», которая получила высокую оценку в фундаментальном труде Б. Ф. Поршнева «О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии)».

Литературное наследие М. Х. не велико, но разнообразно и интересно. Близкий друг М. С. Туганова, он принимал активное участие в его осетиноведческих исследованиях, переводил на русский язык некоторые фольклорные материалы (в частности, в 1958 г. сделал перевод песни «Задалески нана») и написал книгу «Махарбек

Туганов — народный художник Осетии» (1962). Перу М. Х. принадлежат брошюры «По материалам древних погребений Северной Осетии» (1966), исторические очерки «Пирогов во Владикавказе» и «Генерал-лейтенант Созырько Хоранов», переводы из Нигера (Ивана *Джанаева*), Татари *Епхиева* и Дабе *Мамсурова*, а также ряд оригинальных стихотворений (в том числе для детей).

По свидетельству скульптора Б. А. Шанаева, в 1947 г. М. закончил либретто к опере «Нарты», в основу которого «легли следующие сюжеты. Женьитьба Батрадза. Собрание нартов. Чаша Уацамонга. Батрадз и пестробородый уаиг. Батрадз и Тыхы-фырт. Как Батрадз захватил крепость Хыз. Рождение Сырдона. Как был создан фандыр. Бедзенаг и сын его Арахцау. Дары дауагов Сослану. Уастырджи и безносый нарт Маргудз. Как Урузмаг разводился с Шатаной. Последний поход Урузмага. Для лучшего усвоения характеристик, выведенных в пьесе, [М. Х.] рекомендует: «Необходимо знакомство с монографией В. И. Абаева «Нартовский эпос» (ИСОНИИ. Т. X. Вып. 1. Дз., 1945) и изучение их по сводному тексту «Нарты кадджыта» (СО Госиздат, 1946)» (...) Читая это либретто, я чувствую, какие колоссальные возможности заложены здесь для художника-декоратора, постановщика танцев, композитора, для певцов...» (Б. А. Шанаев). К сожалению, на данный момент местонахождение рукописи либретто М. Х. «Нарты» неизвестно.

В 50-х гг. М. Х. выполнил поэтический перевод нескольких Нартовских сказаний. В его «Сказания о Нартах» вошли *кадаги*: 1. Рождение *Ахсара и Ахсартага*; 2. *Яблоко Нартов*; 3. *Красавица Дзерасса*; 4. *Смерть Ахсара и Ахсартага*; 5. *Рождение Урузмага и Хамыца*; 6. *Как Урузмаг и Хамыц нашли Уархага*; 7. *Рождение Шатаны*.

Перевод М. Х. представляет собой нерифмованный текст с отдельными элементами свободного стиха, нацеленный на сохранение аутентичных этнокультурных маркеров:

...С одного сегодня до другого был пир;
Пировали гости Уархага Нарта.
А окончили пир, разошлись они
По хадзарам своим, полным счастья:
Курдалагон, верхом на буре огненной,
Будто сам уаиг Пакундзи летающий,





В один миг на небо, говорят, вспорхнул.
Донбеттр в белугу превратился вдруг
И нырнул в большой фурд на самое дно.
Нарты ж прямо с пира отравились в балц...

Поэтика М. Х. не безупречна; однако его «Сказания о Нартах» заслуживают быть в поле зрения будущих исследователей истории русскоязычных записей, переводов и переложений осетинских Нартовских сказаний.

Соч.: По материалам древних погребений Северной Осетии. Ордж., 1966; Генерал-лейтенант Созырыко Хоранов: исторический очерк. Вл., 2002; Махарбек Туганов — народный художник Осетии. Ордж. 1962; Мой зверинец. Дз., 1947; Н. И. Пирогов во Владикавказе (историческая повесть) // ЦГА РСО-А, фр. 960, оп. 1, д. 9; Сказания о Нартах // НА СООИГСИ, ф. Фольклор, д. 130, п. 95 (Пер.).

Лит.: Т у г а н о в М. С. Материалы осетинского фольклора о Тимуре // МД. 1952. № 2. С. 75; Ш а н а е в Б. А. Мусса Хаким (Моисей Григорьевич Домба) // Шанаев Б. А. Частица духа. Вл., 2003. С. 215–219; П о р ш н е в Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). СПб., 2007. С. 397; Ч е д ж е м о в С. Р. Тайна одного имени // СО. 2011. 24 августа. № 154; Х м е л е в А. Л. Приезд Н. И. Пирогова во Владикавказ // ТВ. 2012. № 3 (23). С. 3; О л с а е в В. Г. Моисей Домба — врач, историк и поэт // СО. 2015. 24 июля. № 130; Ц о р и е в А. И. Т. Постановления ЦК ВКП (б) о литературе и искусстве 1946–1948 гг. и идеологические «проработки» писателей Северной Осетии // ИСОИГСИ. Вып. 17 (56). 2015. С. 151–158; Х у г а е в И. С. Мусса Хаким (М. Г. Домба) и его письма к Хаджи-Мурату Мугуеву // ИСОИГСИ. Вып. 21 (60). 2016. С. 142–165.

И. С. Хугаев

МУСТАФЫ КРЕМНЕВОЕ РУЖЬЕ [МУСТАФЫ ХЪРИМАГ, ХЪРИМАГ МУСТАФ] — вид дорогого ружья из *кадага* «О том, как Созырыко забрал Агунду из Страны мертвых» («Созырыхъо Агуындæйы мæрдтæй куыд ракодта»). *Кулбадаг-ус* решила перейти *дорогу* собравшимся в *поход* ранним утром *Созырыко*, *Сослану* и *Урызмагу*. Она специально отправилась за *водой* с двумя пустыми деревянными ведрами в руках. Когда Сослан догадался о намерении Кулбадаг-ус, он разозлился и выстрелил в ее ведра М. к. р.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 830.

И. Б.

МЫКАЛГАБЫР / МЫКАЛГАБЫРТА — один из особо чтимых *небожителей пантеона*



Мыкалгабыр в Касарском ущелье. Худ. У. Гассиев

осетин, широко представленный в эпосе, дух изобилия и счастья. Имя небожителя М. в осетинском языке состоит из сращения имен христианских апостолов Михаила и Гавриила, снабженного показателем множественного числа «-та». М. — христианизированный образ с языческим прототипом, имя которого, вероятнее всего, является результатом влияния христианской Грузии.

У грузин также отмечается слияние архангелов Михаила и Гавриила в один образ с одним именем: груз. Микэл-Габриэл, мегр. Микам-Гариа / Микам-Гарио, абх. Мкамгариа, Амкамгария / Акамгария. Кроме сходства имен важно отметить совпадение основных специфических функций, которыми наделялись их носители. У мегрелов в Западной Грузии Микам-Гариа считался патроном хозяйства (скотоводства и земледелия).

Как показал А. В. Дарчиев, в осетинской традиционной культуре М. некогда занимал место покровителя крупного рогатого скота. Самой предпочитаемой жертвой в честь этого небожителя был бык, как у *Фалвара* — баран. Не случайно святилище М. в сел. Унал Алагирского ущелья было известно под названием *Галты дзуар* — святилище быков. В Туалгоме, по сообщению писателя И. Туаева, женщины не ходили к святилищу М. и не произносили его имя, а называли его иносказательно — Галты дзуар, то есть «Покровитель быков». Этот обычай, напоминающий известное табуирование для осетинских женщин имени *Уастырджы* как Лæгты дзуар, «покровитель мужчин», а Фалвара — как Фысты дзуар, «покровитель овец», прямо указывает на присущую М. функцию покровительства быкам. Отголосок этой функции покрови-





теля крупного рогатого скота, возможно, прослеживается и в приводимой Б. А. Калоевым легенде, согласно которой у одного жителя сел. Дагом пропал вол. Хозяину долго пришлось искать скотину. Когда он почти потерял надежду, вол вдруг нашелся около фамильной башни Габеевых. Дагомцы, считая, что найти вола им помог М., в честь него здесь же, рядом с башней, соорудили святилище, ставшее местом поклонения. Под святилищем М. осетины давали клятвы, устраивали примирение кровников.

О возникновении главного святилища в Нартовском эпосе налицо несколько сюжетов, и все они увязаны с Нартом Батрадзом. Поднялись к Богу с жалобой на сына Хамыца Батрадза семь Уаццлла, семь Уастырджи и семь М., сказав, что тот объявил им войну. После нескольких предупреждений, которые Батрадз проигнорировал, Бог наказал его смертью и велел ангелам (*зæдтæ æмæ дауджытæ*) положить его тело в склеп. Однако небожители никак не могли занести его в склеп, ибо мертвец упирался в дверях то руками, то ногами. Небожители доложили об этом Богу, который им сказал: «Погребальных даров просит от меня Батрадз». Тогда он уронил три слезы на тело Батрадза, и его легко внесли в склеп. Слезы же Бога скатились на землю, и в тех местах, куда они упали, встали три известных в горной Осетии святилища: *Таранджелоз* в Трусовском ущелье, *Реком* и М. — соответственно в Цейском и Касарском ущельях. По варианту сказания, кольцо Батрадза по сей день хранится на ветке дерева над Касарским святилищем. У разных сказителей перечень святилищ расходится; называют Зругский *Мады Майрам*, *Ныхас Уастырджи* у входа в Алагирское ущелье и др.

М. является главой класса небожителей М. В *кадаге о тире* в честь Нарта *Сослана* «светлый Реком и чистые Мыкалгабырта подарили нартам зерна хлебных злаков». Как покровитель крупного рогатого скота, М. близок божествам Гаване Зарзан у курдов-езидов, Мамо-гавау у заза, Сийах Галеш у тальшей, Занги-ата или Занги-бобо у таджиков, авестийскому Саванхи.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 556; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 92; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 84, 167; Абаев. ИЭСОЯ. 1. С. 138–139; ОЭЭ. 2013; Чибиров. ТДКО. С. 438–440; Калоев. Осетины. С. 370; Татый И. Маэ уарзон Туалгом: Публицистикон уацта. Дз., 1999. С. 83; Дарчиев А. В. Эволюция

функций божеств осетинского пантеона Фалвара и Мыкалгабырта // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 12 (38): в 3-х ч. Ч. II. С. 19, 40–42, 44.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

МЫКАЛГАБЫР ЦАХИЛОВЫХ [ЦЪÆХИЛТЫ МЫКАЛГАБЫР]. См. *Мыкалгабыр*.

МЫСЫР. См. *Египет*.

МЫСЫРХАН — персонаж эпоса, дочь Луны из *кадага* «Симд нартовских вожаков на вершине горы Уаза» («Нарти гуппургинти синд Уазабæл»). М. томится в плену (с дочерью Солнца Хорческой) у великана Афсарона; ее освобождает Батрадз, а женится на ней Болат (по другим вариантам — Уон).

В другом *кадаге* «Зуб Нарта Хамыца» («Нарты Хамыцы дæндаг») М. — дочь Сайнаг-алдара. Хамыц подкараулил ее и показал ей свой зуб Аркыза. Объятая страстью, М. сама пошла к нему с признанием в любви.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 641, 643; СНБ. 1960. С. 249–257; НК. ИАЭ. 3. С. 254–260, 269–273, 641, 643.

И. Б.

МЫЦАТА [МЫЦÆТÆ] — мифический народ из *кадага* «Рождение Сырдона от черта» («Сырдоны райгуыр дæйрагæй»). М. ростом маленькие, но сильные. Они могут заболеть от упреков и умереть от позора. От Хамыца и девушки М. родился Батрадз. Судя по сюжету *кадага*, под М. скрываются *Быцента*. В других вариантах к ним относятся — *Дзеста*, *Сыбыдта*, *Хадмаст Псалта*, *Камбадата*. М. упоминаются также в «*Кадаге о Хамыце*» («Хамыцы кадаг»): «Хамыц принадлежал к роду Бората. Когда решил обзавестись семьей, женился на дочери Мыцата».

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 62, 610.

Л. Ч.

МЫШЬ [МЫСТ] — от бесовки в образе М., юркнувшей в мышиную нору, рождается Сырдон: «Однажды нарты опять собрались на Ныхасе. Бесовка пришла и снова стала их дразнить. Хамыц вскочил и бросился за ней. Бесовка





скрылась в мышиной норе. Хамыц послал ей вслед мужское ругательство. От этого она понесла, и родился у нее Сырдон».

Бездна подземелья, где обитают *далимоны*, находится в двенадцати днях пути вниз в подземелье, а входом туда является мышиная нора. Чтобы найти *коня* своего отца, *Ацамаз* должен «пройти двенадцать дней по норке мышей под землю». Схожие представления известны у татов. А. Р. *Чочиев* считает, что они являются наследием эпохи арийского единства: какие-то демонические существа *mus* — как полагают, это «мышь» — известны в иранских древностях.

Но выдвигалось также предположение, по которому облик самого осетинского Сырдона как хитрого, скрытного, вороватого существа, которое внезапно появляется из-под земли и столь же внезапно исчезает, таскает разное добро у нартов, прячется в доме под кроватью, имеет длинные усы, следует сближать и с крысой.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 205; Чочиев А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. Кн. 1. С. С. 16–17; Джуртубаев М. Ч. Происхождение нартского эпоса. Нальчик, 2015. С. 707–709.

К. Р

МЭЙ Уолтер [**MAY**Walter (1912–2002)] — известный английский переводчик и поэт, переводчик Нартовского эпоса на английский язык, награжден серебряной медалью им. Чингиза Айтматова (1999).



Уолтер Мэй

М. родился и вырос в Великобритании, свыше тридцати лет жил в России со своей супругой, поэтессой и переводчицей Людмилой Серостановой, работавшей в издательстве иностранной литературы переводчиком с русского на английский язык.

В 1980-е гг. часто приезжал в Осетию. Прекрасное знание русского языка позволило М. перевести на английский язык киргизский эпос «Манас», произведения классиков русской литературы, стихотворения К. Л. *Хетагурова* и др. В 2001 г. в Москве он издал на английском и русском языках брошюру, посвященную современным и древним осетинам.

В конце XX в. М. перевел на английский язык осетинский Нартовский эпос. Перевод Нартовских сказаний был выполнен им с русского издания сводного текста осетинского эпоса («Осетинские нартские сказания». Дзауджикау, 1948). Издание полной версии перевода М. Нартовского эпоса затянулось на долгие годы. В 2002–2009 гг. на страницах журнала «Nartamongæ» под названием «Selected Nartæ Tales» появилась предварительная краткая версия его перевода, переизданная в 2007 г. под тем же названием в Южной Осетии с примечаниями З. С. *Джиоты*. В 2009 г. рукопись перевода М., отредактированная Т. К. *Салбиевым* и оформленная художником Валерием *Цагараевым*, небольшим тиражом была издана во Владикавказе в издательстве «Проект-Пресс».

В 2016 г. в издательстве Принстонского ун-та вышел в свет полный английский перевод сводного текста осетинских эпических сказаний, блестяще выполненный М. Редакторами книги стали Джон *Коларуссо* и Тамерлан *Салбиев*. Издание осетинского Нартовского эпоса в переводе М. стало событием огромной культурно-исторической важности, поскольку оно призвано ввести осетинскую версию эпоса в научный оборот и популяризировать ее среди широкого круга западного читателя.

Соч.: Who were the ancient britts?: A historical, geographical, ethnographical and literary exploration. М., 2001; Selected Nartæ Tales // Nartamongæ. АОИ. №№ 1–7; Selected Nartæ Tales / Равзаргæ нарты кадджытæ. Compiled by Jiothi Zema. Tskhinvali, 2007; Nartæ. Ossetian epic. VI., 2009; Tales of the Narts. Ancient Myths and Legends of the Ossetians. Translated by Walter May. Edited by John Colarusso and Tamirlan Salbiev. Princeton and Oxford, 2016.

Лит.: Дзидцойты Ю. А. Tales of the Narts. Ancient Myths and Legends of the Ossetians Edited by John Colarusso and Tamirlan Salbiev. Prinseton University Press, 2016. // ИСОИГСИ. 2016. Вып. 21 (60). С. 161–165.

Л. К. Гостиева

МЮЛЛЕР Клаус Е. [**MÜLLER** Klaus E. (1935)] — известный немецкий этнолог, с 1971 по 2004 гг. — проф. этнологии Франкфуртского ун-та. До 2004 г. являлся н. с. Института культурологии г. Эссена. В 1966 г. была опубликована статья М., посвященная анализу мотива рождения из камня нартского героя *Сослана / Созырыко* (адыг. Сосуруко, абх. Сасыркува). Ученый признает глу-





Клаус Мюллер

бокую архаичность Нартовского эпоса, берущего начало в среде ираноязычных племен скифо-сарматского круга. Об этом свидетельствует целый ряд соответствий между Сказаниями о Нартах и сведениями о скифских обычаях, которые приводятся в «Истории» *Геродота*. М. отмечает, что название «нарты», так же как и личные имена отдельных героев, используется в более или менее одинаковой форме во всех национальных версиях «Нартиады», и потому ясно свидетельствует о распространении нартовского цикла из одного единственного центра. М. также принимает точку зрения *Ж. Дюмезиля* и других исследователей, согласно которой эпический этноним «нарты» не этимологизируется на кавказской почве и, по всей вероятности, восходит к индоиранскому корню паг- «мужчина». Поскольку из всех носителей «Нартиады» ираноязычными являются лишь осетины, постольку, по мнению М., есть основания полагать, что именно осетины, потомки скифо-сарматских племен, являлись распространителями Нартовского эпоса на Кавказе.

Мотив о рождении героя из камня, присутствующий в разных версиях «Нартиады», согласно наблюдению М., в наиболее подробном и завершенном виде зафиксирован у осетин. В то же время детальное рассмотрение данного мо-

тива показывает, что самые близкие соответствия ему обнаруживаются исключительно в мифологии древней Анатолии (Малой Азии): каменное чудовище Улликумме, порожденное скалой, Агдистис, рожденный из камня (скалы), в который воплотилась богиня Кибела, и др. Мотив порождающего камня указывает на священные камни как атрибут малоазиатской Великой Богини, и тем самым позволяет распознать черты ее наследницы в образе нартовской *Шатаны*. Объясняются ли эти и другие соответствия заимствованием, или же являются реликтами общей для древнего населения Анатолии и Кавказа мифологии, можно установить, полагает М., лишь после основательного изучения культурно-исторических связей обоих регионов. Исследователь приходит к выводу, что из кавказской среды рассматриваемый мотив проник в Нартовский эпос, который в основе своей относится к сфере мифологических представлений скифо-сармато-аланского происхождения.

Нартовскому мотиву о рождении из камня посвящена также статья В. Г. Ардзинбы, опубликованная в 1985 г. Однако предшествующая работа М. по данной проблеме оказалась вне поля зрения В. Г. Ардзинбы, соответственно в его статье не учтены ценные наблюдения немецкого исследователя.

Соч.: Zur Problematik der kaukasischen Steingeburt-Mythen // *Anthropos*. 1966. № 61. S. 481–515.

Лит.: Ч и б и р о в О. Н. С. 390, 431; А р д з и н б а В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // *Древняя Анатолия*. М., 1985. С. 128–168.

А. В. Дарчиев





НАДОЧАЖНАЯ ЦЕПЬ [КЪОНАЙЫ РÆХЫС] — старинная домашняя сакральная вещь осетин, которая висела над очагом, под дымоходом; важный атрибут любого осетинского *хадзара*. Патрон Н. ц. — небожитель *Сафа*; ее обычно называли и цепью Сафа.

В доме, где висела цепь, запрещалась всякая ругань, сквернословие. Величайшее бедствие для дома и домочадцев — оскорбление Н. ц. или ее похищение членами враждебного рода. Оскорбление Н. ц. считалось страшнее потери члена семьи. Прикосновение кровника к Н. ц. предотвращало кровопролитие и останавливало *кровную месть*. Осетины обводили вокруг Н. ц. невесту, чтобы она была неприкосновенна от нечистых сил, и чтобы имела много детей. Отправляясь в путь, члены семьи поручали себя покровительству Н. ц., дабы отразить беду, особенно черную оспу, свирепствовавшую в те отдаленные времена.

В адатах осетин предусматривалось, что «...убегающий от преследования преступник считает себя безопасным только тогда, когда ему удалось обвить вокруг шеи домашнюю цепь того двора, в котором он ищет убежища; этим действием он как бы приобщает себя к домашнему культу, как бы становится под защиту тех предков, поклонение которым связано с культом надочажной цепи» (Ковалевский).

М. М. Ковалевский приводит фразу из письменного обращения осетина в судебные инстанции: «Он не только убил моего сына, но даже цепь швырнул за дверь». Следовательно, агрессия в отношении цепи могла восприниматься

как нечто более тяжкое, чем убийство ближайшего родственника.

В осетинской «Нартиаде» отношение нартов к Н. ц. показано в *кадаге* «О том, как нарты строили общий дом для Ныхаса» («Нартæ иумæйаг ныхасдон хæдзар куыд арæзтой»). Нарты строили большой *общий дом* в течение нескольких лет. Посчитав стройку завершённой, они пригласили *Сырдона*, чтобы он оценил их труд. Сырдон внимательно осмотрел дом и сказал: «Хадзар хороший, только посередине он пустой». Долго размышляли нарты над словами Сырдона, пока *Сослан* не догадался, что в доме не хватает Н. ц.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 98; НК. ИАЭ. 4. С. 151–152, 471; Ковалевский. Современный. С. 79; Чибиров. Осетинское.

Л. А. Чибиров



Надочажная цепь





НАЙСЫН — персонаж Нартовского эпоса, *небожитель* из *кадага* «О том, как Нарт Батрадз освободил своего брата из плена чертей» («Нарты Батрадз йё фсымæры хэйрæджыты уацарæй куыд ракодта, уый таурæгъ»). *Батрадз* искал своего пропавшего брата в подземелье, а затем в небесах. Он встретил старика, у которого четыре дня назад также пропал сын. Старик посоветовал Батрадзу обратиться к Н. У Н. Нарт выяснил, что его брат и сын старика находятся у *чертей*, там, где сливаются Ахох-море и *Караморе*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 158–159, 626.

И. Б.

НАЙФОНОВА Фатима Тасолтановна [**НАЙФОНТЫ** Тасолтаны чызг Фатимæ (1957)] — библиограф, журналист, член Союза журналистов РФ.

Область научных интересов Н. — литературоведение и мифология.

В статье «С. М. Городецкий и Кавказ» Н. прослежена история перевода на русский язык Нартовского сказания «Ацамаз и Агунда», опубликованного в 1920 г. в тифлисской газете «Вольный горец» известным русским поэтом, прозаиком и переводчиком Сергеем *Городецким*. Автором отмечено, что текст сказания был записан им в г. Баку со слов скульптора А. Т. Туганова. Н. указано на то, что расширенное и блестяще доработанное сказание «Ацамаз и Агунда» включалось в сборники уже не как перевод С. Городецкого, а как оригинальное произведение, созданное поэтом по мотивам осетинского Нартовского эпоса. Высокое качество перевода автор видит, помимо прочего, в том, что С. Городецкий глубоко понял художественное и научное значение Нартовского сказания «Ацамаз и Агунда».

Н. выявлено, что С. Городецкий написал либретто к опере «Амран» («Прометей») (музыка композитора Я. Е. Столляра) (1929), герои которого — известные персонажи осетинских Дардзановских сказаний.



Ф. Т. Найфонова

Н. является составителем «Краткого осетинского мифологического словаря», который содержит сведения об осетинских *небожителях*, духах, культовых местах, предметах и терминах. Материал словаря систематизирован и расположен составителем с учетом русского и осетинского алфавита, снабжен обширным справочным аппаратом.

Соч.: С. М. Городецкий и Кавказ // IV ВМЧ. Вл., 2014. С. 410–420; Образ барана в прикладном искусстве кобанской культуры и традиционной культуре населения Центрального Кавказа // ИСОИГСИ. 2016. Вып. 21 (60). С. 5–23 (в соавт. с Вольной Г. Н.); Armenia, Caucasus Asia Centrale. Ricerche 2017 / Aldo Ferrari, Elena Pupulin, Marco Ruffilli, Vittorio Tomelleri. Venezia 2018; Краткий осетинский мифологический словарь / (Сост.). Вл., 2018. С. 233–246.

Лит.: А б и с а л о в а Р. Н. «Влюбленный в Кавказ»: С. Городецкий в Осетии // ИСОИГСИ. 2019. Вып. 33 (72). С. 90.

Л. К. Гостиева

НАЛКУТТА [**НАЛХЪУЫТГÆ**] — женское имя в эпосе, жена *Созырыко* из *кадага* «Поход Сырдона» («Сырдоны балц»). Рассказ Созырыко о путешествии в загробный мир победил в споре нартов про самую интересную историю из своей жизни. Возвращаясь из *Страны мертвых*, Созырыко оттуда забрал с собой свою жену Н. и представил ее нартам.

Согласно осетинскому обычаю, когда в семье рождались одни девочки, очередную называли Н., что означает «не нужна была больше». Из быта народа имя это попало в эпос.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 176–179, 477.

Л. Ч.

НАЛМАЗ — персонаж эпоса, жена *Хамыца* в образе *лягушки*, мать *Батрадза* из *кадага* «Рассказ о шкуре черной лисицы нартов» («Нарти сау робасдзари таурæрæхъ»).

В других текстах Н. не из рода *Донбеттыров*, а из *Быцента*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 399–411, 829.

И. Б.

НАМАЗ — молитва по магометанскому обряду. В *кадагах* «Как Батрадз вошел в открытую гробницу» («Батрадз æнæсæр зæппадзмæ куыд бацыд») и «Нартовская красавица Питуха» («Нарты рæсугъд Питъухæ») проявилось мусульманское влияние на эпос. *Батрадз*, сражающийся с



небожителями, стал совершать Н., поменял свое нартовское имя на Хадзирет Али.

Согласно другому кадагу, *Бедзенаг-алдар* (воспитатель *Арахдзага*) и его люди являются мусульманами и совершают Н.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 621–636, 847; НК. ИАЭ. 5. С. 681–682.

НАНИЕВ Андо Супилович [**НАНИТЫ** Супилы фырт Андо (1880–?)] — уроженец сел. Накрепа Джавского р-на РЮО. Н. — один из лучших знатоков Нартовских и Даредзановских сказаний. От него Лади *Газзаевым* записаны *кадаги* «Нарты и Даредзаны» («Нарт амаэ Даредзантæ»), «Нарт Сослан ищет силу, чтобы помериться с нею» («Нарты Сослан — тыхагур»), а также в 1941 г. И. *Плиевым* записан кадаг «Нарт Сослан» («Нарты Сослан»).



А. С. Наниев

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 23, оп. 1, л. 241–243; НТХ. С. 76–79; ХИАУ. С. 91–92.

Л. Ч.

НАНИЕВ Виссарион Ильич [**НАНИТЫ** Ильяйы фырт Виссарион (1909–1988)] — выходец из сел. Накрепа Кударского ущелья РЮО, жил и трудился в г. Владикавказе; к. биол. н., доц. СОГПИ, ученый-зоолог, краевед. Опубликовал ряд статей о переселенческих процессах между смежными Мамисонским и Кударским ущельями в журналах «Мах Дуг» и «Фидиуаг», собирал фольклорный материал. В 1941 г. им записаны Нартовские *кадаги* от К. *Байматова* и участника 25 Международного конгресса востоковедов Д. *Таутиева* «Как Сырдон обманывал нартов» («Сырдон Нарты адамы куыд сайдта») и др.

Соч.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 70–73; Кавказский олень-саг // УЗ СОГПИ. Т. XIX. Дз., 1953. С. 133–157; Некоторые сведения об ископаемых млекопитающих на территории Северной Осетии // Там же. С. 157–169.

Л. Ч.

НАНИЕВ Дианоз Супилович [**НАНИТЫ** Супилы фырт Дианоз] — *сказитель*, уроженец сел. Накрепа РЮО (жил в сел. Ногире РСО-А).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (IX), л. 20–23.

И. Б.

НАНИЕВ Кавдын [**НАНИТЫ** Хъæвдын] — *сказитель*, уроженец сел. Нижний Халацан Ахметского р-на Грузии. От него в возрасте 90 лет Георгием *Джусоевым* записаны *кадаги* «Нарт Созырыко» («Нарты Созырыхъо») (1949) и «Борьба нартов с Богом» («Нарты тох Хуыцауимæ») (1957).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 23, оп. 1. С. 139–144; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 61, д. 177, л. 36–37, 139–142.

Л. Ч.

НАПОЛЬСКИХ Владимир Владимирович (1963) — д. и. н., российский этноисторик и лингвист, один из известных финноугроведов Европы, чл.-корр. РАН, проф. Удмуртского государственного университета.



В. В. Напольских

Круг научных интересов Н. — этническая история, проблемы происхождения народов Евразии, в основном северной — Поволжья, Урала, Восточной Европы.

По Н., этническая история — предмет комплексный, требующий знания лингвистического материала, археологии, физической антропологии и генетики. Он — сторонник сравнительно-исторического изучения этнических культур.

Изучая тексты о божестве и герое мансийского эпоса Мир-сусне-хуме, ученый обнаружил их схожесть с текстами Нартовского эпоса. О причинах этой схожести Н. писал: «Когда я работал над этими текстами, собранными в конце XIX в. прекрасным венгерским собирателем Бернардом Мункачи, я поразился, насколько тексты о Мир-сусне-хуме, о начале его подвигов сходны с текстами нартовского эпоса — не только кавказского, но осетинского, адыгейского. Просто идут прямые параллели, которые объясняются, видимо, тем, что значительная

Л. Ч.



часть нартовского эпоса возникла еще в степях, когда предки осетин аланы обитали в степной части Евразии. Там контактировали на севере с манси. Затем эти сюжеты они привнесли сюда, и они вошли в общий кавказский фонд и стали абхазскими, адыгскими». Также Н. сравнил с осетинскими сказаниями удмуртские предания о богатырях.

Соч.: Введение в историческую уралоистику. Ижевск, 1997; Очерки по этнической истории. Казань, 2018; Батыр пездэт: кто есть ху? // Кирпичики: культурная антропология и фольклористика сегодня. М., 2008. С. 1–13.

Лит.: Кузьмин Д. Ханты и манси: этнические параллели [Электронный ресурс] // Эхо Кавказа. 31.07.2012. URL: <https://www.ekhokavkaza.com/a/24662802.html>.

А. Л. Чибилов

НАР. На территории РСО-А находится два населенных пункта, носящие название Н. Один из них — родина К. Л. *Хетагурова* в Наро-Мамисонской котловине, другой — селение в Дигорском ущелье. Последнее известно своими нартовскими памятниками. Согласно эпосу, здесь жил Нарт *Сослан*, он любил спускаться в ближайшее сел. *Мацута* на Нартовский *Ныхас*. В *Мацута* же находились: *склеп* *Сослана* (в котором, по легенде, похоронили его после смертельной схватки с *Балсаговым Колесом*), *треножный фынг*, *седло* *Сослана*, *миска* его *собаки* (предметы эти хранятся в Республиканском музее). Здесь же в прошлом в дни летнего солнцестояния дигорцы отмечали праздник *Сослана*. В 1880 г. *склеп* обследовал В. *Миллер* и увидел в нем костяк богатыря «действительно замечательных размеров».

Еще в конце прошлого столетия жители сел. Н. раз в год в июне (летнее солнцестояние) устраивали праздник в честь *Сослана* у его *склепа*. Праздник был интересен тем, что это одновременно были и поминки по умершему *Сослану*, и *кувд* (пир) в честь «живого» *Сослана*. Как пишут очевидцы, праздник собирал множество народа и проходил со всеми праздничными традициями (*танцы*, песни). При этом в своих молитвах *дзуары* лагта просили от Всевышнего хорошей погоды, от чего зависел урожай хлебов; осетины верили, что *Сослан* обладает способностью воздействовать на погоду. Не случайно название радуги у дигорцев — *Сослани андура* (*Сослана* лук).

Лит.: Хамцаева Т. А. Вверх по Ирафу. Ордж., 1971. С. 23–25.

Л. Ч.

НАРАМОН [НÆРÆМОН] — буйный, непокорный; постоянный эпитет *Сослана*.

Под названием «*Нарамон хума*» был известен особый участок поля, расположенный недалеко от сел. Нар. На этом поле быстрее созревал урожай, из которого пекли хлеб к празднику *Сослана*. В *кадаге* «*Уархаг* и *Уархтанаг*» («*Уæрхæг æмæ Уæрхтæнæг*») *сказитель* *Самсон Ханикаев* называет Н. отца *Уархага* и *Уархтанага*.

Лит.: Хамцаева Т. А. Вверх по Ирафу. Ордж., 1971. С. 25; НК. ИАЭ. 2. С. 530–536, 840; НК. ИАЭ. 7. С. 413–417, 579.

И. Б.

НАРЕЧЕНИЕ ИМЕНИ [НОМÆВÆРÆН]. В честь рождения мальчика осетины, согласно древней традиции, по настоящее время устраивают *пир*. Каждый из приглашенных имеет право предложить имя для младенца. Мать и близкая родня останавливали свой выбор на одном из имен. С этого времени предложивший имя становится близким человеком, своего рода крестником, наставником новорожденного.

Когда родился сын у *Урызмага*, он устроил пир и пригласил на семейное торжество знатных нартов и *небожителей*. Семья выбрала имя *Айсана*, предложенное *небожителем Сафа*. *Сафа* преподнес подарок мальчику, забрал его с собой на небеса в качестве *аталыка* (хъан) и воспитывал до определенного возраста. А близнецам *Уархага Ахсару* и *Ахсартагу* имена дал *небожитель Курдалагон*.

Подобных примеров в эпосе достаточно.

Лит.: ОНС. С. 3, 405 и др.

Л. Ч.

НАРТАМОНГА [НАРТАМОНГÆ]. См. *Уацамонга*.

НАРТАМОНГА [«NARTAMONGÆ»] — международный научный журнал, учрежден в 2001 г. Центром скифо-аланских исследований ВЦ РАН совместно с Парижским Центром русских и евразийских исследований (the Centre d'Études russes et eurasiennes of Institut National





des Langues et Civilisations Orientales). Журнал посвящен вопросам иранистики и алано-осетинских исследований по эпосу, мифологии, языку и истории. Выходит во Владикавказе. Презентация первого номера состоялась в Париже, второго — в Милане. Название журнала Н. взято из Нартовских *кадагов*, так называлась священная *чаша* нартов. У истоков основания журнала стояли Василий Иванович *Абаев* и его ученик Виталий Михайлович *Гусалов*, ставший первым редактором журнала и директором — основателем Центра скифо-аланских исследований. Международный формат журнала объединил иранистов, историков и алановедов всего мира вокруг скифо-аланско-осетинской проблематики. С 2004 г. руководителем Центра и редактором журнала был д. и. н., проф., известный археолог Баграг Виссарионович *Техов*. Последний номер журнала под его редакцией вышел в 2014 г., после чего в связи с его болезнью деятельность журнала была приостановлена. С 2016 г. главным редактором Н. стал Алексей Людвигович *Чибиров*, несомненной заслугой которого является возобновление журнала, восстановление утраченных и налаживание новых контактов с учеными-иранистами. Редакторами журнала также являются Агустин Алемань (Барселона) и Юрий *Дзиццойты* (Южная Осетия). В международный научный совет Н. входят Жозель *Грисвар* (Лион), Рюдигер Шмитт (Гамбург), Франсуа Бадер (Париж), Аскольд Игоревич Иванчик (Москва), Николай Николаевич Казанский (Санкт-Петербург), Владимир *Напольских* (Москва), Жан Келленс (Париж), Ален *Кристоль* (Сорбонна), Александр Лубоцкий (Лейден), Хабиб Борджиян (Нью-Йорк), Антонио Панаино (Болонья), Паоло *Онйбене* (Болонья), Адриано Росси (Наполи), Тамерлан *Салбиев* (Владикавказ), Мусса Абдоллахи (Тегеран), Юрий Сергеевич *Гаглойты* (Южная Осетия), Алан Ахсарович *Туаллагов* (Владикавказ), Геза Сабо (Венгрия), Владимир Александрович *Кузнецов* (Владикавказ), Борис Мысыккаты (Испания). Большая часть публикаций посвящена Нартовскому эпосу, его языку, мифологии, исследованию параллелей с европейскими и индоиранскими эпическими произведениями. Публикуются также переводы эпических текстов. Все материалы в журнале, как правило, публикуются на языке авторов — русском, ан-

глийском, французском и немецком. География распространения журнала обширна: помимо российских коллег, журнал пересылается в Европу, США, Иран.

Лит.: Nartamongæ. ЖАОИ. № 1. 2002; № 1–2. 2003; № 1–2. 2005; № 1. 2006; № 1–2. 2007; № 1–2. 2008; № 1–2. 2009; № 1–2. 2010; № 1–2. 2011; № 1–2. 2012; № 1–2. 2013; № 1–2. 2014; № 1–2. 2017; № 1–2. 2018; № 1–2. 2019; № 1–2. 2020; № 1–2. 2021.

З. В. Канукова

«НАРТИАДА» В ОСЕТИНСКОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ МУЗЫКЕ. Взаимосвязь профессионального искусства с народной художественной традицией проявляется в этнохудожественной избирательности, базирующейся на архетипических смыслах национальной культуры и концептах, являющих собой «сгустки культурной среды в сознании человека» (Ю. Степанов). В академической осетинской музыке роль «Ветхого Завета для каждого нового поколения, которое пишет свой Новый Завет» (Г. Гачев), играет Нартовский эпос. Нартовские этнохудожественные концепты представляются наиболее употребительными из воплощенных в системе музыкально-семантических знаков и образов, составляющих основу содержательно-смыслового уровня и образного ряда композиторских опусов. Ведущие жанрово-драматургические направления национальной музыки — героико-эпическое, лирико-драматическое и концертно-игровое (на первых этапах жанрово-игровое) — связаны с национальной эпической художественной образностью и поэтикой.

Художественные концепты «Нартиады», такие как сказание (*кадæг*), *танец* (*кафт*), песня (*зарæг*), битва (*тох*), *тур* (*куывд*), *поход* (*балц*), являются структурами, в значительной мере формирующими композиторские представления о мире и репрезентирующими основные объектные системы мировосприятия.

Уже на первых этапах композиторского профессионализма, в 1920–1930-е гг., категория нартовского мыслилась как синоним национально-осетинского и одновременно героического. Создание таких оркестровых пьес, как «Марш в стране нартов» В. *Долдзæ* (1926), поэма «Осетинские эскизы» П. Мамулова (1927), увертюра «Фандыр» А. Поляниченко (1939),





знаменовало зарождение героико-эпической линии осетинского симфонизма.

В 1940 г. студентом первого курса Ленинградской консерватории Зауром Гаглоевым (1917–1941) было написано сочинение «Нартон поэт» для смешанного хора без сопровождения на стихи Г. Дзугаева. Хоровая поэма, посвященная памяти К. Л. Хетагурова, впечатляет оригинальным, тщательно проработанным тематизмом, тонально-гармоническим планом и разнообразной фактурой. В своеобразном хоровом портрете осетинского поэта-классика композитором акцентированы «нартовские» черты поэта: героя, легендарной личности, подвижника.

В годы войны понятие «нартовский» в системе национальных художественных ценностей означало в первую очередь «героический», «доблестный», «отважный». Неслучайно в это время в осетинском искусстве появилось три «Нарта Батрадз»: драматический спектакль, музыкальная драма и симфония. В сезон 1941–1942 гг. в Юго-Осетинском театре им. К. Л. Хетагурова режиссером и художественным руководителем театра З. М. Чабиевой была поставлена музыкальная драма композитора Б. Галаева и драматурга М. Шавлохова «Нарт Батрадз», вставшая в один ряд с такими любимыми зрителями драматическими спектаклями Северо-Осетинского театра, как «Потомок Сырдона» Н. Соколовского (1940) с музыкой Т. Кокойти и «Нарт Батрадз» К. Казбекова и В. Корзуна (1941) с музыкой А. Поляниченко. Смелость и сила духа героев любимых сказаний оказались созвучны идеям сопротивления врагу, патриотическим настроениям постановщиков и зрителей. Героико-романтическому пафосу действия вторила музыка, основанная на народном песенно-танцевальном мелосе.

Стремление вписать собственные страницы в героическую эпопею советского искусства у осетинских композиторов естественно сливалось с коренной потребностью в создании эпико-героических образов. В 1940-е гг. появляются оркестровые поэмы «Чермен» А. Кокойти (1947), «Ирон» (1948) А. Поляниченко, симфония «Нарт Батрадз» (1949) И. Габараева, связанные с героическими страницами осетинской истории и эпоса. Героика современности, сложные настроения времени, когда жизнеутверждающие, победные чувства смешивались с болью

от потерь военных лет, воплощены в «Героической увертюре» И. Габараева, посвященной защитникам Ленинграда (1953), поэме Н. Карницкой «На берегах Гизельдона» (1951), написанной к 10-летию битвы за Владикавказ. Кульминационным проявлением подобных творческих интенций стала первая «Осетинская симфония» Т. Кокойти (1949–1951), признанная национальной аудиторией эталонной благодаря убедительности музыкально-художественного воплощения эпико-героического начала. Знаменательным стало обращение к нартовской тематике А. Поляниченко, написавшего в 1952 г. оркестровую сюиту «Нартовские картинки» в пяти частях.

Сюжеты и образы «Нартиады» вдохновили композиторов, работавших в 1950–1960-е гг. в таких жанрах музыки для оркестра народных инструментов. В эти годы появляются «Нартон кафт» («Нартовский танец») М. Бугоева, сюита «Нарты» Г. Гуржибекова. Песенно-танцевальная сюита «Нарты», поставленная в 1957 г. в Ансамбле песни и танца СОАССР Г. Гуржибековым совместно с балетмейстерами Б. Сопоевым, Б. Торчиновым, хормейстером Ч. Касаевым включала в себя ряд картин, воссоздающих образы героев нартов и певца-сказителя, объединяющего воедино музыкально-хореографическое повествование.

Масштабные картины окружающей жизни предстают в эпико-героических симфониях 1960–1980-х гг. Нередко панорамы современных и исторических событий даны сквозь призму отчетливой личностной позиции автора. В трех симфониях И. Габараева, в тринадцати симфониях Д. Хаханова, являющих собой тип «драматического эпоса», события истории и актуальные проблемы современности запечатлелись наряду с явственным отношением автора к миру. Отчетливо героическая линия прочерчена в трех эпико-философских симфониях Ж. Плиевой (1974, 1976, 1978), подобных эпопеям, в которых объективные картины мира и человеческого бытия преломляются сквозь глубокое личное восприятие автора.

Выступая как одна из форм проявления национального художественного сознания, «Нартиада» регламентирует выбор композиторами типичных образов и жанрово-ситуационных моделей. Характерно стремление осетинских





авторов к погружению слушателя в атмосферу воинско-рыцарской аланской славы и истории, созданию игровых и моторных эпизодов, передающих движение, скачку, воплощению сцен боя и военных походов. Убедительные формы похода-балца и сражения пронизывают эпизоды таких сочинений, как оркестровые поэмы «Сослан и Кошер» А. Поляниченко, «Нарты» Л. Ефимцовой (1974), «Нарты балц» Дз. Дзлиевой (1999), финал Первой симфонии, электроакустические фрески «Аланы» (1993) Ж. Плиевой, хор а cappella «Бальсагово колесо», фортепианная увертюра «Сказания нартовского эпоса» (1994) Т. Т. Хосроева, «Кадæг» для органа (2003), симфоническая поэма «Аза-бæлас» (2006) Н. Фарниевой.

Устойчивыми нартовскими коннотациями обладает архетипическая ситуация пира/праздника. У нартов, как справедливо заметил В. И. Абаев, «досуг сплошь заполнен пиришествами, плясками и играми». Неудивительно, что в числе излюбленных осетинскими композиторами тем и образов — картины народного праздника, танцевального веселья, массового пира. Особая притягательность художественного архетипа пира/праздника порождает регулярное появление в осетинской музыке произведений, связанных с песенно-танцевальной жанровостью. Устойчивые нартовские праздничные коннотации обнаруживают себя в сочинениях самых разных жанров и форм, будь то симфоническая миниатюра «Симды фæз» А. Кокойти или финал Четвертой симфонии З. Хабаловой, хор «Нæртон фысым» Б. Галаева или музыка к спектаклю «Пир нартов» А. Макоева, оркестровые картинки «Ацамаз играет на свирели», «Пир нартов» Т. С. Хосроева или композиция «Пир нартов» для духового оркестра Н. Фарниевой.

Популярность в осетинской симфонической музыке приобрели жанрово-бытовые сюиты, миниатюры, праздничные увертюры, что является проявлением доминирования праздничной сферы в художественной традиции. Стихия танцевальности, песенности, нашедшая в осетинском симфоническом творчестве емкое воплощение, в этническом сознании осетин связана со сферой идеального, заключающего в себе лучшие свойства народного духа. Жанрово-бытовые, празднично-концертные осетинские оркестровые произведения («Осетинские танцы и

песни» В. Долидзе, «Осетинские танцы» А. Поляниченко, «Дружба», «Вечер в колхозе» Т. Кокойти, «Осетинская сюита» Х. Плиева, «В горах Осетии», осетинские рапсодии И. Габараева, «День праздника» Ф. Алборова, «Торжественная увертюра», «Осетия праздничная» Д. Хаханова, «Родная Осетия» Н. Карницкой, две увертюры Х. Плиева, «Праздничная увертюра» Л. Кануковой, «Приветственная увертюра» Р. Цорионти, «Празднество» Ж. Плиевой) основаны на фольклорных, в том числе нартовских, интонациях и тематизме. В ряде сочинений, как, например: вокальный цикл «Из осетинского эпоса», фортепианная пьеса «Из эпоса», хор «Из героического эпоса», «Нартовский гимн» для смешанного хора, оркестра и органа Ж. Плиевой, эпическое напрямую связано с миром осетинской героической песни. Аллюзии на жанр героической песни воспринимаются своеобразной поэтизированной «реконструкцией» древнего песенного памятника, несущего мощный заряд энергетики, сохраняющего национально-генетическую память.

Важным модусом проявления национально-художественного сознания в осетинской академической музыке является празднично-состязательная, игровая сфера. Соревновательность (агонистика), празднично-игровое начало пронизывают многие формы общественной и культурной жизни этноса. Агональное стремление быть первым, лучшим — архетипические свойства осетинского этнического сознания, проявляющиеся в эпосе и художественном творчестве. «Одной из характернейших черт нартовских героев был настойчивый и беспокойный дух соревнования. Быть лучшим всегда и во всем — такова была *idéefixe* виднейших нартов» (Абаев). Идеи состязательности, игры нашли отражение в концертно-игровых жанрах осетинского симфонизма, состязательно-диалогического принципа драматургии. Преломившись в национальной художественной картине мира, традиции соревновательности и виртуозности нашли отражение в многочисленных концертах для солирующего инструмента с оркестром осетинских композиторов: скрипичных — Т. Кокойти, Д. Хаханова, фортепианных — Н. Карницкой, Ф. Алборова, А. Макоева, Т. Хосроева, Л. Ефимцовой, Л. Кануковой, для трубы — Р. Цорионти, для осетинской гармонике —





Д. Хаханова, Н. Кабоева, Ж. Плиевой, для виолончели — Ж. Плиевой.

Появление национальных балетов было также инициировано обращением к национальному эпосу «Нарты». В 1940 г. драматург А. Болаев и композитор А. Соколов-Камин совместно работали над сказочным балетом «Яблоко нартов» (оставшимся незавершенным). В 1961 г. был поставлен лирико-эпический осетинский балет «Ацамаз и Агунда» Д. Хаханова, сказочно-эпические традиции которого были продолжены в балетах «Лесная девушка» Х. Плиева (1962), «Дочь нартов» В. Хачатуряна (1990), в опере-балете «Поляна влюбленных» Р. Цорионти (1996), детском балете «Волшебная свирель Ацамаза» А. Макова (2017). Заметным шагом в музыкально-театральном постижении «Нартиады» стала трехактная опера композитора Т. Кокойти «Нарт Сослан» (1970), серьезным завоеванием — опера Л. Кануковой «Яблоко нартов», поставленная на сцене Северо-Осетинского музыкального театра в 2012 г.

Последнее десятилетие XXI в. ознаменовано всплеском композиторского интереса к нартовской теме. М. Плиев написал музыку к хореографической постановке ансамбля «Алан» «Рождение Сослана», к спектаклям «Золотая свирель Ацамаза» (Дигорский театр, режиссер-постановщик Э. Секинаева), «Нарты и золотое яблоко» (ТЮЗ «Саби»). Молодые авторы, вдохновленные эпическими сказаниями, пишут музыку в самых разных жанрах. Появляются масштабные оркестровые пьесы, такие как «Цыкурайы фэрдыг» («Волшебная бусина») Э. Габараевой, симфоническая картина «Ирон кадэг» З. Икоевой-Когай, сюита из балета «Сказание о Сирдоне» для большого симфонического оркестра А. Таказовой (2018). Создаются также произведения камерных жанров, например, пьеса для фортепьяно соло «Сказание» З. Икоевой-Когай. По мотивам Нартовского эпоса композитором Дз. Дзлиевой создана двухактная детская опера-сказка «Волшебная свирель» (либретто А. Галаова).

Для осетинского духа нарты — это те вечные образы, что, по словам К. Юнга, «должны привлекать, убеждать, очаровывать, потрясать», что «уложены во всеохватывающую систему мироупорядочивающих мыслей». Героический

эпос «Нарты» оказал и продолжает оказывать существенное влияние на развитие национальной художественной традиции и академическое музыкальное искусство. Нартовская тема, словно на генетическом уровне заданная осетинским музыкантам, стала одним из способов утверждения их этнокультурной самоидентификации, ярчайшим средством этнохудожественной выразительности академической музыки.

Лит.: Б а т а г о в а Т. Э. Композиторы Осетии. Вл., 2000; ее же: Осетинская симфоническая музыка XX века. М., 2010 и др.

Т. Э. Батагова

НАРТОВЕДЕНИЕ В XXI ВЕКЕ: СОВРЕМЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ — международная научная конференция, учрежденная в 2011 г. СОИГСИ ВНЦ РАН им. В. И. Абаева в сотрудничестве с ИМЛИ РАН, проводится с периодичностью в один год. Цель конференции — развитие конструктивного диалога и сотрудничества ученых-нартоведов, преодоление сегментации научного пространства северокавказского региона, содействие преемственности поколений профессиональных исследователей Нартовского эпоса, поиск новых форм научной коммуникации, позволяющих использовать значительный научный потенциал нартоведения в современных социальных и культурных практиках. Важной концептуальной позицией форума является междисциплинарность, привлечение специалистов не только в области фольклора, но и лингвистов, историков, археологов, этнологов, культурологов, педагогов и др. Это способствует появлению нового знания, повышению результативности и качества научных исследований и разработок, интеграции их результатов в мировое научное пространство. В числе обсуждаемых проблем конференции — историография и источниковедение «Нартиады», фольклорные параллели и национальная специфика эпических сказаний, вопросы перевода национальных вариантов Нартовского эпоса, его влияние на духовную культуру и этническое самосознание современного человека, создание единой электронной базы текстов национальных версий Нартовского эпоса, форсирование работ по переводу текстов «Нартиады» на русский и английский языки. В работе форума участвуют российские и зарубежные нартоведы





и переводчики *кадагов* из Венгрии, Турции, Армении, Республики Южная Осетия, Республики Абхазия, Ирана. Среди первых участников конференций были мэтры нартоведения Т. А. Гуриев, Н. Г. Джусойты, Л. А. Чибиров, Ш. Х. Салакая, З. Дж. Джапуа, А. И. Алиева, Т. М. Хаджиева, Геза Сабо и др.

Конференция имеет и общественную значимость. Нартоведение оказалось в поле внимания деструктивных сил, которые пытаются использовать его в провокационных акциях. Поэтому форум собирает нартоведов, миссия которых заключается в отстаивании научных позиций и выявлении миротворческого потенциала «Нартиады», который нужно ввести в общественно-культурную практику, в воспитательные и образовательные проекты. Нартовский эпос востребован современным человеком, он становится этнокультурным брендом, который при грамотном и профессиональном использовании может стать ресурсом культурных и социальных инноваций.

Конференция стала постоянно действующим форумом, со своим печатным органом — сборником статей с одноименным названием «Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации», который выходил с 2011 по 2019 гг. С 2020 г. сборник реорганизован в специализированный научный журнал «Kavkaz-forum».

Лит.: Нартоведение в XXI веке: 2011, 2013, 2015, 2017, 2019; Канукова З. В. Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации // Северо-Кавказский юридический вестник. 2017. № 4. С. 152–154.

З. В. Канукова

НАРТОВСКИЕ ГОРДЕЦЫ [НАРТЫ ХЪАЛТÆ] — «лучшие мужи» нартов, «нартовская знать», «нартовские воины», «богатыри», «князья». По социальной структуре нартов особое значение приобретает, наряду с *гуыттырсарамы*, Н. г. Данная номинация имеет и персонифицированный характер в форме термина «схъæл», фонетически и семантически идентичный термину «хъал», одним из основных значений которого также является определение «гордый» (см. *Скал-Бесон*). В Нартовских сказаниях осетин это определение также прилагается к представителям рода *Ахсартаггата*. Встречается оно исключительно в вариантах *кадага* «О

борьбе между нартами Ахсартаггата и Бората», одного из древнейших и популярнейших сюжетов осетинской «Нартиады». Следует отметить, что в этих вариантах термин «хъалтæ» — «гордецы» — в зависимости от контекста и отношения к представителям правящей фамилии Ахсартаггата зачастую приобретает самые различные оттенки семантического характера — от иронии и сарказма до восхищения и поклонения. Однако в целом термин Н. г. носит ясно выраженный социальный характер, четко указывающий на ведущую роль носителей этого термина, о триедином нартовском социуме. Ни в одной из национальных версий «Нартиады» данный термин не фиксируется.

Обозначение термином Н. г. представителей ведущего рода нартов, его военной аристократии прослеживается в *кадагах*, в которых показываются взаимоотношения между *Сырдоном* и нартовской верхушкой. Так, в одном из вариантов популярного в осетинском эпосе сюжета о спасении Сырдоном попавших в плен к *великанам* верхушки Ахсартаггата, именуемых «Н. г.», имеет место следующая сцена. В ответ на приглашение великанов зайти к ним в дом, где нарты оказались пригвожденными к стульям, обмазанными специальным клеем, Сырдон отказывается от такого «приглашения», ссылаясь на то, что ему рядом с ними нельзя садиться, поскольку они являются его князьями («ме 'лдæрттæ сты»). В этом *кадаге* номинации Н. г., князья («лдæрттæ») и нарты («ппæт нарт») идентичны между собой.

Взаимосвязь и различие этих фонетически и семантически близких друг другу социальных терминов Нартовского эпоса («хъалтæ» и «схъæл») имеют определенную смысловую нагрузку. В первом случае эпитет «хъалтæ», всегда используемый в безличном сочетании «Н. г.», служит обозначением представителя правящего рода (фамилии) Ахсартаггата в массе. Во втором — термин «схъæл», используемый только в единственном числе, является уже персонифицированным обозначением конкретных представителей правящего рода.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 23, 29, 62, 74, 93, 96, 114, 115; Гаглойти Ю. О социальной. С. 446–447, 452.

Ю. С. Гаглойти

НАРТОВСКИЕ ИГРЫ. См. *Игры нартов*.





НАРТОВСКИЕ КОМИТЕТЫ. См. *Историография эпоса. История записи сказаний.*

НАРТОВСКИЕ МЕЛЬНИЦЫ. См. *Мельницы нартов.*

НАРТОВСКИЕ ТРИ ХОЛСТА [НАРТЫ АРТÆ ТЫНЫ] — сокровище предков нартов. Когда решался вопрос о том, кто *лучший среди нартов*, трое старших принесли Н. т. х. на *Ныхас*, где проходил спор. *Урызмаг* взял первый холст и сказал, что его подарят самому разумному, храброму и порядочному нарту. Остальные два холста заслуживал тот, кто отличался воздержанностью в *пище* и рыцарским отношением к женщине. Как правило, все холсты выиграл сын *Хамыца* — *Батрадз*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 205–214.

Л. Ч.

НАРТОВСКИЙ БОЛЬШОЙ КУВШИН [НАРТЫ БЫРКУЫ] — чудесный глиняный кувшин из *кадага* «Нартовский кувшин» («Нарты быркуы»), в котором помещалось семь человек с лошадьми. Когда *Три Нарта* не могли поделить Н. б. к., *Сослан* разозлился и разбил его, сказав, что спор не стоил того кувшина. Тогда же дележу пришел конец.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 143–145, 539.

И. Б.

НАРТОВСКИЙ ДЗУАР [НАРТЫ ДЗУАР] — некий дух или ангел из *кадага* «Как Батрадз избил нартовского дзуара» («Батрадз Нарты дзуары куыд фæнадта»). Согласно *кадагу*, Н. дз. однажды во плоти явился к нартам и показал себя недостойным образом (обидел жену *Батрадза*). За это Батрадз жестоко избил Н. дз. дубовыми палками. Спасаясь от побоев, *дзуар* сначала искал защиты у *Сафа*, но безуспешно (*небожителю* пришлось его выгнать из-за угроз Батрадза), а потом укрылся у *Тутыра*. См. *Дзуар*.

Лит.: Батрадз Нарты дзуары куыд фæнадта // НК. 1975. С. 228; НК. 1995. С. 260; НК. ИАЭ. 3. С. 405–409.

Х. Ц.

НАРТОВСКИЙ ДОМ СОБРАНИЙ. См. *Общий дом нартов.*

НАРТОВСКИЙ РОДНИК [НАРТЫ СУА-ДОН]. В *кадаге* «Как Батрадз потребовал от нартов кровь своего отца» («Батрадз нартаей йæ фыды туг куыд бацагуырда») *Батрадз* собрался отомстить нартам за смерть своего отца. Он помчался к Н. р. и перекрыл *воду*. Нарты умирали от жажды и отправили к Батрадзу своих детей и стариков, чтобы задобрить его. Нарт пустил воду, но продолжал мстить своим соплеменникам.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 389.

И. Б.

НАРТОВСКИЙ САД [НАРТЫ ЦÆХÆРА-ДОН] — огороженный высоким забором из оленьих рогов сад, даже птицы не могли пролетать над ним. В центре Н. с. росла чудесная яблоня (см. *Мировое древо*). См. *Яблоко Нартов*.

Лит.: Нарты фæткъуы // НК. 1975. С. 26; НК. 1995. С. 29.

Х. Ц.

НАРТОВСКИЙ СУНДУК [НАРТЫ ЧЫ-РЫН] — 1. Сундук прашуров нартов, в нем хранилось оружие предков. Чтобы Н. с. открылся, к нему нужно было обратиться на *хатиагском языке*. *Ахсартаггата* владели этим языком.

2. Сундук, специально изготовленный нартами для *Урызмага*. Согласно *кадагу* «Старый Урызмаг» («Уырызмаеджы зæронд»), нартовская молодежь решила избавиться от престарелого Урызмага. Изготовив сундук, они отнесли его на берег Терека, поместили в него Урызмага и бросили в реку.

3. Ящик, в котором помещены три *ласточки*, одна из них — надежда *великана*, вторая — его сила, третья — его душа.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 410, 411, 437.

Л. Ч.

НАРТОВСКИЙ ЭПОС В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ ОСЕТИИ. Интерес к визуальной интерпретации Нартовского эпоса, возникший в первой трети XX в., связан с подъемом национального культурного движения в Осетии, формированием национальной интеллигенции, осознанием ценности богатейшего наследия устного народного творчества. В мифологических сюжетах и героях «Кадагов о





Нартах» художники находили неисчерпаемые возможности для поисков самобытного пути в мире национального искусства.

В профессиональном изобразительном искусстве Осетии, сложившемся под влиянием русской академической школы и европейского художественного опыта, нарттовская тема впервые прозвучала в графических произведениях выдающегося деятеля осетинской культуры М. С. Туганова. Пройдя мастерскую И. Е. Репина в Санкт-Петербургской академии художеств и мюнхенскую школу-студию Антона Ашбе, художник обратился к главной теме своего творчества — Сказаниям о Нартах. В 1911 г. М. С. Туганов проиллюстрировал книгу «Дигорон кадангæ» («Дигорское сказание»), в которой опубликовал и записанные им дигорские варианты Нартовских сказаний. В 1940-е гг. художник создал серии графических иллюстраций к книгам «Нартæ. Ирон адæмон эпос» («Нарты. Осетинский народный эпос») (Ст., 1942) и «Осетинские нартские сказания» (Дз., 1948). Иллюстрации М. С. Туганова к *кадагам* о нартах — выдающееся явление национальной культуры и по праву входят в сокровищницу художественной «Нартиады». В 1948–1952 гг. художником было создано монументальное живописное полотно «*Пир нартов*», которое искусствоведы считают одним из его лучших творений. По мнению А. А. Дзантиева, «прежде ни одна другая работа М. Туганова не была композиционно столь сложной и насыщенной. Одних только главных персонажей в картине насчитывается более двух десятков, и при всем этом ее отличают богатство и убедительнейшая достоверность характеристик, костюмов, бытовых деталей». З. Т. Газданова считала, что «мощный талант художника, возвращенный лучшими образцами европейской и народной культуры, явился громадным стимулом, ориентиром для молодого осетинского искусства».

Нартовский эпос занимает особое место и в творчестве выдающегося осетинского художника-живописца, графика А. В. Джанаева. Серия иллюстраций к осетинскому народному эпосу, выполненная в технике автолитографии, стала его дипломной работой в Ленинградском ин-те живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина. Листы серии «Бой нартов с небожителями» (1949), полные захватывающей силы и динамики, глубокого историзма, стали программными

произведениями А. В. Джанаева, в которых он выступил вполне сформировавшимся художником. Спустя два десятилетия художник вновь обратился к осетинским Сказаниям о Нартах. В отличие от раннего цикла, его композиции отличались большим интересом к цветовым решениям («Плач Дзерассы над телами Ахсара и Ахсартага», «Свадьба Батрадза», «Гибель нартов» и др.).

Известным иллюстратором Нартовского эпоса был осетинский художник-график А.-Г. З. Хохов, который входил в первую группу художников-осетин, направленных в 1925 г. на учебу в Ленинградский ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина. Им были сделаны иллюстрации к сводному тексту Нартовских сказаний на осетинском языке — «Нарты кадджытæ» («Сказания о нартах») (Дз., 1946) и художественное оформление книги. Выполненные акварелью иллюстрации в ярких, зримых образах передавали характер и дух осетинской «Нартиады». Издание значительно обогатило и введение в иллюстративный материал элементов национального орнамента.

В 1960–1980 гг. появились новые иллюстраторы Нартовского эпоса. Художник-график У. К. Кануков проиллюстрировал и оформил книги «Сырдоны таурæгътæ» («Сказания о Сырдоне» (из осетинского Нартовского эпоса)) (Ордж., 1963), «Нарты кадджытæ» («Нартские сказания») (Ордж., 1975), «Как Батрадз закалил себя. Из осетинских народных сказаний» (Ордж., 1977). По мнению А. А. Дзантиева, для иллюстраций к книге «Сырдоны таурæгътæ», выполненных в технике линогравюры, «характерны немногословность, решительный контраст черного пятна и белого фона. Ясность, простота и мудрость эпических сказаний, их образный строй порождают такую же четкость и художественную остроту в иллюстрациях художника».

Художник-график З. П. Абоев сделал иллюстрации к книге «Сказания о нартах. Осетинский эпос» (М., 1978).

Художником-графиком В. А. Цагараевым создана оригинальная технологическая и пластическая художественная манера, свойственный метод, который был применен им и в работах на нарттовскую тему. Им сделаны графические листы: «Сослан в стране мертвых» (травление, офорт) (1981), иллюстрации к





Последний поход Уастырджи. Худ. М. Туганов



Фрагмент росписи «Нарты». Худ. Ч. Гугаев



В подводном царстве. Худ. А. Хохов





Уастырджи. Худ. З. Абоев



Сослан. Худ. А. Хетагуров



Афсати. Худ. И. Логиев



Сырдон на осле. Худ. А. Гогаев





Песня далеких предков. Худ. В. Цаллагов



Нарты. Бой с небожителями. Худ. П. Хасиев



Уастырджи. Скульп. В. Соскниев





Рождение нартов. Худ. У. Козаев



Баградз. Худ. А. Джанаев



Амазонка. Худ. М. Джикаев





Баградз на стреле. Худ. У. Кануков



Афсати. Скульп. М. Дзбоев



Хамыц. Худ. У. Кануков





Нартовскому эпосу, три листа (смешанная техника») (1981), «Яблоко нарттов», «Мать», «Гибель Сослана», «Арахдзау» (смешанная техника») (1983), «Рождение горы Уаз» (акварель) (1996); «Аминос» (акварель) (1997), «Время нарттов» (1998) и др.

Откровением для любителей искусства стали недавно обретенные 700 черно-белых графических листов из серии «Нарттовский эпос» Е. М. Бутаева.

Интересные полотна, написанные по мотивам сказаний о нартах, появились в эти годы и в живописи. Известный осетинский художник-живописец Ю. А. Дзантиев создал немало выразительных полотен на нарттовскую тему: «Нарттский лес» (1970), «Притча о горах и равнине» (1976), «Подвешенный Сырдон» (1977), «Сослан в стране мертвых» (1978), «Соломенный конь Сослана» (1978), «Зачатый камень» (1979), «В царстве мертвых» (1980), «Колесо Балсага» (1980), «Притча об одиноком» (1987) и др.

Осетинским живописцем Т. Т. Айларовым написаны картины: «Афсати» (1985), «Поход нарттов» (1987), «Привал нарттов» (1987), «Привал нарттов» (вариант) (1987), «Небо нарттов» (1988), «Игры юношей нарттов (Зилахары быдыр)» (1989), «Портрет Андрея Сикоева с клеймами из нарттского эпоса» (1989). В продолжение темы им созданы работы: «Последний бой нарта Батрадза» (1990), «Игры юношей нарттов» (1993), «Ацамаз и Агунда» (1993), «Привал нарттов» (Старвæллад нартæ) (1999), «Привал нарттов» (2001), «Поход нарттов» (2002).

Художником В. В. Харебовым на тему Сказаний о Нартах написаны такие картины, как «Батрадз и Мукара» (1958), «Похищение Урызмага» (1973, 1974, 1979, 1980), «Уастырджи и Дзерасса» (1974), «Сослан в стране мертвых» (1968, 1976), «Волшебная свирель нарттов» (1976); «Бедный уаиг» (1976, 1977), «Ацамаз» (1978, 1986), «Ночь Тутыра» (1978, 1982), «Нарт» (1982), «Урызмаг доет волчиц» (1984).

Новое видение осетинского фольклора средствами живописи с начала 1990-х гг. связано с именем художника Ш. Е. Бедоева. Им были созданы такие полотна, как «Легенда о золотом яблоке» (1991), «Афсати» (1991), «Дзерасса на прогулке» (1995), «Царство амазонок» (1997–2007), «Золотая яблоня» (2000), «Дзерасса с яблоком» и др. По мнению М. Атаевой, обращение художника «к миру народной сказки, эпоса

и фольклора повлекло за собой пластические открытия, серьезно повлиявшие на развитие всего художественного процесса. <...> Цикл работ, появляющихся в это время, позволяет рассматривать творчество Шалвы Бедоева как качественно новый этап, как в его творчестве, так и в осетинском искусстве».

Ю. А. Дзантиев и Э. А. Саккаев написали картину «Святой Уастырджи», ставшую для художников эталоном изображения покровителя мужчин, путников и воинов.

Б. Г. Дзюова осетинский Нарттовский эпос привлек романтической свежестью и своеобразием. В произведениях «Сваты Ацамаза» (1983), «Сваты Ацамаза у крепости Сайнаг-алдара» (1992), «Ацамаз и Агунда», «Свадьба Ацамаза» (1996) художник воспевае земные чувства, молодость и красоту.

Философски и романтично трактовались сюжеты о нартах в работах Х. Т. Сабанова: «Ацамаз и Агунда» (1992), «Свадьба Ацамаза и Агунды» (1998), «Уастырджи» (1999, 2000), «Хамыц Хамицаев» (2000).

Интересны живописные полотна М. Г. Чочиева на нарттовскую тему: «Бой нарттов с небожителями» (1997), «Балсагово колесо» и др.

В. К. Цаллагов посвятил Сказаниям о Нартах целую серию произведений: «Курдалагон» (2005), «Песня Ацамаза» (2005), «Игры нарттов» и «Дочь Давгавсаров» (2005), «Афсати» (2007), «Мудрость веков» (2008), «Дочь Солнца» (2009), «Яблоня нарттов» (2011), «Сон Ацамаза» (2012), «Песня далеких предков» (2017) и др.

В. Е. Лухаев создал картины: «Сослан в царстве Барастыра» (1994), «Вызов богам» (1995), «Песнь Сырдона (фрагмент)» (1997), «Уастырджи» (2018) и др.

Отдельные сюжеты Нарттвского эпоса отражены в живописных полотнах художников М. И. Келехсаева «Меч Батрадза» (2020), А. Э. Есенова («Фалвара» (1994)), Ж. И. Гасинова («Саууай собирает коней в подарок нарттам»), П. Д. Хасиева («Нартты» (2015), «Нартты. Бой с небожителями»), Ф. А. Фидарова («Рождение из камня»), У. А. Козаева («Колесо Балсага» (1993), «Рождение нарттов»).

Новое прочтение Нарттвских сказаний характерно для работ молодого поколения живописцев. Заслуживают внимания картины Д. В. Харебова «Океаниды (Донбеттыртæ)» (2001, 2006), «Афсати» (2006), «Донбеттырт





(2007, 2011), «В царстве мертвых» (2009), «В царстве Афсати» (2009), «Уастырджи» (2010). Интересны работы А. А. Джидзаловой («Ахсартаг и Дзерасса» (2007)), Ю. В. Прищепы («Урызмаг» (2006), «Яблоко нартов» (2010)), С. А. Болотаевой («Дзерасса», «Чудо-яблоко нартов»).

Художник МОСХа И. В. *Лотиев* создал серию «Лики вечности» из 12 картин (2001), в которых изобразил целый сонм *небожителей* из пантеона осетинского Нартовского эпоса.

Нартовская тема была запечатлена и в монументальной живописи. В 1958–1959 гг. художники Г. С. *Котаев*, У. Х. *Гассиев* и М. Кокоев участвовали в росписи на темы осетинского эпоса «Нарты» интерьеров Юго-Осетинского Госдрамтеатра им. К. Л. *Хетагурова*. К сожалению, в 2005 г., в период грузино-осетинского конфликта, театр сгорел, а вместе с ним погибли и замечательные росписи. В 2016–2017 гг. художники А. К. *Хетагуров* и З. Х. *Валиев* осуществили грандиозный проект — расписали уникальными росписями на сюжеты Нартовских сказаний 500 кв. м свода и стен зрительного зала театра, восстановленного после пожара 2005 г.

У. Х. *Гассиев* создал большое панно на темы Сказаний о Нартах для одного из залов гостиницы «Кавказ» (1961–1962), Б. Г. *Дзиев* и Б. З. *Фидаров* — роспись «Ацамаз» для санатория «Осетия» (1969).

С начала 1990-х гг. появились новые работы о Нартовском эпосе в области графики. М. Ф. *Джикаев* создал иллюстрации к детскому изданию книги «Нарт Батрадз» (Вл., 1993), к книгам «Нарты кадджитæ» (Тб., 2014) и «Осетинские нартские сказания» (М.-Вл., 2017).

А. К. *Хетагуров* успешно защитил дипломную работу на тему «Гибель нартов» (1997), сделал графические работы «Сослан», «Бросание камня», «Нарты на привале», «Курдалагон», «Борцы-нарты», «Батраз», «Афсати», «Гатаг», «Лучник», «Арта нарты кувд» и др. (1995–2006).

М. Г. *Шавлохов* создал работы в технике линогравюры: «Угон скота Урызмагом с сыном», «Бой Сослана», «Хамыц на охоте», «Урызмаг и Шатана», «Курдалагон», «Бой Батрадза» и др.

В. В. *Харевов* и Д. В. *Харевов* сделали серию интересных графических листов-иллюстраций к сборнику «Нарты сау рувас» («Черная лисица нартов») (Дз., 2003), в который

вошли переложения осетинских Сказаний о Нартах, адаптированных для юного читателя поэтессой Елизаветой Кочиевой.

Графические листы к Нартовским сказаниям для детей («Нарт Сослан», «Шатана», «Яблона нартов» и др. (2014)) созданы Н. У. *Ганноевой*.

Большой интерес к «Нартиаде» проявляет и новое поколение художников-графиков. В 2014 г. З. С. *Кулиевой* в технике автолитографии сделаны работы «Яблона нартов», «Рождение Сослана», «Как закалялся Сослан». В 2015 г. художницей создана графическая серия «Сказания о нартах» («Урызмаг, оплакивающий своего сына», «Маленький Батрадз», «Гибель Ахсара и Ахсартага», «Игры нартов», «И будут смеяться, потом привыкнут», «Наказ Шатаны»), в 2018 г. — новая серия графических работ на тему Нартовских сказаний.

Д. С. *Черткоти* выполнены акварелью «Ацамаз» (2006), «Балц» (2006), «Яблона нартов» (2008), «Похитительница золотых яблок» (2015), акрилом «Дзерасса, дочь повелителя морей» (2016) и гуашью «Колыбельная» (2016).

Ирбеком Алборовым сделан графический лист «Колесо Балсага» (2017).

Петербуржским художником Ч. К. *Гугкаевым* создан монументальный триптих «Сказания о нартах» (темпера) (2015).

Нартовская тематика представлена и в осетинской скульптуре. В 1980-е гг. скульптором Б. А. *Шанаевым* создана скульптура «Дзерасса на коне».

У въезда в Цейское ущелье высится полная экспрессии и мощи скульптура осетинского покровителя *охоты* и покровителя зверей «Афсати» (1975), изваянная скульптором М. Н. *Дзбоевым*. В его скульптуре «Ацамаз. Рождение мелодии» (1986) впечатляют пластика, чувство формы, певучесть линии, поэтика и мощь, убедительность эпического образа. Скульптором также создан барельеф «Нартские сказания».

В г. Ардоне с 1999 г. здание банка украшают скульптуры из бетона «Нарты» и «Балц», созданные скульптором Г. А. *Сабеевым*.

Многочисленны работы скульптора Н. В. *Ходова* на нартовскую тему: монументальная конная скульптура «Уастырджи», выступающая из скалы на Транскавказской магистрали (1995), бронзовая скульптурная группа, изображающая героя эпоса, танцующего на чаше *Уацамонга*,





возвышающаяся на фонтане «Нарт Сослан» на городской площади Владикавказа (2011), объединенные в пластические группы 18 монументальных скульптур героев осетинского эпоса «Нарты» в парке «Нартон» на юге Владикавказа (2014).

Конная скульптура «Уастырджи», выполненная скульптором Е. М. Бутаевым, установлена в сел. Эльхотово.

Нартовская тема в творчестве осетинских художников МОСХа представлена скульпторами В. Б. Соскиевым, Б. Х. Царикаевым, А. Т. Гогаевым.

В 2015 г. в окрестностях сел. Задалеска в Дигорском ущелье на 30-метровом утесе установлена бронзовая скульптура покровителю мужчин, путников и воинов «Уастырджи», автором которой является В. Б. Соскиев. Неисчерпаемым источником художественных фантазий стал нартовский «Авсати» для Б. Х. Царикаева, к его образу он возвращался несколько раз (1989, 1993, 2006). Им созданы скульптура «Святой Георгий» (2007), целая группа больших скульптурных посохов, отлитых из бронзы (1990-е – 2000-е гг.). Нартовские сюжеты интерпретированы и А. Т. Гогаевым: серия работ «Афсати», «Сырдон на осле» (2005).

К сюжетам и образам Сказаний о Нартах нередко обращались и художники, работавшие в области декоративно-прикладного искусства Осетии.

Художницей О. Г. Малтызовой выполнен голубен «Яблоко нартвов» (1971), в керамике — комплекты для *пива* «Алутон» и «Хамыц».

Многие художники воплощали образы Нартовских сказаний в дереве: Ю. Х. Кцоев («Нарт» (1990), «Симд» (1994), «Чаша нартвов» (1995), «Долгая ночь. Урызмаг и Шатана» (1996), «Сослан и колесо Балсага» (1998), «Нартские игры»); В. А. Кунавич (панно для экспозиции владикавказского Музея осетинской литературы (1995)); Н. И. Нестеренко («Дзерасса в подводном царстве» (1997)); Х. Т. Сабанов («Ацамаз со свирелью», «Святой Уастырджи» (2014)); Л. Т. Гассиева («Дерево нартвов» (2011), «Нарт Батрадз»); В. Цахилов («Пир нартвов» (2008)); Р. В. Нарт (Нарткошвили) («Дзерасса и Ахсартаг в подводном царстве», Дзерасса с младенцем», «Уастырджи», «Ацамаз» (2012–2013)); Ю. К. Габараев («Нарт Сырдон») и др.

Среди художников, выполнявших работы в бронзе, можно отметить Н. К. Дзукаева («Яблоня нартвов»), К. В. Наскидаева («Сырдон» (1993)), В. Г. Джиева («Фалвара» (2001), «Укрошение Арфана» (2001)).

О. А. Зокоев создал работы «Чаша Афсати (терракот)» (1993), «Ангелы и Дзерасса» (1996).

К нартвской теме художники обращаются и в технике «горячих эмалей»: Ш. Е. Бедоев «Золотая яблоня нартвов», «Уастырджи» (2005), З. С. Кулиева — «Яблоня нартвов» (серия «Древо») (2016), «Ацамаз» и «Сны старого дома» (серия «Древо») (2017), «Ахсар и Дзерасса» (2018). В последние десятилетия интерес к Нартвскому эпосу заметно вырос. В республике с успехом прошли выставки «Мир Нартвов» (2005), «Нартвский эпос в произведениях современных осетинских художников» (2009), «Осетия — наш горный край» им. Заурбека Абоева (2016), «Осетинская Нартиада и осетинская традиционная народная культура», «Постигая миф, постигаем историю» (2018) и др. На выставках были представлены работы прославленных мастеров осетинского профессионального изобразительного искусства XX в., ведущих современных художников Севера и Юга Осетии, молодых художников.

Лит.: Дз а н т и е в А. А. Художники Северной Осетии. Л., 1988; Современное искусство Осетии-Алании: Живопись. Скульптура. Эмаль. Керамика. Графика / Сост. ред. Г. Тебиева. Вл., 2007; Г а з д а н о в а З. Дорога длиною в 70 лет // Союз художников РСО-Алания: 70 лет. 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл.-Р.-на-Д., 2009. С. 3–12; А т а е в а М. Искусство Осетии. На крыльях вечности // Союз художников РСО-Алания: 70 лет. 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл.-Р.-на-Д., 2009. С. 14–26; П л е в а М. Г. Становление и развитие осетинского изобразительного искусства 1920–1990-е годы. Дисс... канд. иск. СПб., 2009; Художники Осетии. Вл., 2014.

Л. К. Гостиева

НАРТОВСКИЙ ЭПОС В МУЗЫКАЛЬНОМ ТВОРЧЕСТВЕ [НАРТЫ КАДДЖЫТÆ МУЗЫКАЛОН СФÆЛДЫСТАДЫ]. Если изучение и запись поэтической части эпоса «Нарты» имеют давние традиции, то начало исследования музыки эпоса относится к XX в. Первые записи мелодий Нартвских сказаний и наигрышей осуществлялись Б. Галаевым, П. Ильченко,





Сказители Нартовского эпоса. В первом ряду слева направо: Вано Гуриев, Батчери Каргиев, Арсамаг Цопанов. 1956 г.

А. Аликовым, Е. Колесниковым, А. Поляниченко, Т. Кокойти в 1920–1930 г. Часть нартовских мелодий была опубликована в нотно-поэтических сборниках «Осетинский музыкальный фольклор» (М.-Л.: Музгиз, 1948) и «Осетинские народные песни» (М.: Музыка, 1964). В 1940–1941 гг. аспирант Московской консерватории М. И. Душский участвовал в экспедиции по Северной Осетии, осуществляемой в соответствии с планом Кабинета по изучению музыкального творчества народов СССР Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского (ныне Научный центр народной музыки им. К. В. Квитки). В апреле 1941 г. на слете *сказителей* Нартовского эпоса во Владикавказе М. И. Душским были записаны 23 сказания, а также песни, инструментальные наигрыши, вошедшие в фонограммархив МГК им. П. И. Чайковского.

Как самостоятельные жанры музыкально-поэтического творчества эпические сказания были впервые осмыслены Б. А. Галаевым и К. Г. Цхурбаевой. Б. А. Галаев пишет о «мелодической речитации солиста в Нартовском эпосе (исполняемой певцами-солистами, аккомпанирующими себе на смычковом инструменте — «хъисын-фандьре»). К. Цхурбаева в качестве основы эпического мелоса выделяет мелодию «напевно-декламационного, нередко речитативного склада, <...> в основе которого зачастую лежит излюбленная сказителем попевка». Именно К. Г. Цхурбаева сделала Нартовские сказания предметом музыкальной науки, заложила основы научной традиции исследования музыки эпоса «Нарты». Ученый занималась собирательской

и аналитической работой, написала научные статьи о музыке осетинских Нартовских сказаний. В своих исследованиях музыковед проанализировала музыкально-стилистические, языковые, композиционные особенности осетинских эпических сказаний, выявила основные черты их структуры, охарактеризовала различные этнические (осетинскую, абхазскую, адыгскую) эпические традиции.

Важным объектом научного осмысления и музыкально-этнографического описания музыка эпоса стала для композитора и музыковеда Д. С. Хаханова. Композитор справедливо утверждал, что «без знакомства с музыкальными напевами нельзя понять закономерности соотношения музыки и текста, разобраться в особенностях ритмического строения сказаний, в связи их с другими песенными жанрами». Д. Хаханов проанализировал ладово-интонационные, метро-ритмические особенности сказаний, специфику исполнительской традиции, выполнил ряд расшифровок напевов и наигрышей («Сырдоны кадаэг», «Уырызмаэджы кадаэг», «Батрадзы кадаэг» и др.).

Значительный вклад в осетинское музыкальное эпосоведение внес Ф. Ш. Алборов. В монографии композитора и фольклориста, посвященной музыкальной культуре осетин, представлен целостный взгляд на музыку эпических сказаний «Нарты». Выявляя музыкально-стилистические особенности сказаний, Ф. Ш. Алборов пришел к выводу, что «Нартиада» «восходит к древнейшим пластам музыкальной культуры народа», что некогда «она существовала как господствующая форма музыкального творчества осетин». Так же как и Д. С. Хаханов, Ф. Ш. Алборов утверждает, что «музыкальная Нартиада дошла до нас и в виде хорового исполнительства, которое следует считать явлением более поздним, т. к. традиционным считалось все-таки исполнение исключительно сольное с сопровождением или дьууадæстæнон или хъисын-фандьра».

Неоценимый вклад в нартоведение внесла Т. А. Хамицаева, собравшая и систематизировавшая внушительный материал о певцах-сказителях, их жизни, положении в обществе. В своих работах ученый проанализировала репертуар и характер исполнительского мастерства сказителей, эпические исполнительские школы и традиции, предложила классификацию типов





сказителей, выделив две основные группы: «певцов-реалистов», сохраняющих сказания неизменными, и певцов, «обладающих большой долей воображения», добавляющих в свое исполнение новые музыкально-поэтические краски.

Актуальные проблемы и вопросы современного музыкального эпосоведения рассматриваются в работах Т. Батаговой, Дз. Дзиевой.

Лит.: Г а л а е в Б. А. Осетинские народные песни // ОНП. М., 1964. С. 7–20; Ц х у р б а е в а К. Г. О напевах осетинских нарттовских сказаний // СНЭНК. С. 469–483; ее же: О напевах нарттовского эпоса // Музыка народов Азии и Африки: Сб. ст. Вып. 2. М., 1973. С. 146–167; ее же: О напевах осетинских нарттовских сказаний // Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 120–134; Х а х а н о в Д. С. Мелодии осетинских нарттовских сказаний // Вопросы осетинского искусства. Ордж., 1983. С. 19–38; А л б о р о в. Музыкальная; Х а м и ц а е в а Т. А. Сложение песен. Певцы // Историко-песенный фольклор осетин. Ордж., 1973. С. 243–258; ее же: Сказители осетинского нарттовского эпоса // Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 135–153.

Т. Э. Батагова

НАРТОВСКИЙ ЭПОС: ЗАРУБЕЖНЫЕ ИЗДАНИЯ. Впервые о бытовании у осетин героического эпоса в Западной Европе узнали в конце XVIII в. В 1796 г. академик П.-С. Паллас в издававшемся им журнале «*Neue Nordische Beyträge*» опубликовал на немецком языке «Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году», который вел офицер русской армии Л. Л. Штедер, побывавший в осетинских обществах. Л. Штедером было отмечено существование в Дигорском ущелье древних сказаний, которых он называл «сагами», а героев их «рыцарями».

В начале XIX в. на существование у осетин героического эпоса указал немецкий лингвист-ориенталист Юлиус Клапрот. В первом выпуске книги «Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг.», изданной в 1812 г. в Берлине на немецком языке, ученый привел небольшой сюжет о взятии крепости *Уарп* (р. Уруп — приток Кубани. — Л. Г.) знаменитым героем осетин *Батрадзом*, сыном *Хамыца*.

Первая публикация осетинских Сказаний о Нартах на немецком языке появилась в России в 1863 г. Академик А. А. Шифнер издал в Бюллетене Императорской Академии наук на немецком языке статью «Осетинские тексты», в кото-

рой привел записанное В. Цораевым Нартовское сказание «Хвалебная песнь маленькому Батырадзу, Хамыцову сыну», а в 1867 г. в том же Бюллетене — статью на немецком языке «Осетинские предания и сказки» с записью В. Цораевым Нартовского сказания «Хвалебная песнь в честь нарта Урызмага».

Первая обширная публикация осетинских Нартовских сказаний появилась за рубежом в 1887 г. Известный немецкий лингвист Генрих Хюбшман опубликовал в Лейпциге в журнале «*Deutsches asiatisches Gesellschaft*» статью «*Sage und Glaube der Osseten*» («Сказания и верования осетин»), в которой поместил перевод на немецкий язык осетинских Нартовских сказаний, изданных В. Ф. Миллером в первой части «Осетинских этюдов» (1881). Ученому принадлежит первенство в попытке исторической интерпретации Сказаний о Нартах, сделанной им в предисловии к их переводу.

В начале XX в. литературной обработкой осетинских «Кадагов о Нартах» занимался немецкий писатель, барон Владимир Яковлевич Иксуль. В 1912 г. в Германии он издал на немецком языке книгу «*Der Sang vom Sosirkodem Narten*» («Песня о нарте Созирко»). Основным материалом для стихотворного переложения послужил довольно обширный цикл осетинских Сказаний о Нартах, который был разбит им на пятнадцать песен. Книга была переведена на русский язык Вл. Волинцевым в 1915 г. и составила отдельный том собрания сочинений В. Я. Иксуля.

В 1922 г. немецкий кавказовед Адольф Дирр в серии «Сказки народов мира» издал в Вене на немецком языке книгу «*Kaukasische Märchen*» («Кавказские сказки»), в которую вошли десять осетинских Сказаний о Нартах, в том числе сказания из цикла о Хамыце и Батрадзе, *Урызмаге* и *Шатане*. В основу его переводов легли тексты Нартовских сказаний, записанные В. Ф. Миллером в Осетии и изданные им в 1881 г. в первом выпуске «Осетинских этюдов».

В 1932 г. известный венгерский языковед, этнограф, литературовед и фольклорист, академик Венгерской АН (с 1910 г) Бернат Мункачи издал в Будапеште книгу «*Blüten der ossetischen Volksdichtung*» («Цветы осетинской народной поэзии»), в которой опубликовал осетинские фольклорные тексты с примечаниями и перево-





дом на немецкий язык. Среди текстов песен, молитв и народных сказок было и сказание о Нарте Урызмаге, записанное от военнопленных осетин в Первую мировую войну.

В 1985 г. в Кёльне был издан свод осетинских Нартовских сказаний в переводе с русского на немецкий язык — «Die Narten. Söhne der Sonne. Mythen und Heldensagen der Skythen, Sarmaten und Osseten» («Нарты, сыновья Солнца. Мифы и героические саги скифов, сармат и осетин»). Переводчиком выступил выпускник Мюнхенского университета им. Людвига Максимилиана Андрей Юрьевич Сикоев, ныне — протоиерей Берлинской и Германской епархии Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ), зам. настоятеля Покрова Пресвятой Богородицы в Берлине.

В основу издания легли «Осетинские нартские сказания» в переводе на русский язык Юрия Либединского (М., 1949). Считая героическое племя нартов сыновьями Солнца, переводчик рассмотрел Нартовский эпос как симбиоз мифов и героических саг, создателями которых считал скифов, сарматов и осетин. Циклы *кадагов* в издании претерпели существенные изменения. Характер отступления в структуре циклов детально проанализирован Т. А. Гурьевым. Если в исходном тексте имелось 68 кадагов, то в издании их лишь 50. Первый цикл «Уархаг и его сыновья» переименован в цикл «Дзерасса», тем самым отмечена исключительная роль *Дзерассы* как прародительницы нартовских богатырей. Второй цикл озаглавлен «Шата́на и Урызмаг», первое место отдано Шата́не как центральной героине легендарного нартовского общества. Цикл «Ацамаз» введен в список основных циклов, соответственно и герой попал в разряд первостепенных. Кадаги о *Сырдо́не* в список основных циклов не попали.

В 2005 г. в Мюнхене вышло второе издание книги Андрея Сикоева под названием «Kinder der Sonne. Die Narten — Das grobe Epos des Kaukasus» («Дети Солнца. Нарты — великий эпос Кавказа»). Иллюстрации к книге сделаны графиком Катариной Косак.

Первая публикация осетинского эпоса «Нарты» на французском языке связана с именем датского востоковеда Артура Кристенсена. В 1921 г. он издал в Копенгагене на французском языке книгу «Textes ossètes» («Осетинские тек-

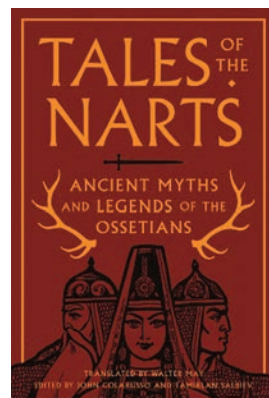
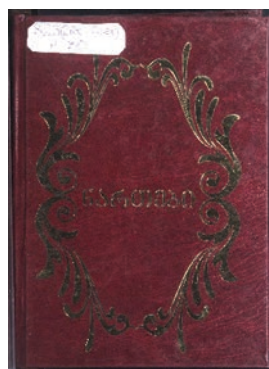
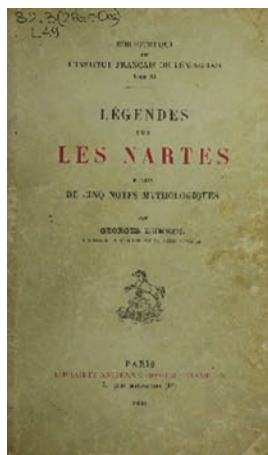
сты»). Нартовские кадаги были записаны А. Кристенсеном во время Первой мировой войны от осетинских военнопленных, бежавших из немецкого лагеря в Данию.

В 1930 г. в Париже вышла книга выдающегося французского мифолога и исследователя Нартовского эпоса Жоржа Дюмезиля «Legendes sur les Nartes» («Легенды о нартах»), в которой ученым были переведены на французский язык все изданные к тому времени на русском языке варианты Нартовских сказаний народов Северного Кавказа (осетин, кабардинцев, черкесов, балкарцев, карачаевцев, чеченцев, ингушей). Ж. Дюмезиль впервые среди исследователей расположил «Кадаги о Нартах» в строго систематизированном виде: выделил три главных цикла (Урызмаг и Шата́на, *Сослан*, Хамыц и Батрадз), объединив остальные под общей рубрикой «Второстепенные герои и менее значительные подвиги». Позже В. И. Абаев в работе «Нартский эпос» (1945) дополнил главные циклы начальным (*Уархаг* и его сыновья).

В 1965 г. под эгидой ЮНЕСКО в парижском издательстве «Галлимар» на французском языке была опубликована книга Ж. Дюмезиля «Lelivre des Heros. Legend essurles Nartes» («Книга о героях. Сказания о нартах»), которая представляет собой перевод большей части сводного текста Нартовских сказаний на осетинском языке — «Нарты кадджытæ» («Сказания о Нартах») (1946). Ценность издания состоит в том, что ученый сделал французский перевод с оригинала. Ж. Дюмезиль более четко выразил свое мнение о первоначальном *ядре* эпоса, его скифо-аланском происхождении: «Само родовое имя нартов, как и сама идея нартов и основные персонажи, в которых она воплощена, рождены в Осетии, и отсюда восприняты окружающими народами». В. И. Абаев считал французский перевод Ж. Дюмезиля лучшим зарубежным переводом осетинских Сказаний о Нартах, называл его «блестящим», «превосходным». С публикацией этой книги европейский читатель получил полное представление об осетинском Нартовском эпосе.

Впервые на английском языке нартовские сказания были изданы в Лондоне/Торонто в 1925 г. Это был перевод книги А. Дирра («Кавказские сказки»), опубликованной в Вене в 1922 г. на немецком языке.





Следующая публикация Сказаний о Нартах на английском языке появилась только в новом столетии. В 2016 г. в издательстве Принстонского университета вышел в свет полный английский перевод с русского издания сводного текста осетинских эпических сказаний («Осетинские нартские сказания». Дзауджикау, 1948), блестяще выполненный известным английским переводчиком и поэтом Уолтером Мэем. Редакторами книги стали всемирно известный американский лингвист и мифолог Джон Коларуссо и осетинский филолог, специалист по древнегерманским языкам и мифологии Тамерлан Салбиев. Издание осетинского Нартовского эпоса в переводе У. Мэя стало событием огромной культурно-исторической важности, поскольку оно призвано ввести осетинскую версию «Нартиады» в научный оборот и популяризировать ее среди широкого круга западного читателя.

Перевод был выполнен У. Мэем еще в 1980-х гг., однако издание его полной версии затянулось на долгие годы. В 2002–2009 гг. на страницах журнала «Nartamongæ» под названием «Selected Nartæ Tales» появилась предварительная краткая версия перевода, переизданная в 2007 г. под тем же названием в Южной Осетии с примечаниями З. С. Джиоты. В последнем издании вместе с текстами на английском языке были опубликованы их осетинские оригиналы по изданию «Нарты кадджытæ» (1946). В 2009 г. рукопись перевода У. Мэя, отредактированная Т. Салбиевым и оформленная художником Валерием Цагараевым, небольшим тиражом была издана во Владикавказе в издательстве «Проект-

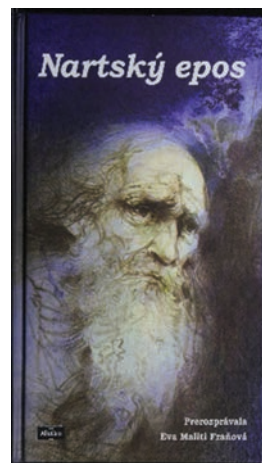
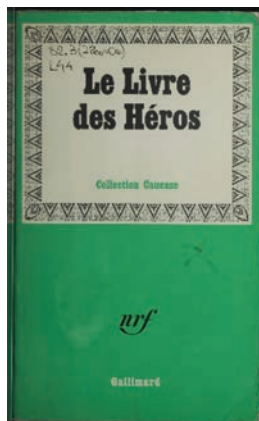
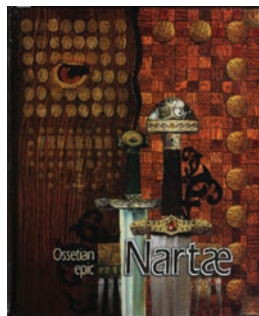
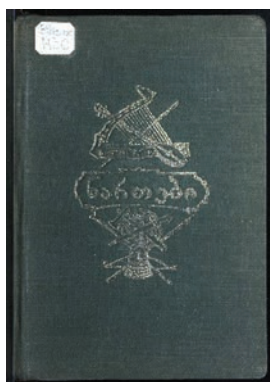
Пресс» под названием «Nartæ. Ossetian epic» («Нарты. Осетинский эпос»).

Известный английский ученый, переводчик и публикатор фольклора народов Кавказа Дэвид Хант перевел на английский язык второй том академического издания «Нарты. Осетинский героический эпос» (М., 1989) и незадолго до своей смерти передал рукопись в СОИГСИ им. В. И. Абаева, где планируется ее издание.

Дважды осетинский эпос «Нарты» переводился на словацкий язык. В 1983 г. впервые в Чехословакии в братиславском издательстве «Mladé letá» был издан осетинский Нартовский эпос на словацком языке — «Nartský epos» («Нартский эпос»). Перевод осуществлен известным словацким писателем, переводчиком, литературоведом и драматургом Евой Малити Франевой, был предназначен молодежной аудитории. С интересом встреченная в стране книга была также издана шрифтом Брайля для незрячих людей.

В 2017 г. в братиславском издательстве «Allegro» Е. Малити Франевой опубликовано второе дополненное и расширенное издание книги, рассчитанное на широкий круг читателей. Книга дополнена переводами циклов Нартовских сказаний «Происхождение нартвов» и «Сырдон» и Нартовских сказаний «Меч нарта Ахсара» из цикла «Уархаг и его сыновья», «Шатана и боратовская девочка» из цикла «Шатана и Урызмаг», «Как нарт Сослан искал силу», «Как Сослан мать Шатану из горящего ада спасал» из цикла «Сослан» и др. Публикацию завершает обстоятельное научное послесловие, написанное переводчиком. Оба издания Нартовского эпоса на словацком языке проиллюстрированы известным словацким художни-





ком Игорем Румански (1946–2006). Издание 1983 г. стало победителем всесловацкого конкурса «Самая красивая книга года».

В 2008 г. впервые в Венгрии «Кадаги о нартах» были опубликованы на венгерском языке. Книга «A nar gyermekei — Nartok. Jász-alán hősmondák» («Дети солнца — Нарты. Легенды яс-алан») в переводе венгерского переводчика Бела Ковача (Béla Kovács) была издана в Будапеште в издательстве «Püski».

В 2020 г. осетинский Нартовский эпос впервые был переведен на сербский язык. Книга «Осетские приче о Нартима — Вархаг и његови синови, Шатана и Уризмаг, Сослан» («Осетинские сказания о нартах: Уархаг и его сыновья, Шатана и Уризмаг») издана в Белграде в издательстве «Дарма». Перевод осуществлен с книги «Осетинские нартские сказания» (М., Вл., 2010), которая является переизданием Сказаний о Нартах на русском языке (1948). Переводчиком книги с русского на сербский язык стала сербский переводчик и публицист Ана Селич, которая является и автором обстоятельного послесловия. Книга иллюстрирована художницей Александрой Козич, снабжена словарем.

В 2020 г. Нартовский эпос впервые переведен на персидский язык (фарси). Книга «Нарт-Намэ» издана во владикавказском издательстве «СЕМ». Перевод с русского на фарси сделан сотрудником Тегеранского университета им. А. Табатабаи Муса Абдоллахи.

Несколько раз осетинский эпос «Нарты» переводили на турецкий язык. В Турции, как известно, осетинская диаспора существует с середины XIX в. В 1999 г. под названием «Nartlar.

Asetin Halk Destanı» («Нарты. Эпос осетинского народа») вышел поэтический перевод Нартовских сказаний, выполненный турецким поэтом Кайханом Юкселером (Kayhan Yükseler). Пе-

ревод с русского на турецкий язык был сделан по книге «Нарты: Эпос осетинского народа / Изд. подгот. В. И. Абаев, Н. Г. Джусойты, Р. А. Ивнев и Б. А. Калоев. М., 1957).

В 2005 г. вышла в свет книга «Oset Nart Destanları» («Осетинские нартские сказания»), в которой Нартовский эпос переведен с французского на турецкий язык Айсель Чевикер (Aysel Çeviker). Перевод сделан с французского издания Ж. Дюмезиля. В 2014 г. издана книга «Nartlar Oset Halk Destanları» («Нарты. («Осетинские народные сказания») в переводе с французского на турецкий язык Хайри Ата (Hayri Ata). Перевод, так же как и предыдущее издание, осуществлен с французского перевода Ж. Дюмезиля.

Осетинские Сказания о Нартах неоднократно издавались на грузинском языке. В 1947 г. в Южной Осетии был опубликован грузинский перевод книги «Нартæ. Ирон адæмон эпос», изданной там же в 1942 г. в стихотворной форме на осетинском языке (в грузинской графике) с иллюстрациями и рисунками М. Туганова. Перевод Нартовских сказаний с осетинского языка на грузинский язык выполнили Г. Леонидзе,





В. Горгадзе, С. Пашалишвили. Главный редактор книги — Г. Н. Леонидзе, в редакционную коллегию вошли Г. Н. Леонидзе, П. А. Санакоев, Н. Г. Ханикаев. Комментарии составлены П. А. Санакоевым и С. Бурнадзе. В книге использованы иллюстрации и рисунки М. С. Туганова.

В 1977 г. в Цхинвале под редакцией Георгия *Бестауты* был издан перевод Нартовских сказаний на грузинский язык. Издание вышло в переводе М. Б. Цховребовой (Цхуырбаты). В 1988 г. ею переведен на грузинский язык сводный текст осетинских Нартовских сказаний («Нарты кадджытæ» («Сказания о нартах») (1946)).

В 2005 г. Н. И. Бепиевой и М. Б. Цхуырбаты издан в Тбилиси перевод на грузинский язык составленного ими сборника «Ирон адæмон сфæлдыстад» («Осетинское народное творчество») (2005), в который включено девятнадцать Сказаний о Нартах.

В 2014 г. издан перевод на грузинский язык сборника «Нарты кадджытæ», вышедшего в том же году в Тбилиси в серии «Кавказская мозаика». Составителем и переводчиком издания стала Н. И. Бепиева. В редакционную коллегию вошли Н. Джусойты, З. Кикнадзе, Т. Гуриев, М. Цхуырбаты, Р. Кумаритова, главный редактор книги — Н. Попиашвили.

В 2016 г. Н. И. Бепиевой опубликован перевод на грузинский язык составленной ею книги об *Ацамазе* и *Агунде* — «Ацамæз æмæ Агундæ-рæсугъд» (2016). В 2017 г. в Тбилиси издан перевод на грузинский язык ее книги о Нартовских сказаниях для детей — «Нарты кадджытæ сабитæн» (2017).

В 2010 г. в Киеве в издательстве «Персонал» под названием «Нартиада. Героїчний епос» («Нартиада: героический эпос») вышел перевод осетинского Нартовского эпоса на украинский язык. Перевел Сказания о Нартах крымский поэт и прозаик Анатолий Павлович Стоянов. Подстрочный перевод сделан председателем правления Киевской осетинской диаспоры Эльбрусом Сослановичем Тедеевым, литературно-художественное издание иллюстрировано лаконичной и утонченной графикой художника Жоржа Шанаева. Создатели книги получили общественную премию им. Ивана Левицкого (2010).

Многочисленные зарубежные издания переводов осетинской «Нартиады» свидетельствуют

об огромном интересе мирового научного сообщества к изучению выдающегося памятника духовной культуры народов Кавказа.

Соч.: H ü b s c h m a n n H. Sage und Glaube der Osseten // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Vol. 41. №. 4. 1887. Pp. 523–576; I k s k u l V. Der Sang von Sossirko dem Narten. Dresden-Leipzig, 1912; A. C h r i s t e n s e n. Textes ossètes, recueillis par Arthur Christensen. København, 1921; D i r r Adolf. Kaukasische Märchen. Jena, 1920; D u m e s i l G. Legendes sur les Nartes. Paris, 1930; M u n k a c s i B. Blüten der ossetischen Volksdichtung. Budapest, 1932. S. 121–136; Нартæ. Ирон адæмон эпос / Пер. с осет. Г. Леонидзе, В. Горгадзе, С. Пашалишвили. Ст., 1947. (На груз. яз.); D u m e s i l G. Le livre des Heros. Legendes sur les Nartes. Paris, 1965; M a l i t i F r a ñ o v á E. Nartský epos. Bratislava: Mladé letá, 1983; Bratislava: Allegro, 2017; Die Narten. Söhne der Sonne. Mythen und Heldensagen der Skythen, Sarmaten und Osseten | Übersetzt und herausgegeben von. Andre Sikojev. Diederichs Köln, 1985; Нартæ (ирон адæмон эпос) / Пер. с осет. М. Цховребовой. Цх., 1988. (На груз. яз.); Nartlar Asetin Halk Destani, Translated from Russian (Abaev & Kaloev) by Kayhan Yükseler, 1999. Yky Pub.; Oset Nart Destanları. Translated from French translation by George Dumezil into Turkish by Aysel Çeviker. 2005. Kafdav Pub.; Kinderder Sonne. Die Narten — Das grobe Epos des Kaukasus / André Sikojev (Hrg.) und Katharina Kosak (Zeichnungen). Hugendubel Verlag, München 2005; Ирон адæмон сфæлдыстад / Сост. и пер. Беппиты Н. и М. Цхуырбаты. Ред. Н. Гелашвили. Тб., 2005. (На груз. яз.); A nap gyemekei — Nartok. Jász-alán hõsmondák / Ford.: Kovács J. Béla. Püski Kiadó, Budapest, 2008; Нартиада. Героїчний епос / Переказ укр., передм. А. П. Стоянова, передм. Е. Тедеева, илюстр. худож. Ж. Шанаева. К.: Персонал, 2010; Nartlar Oset Halk Destanları. Translated from French translation by George Dumezil into Turkish by Hayri Ata. 2014. Own Pub; Нарты кадджытæ / Сост. и перев. Беппиты Н. И. Тб., 2014 (На груз. яз.); Ацамæз æмæ Агундæ рæсугъд / Сост. и перев. Беппиты Н. И. Тб., 2016 (На груз. яз.); Tales of the Narts. Ancient Myths and Legends of the Ossetians. Translated by Walter May. Edited by John Colarusso and Tamirlan Salbiev. Princeton and Oxford, 2016; Нарты кадджытæ сабитæн / Сост. и перев. Беппиты Н. И. Тб., 2017 (На груз. яз.); Осетске приче о Нартима — Вархаг и његови синови, Шатана и Уризмаг, Сослан / С руског превела Ана Селић. Београд, 2020; Нарт-Намэ / Пер. на фарси Муса Абдоллахи. Вл., 2020.

Лит.: Г а г к а е в К. Е. Книга о героях (реп.) // ИСОННИИ. Т. XXVII. Языкознание. Ордж., 1968. С. 261–268; Г а г л о й т и. НВИНЭ; Г у р и е в Т. А. Лик бессмертного: Жорж Дюмезиль. Вл., 2004; Д з и ц ц о й т ы. Tales. С. 161–165.

Л. К. Гостиева





НАРТОВСКИЙ ЭПОС И ДЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА [НАРТЫ ЭПОС АЕМÆ СЫВÆЛЛÆТТЫ ЛИТЕРАТУРАÆ]. Нартовский эпос всегда входил в круг детского чтения. В разные годы отдельные *циклы эпоса*, сказания выходили в свет в адаптированных для детей разных возрастных категорий изданиях. Издавались они как на осетинском, так и на русском языках: «Сказания о нартах» (1948), «Сослан-богатырь, его друзья и враги» (1950), «Яблоко нартов» (1954, 1966, 1977), «Сказы о Сырдоне» (1963), «Как Батрадз закалил себя» (1977), «Нарт Батрадз» (1993) и «Нарт Сослан» (2003), «Нартские сказания» (2005), «Черная лисица нартов» (2013). Кроме этого отдельные сказания неизменно включаются в школьную программу, издаются в детском журнале «Ногдзау».

«Нартиада» стала источником вдохновения для многих писателей. Сюжеты, мотивы и герои Нартовского эпоса на протяжении всей творческой жизни К. Л. *Хетагурова* присутствовали в его поэтическом мире, аллюзиями и реминисценциями вошли в его произведения (Р. Н. Аби-салова). Подтверждение сказанному — сказка Коста «В пастухах». Небылицы и загадки у К. Хетагурова являются здесь основным жанрообразующим фактором. Между главными героями происходит диалог-состязание: батрак должен переговорить *великана*, найти ответ на каждый его вопрос. В диалоге нарты упоминаются неоднократно: «нартский зимний мрак» («нартон зымаг»), «нартов Урызмаг» («нарты Уырызмаг»), «он для нартов мал как будто?» («нартæ се 'мгарон нæ уадзынц ахæм къаннаджы?»).

Из народного творчества, в частности из Нартовского эпоса взяты многие мифологические образы в сказке «Дзег сын Дзеха» Созырыко *Бритаева*: Кривой *Афсати*, девушки-птицы, оказавшиеся *дочерьми Солнца*, небесный кузнец *Курдалагон*. Встречающиеся в его сказках фольклорные и эпические мотивы свидетельствуют о несомненной и прочной связи его творчества с народным эпосом. В сказаниях, как правило, заметную роль играет мотив «богатырского детства героя»; как и многие эпические герои, Дзег рос очень быстро: «за день на палец выросал, а за ночь — на пядь». Следующий известный мотив, заимствованный автором из цикла *Ацамаза*, — мотив волшебной *свирели*. Дзег с помощью волшебной свирели, подарен-

ной ему покровителем зверей *Афсати*, смог собрать *выкуп за невесту*. Можно провести четкие параллели между сказками писателя и эпосом в разных аспектах: в плане общности мотивов и сюжетов, однотипности героев.

В 1997 г. в журнале «Ногдзау» была издана музыкальная пьеса Т. Кокойти «Козни Сырдона» («Сырдоны хинтæ»). Автор в доступной для детской читательской, а также зрительской аудитории форме изложил содержание сказаний об одном из главных героев эпоса — *Сырдоне*. В пьесе контаминированы сюжеты сказаний: «Как Сырдон трех братьев обманул», «Сырдон и поход нартов», «Как Сырдон пастуха обманул», «Как Сырдон нартов обманул». В образную систему пьесы кроме эпических персонажей введены два героя — дети Алана и Оллана, наши современники, «потомки славных нартов, которые воспевают подвиги нартов и читают об их жизни». Их устами автор и знакомит читателей и зрителей с героями эпоса. Введение этих героев вполне оправдано, это интересный сюжетный ход — пересекаются два пространственных и временных плана — современный и эпический, и это, несомненно, делает произведение более понятным и интересным для юного читателя.

Чуть ранее, в 1996–1997 гг. в журнале «Ногдзау» была издана пьеса С. Кайтова «Нарт Сослан», хотя по ряду причин это произведение вряд ли должно входить в круг детского чтения.

Среди произведений современной осетинской детской литературы, написанных по мотивам Нартовского эпоса, наиболее яркими представляются рассказ Дауры (Слановой-Дауровой З. Н.) «Сырдон бæх æмæ хæрæг куыд рамбылдта» («Как Сырдон выиграл коня и осла») и сказка-повесть Александра Батырова «Приключения Солнечной девочки нартов».

Художественный мир этих произведений сложен. Рассказ Дауры полон юмора, реальность в нем переплетается с вымыслом. Образ реального героя Сырдона гиперболизирован. Старик будто шагнул в нашу действительность из эпоса. Цель автора — привлечь интерес читателя к Нартовскому эпосу, чтобы юному читателю захотелось открыть книгу сказаний и прочитать о приключениях эпического Сырдона.





Шатана. Худ. Н. Гаппоева



Сослан. Худ. Н. Гаппоева

В сказке А. Батырова «Приключения солнечной девочки нартов» обращает на себя внимание, прежде всего, образная система. Главная героиня произведения — внучка *Солнца*. Отец ее — герой-нарт, мать — дочь Солнца. Автор не называет имени ее отца, но читатель, знакомый с эпосом, без труда узнает в нем Нарта *Сослана*: именно он был женат на дочери Солнца *Ацырухс*, именно он живым смог попасть в *Страну мертвых*, и, наконец, именно он был рожден из камня. На пути девочек встречают *небожители* — Курдалагон, *Уастырдж*, *Донбеттыр*, Афсати, властелин Страны мертвых *Барастыр*, вестница *Бога* и любимица нартов — *ласточка*, Утренняя звезда (см. *Венера*), подземные жители *Быцента*. С каждым из них связан этап пути, который преодолела девочка в поисках брата, в поисках земли своих предков. Кроме этого, автор использует в своем произведении множество мотивов Нартовского эпоса — это и путешествие главной героини в Страну мертвых, и описание всего увиденного ею там, это и Афсати с волшебной свирелью, которая собирает всех лесных жителей, и многое другое.

Сказка А. Батырова — это качественно новый этап в развитии осетинской литературной сказки. Художественный мир ее заслуживает особого внимания. Это новая модель, условная

структура миропорядка, созданная писателем на основе синтеза традиционных элементов осетинской «Нартиады» и осмысления современной ему действительности на базе различных идейно-эстетических позиций. Пространственные рамки сказки значительно расширились. Не только по земле пришлось путешествовать Солнечной девочке нартов, она опускалась в подземелье, на дно океана, поднималась в звездное небо, и даже оказалась в Стране мертвых. Это касается и временных рамок.

В ряде произведений авторы апеллируют к читательским познаниям в области Нартовского эпоса («Сослантæ» М. Дзасохова, «Нартхор» и «Уæууæй, Сослан, цытæ хæссыс дæ сæрмæ» С. Кадзаева, «Нарты Ацæмæз ныззарыд» М. Басиева и др.). В них смысловое пространство текста расширяется за счет обращения к сюжетам, образам, мотивам, отдельным эпизодам Нартовского эпоса.

Итак, осетинская детская литература дает свою уникальную картину мира, построенную на основе жанрового синтеза Нартовского эпоса и авторского вымысла. Об этом пишет и З. К. *Курсаева*: «Творческий поиск осетинских писателей неизменно связан с мифо-эпическими мотивами. Черпая вдохновение в безграничном мире





нартовских сюжетов, проникающих в художественное сознание из глубин вечности, и усматривая неисчерпаемые возможности художественных реконструкций архетипов, авторы литературных произведений на эпическом материале попытались обосновать сакральные смыслы архаической картины мира и преуспели в репрезентации некоторых мифологических архетипов в художественных образах своих литературных произведений».

История мировой литературы изобилует примерами, когда авторский вымысел, изложенный в традиционной фольклорной манере, приводил к созданию долговечных, принимаемых народом произведений. Первоисточник при этом несколько не ограничивает проявление писательской индивидуальности, напротив, дает возможность в стиле, в сюжетных модификациях, в отделке образов использовать все богатство художественной палитры автора. Исключением не является и осетинская детская литература.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 20–26, 348–366; А б и с а л о в а Р. Н. Аллюзии Нартовского эпоса в творчестве Коста Хетагурова // Материалы Международной юбилейной конференции «Россия и Кавказ». Вл., 2010. С. 140–147; Б р и т а е в а А. Б. К. Л. Хетагуров как основоположник осетинской литературной сказки // Материалы Международной юбилейной конференции «Россия и Кавказ». Вл., 2010. С. 158–164; е е же: Нартовский эпос в детском чтении и осетинской детской литературе // Нартоведение на рубеже XX–XXI вв. 2017. С. 275–281; К у с а е в а З. К. Мифо-фольклорные традиции в осетинской литературе // Фундаментальные исследования. 2013. № 4–4. С. 1005–1010.

А. Б. Бритаева

НАРТОВСКИЙ ЭПОС И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА [НАРТЫ ЭПОС АЕМÆ АИВАДОН ЛИТЕРАТУРÆ]. Нартовский эпос осетин — плод творческого гения народа. Его духом так или иначе пропитана вся жизнь потомков творцов «Нартиады». Нартовские *кадаги* — истоки осетинской культуры и духовности, в них воплощена народная история и философия. Этим и обусловлено бережное отношение народа к своему величайшему творению. «Песню о нартах, — писал доктор В. Пфаф в 70-х гг. XIX века, — осетин слушает до сих пор с таким же благоговением, как мы, европейцы, Евангелие».

На рубеже тысячелетий осетин песнь о нартах в основном не слушает, а читает. Но эпос не

теряет своей жизненности и продолжает оказывать благотворное влияние на развитие национальной культуры Осетии.

Поэтическое творчество народа является началом изящной словесности, источником художественной литературы. Верность данного заключения подтверждается всей историей осетинской литературы, которая, по словам Н. Г. Джусойты, «выросла на почве народного творчества».

Взаимосвязи осетинского фольклора и письменной литературы в науке освещаются давно и успешно. Им посвящены отдельные статьи и монографические исследования. Однако, на наш взгляд, многие аспекты этой сложной проблемы остаются актуальными как для фольклористики, так и для литературоведения. Об этом говорят теоретические дискуссии 70–80-х гг. прошлого века, которые выявили две тенденции в решении данного вопроса. Определенная часть литераторов встала на путь отрицания целесообразности использования фольклора и его традиций в современном искусстве. Другая часть ученых и писателей подходит к этому вопросу более взвешенно и утверждает плодотворность обращения к художественному опыту народа. Их мнение удачно обобщил Е. Осетров: «Устное народное творчество и сегодня, как и вчера, сильно живым бытованием. Оно и ныне столько же искусство, сколько явление живой жизни».

Из всех жанров фольклора именно эпос оказал и оказывает наиболее интенсивное воздействие на развитие осетинской литературы. Традиции использования этики и эстетики народного эпоса в профессиональном художественном творчестве восходят к К. Л. Хетагурову. Поэт, выразитель передовых идей своего времени, широко и всесторонне использовал нравственный и художественный опыт народа как подлинного творца и мыслителя. Коста умело применял языковые богатства Нартовского эпоса. Он не пользовался готовыми поэтическими формами, размерами и ритмом народного творчества, но подходил к нему творчески. По мотивам эпоса К. Л. Хетагуров написал ряд замечательных поэтических произведений, среди которых самое видное место занимает поэма «На кладбище» («Уæлмæрдты»). Положив в основу поэмы сказание «Сослан в Стране





мертвых», Коста берет из эпоса и основную идею народного произведения — осуждение людских пороков (несправедливость, алчность, лживость), с одной стороны, и восхваление справедливости, добра, щедрости и *гостеприимства* — с другой. Коста обращался не только к отдельным сюжетам Нартовского эпоса, но пользовался всем комплексом его художественно-выразительных средств, богатством языка, его традициями в пейзаже и характеристике героя. Примером творческой обработки отдельных сюжетов и образов эпоса могут служить и такие произведения Коста, как «Фсати», «Кто ты?» («Чи дæ?»), «Хетаг» и другие.

А. Кубалов собрал и обработал большое количество Нартовских сказаний, изложив их на осетинском («Нарты таурагъгæ») и русском («Герои-Нарты», 1906) языках в поэтической форме. Ему удалось воссоздать богатырские образы нартов. Однако его русскоязычные сказания не столь аутентичны в смысле передачи поэтических особенностей оригинала.

Поэтические традиции «Нартиадъ» — предпочтение простых предложений сложным, динамичность действия, короткое, но яркое описание картины, пейзажа, портрета; отсутствие сколько-нибудь специального психологизма в поступках действующих лиц, использование метких гиперболов, сравнений и эпитетов — нашли самое широкое воплощение в творчестве С. Гадиева. Пожалуй, никто из осетинских писателей не испытывал такое интенсивное влияние духа народного творчества, прежде всего поэтики Нартовского эпоса, как С. Гадиев.

Следует отметить также запись и обработку М. С. Тугановым одного из лучших сказаний о Нарте *Ацамазе*. «Предание об Ацамазе — сыне Аца» (1911) богато художественно-выразительными средствами, а ритм и размер стиха идентичны с ритмом и размером нартовских «поэм».

Г. Г. Малиев по мотивам Нартовского эпоса создал поэму «Симд Нартов» (1922), где ярко нарисовал образ храбрейшего среди нартов — *Батрадза*. Этот русскоязычный текст стилистически близок «Героям-нартам» А. Кубалова.

К эпосу обращались и драматурги, особенно в годы ВОВ. Так, в пьесе «Нарт Сырдон» Д. А. Туаева даются образы Нартов *Урызмага*, *Сослана*, *Хамыца*, образ врага нартов *Мукара* и других. В центре всех событий пьесы стоит

Сырдон, который выступает не только как коварный человек, но и как мудрый советчик нартов и обличитель их пороков.

К. Казбеков и В. Корзун в своей пьесе «Нарт Батрадз» (1941) обращаются главным образом к одноименному герою эпоса, который борется против постоянных врагов нартов — *великанов*. Батрадз освобождает нартовского старца *Уона*, которого великан сделал своим *пастухом*. Наряду с образом Батрадза, в пьесе К. Казбекова и В. Корзуна созданы также другие яркие персонажи Нартовского эпоса и передан актуальный пафос священной народно-освободительной войны. Еще одну пьесу «Нарты Батырадз» написал поэт М. Шавлохов, которая ставилась на сцене Юго-Осетинского драматического театра им. К. Л. Хетагурова.

В послевоенную эпоху обращение к материалу Нартовского эпоса характеризуется и мотивируется новыми историческими вызовами и художественными задачами. К нему обращаются писатели разных идейно-эстетических направлений, творческих методов и жанровых предпочтений, создающие произведения как нравственно-философского характера, так и социального звучания. Характерными в этом отношении являются поэмы А. Кодзати и Ш. Джикаева.

Поэма А. Кодзати «Двенадцатиструнная» («Дыууадæстæнон», 1974) основана на мотиве создания Нартом Сырдоном осетинской *арфы*, ставшей символом искусства и национальной самобытности. Легшее в ее основу сказание «Как появился фандыр» содержит один из самых архаичных и трагических сюжетов осетинского народного эпоса.

«Цветной сон» Ш. Джикаева создавался на рубеже 80–90-х гг. В ней опосредованно, но ярко выразились *тревоги* и парадоксы «перестроечной» эпохи. Здесь мифический герой, хитроумный Сырдон, волею рока оказался в современном городе. Бывалый Нарт, прошедший сквозь *огонь* и *воду*, поражен негативными явлениями жизни людей конца двадцатого столетия. Чудовищная несправедливость, беззаконие и бездуховность — вот то зло, которое не приемлет даже «злой гений нартов», воплотивший в себе «коварство неба и хитрость земли». Поэма завершается страстной молитвой Сырдона с просьбой вернуть его из *ада* земного в *Страну*





мертвых. Контрастом эпического прошлого и современной цивилизации автор глубоко вскрывает язвы нашего времени, пагубные последствия урбанизации, современных технологий и социальных противоречий.

В конце 1970-х гг. в осетинской прозе появились новые прозаические художественные формы, которые выросли на основе мифологии и эпоса. Первым из них был роман Н. Джусойты «Слезы Сырдона» («Сырдоны цæссыгтæ», 1979). В основу романа положены сюжеты эпоса «Нарты». Но писатель в определенной мере опирался и на опыт мировой литературы, на традиции современной интерпретации легенды и мифа. Отражая нынешнюю действительность в зеркале мифа или сказания, осетинский писатель, очевидно, не мог пройти мимо таких явлений литературы XX в., как «Иосиф и его братья» Томаса Манна, «Загадка Прометея» Лайоша Мештерхази и др.

Автор, опираясь на традиции эпоса, обогатив мотивы фольклора творческим домыслом, показал жизнь эпохи военной демократии, жизнь, полную противоречий, жестоких конфликтов и кровавых сцен. Этот роман стал наиболее полным раскрытием художественных возможностей образа Сырдона, как самой противоречивой фигуры среди нартов. Драма Сырдона имеет как личный, так и общественный срез и насыщена как национально-культурным содержанием, так и всеобщими диалектическими смыслами.

По мотивам эпоса и преданий написан и роман М. Булкаты «Седьмое путешествие нарта Сослана» («Нарты Сосланы æвдæм балц», 1988). Это роман-размышление о сущности бытия человека, об исторической судьбе народа, о его мудрости и стойкости в водовороте жизни. В сюжете романа органически соединяются эпический сюжет и притча, фантазия и реальность, история и современность.

Продолжил и развил эту жанровую традицию и Сергей Хугаев в своем романе «Нарт Фарнаг» («Нарты Фарнаг», 2005). Поставив в центр повествования образ второстепенного нартовского героя, С. З. Хугаев интерпретировал его в духе высокой гуманистической, интернациональной традиции. Нарт *Фарнаг* — не только отважный воин, но и философ-просветитель, вопреки суровым реалиям настаивающий

на принципах человеколюбия и считающий, что мудрое и честное слово — самое действенное оружие в борьбе за справедливый и гармоничный мир.

Идеи, мотивы и образы «Нартиады» с самого начала формирования осетинской национальной художественной литературы естественно входят в ее плоть и кровь, становятся ее неотъемлемой аутентичной компонентой, и нет никаких причин сомневаться в том, что Нартовский эпос и впредь будет служить источником для профессиональной литературной деятельности. Основания для такой уверенности очевидны. Во-первых, освоение эстетического опыта фольклора художниками разных эпох и поколений происходит, естественно, на различных уровнях развития художественного творчества. Во-вторых, «Нарты — это миф, насыщенный жизнью и историей»; возможности использования мотивов и образов Нартовских сказаний объективно ничем не ограничены: идейно-художественное содержание любого народного эпоса не подвержено временной коррозии, оно по определению хранит первоизданную свежесть и потому пребывает вечным источником поэтического вдохновения и творческих свершений.

Лит.: Д ю м е з и л ь. ОЭМ; П ф а ф. Путешествие; А р д а с е н о в. Нартовский эпос; Д ж у с о й т ы Н. Г. Эпоха Нартов и «Слезы Сырдона» // Советский Иристон. 1981. 2 июня; О с е т р о в Е. И. Апология фольклора // ВЛ. 1978. № 5. С. 55; А б а е в. НЭО. 1982.

А. Х. Газдарова

НАРТОВСКИЙ ЭПОС И «ШАХНАМЕ». Параллели между осетинской «Нартиадой» и персидской эпической *поэмой* «Шахнаме» («Šāh-nāma» — «Книга о царях»), автором которой является Абулькасим Фирдоуси (X–XI вв.), впервые установлены В. Ф. Миллером, Ж. Дюмезилем, В. И. Абаевым, А. З. Кубаловым, А. А. Тиболовым и др. На основе этих и некоторых других параллелей, а также мифологической части «Авесты» Л. А. Лелеков в 70-е гг. прошлого столетия предпринял попытку реконструировать иранский (общеиранский) эпос. По мнению некоторых исследователей, в основе мифологической части «Шахнаме» лежит восточноиранский (сакский) эпический цикл, имеющий много общего с осетинским Нартовским эпосом. Параллели между рассматриваемыми





двумя эпическими памятниками касаются как сюжетного состава, так и отдельных мотивов, героев (образов) и их имен. Наиболее важные параллели, связывающие «Шахнаме» с «Нартиадой», это: Божественная Сила как основа всего сущего; деление общества на трифункциональные страты (в «Шахнаме», как и в древнеиндийской традиции, упоминается также и четвертая страта — ремесленники); борьба за власть между родами; Мировая гора в роли обители первых людей; вражда между первыми поколениями героев с великанами (перс. дивы, осет. ваюги); образ гигантского орла, доставляющего героев в потусторонний мир и обратно; образ чудесной чаши, содержащей неиссякаемый напиток; мотив отсечения руки у поверженного противника; надевания шкуры животного перед схваткой с врагом; мотив чудесного рождения героя (перс. *Рустам*, осет. *Батрадз*); рождение героя с мечом; на спине или плече у отпрысков царской династии; чудесная способность у некоторых героев менять погоду; испытание героя пищей и алкогольными напитками; неразрывная связь между героем и его конем (перс. *Рустам*, осет. *Сослан*) и т. д. Покровитель воинов у осетин (*Уастырдж*) и божество Соруш в «Шахнаме», являющийся на выручку воинам, попавшим в беду, шествуют по земле, сидя на белом коне. Много общего и в числовой символике: в обеих традициях наиболее почитаемыми являются числа «3», «7» и «12». Существуют и ономастические совпадения: перс. *Zīrak*, осет. *Дзылы* — оба имени восходят к др.-иран. **jīr-* ‘быстрый (раз)умом’; перс. Гораз(е), осет. Уырызмаг — оба к др.-иран. **warāza-* ‘вепрь; кабан’; перс. Горгсар, осет. *Уархаг* (*Уæрхæг*) — оба к др.-иран. **warka-* ‘волк’. Встречаются и семантико-функциональные параллели: в обеих традициях родоначальник кузнецов (перс. Каве, осет. *Курдалагон*) связан по происхождению со жречеством и т. п.

Лит.: Миллер. Отголоски; Дюмезиль. ОЭМ; его же: Скифы; Абаев. ИТ. С. 147, 163, 171, 173, 181, 219; Лелеков Л. А., Раевский Д. С. Скифский рассказ Геродота: фольклорные элементы и историческая информативность // Народы Азии и Африки. № 6. 1979; Bailey H. W. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. L., 1980. P. 261; Дзидцойты. ВОФ. С. 199; Сацаев. Нартовый эпос.

Ю. А. Дзищойты

НАРТОВСКИЙ ЭПОС ОСЕТИН О СОТВОРЕНИИ МИРА.

Космогонический миф, описывающий возникновение вселенной, представлен в «Нартиаде» фрагментарно, обычно в виде экспозиции к антропогоническому мифу: «После того, как Бог сотворил вселенную...» («Хуыцаудне куы сфæлдыста, уæд...»). Развернутого описания того, что предшествовало творению, в сказаниях не существует. Однако в сказании о *Первом Нарте*, а также в сказаниях о женитьбе Нарта *Сослана* на сестре великанов и в предании о сел. *Лац* сохранились рудименты мифа о выделении космоса из хаоса. Этот миф представлен в двух вариантах: в одном из них нарты заставляют великанов-ваюгов отграничить космос от хаоса (предание о сел. Лац), а в другом, наоборот, — ваюги заставляют Нарта *Сослана* возвести четырехугольный железный замок на берегу моря (модель освоенного пространства). В нартовских мифах творения гораздо чаще речь идет о происхождении отдельных явлений природы, животных, человечества, обычаев и т. п. Существуют, как минимум, две независимые версии предания о происхождении мира. Согласно одной из них, нарты жили в то далекое время, «когда небо еще сгушалось, а земля только уплотнилась, когда гора Бештау была еще кочкой и через Итл (Волгу) перешагивал (мог перешагнуть) мальчик». Согласно другой версии, в начале земля представляла собой высокую гору, возвышающуюся посреди водного пространства и соединяющую небо и подземный (подводный) мир. На вершине (или на склоне) этой Мировой горы и жил Первый Нарт со своим потомством. То был золотой век в истории человечества, ибо у нартов не было заботы о хлебе насущном — все необходимое для жизни поставляла им сама природа. Однако спустя какое-то время вода отступила, освободив сушу, вскоре поросшую лесами. Горные склоны же стали непригодны для жизни, что побудило первых нартов спуститься на равнину, где они и стали заниматься строительством жилья и замков, расчисткой земельных участков под пашни и прочими хозяйственными делами. Боги одарили нартов пахотным орудием и посевными семенами, а также зорко охраняли их посевы от градобития и ветра. На равнине нарты стали многочисленным народом, разделившись со временем на три рода (три фамилии) — *Бората*, *Ахсартаггата* и *Алагата*.





Образ Мировой горы, отождествляемой со средним миром, прослеживается и в древнеиндийской (гора Меру), авестийской (Хара-бэрэ-зайти) и скифской мифологиях. С этой горой связан преемственно также и образ горы (или камня) посреди водного пространства (или на берегу реки), из которой родился Нарт Сослан.

В Нартовских сказаниях существует и более сложная схема антропогонического мифа, описывающего несколько последовательно сменявшихся поколений «приматов» — карликов и великанов, названия которых пока не поддаются удовлетворительному объяснению: *гумиры* (гумирытæ), великаны (уэйгуытæ) и нарты. Иногда в эту схему *сказители* вписывают и мифический народ *Даредзаны*, выступающий в данном мифе в качестве непосредственных предшественников нартов. В ряде сказаний представлены и другие предшественники нартов: *уадмеры* (уадмеритæ), *камбадата* (камбадатæ, карлики) — *гамеры* (гамерытæ). Во всех случаях Бог пытался создать такую расу, которая была бы под стать земле и была бы наделена разумом (умом) для усовершенствования своего бытия, а также для поклонения богам. Каждое неудачное поколение Бог уничтожал, создавая вместо него новое, пока, наконец, не создал нартов, в которых гармонично сочетались сила и разум. Но, в конечном итоге, Богу пришлось уничтожить и нартов за их гордыню и святотатство, а им на смену пришли современные люди, отождествляемые, в рамках концепции «Нартиады», с осетинами (ир, дигорæ). В одном сказании завершающий этап в смене поколений приобрел более «реалистичные» черты путем включения в рассматриваемую схему «эпохи óсоба» — реально существовавшей эпохи в истории Осетии (XIII–XIX вв.), сохранившейся в исторических и фольклорных памятниках. Согласно некоторым сказаниям, каждое поколение отделено от другого трехсотлетним отрезком времени (æртæ фондзыссæдз азы). В сумме эти периоды составляют временной параметр вселенной (1500 лет), отделяющий «мифическое» время от «исторического». Уничтоженные Богом поколения исчезли все, кроме карликов-камбадата и великанов-ваюгов. Первые ушли под землю (в вариантах — под воду), а вторые стали вечными врагами нартов на земле. Карлики периодически выходят из-под зем-

ли (или моря), чтобы поохотиться на оленя в лесах, окружающих *Страну Нартов*. Они прекрасные стрелки, обладающие недюжинной силой и звериным аппетитом. Нарт *Хамыц* взял себе в жены девушку из рода карликов, ставшую матерью выдающегося героя *Батрадза*. Великаны-ваюги проживают либо в горах, окружающих Страну Нартов, либо в лесах на равнине, либо в неведомой земле, где царит вечная весна, либо под землей, либо на дне моря, либо на дне колодца, либо на краю земли. Вражда великанов с нартами закончилась полным уничтожением первых. Сказания специально подчеркивают, что великаны были наделены недюжинной силой, во много раз превосходившей силу нартов (кроме Нарта Батрадза), но во столько же раз уступали им по уму, что и привело к их уничтожению.

В отдельных сказаниях представлены также этиологические мифы, объясняющие появление *луны*, *ковыля*, первого *земного коня* и первой *земной собаки*, *музыкального инструмента* (*фандыр*), *пива*, некоторых обычаев, названий отдельных *растений* и т. п. В сказании о гибели Нарта Сослана растения и животные приобрели свои качества благодаря благословию одних и проклятию других умирающих героев. В другом сказании из-за проклятия *Сырдона кукуруза* стала непригодной для приготовления осетинских пирогов (хæбизджын).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 13, 14, 290, 311, 464; НК. ИАЭ. 2. С. 589–710; ИАС I. С. 7, 16, 61–63, 101, 134, 201, 229, 237, 322; ИАС. II. С. 50, 174, 249, 455, 640; Нартæ. 1975. С. 4, 72; ХИФ. 1936. С. 47, 65, 123, 402; Д з и ц о й т ы. ВОФ. С. 182, 311.

Ю. А. Дзиццойты

НАРТОН [НÆРТОН] — букв. 'нартовский'; данное прилагательное, входящее формально в разряд относительных, семантически обладает характеристиками качественного прилагательного, которому сопутствует исключительно положительная, идейно и эмоционально утверждающая (одобряющая) коннотация. Все самое лучшее и достойное определялось как Н.: «нартон лаг» (нартовский мужчина), «нартон багъатыр» (нартовский герой), «нартон куывд» («нартовский пир»), «нартон багъаны» («нартовское пиво»), «нартон симд» («нартовский симд») и т. д. Слово это было и остается





лучшим эпитетом в осетинском языке; оно выражает высшую оценку самых разных предметов и явлений, соотнося ее с безусловными качествами, присущими нартам (храбрость, чувство долга, любовь и уважение ко всему родному).

В одном из стихотворений К. Л. Хетагуров подчеркивает свое преклонение перед величественными нартами, звуки музыки которых доходили до небес: «Если бы пел я, как нарт вдохновенный, | Если б до неба мой голос взлетал...» («Рагон нартон лагау зарын куы зонин, | Арвма куы хуысид ма фандыры цагд. . .»).

Духовное и физическое совершенство — вот цель, к которой, по мнению носителей традиционной осетинской культуры, стремился каждый нарт.

Лит.: Хетагуров. ПСС. Т. I. С. 226, 227.

Л. Ч.

НАРТХОР. См. *Кукуруза*.

НАРТЫ [НАРТÆ] — общее название героев «Нартиады» — осет. Нарты кадджытæ (Сказания о Нартах). В большинстве *кадагов* термин «нарт» является названием всех нартовских родов (фамилий) — *Бората*, *Алагата* и *Ахсартагата*. В этом значении употребительны также выражения: «Æртæ Нарты» (*Три Нарта*), «Æппæт нартæ» (весь нартовский народ), «нартон адам» (нартовский народ). Очевидно, весь народ имеется в виду и под названием «Стыр Нарт» (большие / великие Н.). Но в ряде *кадагов* Н. отождествляются с родом воинов Ахсартагата и противопоставляются остальным родам: «Нарты были малочисленной фамилией, и <...> Бората решили погубить их» («Нарт удысты гыццыл мыггаг, æмæ <...> сæ Боратæ сафын фæнд скодтой»). В мифологической истории осетин, охватывающей огромный отрезок времени от зарождения жизни на земле до современности, Н. отведено срединное (или центральное) место — между «мифическими» (*великаны*, карлики) и «историческими» (*Даредзаны*, *Царциата*, т. е. доосетинскими) народами. По сравнению с несколькими поколениями гуманоидов, населявших землю до Н., Н. — это новый народ, а по сравнению с современными осетинами, рассматриваемыми Н. в качестве далеких предков, Н. — это древний народ (фыц-

цагон адам; райдианы адам; нæ фыдæлтæ). Вместе с тем, Н. предстают перед нами в качестве славного (цыгджын Н., разагды Н.), доблестного (æхсарджын Н., æхсарджын адам), воинственного народа (хæцаг адам), часто ходящие в *походы* за добычей (хæтаг адам), могучих богатырей (стыр адам), действующих с помощью ума, а не с помощью исключительно грубой силы (Н. зондæй архайынц). Существуют и более детальные характеристики как Н. в целом, так и их отдельных представителей: «сильные» («тыхджын»), «смелые» («ныфсджын»), «обладающие недюжинной силой» («æвирхæу тыхджын»), «доблестные» («хъаруджын / гъаруæгин»), «умные» («зæндджын»), «остроумные» («цыргъ æвзаг», «цыргъ зонд»), «сильнее (любого) сильного» («тыхæй-тыхджындæр»), «обладающие крепкими мышцами» («нуар фидар»), «не терпящие обиды» («æнарцаф»), «не терпящие неуважительного отношения к женщине» (чызгæфхæрд лагæн нæ барынц), «упрямые» («зындзырд»), «гордые» («сарыстыр»; «хъал»), «честные» («нартæн сæ дзырд фæсайынай се 'ндон сау æфсæйнаг кодта») (если Н. нарушали данное ими слово, их стальные тела превращались в черное железо), «не отступающие от данного ими слова» («дзырд раттгæйæ нæ фæлаууыдаиккой фæстæмæ»), «богатые / зажиточные» («хъæзыг адам»), «тихий / спокойный народ» («сабыр адам»), «многочисленный народ» («нартæ берæ адтæнцæ») и т. п. В современном осетинском языке термин «нарт» означает 'богатырь', а прилагательное «нартон» — 'чудесный, дивный, превосходный; славный, отважный'. В языке Нартовского эпоса «нартон» означает принадлежность к нартовскому обществу. Наряду с этим используется еще и форма родительного падежа «нарты» в притяжательном значении в функции прилагательного «нартовский». Оба прилагательных обычно выступают в качестве постоянных эпитетов к именам героев эпопеи: Нарты Батрадз (нартовский *Батрадз*), Нарты Сослан (Нартовский *Сослан*), Нарты Сатана (нартовская *Шатана*) и т. п. Иногда употребляются оба эпитета вместе: нарты нартон Уырызмаг (из нартов выдающийся *Урызмаг*).

В традиционном осетинском обществе герои нартовской эпопеи считались примером для подражания, сравнение с нартом было почетно





для каждого осетина. Все лучшее, что создано осетинским народом в плане духовной, социальной и материальной культуры, приписывалось нартам.

Картину народных представлений о далеких предках (Н.) дополняет этимология термина «нартæ». В настоящее время доказана связь термина «нартæ» с древнеиранской основой *nara- ‘человек; мужчина; самец; настоящий мужчина; воин; выдающийся воин; герой’, производной от глагольной основы *nar-: nr- ‘быть сильным, умелым; обладать жизненной силой’. Древнеосетинский этимон термина «нартæ» восстанавливается в виде *nar-θra- или *nar-tā- с последующим переосмыслением конечного сегмента как показателя множественного числа -tæ в духе народной этимологии. Однако прилагательное «нартон» свидетельствует о принадлежности элемента -т- основе, а не суффиксу. Первоначально термин «нарт» означал «принадлежащий к рангу воинов», и именно в этом значении герои-Н. (представители рода Ахсартаггата) противопоставлены остальному народу, отождествляемому с родом Бората. Эпитеты «нартон» и «нарты» в точности повторяют эпитет «нар» у героя тюркского эпоса — «нар Кёроглу», восходящий к той же иранской основе (Х. Г. Короглы). Учитывая соответствия в других индоевропейских языках (др.-инд. nára- «мужчина, человек; герой; воин», кимрское ner ‘герой’, nerth ‘сила’ и пр.), можно заключить, что традиция именования представителей «ранга воинов» производными от основы *nar- уходит корнями в индоевропейскую общность. Из осетинского (аланского, сарматского или скифского) языка слово «нарт» проникло в языки народов Кавказа (абхазский, абазинский, убыхский, адыгейский, кабардино-черкесский, карачаево-балкарский, ингушский, чеченский, даргинский, сванский и грузинский), в хакасский (partrak ‘богатырская сказка’), коми-зырянский (Н. «безжалостный, доводящий до изнурения; притесняющий; упрямый, своенравный, непослушный»), смоленские говоры русского языка (Н. «дерзец, упрямец, нахал»), белорусский (Н., нард «упрямое, сердитое дитя или животное», Н., анарт «упрямый человек; деспот, который диктует свою волю всем членам своей семьи и другим людям; упрямец») и некоторые другие

языки. О существовании термина *nar- в скифском языке свидетельствует скифское название полумужчин (гермафродитов) ἐνάρεις, ἀνάρεις из иран. *a-nar-ja «лишенный мужества».

Лит.: Нартæ. 1975. С. 99, 139, 215, 227, 228, 233, 234, 245, 274–276; ИАС. Т. I. С. 35, 37, 40, 50, 98, 183, 226, 241, 239, 241, 322, 339, 559; НК. ИАЭ. I. С. 13, 119, 149, 179, 430, 431; НК. 1989. С. 368; НТХ. С. 39, 41, 132, 200, 205; ПНТО. 1927. С. 5, 25, 81; ПМА; ХИФ. 1936. С. 60; МД. 1994. № 7–8; Абаев. ИТ. С. 261–283; Дюмезиль. ОЭМ. С. 10; Bailey H. W. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. L., 1980. P. 237; Дзицойты. ВОФ. С. 267–285; Туганов. Литературное наследие. С. 129, 148; Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М., 1983.

Ю. А. Дзицойты

НАРТЫ В ЖИЗНИ ОСЕТИН [НАРТÆ ИРÆТТЫ ЦАРДЫ]. Еще во вт. пол. XIX — нач. XX вв. в любом горном ауле и плоскостном селении Осетии можно было встретить певца и услышать от него героическую песню или *кадаг* о нартах. Эти песни и кадаги дошли до современного читателя благодаря народным певцам, передававшим их из уст в уста, из поколения в поколение. Среди них были такие таланты, как Бибо *Дзугутов* (Куырм Бибо), Гаха *Сланов*, Дзарах *Саулаев*, Кертиби *Кертибиев*, Инал *Каллагов*, Леван *Бегизов*, Кудза *Джусоев* и др. Многие из них на память знали десятки эпических сюжетов; их репертуар насчитывал до двух десятков сказаний. СобираТЕЛЬНЫЙ образ этих народных мудрецов мастерски воссоздал К. Л. *Хетагуров* в стихотворении «Кубады».

Первым из ученых, обнаруживший сказания в живом быту осетин в начале XIX в., был Ю. *Клапрот*. Однако он почему-то не комментировал их. Этого нельзя сказать о В. *Пфафе*, который впервые услышал Нартовские сказания в Куртатинском ущелье в исполнении Е. *Жантиева*. Это было начало 70-х гг. XIX в., когда в Осетии сказания впервые стали записываться и публиковаться. В. Пфаф писал о необычайной популярности кадагов среди осетин, проникся той великой любовью, которую народ испытывал к ним, т. к. они являлись неотъемлемой частью его духовного начала, его национальной составляющей, не скрытой где-то в глубине, а лежащей на самой поверхности жизни. «Всякий





осетин, — писал он, — знает наизусть кое-какие места из этой эпопеи, но лишь отрывками и, не понимая, конечно, ни связи между этими рассказами, ни их глубокого значения для истории человечества. Редкий старец или даровитый юноша не помнит целиком два — три, и если много — десять рапсодий этого обширного творения народной осетинской литературы».

Факт того, что живой быт осетин характеризовался богатством и разнообразием Нартовских кадагов, несомненно, подтверждается словами одного из первых собирателей эпоса Дж. Шанаева. По его признанию, поле для собирания Нартовских сказаний велико, даже слишком велико.

В изучении нартовских кадагов весьма значительны заслуги М. С. Туганова. Он писал: «В старину на народные празднества стекались лучшие силы со всех концов Осетии, устраивалась настоящая (говоря современным языком) олимпиада. Лучшие сказители, представители разных ущелий, рассказывались на игорном поле и один за другим состязались в содержательных, лучших напевах и пересказах нартовских сказаний. Играли они чаще всего на «кисын фандыре» (хуйысæр), реже на двенадцати-струнной (дыуадаæстæнон) арфе. Музыкальный мотив каждого сказания о каждом герое был строго определен. Мастерство народных сказителей часто передавалось из рода в род, от отца к сыну».

В унисон сказанному звучат и слова известной переводчицы эпоса на русский язык Валентины Дынник, которая, переводя кадаги, словно пропускала их сквозь себя. «Те, кто интересовался осетинским эпосом, не могли не заметить, что при исполнении отрывков нартских песен, при беглой ссылке во время беседы на один из нартских подвигов или даже при простом упоминании и одного из нартских имен лица осетин — обычно несколько замкнутые, лишённые восточной экспансивности, свойственной другим кавказским народам, — вдруг озаряются серебристым сверканьем радостной и доверчивой улыбки».

Связь именитых персонажей «Нартиады» с жизнью и бытом народа в осетинской версии настолько значительна, что отдельные персонажи эпоса воспринимаются родоначальниками реально существующих осетинских фамилий.

Стоит отметить фамилии, восходящие к роду и именам нартовских героев: *Алагата* (Алаговы), *Ахсар* (Ахсаровы), *Быцента* (Биченовы), *Хамыц* (Хамицаевы), *Челахсартаг* (Челехсаевы). Многие же старожилы не проводили грани между собой и нартами. Как писал Е. Мелетинский: «В одной из дигорских деревень жила семья, непосредственно возводящая себя к нартам». О том, насколько близко воспринимали осетины нартов, писал и В. И. Абаев: «Трудно убедить простого горца в том, что нартов не существовало в действительности. Он готов согласиться, что многие подвиги и приключения нартовских героев вымышлены, но чтобы самих этих людей, таких живых, таких рельефных, как бы выточенных из целых глыб, можно было бы выдумать «из головы» — это он никак не может допустить». Связи эти настолько значительны, что, по существу, сложилось своеобразное двуединое органическое единство.

Основным героем Нартовского эпоса является народ, ибо в нем не только воспеваются подвиги отдельных героев, но показывается жизнь народа во всем ее многообразии. Герои-нарты — выходцы из народа — никогда не порывают связи с ним. Героическая деятельность их направлена на благо родины и народа; каждый стремится прославить свой народ; ни у кого из нартов нет и тени стремления стать над народом, подчинить его себе. Они храбро борются с грубыми силами природы, с врагами-насильниками, с *небожителями*, предпочитая смерть порабощению. Ни перед кем они не склоняют головы, даже перед *Богом*. Нарты говорят: «Двери своих жилищ мы устраиваем высокие, иначе переступая порог, пришлось бы наклонить голову, и Бог подумал бы, что это мы ему кланяемся».

У осетин каждая сколько-нибудь выдающаяся личность древности обозначается почетным названием «нарт». До сих пор в Осетии сравнение хозяина дома с *Урызмагом*, а хозяйки — с *Шатаной* воспринимается как лучшая дань уважения в устах гостя. Образы могущественных героев глубоко почитались в народе. Свидетельство особого пиетета осетин к эпическим предкам — наречение новорожденных именами героев и героинь «Нартиады»: *Сослан*, *Батрадз*, *Урызмаг*, *Хамыц*, *Тотрадз*, *Ацырухс*, *Агунда*, *Ельда*. Причем это не является словесной «при-





красой» и не упоминание всеу. «Будь таким, как нарт Батрадз» — лучшее пожелание в адрес молодого в устах осетина. *Лабиринт* в Дигории именуется домом *Сырдо́на*, а радуга получила название *Сослани андура* (Сослана лук). *Склеп*, который находится близ сел. *Мацута*, местные жители именуют могилой Сослана. В конце 80-х гг. прошлого века В. Ф. *Миллер* видел в склепе мужской скелет гигантских размеров. Высокая гора в Северной Осетии носит имя Нарта *Уаза* (Уазайы хох), *Млечный путь* у осетин — «След Арфана» («Æрфæны фæд»). О *ласточке* говорят, что хвост ее раздвоился, когда Сослан задел его своим *мечом*. Есть в Северной Осетии большое плоскостное сел. *Нарт*, нартовские улицы имеются в столицах обеих осетинских республик. Один из красивейших уголков столицы Северной Осетии украшает скульптурная галерея из «Нартиады» (скульптор — Н. В. *Ходов*). Согласно рассказам старожилов из горной Дигории, еще в начале прошлого столетия местами справляли поминки по нартам (нарти кæнти хист) как по близким родственникам. Долгие годы во Владикавказе функционировал конный ансамбль «Нарт». «Яблоко нартов» — так называлась республиканская премия за лучшие произведения литературы, искусства и в области научного осетиноведения. Герои Нартовского эпоса часто встречаются в произведениях осетинской художественной литературы, деятелях изобразительного искусства, музыки.

Особенность Нартовских кадагов осетин заключается в том, что героические образы нартов живут не только в кадагах. Они с полной силой продолжают жить в сознании народа, они как бы сохраняют в сознании самостоятельное существование. Пока народу нужен его эпос, он, этот эпос, сохраняет свою жизненную силу.

Лит.: Т у г а н о в. Новое; Сказания о нартах. Пер. и вступ. ст. В. Дынный М., 1944; Д ы н н и к. Сюжетика. С. 352–353; А б а е в. ИТ. 1990. С. 219; Ш а н а е в. ОНС; М е л е т и н с к и й. Место. С. 37; П ф а ф. Путешествие. С. 53; Ч и б и р о в. ОН. С. 340–342.

Л. А. Чибиров

НАРТЫ И ДАРЕДЗАНЫ [НАРТÆ ÆМÆ ДАРЕДЗАНТÆ]. Среди нартов не было отважнее *Батрадза*, а среди *Даредзанов* — сильнее *Амрана*. Все их пожелания всегда исполнялись. Нарты и Даредзанта не тревожили друг друга, а

наоборот, были рядом в трудных ситуациях. В *кадаге* «Как проклял Цыфыддар нартов и Даредзанов» («Цыфыддæр куыд ралгъыста нарт æмæ даредзанты») подчеркивается совместное участие Н. и Д. в *походах* и разных мероприятиях, что считается фольклорной традицией. См. *Даредзаны*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 162–163, 627; НК. ИАЭ. 5. С. 609.

И. Б.

НАРТЫ И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ЭТНОГЕНЕЗА НАРОДОВ КАВКАЗА [НАРТÆ ÆМÆ КАВКАЗАГ АДÆМТЫ РАВЗÆРДЫ ИУÆЙ-ИУ ФАРСТАТÆ]. В ряде сказаний Нартовского эпоса осетинский народ (ир, дигорæ) связывается по происхождению с нартами. Нарты в качестве исторических предшественников осетин упоминаются и в осетинском фразеологизме «отправиться к нартам», означая «отправиться к праотцам», «отправиться на тот свет», «умереть». В Дигории еще в XX в. устраивали поминки по нартам (нарти кæнти хист) как по близким родственникам. В другой группе Нартовских сказаний «мифическое» время («эпоха карликов», «эпоха великанов-гумиров», «эпоха великанов-ваюгов», а затем и «эпоха нартов») завершается «историческим» временем, а именно «эпохой Особа». Это реально существовавшая в истории Осетии эпоха (XIII–XIX вв.), ознаменовавшая переход от аланского периода к собственно осетинскому. Другой гранью представлений о генетическом родстве современных осетин с нартами является практика прикрепления реально существующих селений Осетии (Нарæ, Лаец и др.) к этому легендарному народу. В Осетии существуют и другие нартовские памятники: «нарты ныхас» (Нартовский *Ныхас*), «Зилахар» (игорное поле), «Сырдоны хуссар» (южный склон (горы), принадлежащий (Нарту) *Сырдо́ну*) и т. п. Некоторые фамилии современной Осетии считаются происходящими непосредственно от нартов: Быцентæ, Сидæмонтæ, Хæмыцатæ и др. См. *Нарты в жизни осетин*.

Географические названия в Нартовском эпосе позволяют связать мифический нартовский локус, или *Страну Нартов*, со средневековой Аланией. Наименования Западной Алании (например, гора и местность *Уарн*) встречаются в трех и даже четырех национальных версиях «Нартиады», тогда как географические названия





восточного и южного Кавказа упоминаются, как правило, в одной или двух национальных версиях. Однако существуют и такие сказания, которые позволяют связать Страну Нартов скорее со Скифской степью. Во-первых, подводное царство *Донбеттыров* с его роскошными дворцами и несметными войсками, согласно большинству сказаний, расположено на дне моря, что, учитывая географическую оторванность современных и средневековых осетин от моря, может указывать на скифо-сарматский период в истории создателей «Нартиады». Во-вторых, описание пути из Страны Нартов в страну *великанов*, пролегающего через высокую *Черную гору* (*Саухох*) и бескрайние равнины, расположенные на север от Страны Нартов, в общих чертах повторяет описание пути из Страны скифов в Страну аримаспов (по *Геродоту*). Где-то на севере находятся и владения великана Цацха-Будай (*Ахса-Будай*), в имени которого может скрываться название племени будинов, проживавших к северу от скифов. В-третьих, упоминание в Нартовском эпосе великана *Схуали*, в имени которого, согласно остроумной догадке Г. В. *Бейли*, скрывается название древнего Хорезма. Страна Нартов в этом сказании находится где-то на севере и ассоциируется с холодом, а Схуали расположена на юге и ассоциируется с вечным теплом.

В части осетинских сказаний упоминаются кавказские народы — кабардинцы (*касаг*), чеченцы (*цацаен*), ингуши (*хъалхъа / хъалгъон*) и тюркские народы Кавказа — кумыки (*хъуымыхъхъ*), терские тюрки (*Терк-Турк*), балкарцы (*Балхъар-саихъ*) и др., которые противопоставляются нартгам. В вайнахской версии «Нартиады» нарты часто выступают в качестве врагов местных героев, возглавляемых Колой-Кантом. В абхазской и картвельской версиях нарты часто действуют на Северном Кавказе, что является указанием на пути проникновения к абхазам и картвелам Нартовского эпоса. Среди всех национальных версий «Нартиады» адыгские и карачаево-балкарские отличаются наибольшей степенью адаптации, что свидетельствует об участии алан в этногенезе этих народов.

Лит.: ПНТО. 1992. С. 143, 145, 154, 177, 311, 415; Нарта. 1975. С. 9, 72; ИАС. Т. I. С. 554; НК. ИАЭ. 4. С. 5; Абаев. ИЭСОЯ. Т. III. С. 139; его же: Т. IV. С. 229; его же: ИТ. 1990; Андрионикашвили М. К. Очерки по ирано-грузинским взаимоотношениям (на груз. яз.). Тбилиси,

1966. С. 139–141; Къубалты, 1978. С. 37; Хамицаева, 1988. С. 195; Дзицойты. Нарты. С. 251–258; Бзырты. Нарты; Туаллагов. Скифо; Bailey G. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. L., 1980. P. 260.

Ю. А. Дзицойты

НАРТЫ И ОСЕТИНЫ: ОБЩИЕ ОБЫЧАИ.

В эпосе широкое отражение получили жизнь и быт осетин, а конкретно: праздники, верования, молитвы, обычаи, обряды, ритуалы, военный быт. Изрек истину тот, кто первым назвал Нартовский эпос осетин художественной биографией осетинского народа. Известный ученый Ж. *Дюмезиль* писал: «Нравы нартов соответствуют нравам осетин».

В осетинских *кадагах* имеется множество сюжетов, в которых воссоздаются живые картины жизни и быта осетин, что подтверждается нижеперечисленными примерами.

1. Согласно традициям, гость у осетин (даже если является кровником этой семьи) — неприкосновенен в *хадзаре*. Его безопасность гарантируется до тех пор, пока он не переступит границы селения. «Надо проводить гостя до рубежа нашей земли, — говорит нарт своему младшему сыну». Отец упрекает сына за то, что тот, ударив гостя, совершил постыдный поступок. Юноша отвечает отцу: «Поссорились мы по ту сторону рубежа нашей земли, т. е. за пределами границ села».

2. По древнему осетинскому обычаю, муж обязан был забрать жену в свой дом после свадьбы. Жить в доме родителей супруги (*мидагмой*) считается постыдным и у современных осетин. Ахсартаг говорит своей жене *Дзерасе*: «Оставаться нам в доме твоих родителей не подобает».

На желание невестки жить со своим супругом *Адылом* (сыном *Урызмага* и *Шатаны*) в ее родительском доме ответ Урызмага, *Хамыца* и *Сослана* был однозначным: «Стыдно нарту жить в доме тестя. А твоему отцу мы выкуп за тебя заплатим».

3. Трус у осетин осуждался обществом, а тело убитого в спину не положено было хоронить на родовом *кладбище*.

Мать *Тотрадза*, узнав о его гибели, сказала молодым нартгам: «Если сын мой сражен ударом в грудь, то принесите его и похороним на родовом кладбище. А если в спину — не место ему на кладбище как трусу».





4. Попав в безвыходную ситуацию, осетины заканчивали свою жизнь предсмертной песней. Известен случай, как в годы Первой мировой войны группа осетин попала в окружение. В ожидании неминуемой смерти они запели героическую песню, в которой были слова: «Или свобода, или смерть» («Кæнæ сæрибар, кæнæ мæлæт»), после чего они внезапно атаковали превосходящие силы противника и вырвались из окружения, хотя были среди них и потери.

Во время одного из *походов* нарты попали к великанам, которые собрались сделать из нартов «шашлыки». Предвидя свою гибель, Хамыц просит великанов: «Видим мы, что пришла наша гибель. Но перед расправой разрешите нам спеть песню. У нас обычай: перед смертью непременно запеваем мы песню. “Пойте, пойте, горная мелюзга, мелкие людишки! Все равно мы съедем вас!” — ответили великаны нартам». Нарты так громко запели, что их песня поднялась до неба, где в это время находился *Батрадз*. Услышав тревожную песню сородичей, он спрыгнул с неба и истребил всех великанов.

5. По настоящее время за традиционным столом соблюдается обычай куватгаг: после произнесения первого тоста старший передавал *чащу с пивом* младшему, чтобы тот отведал.

В одном кадаге говорится: «Первым отведал куватгаг маленький Аца».

6. После заключения брачного договора посредники устанавливали обязательства сторон. Среди них был подарок жениха для матери невесты — *конь* («мады бæх»).

При дележе добычи *Саууай* выделил товарищам по *охоте* лывиную долю стада, а себе оставил пегого жеребенка. Как полагалось по обычаю, жеребенка он собирался подарить матери своей невесты — Шатане.

7. Кульминационным моментом при примирении кровников у осетин являлся обряд усыновления убийцы путем прикосновения губами к груди матери убитого.

В «Нартиаде» *Безыманный сын Урызмага* отвечает сыну старухи: «Я мать твою назвал своей матерью, я держал ее грудь во рту своем и дал ей слово сберечь тебя».

8. Хадзар для осетина являлся не только помещением, где трапезничают, отдыхают и проводят время, но и домашней святыней с *надо-*

чажной цепью. Хадзар условно делился на мужскую и женскую половины. Без женщины хадзар немислим.

Построив *общий дом*, нарты обратились к *Сырдону*, чтобы услышать из его уст похвалу. Однако Сырдону дом не понравился из-за того, что в нем не хватало надочажной цепи и женщины-хозяйки.

9. Осетины устраивали *скачки* в честь покойника. Группу участников соревнования возглавлял знаменосец.

Бората устроили поминки в честь предков. «Между Белым и Черным морями находится остров, оттуда начнутся скачки, а на Площади игр в селении нартов будет развешаться знамя. Кто первым к этому знамени прискачет, тот возьмет себе главную долю победителя».

10. По обычаю осетин, мужчина, которого в гости приглашает невестка дома (тем более вдова), не мог отказаться от приглашения, если его состояние здоровья позволяло.

Задумав расправу над Урызмагом, Бората устроили *тур* и послали за ним свою невестку. Догадываясь о коварном плане Бората, Урызмаг вежливо отказался от приглашения. Во второй раз к нему послали вдову, которой Нарт уже не мог сказать «нет».

11. Поминки у осетин продолжались в течение года и завершались большими заключительными поминками — «афæдзы хист».

В течение целого года справлялись поминки после гибели Нарта Тотрадза.

12. За традиционным столом осетины рассаживались по старшинству. Обязательными атрибутами такого застолья были голова, шея и курдюк, смысловое назначение которых восходит корнями к древним временам.

Положив воловью голову перед Урызмагом, Саргой говорит ему: «Ты старший среди нартов, ты и глава! Отныне пусть будут в обычае отделять старшего в доме головой. Да будет он, подобно голове, одарен разумом...».

Второй сын кривого Али, Гургой, положил перед вторым старшим Хамыцом шею барана со словами: «С честью седи рядом со своим старшим, главнее всех голова, но чтобы высоко держать голову, нужна шея. Как бы ни была тяжела голова, у тебя должно хватать силы держать ее. Пусть крепка будет шея, чтобы никто никогда не сломал ее...»





Третьему старшему Сослану достался курдюк от третьего сына Али, который пожелал Сослану, чтобы потомки с честью произносили его имя, чтобы младшие его почитали, а старшие любили.

В эпосе встречается обычай передачи старшими отрезанного правого уха младшим: «Будь бдителен! Вовремя услышь грозящую беду и будь готов встретить ее».

Аналогично пожелание и при передаче берцовой кости (сгуы): «Вот тебе сгуы! Как бы ты его ни изрезал, что бы ты с ним ни сделал, не скажет “ой” этот сгуы. И так же как он нечувствителен, чтобы и ты так не чувствовал никогда боли в ногах и никогда не уставал от ходьбы».

13. Как положено по осетинскому обычаю, при заклании жертвенного животного старший держал в руках чашу с пивом для молитвы Всевышнему, зажженными свечами опалил правый бок или голову жертвы. После чего право зарезать животное предоставлялось младшим или гостю, если жертву приносили в его честь.

В одном кадаге Сослан на охоте прицелился в золотого оленя и только хотел пустить стрелу, как подошел к оленю какой-то юноша, накинул ему на рога шелковую веревку и повел за собой. Сослан познакомился с юношей, и тот пригласил его в дом отца. В знак уважения хозяин дома решил гостю принести в жертву оленя. Привели того золотого оленя, и старик совершил над ним обряд — помолился над ним, поднеся ко лбу оленя лучину, — только после этого разрешил Сослану зарезать оленя.

14. Немало параллелей и в свадебном обряде. Например, *калым* был обязательным условием для процесса бракосочетания.

Когда было достигнуто согласие о выдаче *Дочери Солнца Ацырухс* за Сослана, от нартов для свадьбы потребовали сотни голов разных видов животных, кроме того, невероятно труднореализуемая задача перед женихом — достать листья *Аза-дерева*, растущего в *Стране мертвых*. Как писал В. И. Абаев, «калым» Сослана за дочь Солнца представляет вариацию весьма распространенного мотива о браке, обусловленном выполнением трудных поручений женихом.

15. У осетин в обязанность зятя в доме родителей супруги входило заклание и свежевание животного, предназначенного для застолья.

В сказании «Безымянный сын Урызмага» в доме родных Шатаны Урызмагу предложили зарезать барана для пиршественного стола. «Прежде чем приступить к еде, Урузмаг, по обычаю нартов, поднял на острие меча кусок мяса, Богу предназначенный, и вознес молитву, затем протянул его мальчику. Тот хотел быстро подбежать к нему, но споткнулся и упал на меч». На пиршествах у осетин и сегодня младшим подают отдельный кусок мяса, но передают его руками. Очевидно, в старину именно *меч* был обязательным в процедуре подношения младшим.

16. В свадебном обряде было обязательным трехкратное обведение невесты вокруг очага родительского дома во главе с *шафером*.

Когда невесту *Ахсартаггата* забирали из хазара Бората, ее обводили вокруг очага, а шафер взмолился Всевышнему.

17. Взять за воспитание чужого мальчика считалось почетным делом, и немало было таких примеров в Осетии.

Из нартовского сказания известно, что *небожитель Сафа* взял на воспитание сына Нарта Урызмага, малолетнего *Айсану*.

18. Осетинские селения в горах разбиты на кварталы (сых), встречаются кварталы кровников и кузнецов, но в основном они носят имена первопоселенцев или фамилии переселенцев. К примеру, в сел. В. Зар Цхинвальского р-на имеются кварталы: Макситы сых, Коцты сых, Гæззаты сых, Цыбырты сых и др.

Из таких же кварталов состояло *Селение Нартов*. Урызмаг с войсками полонил все селение, оставив нетронутым *Квартал кузнецов*.

19. В одном сказании обращает на себя внимание непристойное поведение гордого *алдара*, который не ответил на приветствие старого Урызмага и даже не захотел смотреть в его сторону. Ведь у осетин не встать пришедшему и не ответить вежливо на его приветствие считается проявлением крайнего неуважения младшего к старшему.

20. Не взять у гостя оружие и не убрать его также было верхом неприличия. «...Выбежали семь юношей, все в золоте и серебре, и окружили Урызмага, сняли его с лошади, взяли у него оружие, понесли его на своих руках к старому своему отцу...».

21. У осетин считалось посрамлением лишить женщину ее ценностного женского атри-





бута — *волос*, что могло закончиться кровопролитием.

В эпосе *Насран-алдар* расправился со своими бездетными женами, укоротив фалды их платьев и отрезав у них косы — волосы на голове...

22. *Этикет* и правила приличия обязывают женщин приветствовать мужчин вставанием и стоять до тех пор, пока вошедший мужчина не сядет или не предложит хозяйке сесть.

Урызмаг возмущенно говорит о том, как он вошел в дом, а девица не поднялась с места.

23. Первые выстрелы по дичи предоставляются старшим, младшие по возрасту не имеют право стрелять.

На охоте молодежь подняла крик и шум, лиса выскочила из кустов, и Урызмаг ее убил.

24. У осетин существовал обычай одаривания.

В гостях у *Сайнаг-алдара* были все небожители. Сайнаг-алдар говорит своему воспитаннику: «Если ты хочешь ехать в балц, то мои гости делают тебе по одному подарку».

25. Посещать женщину без предупреждения считается неприличным поступком.

Крым-Солтан въехал во двор Сослана, слез со своего коня и прямо вошел в комнату Сослана, где сидела его красавица жена. Такое непристойное поведение юноши обидело девушку, и она не стала даже подниматься с места.

26. Согласно обычаю «барысчьи», осетинки держали пост по своему умершему мужу, брату, отцу и пр. в течение года, т. е. до годовичных поминок.

Тотрадз говорит матери: «Вот тебе правая рука Сосырыко, испившего мою кровь и обидевшего тебя несносно. Ты разговей ею свой долгий по мне барысчьи!».

27. У осетин было принято дарить подарок тому, кто сообщал приятную новость. Этот обычай дарования и сам подарок назывались словом «хæрзæггурæггаг».

Согласно кадагу, Урызмаг и Шатана долго не появлялись среди нартов. Недоумевали нарты: «Должно быть они пропали». А когда Урызмаг и Шатана приехали, нарты стали сообщать друг другу радостную весть, прося хæрзæггурæггаг.

28. У осетин существовало поверье, будто ворота преисподней затворяются с закатом солнца.

Когда в убегающем мальчике Шатана узнала своего погибшего сына, она кричала ему вслед:

«Постой, постой! Дай еще взглянуть на тебя. “Некогда, нельзя. Солнце заходит”, — был ответ сына».

29. По обычаю избегания «уайсадын», жена при старших родственниках мужа не имела право говорить громко. Никто из старших не должен был слышать ее голоса.

Узнав о гибели сына, Шатана нарушила обычай «уайсадын», но попросила прощения у старших родственников мужа.

Лит.: СН. 1978. С. 87, 96, 134, 210, 297, 332, 385, 393, 406, 467–469; ПНТО. 1925. С. 15, 16, 21, 26, 38, 40, 86, 94, 97, 100, 108, 121; ПНТО. 1927. С. 179–180, 182; А б а е в. 1990. С. 177; ССКГ. Вып. V. 1871. С. 21, 26; ППКОО. Кн. 1; Ч и б и р о в. Л. А. Поселения и жилища осетин. 2-е изд. Вл., 2020. С. 30.

Л. А. Чибириков

НАРТЫ И ЧИНТЫ. См. *Чинты*.

НАРТЫ КАК ПОЧИТАЕМЫЕ ПРЕДКИ.

Поклонение нартам как усопшим прародителям было известно у народов Северного Кавказа, прежде всего у осетин.

В частности, из речи при осетинском посвящении коня покойнику следует, что нарты, исчезнув с земли, ушли в своеобразный *рай*: родственники покойного, собравшись у могилы, желали ему счастливого пути «в землю нартов». В погребальном обряде основная задача умершего — успешно пройти предназначенный ему традицией путь и приобщиться к сонму предков. В осетинском языке существовало выражение «отправиться к нартам», то есть на тот свет. *Страной Нартов* называлось местопребывание мертвых в похоронной поэзии, и они рассматривались как предки осетин. Плач по покойнику содержал то же выражение: «(Ты) ушел в страну нартов», что означало «(ты) умер, отправился к праотцам». Об умершей девушке, например, говорилось, что боль своего сердца она уносит в Страну Нартов. Традиционным являлся прием обращения к недавно умершим родственникам. Объяснялся он верой в то, что на встречу покойнику выходят его родственники, которые сопровождают его до постоянного местопребывания в Стране Нартов. Говорилось, в частности, что ранее погибшие племянники встретят покойника и «на своих плечах в мир нартов внесут». Умерший примет участие в





трапезе эпических витязей: «Каким мать, отец вырастили тебя в этом мире, таким и в мире нартов будь, среди прославленных, облаканных! Вместе с ними сиди, их сотрапезником будь!». Осетинские женщины приносили *клятву* «именем нартовских покойников». Эта клятва считалась священной и нерушимой, при ее произношении женщины почтительно вставали с накрест сложенными руками и подносили их так к челу. Сами нарты при этом воспринимались как предки вообще и родоначальники конкретных семейств в Дигории. Точно так же осетины-дигорцы в прошлом справляли поминки по нартам, называемые нарты *каэнти хист*. Исследователи полагают, что точная копия нартовского рая воинов присутствовала в скандинавской Валгалле — чертоге убитых, обители павших в бою храбрых воинов, принадлежащем верховному богу германской мифологии Одину. Королям-воителям поклонялись после их смерти. Такие же представления бытовали и в степях Причерноморья. Те, кто погиб «счастливой» смертью в битве, по верованиям аланов, продолжали верно служить богу войны и были достойны уважения и почитания своих потомков.

Главным героям Нартовского эпоса была уготована особая посмертная судьба. Дело в том, что похоронный обряд был тесно сопряжен с представлениями о подземной части макрокосма как царстве смерти. В осетинской мифологии им заведовал *Барастыр*, но осетинские нартоведы давно уже связывают грозного эпического героя *Батрадза*, сохраняющего черты покровителя войны, с Барастыром в качестве возможного хозяина той страны, куда уходят души доблестных воинов. Бог войны, чьим символом служил *меч*, по верованиям аланов, мог являться и богом загробного мира. Поэтому весьма любопытным является рассказ о путешествии по *Стране мертвых* Нарта *Сослана*, который среди прочих усваиваемых истин неожиданно узнает, что хозяином рая там является Батрадз: «Не послушал он их, и они показали ему дальнейший путь. Вышел он туда и нашел там Батраза сына Хамыца. Батраз был главным в раю и обрадовался Сослану.

Сослан также обрадовался ему и опять попросил еду. И Батраз сказал ему: “Если останешься тут, то будет тебе еда, иначе не будет”. Не согласился Сослан, как другие. “Я нартам, в

ином мире что увидел, не смогу удержаться, чтобы не рассказать, но чтобы они поверили мне, что я тут был, такое доказательство мне нужно”, — сказал Сослан».

Батрадз меж его двух лопаток написал, как Сослан вышел к *Черной горе*, как зашел в иной мир и что повидал. В другом варианте этого сказания на спине у Сослана ставит свою подтверждающую подпись Барастур — покровитель потустороннего мира, давая нартам знать о своем существовании, то есть они могут быть взаимозаменяемыми. На это важное обстоятельство указывает также окончание одного из сказаний о смерти Батрадза: «Бог сказал им: “Идите, и если до приношений покойнику люди станут призывать имя Божье, то ему достаточно будет этого, и он будет вам повиноваться”. Пошли они и внесли [Батырадза] в склеп Сопии и похоронили его там. Ныне, если люди призывают имя Божье прежде приношений покойнику, то это Батырадзов удел». Исследователи справедливо полагают, что здесь в образе Батрадза присутствуют явные черты божества, статус которого был чрезвычайно высок: в Стране мертвых Батрадз получает ту часть поминального приношения, которая предназначается самому *Богу*, что, по сути, ставит Батрадза на уровень хозяина загробного мира. В другом сказании о смерти Батрадза его особая функция в загробном мире подтверждается максимально ясно: «Ласточка на крыльях своих подняла Батраза на небеса. Там Батраз от Бога получил позволение и поэтому стал повелителем загробного мира Барастаром, разбирающим праведные и грешные дела [умерших людей]». В образе Батрадза прослеживаются черты первогероя индоиранской мифологии, который после смерти становится владыкой преисподней.

Батрадз — не единственный нартовский герой, ставший покровителем нижнего мира. В осетинской быличке одним из нижних богов был назван *Сырдон*. Переход из героев в боги, возможно, являлся спонтанной реконструкцией древней семантики его образа, как и в прочих случаях. Победив Сослана, Нарт *Тотрадз* становится привратником Страны мертвых, и Сослан уже не смеет совершать визиты туда. Наконец, ту же самую метаморфозу от эпического героя до покровителя проходит *Кафты-сар* (*Кантисар*) *Хуандон-алдар*, который в некото-





рых осетинских сказаниях предстает в качестве хозяина подземного (загробного) царства или рая. Он является из нижнего мира, дабы навесить умирающего Сослана. В Нартовском эпосе осетин Хуандон-алдар прямо не называется Нартом, хотя некоторые данные о нем говорят в пользу такого положения. Этот эпический властитель для получения войска мертвецов послал нартов к Черной скале, к которой необходимо было обратиться на *хатиагском языке*, известном только знатым нартам. Если использование армии мертвых зависело от знания этого языка, то оно предполагало владение им и самим царем. После смерти Хуандон-алдар попадает в рай нартов или даже становится там главой, заменяя обычного правителя Барастыра, что вряд ли было бы допустимо для иноплеменника. В сказаниях нарты, став умершими предками, по-прежнему считались членами рода и составляли с живущими единую сакральную общину. Так, солярный герой Сослан «выпросил у Бога право выходить по каждой тревоге. И когда раздавалась тревога, то [он] выскакивал из своей могилы и, таким образом, помогал нартам даже из Страны мертвых». Осуществляя связь коллектива с иным миром, включающим не освоенные живущими природные стихии, нарты способствовали подчинению этих стихий потомкам, а также плодородию. Вышеупомянутый путь в этот иной (загробный) мир проходил через три главные сакральные точки, отмеченные мифом и ритуалом: дом — могила (как вход в иной мир или граница иного мира) — селение мертвых (предков) в ином мире. Важнейшим локусом на пути в иной мир была могила, откуда вели *дороги* во все миры. Многие древние могильники в Дигории слыли могилами Сослана. На месте одной такой предполагаемой могилы Сослана возле селения *Нар* справлялся ежегодно летом, близко к дню летнего солнцестояния, «праздник Сослана», когда закалывались бараны в честь героя, и ему молились о ниспослании хорошей погоды.

Почитание нартов как культурных героев у носителей Нартовского эпоса было тесно связано с культом предков, культом мертвых и с погребальным обрядом, но не равно им целиком. Сказания показывали, что нарты, будучи агентами коллектива в потустороннем мире, способствуют подчинению природных стихий коллек-

тиву; этим обосновывалась роль культа предков во всей жизни общины. Таким образом, повествования о посмертной судьбе нартов тоже выполняли этиологическую функцию, представляя умерших как медиаторов между тем и иным миром, способствующих взаимосвязи и нормальному функционированию всех частей космоса.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 37, 173; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 41, 165; Д а р ч и е в В. О военном культе аланов // ИСОИГСИ. 2017. Вып. 24 (63); Р а х н о К. Ю. Нарты: от культурных героев к почитаемым предкам // Гуманитарное знание и духовная безопасность: сборник материалов IV Международной научно-практической конференции (г. Грозный, 1–3 декабря 2017 г.). Махачкала, 2017. С. 452–457.

К. Ю. Рахно

НАРТЫ О БУДУЩЕМ МИРОУСТРОЙСТВЕ. В эсхатологических представлениях Нартовского эпоса довольно ярко выразились чаяния создавшего его народа о будущем мироустройстве. Исследователи прошлого в силу тогдашних научных тенденций расценивали их как социально-утопические надежды на изменение социальных отношений, на всеобщее равенство народов, познание человечеством окружающего мира, рассматривая сугубо положительно. Нартовские *кадаги*, по замечанию К. Кулова, пронизаны огромной верой в лучшее будущее народа. Но в контексте философии традиционализма часть этих предсказаний, изложенных в эпосе не как желаемые, а как неизбежные, следует рассматривать, наоборот, как предсказания грядущего кризиса общества и семьи.

Основной пласт таких пророчеств обнаруживается в сказании «Нарт Сослан в Стране мертвых». В передвижении по *Стране мертвых Сослан* наблюдает непонятные ему аллегорические картины, которые нартовскому богатырю и поясняет его умершая жена *Бедоха*.

В повествовании содержится прямое указание о грядущих изменениях в мире живых: «Наступит такое время, когда и большому, и малому, и знатному, и безродному будут давать не больше, чем нужно ему для хорошей жизни», «люди станут алчными, не будут насыщаться ни малым, ни большим». О том, что «мешок» и «котомка» в будущем станут равноправными,





пророчествовал и знаменитый осетинский предсказатель XVI – нач. XVII вв. Сем Санаты.

Следующее пророчество, сделанное в ответ на описание, как чужак из воловьей кожи взял верх над сафьяновым чужаком, также намекает на кардинальные изменения в обществе. «Но придет время, когда простые люди возьмут верх над благородными и поведут их за собой», «Когда придет Судный день, богатые люди станут бессильными, черные люди одержат над ними верх», — это не предвидение революционных перемен, в результате которых в обществе исчезнет социальное неравенство, деление на людей по знатности происхождения, а отражение представлений о кризисе, когда исчезнет духовно-иерархическая организация общества и будет отстранена его элита, носящая признаки сакрального качества. Сем Санаты тоже объяснял свой вещий сон о том, как свиная кожа взяла верх над сафьяном, тем, что в будущем не станет аристократов и простолюдинов, все люди сделаются равными.

На пути Сослана сматывается веревка, преграждающая ему путь. «Под конец весь мир станет для людей открытой дверью», — наши современники могут расценивать это как возможность везде путешествовать. Сем Санаты тоже предсказывал, что придет время, когда люди станут бессильными, однако будут рыть туннели в горах, летать по *небу* и ездить в самokatящихся арбах.

Бесконечные вражеские набеги, кровавые столкновения из-за спорного клочка пахотной земли, *кровная месть* — все это казалось неизменной частью повседневной жизни осетин в прошлом. А *сказители* седой старины с надеждой и уверенностью вещали о неизбежности наступления эры справедливости: «Настанет такое время, когда самые дальние народы станут друг для друга родными братьями, и будут они в беде помогать друг другу. И враждовавшие семьи забудут вражду свою и станут друг другу ближе, чем родичи».

Современный человек может усмотреть в ее словах мечту о контроле над природой, но на самом деле Бедуха говорит о том, что с приближением к концу мифологической эпохи, который изнутри периода будет переживаться как «конец мира», пойдет процесс нарастающей материализации, разделения, индивидуализации, все

вещи как бы сдвинутся со своих нормальных мест, утратят связь с сакральным, качество уступит место количеству. «А это значит, что настанет такое время, когда человеку будет все равно, зима или лето», — пророчествовали сказители устами героини эпоса. Для традиционной культуры это означало бы разрыв с календарным циклом и утрату годом своей сакральности.

В древних эсхатологических концепциях, пришедших на смену эсхатологическим мифам, возникает идея постоянной порчи мира, его ухудшения. «Люди, которые с гор спустились на равнину и нашли там хорошую жизнь, со временем снова вернутся в горы», — объясняет Бедуха. В те времена именно переселение с гор считалось избавлением от нужды и лишений. А о возвращении в горные ущелья едва ли кто бы мог подумать. В одной из версий говорится, что люди не будут знать, как прокормить себя, поэтому сперва спустятся в долины, потом вернутся в горы.

Но не только глобальные перемены предвидели сказители эпоса. Они видели пагубные изменения даже в семейных отношениях. Свидетельство подобного содержит пророчество: «В будущем младшие сестры не будут ждать, пока старшая выйдет замуж, каждая будет выходить, когда ей захочется». Еще более мрачными кажутся слова Бедухи в ответ на описание Сосланом беременной *собаки*, из чрева которой лают щенки, что наступит время, «когда станут старшие слушать советов младших», «юноши будут вершить дела вместо стариков». Точно такое же пророчество о печальном времени, когда младшие будут учить разуму старших, вкладывается легендой в уста Сема Санаты.

Бедуха говорит о будущем падении всех устоев традиционного осетинского общества: «Это предвещает такое время, когда женщина и мужчина будут во всем равны и когда верх не будет брать мужчина потому лишь, что он мужчина», «Настанет такое время, когда мальчик будет есть больше мужчины».

В ответ на описание катящегося *клубка* ниток Бедуха объясняет: «Наступит такое время, когда люди настолько размножатся, что без конца будут землю измерять». Идея меры состоит в тесной связи с идеей «порядка» (на санскрите *рита*, в др.-иран. — *арта*), который соотносится с созданием проявленного, космизированного





универсума. В индуистской традиции «три шага» Вишну, «солнечный» характер которого и близость к Сослану хорошо известны, отмеряют «три мира», а в древнегреческой мифологии «богом-землемером» является *Аполлон*.

Проницательность сказителей эпоса сближает их с авестийской традицией, указывающей на наступление современного мирового цикла («Эры смешения») после мирового цикла золотого века («Эры разделения»). Посленартовский мир расценивался ими как склонный к упадку. Но эпические герои предусматривали сохранение славы о себе в будущем через предания: «Нарты сказали: “Мы суровы и отважны, и пусть об этом помнят потомки”». *Даредзаны* смекалисты были: «То, что произойдет впоследствии [в будущем], мы знаем, но пусть вспоминают (задумываются) о нас потомки. И тому, кто нас будет помнить [в делах], пускай тому наша слава достанется...».

Лит.: Куло в К. Героический эпос. С. 11, 110–112; Ирон таурæгтæ / Чынг сарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинагтæ ныффыста Джьккайты Ш. Ордж., 1989. С. 44, 437–440; НК. ИАЭ. 5. С. 30, 32, 527–529.

Р. П. Кулумбегов
К. Ю. Рахно

НАСИРАН. См. *Насран-алдар*.

НАСКИДАЕВ В. [НАСХЪИДАТЫ В.] — сказитель, уроженец г. Владикавказа РСО-А. От него в 1941 г. записан «Кадаг о том, как Урызмаг собирался жениться» («Уырызмаг усгур куыд цыды»).

Лит.: НТХ. С. 83–84.

И. Б.

НАСРАН-АЛДАР [НАСРАН-ÆЛДАР] — персонаж эпоса, влиятельный правитель, племянник нартовской фамилии *Ацата*, имел семь жен, все оказались бездетными. В надежде найти себе невесту Н.-а. попал в различныеключения.

В сказании «Насиран-алдар» («Насиран-æлдар») он союзник нартов, участвует в военных *походах*, у него большое войско, в котором имеются столбавые *великаны*, утренние уациллата и вечерние ангелы (*дауджытæ*). С помощью *Ацамаза* он забрал табун лошадей у *Тогус-алдара*.

Чагары, то есть зависимые крестьяне, требуют, чтобы Н.-а. отпустил своих семерых жен за их бездетность, а сам на старости лет снова женился. Иначе они угрожают предать *огню* его дома и богатства. Когда его красавицу-жену похитил правитель *Мысыра Елта-Быца*, нарты по *тревоге* двинулись в поход. В этой кампании отличился юный Ацамаз, сын приятеля Н.-а. Нарта *Аца*. Правитель Мысыра, уверенный в своих силах, вызвал на поединок побратима Н.-а., Аца, но Нарт погибает.

Народное предание гласит, что крепость нартовского Н.-а. находилась на территории или близ современной Назрани. Н.-а. изображается героем в кабардинских Нартовских сказаниях под именем Насран-Жаке.

Н. М. *Дрягин* обратил внимание на схожесть Н.-а. с королем Марком из «Тристана и Изольды». Точно так же вассалы вынуждают угрозой и короля Марка жениться на какой-либо королевской дочери, которая могла бы дать ему наследников. Если он откажется, они удалятся в свои укрепленные замки, чтобы воевать с ним. Ацамаз возвращает жену Н.-а., подобно тому, как Тристан добывает невесту своему дяде Марку.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 502, 520; О нартовском князе Насран-алдаре // ПНТО. 1925. С. 3–17; Дрягин Н. М. Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа // Тристан и Изольда. Труды института языка и мышления АН СССР. Л., 1932. Т. II. С. 185–186.

К. Р.

НАТАР-УАТАР — имя отца *Сырдоны*. Так зовут его только в дигорских вариантах сказаний «О рождении Сослана и Сырдоны» («Сослан æма Сирдони райгуруни таурæрæхъ») и «Рождение сына Натара-Уатара Сырдоны» («Натар-Уатари фургт Сирдони райгурд»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 790; НК. ИАЭ. 4. С. 456, 492.

И. Б.

НАФ — один из древнейших *небожителей пантеона* осетин, в честь которого нарты устраивали обильные пиршества. «Никак, с кувда Нафа возвращаешься?» — традиционное ироническое выражение, которым приветствуют человека, очевидно вдоволь посидевшего за пиршественным столом. В эпосе часто упоминается о





пиршествах Н. Согласно другому сказанию — «Кадаг Сырдона о Нарте Уархтанаге» («Сырдоны кадаг нарты Уархтанæгыл») — праздник в честь Н. отмечался ранней весной. В горной зоне Осетии сохранились специальные места проведения праздника в честь Н. — Найфаты.

Места культа Н. не раз упоминаются в осетинском эпосе. В одном из *кадагов* о рождении *Сырдоны* говорится, что нарты ставили на Найфате, как и на других горах, мишени для стрельбы из *лука*. В кадаге, как нарты выбирали лучшего мужчину, *Урызмаг* прибыл в *Селение Нартов*. Там по домам он никого не нашел, потому что все были на *кувде* Найфата, и он тоже туда отправился. В примечаниях к сказанию объясняется, что речь идет о *кувде* в честь Н., который делали на святилище, называемом Найфат.

Н. у осетин был покровителем семьи, рода этой семьи, единства и сплоченности фамилии. Его культ восходил к древнеиранскому периоду и являлся наследием скифских и сармато-аланских племен. По народным верованиям, он имел власть над плодородием, и от него зависело процветание рода. Н. мог покарать нивы градом и ветрами. Сын *Уацилла Габутдзали* зорко оберегал пахотные участки, «не подпуская к пашне Уахтанага (ни) полоски града, (несомого) облаком или тучей, (ни) ветра, (рожденного) из немилости (божества) Нафа». Еще в недавнем прошлом его праздник ранней весной, а в некоторых селениях — в начале января, отмечали все осетинские этнические группы — иронцы, дигорцы и туалыцы. Н. был настолько глубоко почитаем, что в честь него каждая фамилия устраивала молитвенное торжественное застолье, длившееся несколько дней. Эти застолья могли собрать фамилию, все селение, и даже жителей всего ущелья, случалось и такое, когда жители всей Осетии организовали огромное празднование. Поэтому в речи осетин остались словосочетания: «Иры Наф», «Наф Харисджына», «Наф Унала», «Наф Бураевых», «Наш Наф». Жители сел. Архон в Алагирском ущелье выделяли Н. определенный участок под ячменем и из урожая с этого участка готовили *пиво* к его празднику. Участок обрабатывался обычно той фамилией, на обязанности которой лежало устройство очередного общественного пира. В день праздника покровителя семьи в каждом

доме пекли столько хлебов, сколько в нем было душ. Основное содержание молитвы архонцев, обращенной к Н., сводилось к тому, чтобы упротить его дать им «много хлебов и всякого добра». В его святилище хранился большой деревянный ковш, из которого на пиршестве пили пиво. А столы на праздник накрывались так богато, что даже вошли в поговорки: «Не за столом же Нафа ты сидел», или «Не с нафского застолья же ты идешь». Особенно впечатляли огромные пироги от имени фамилии или от большой семьи. Если кто-то накрывал очень богатый стол, люди говорили, что это как на празднике Н. В поисках своего брата *Созырыко Батрадз* спустился в подземелье к *далимонам* и застал их сидящими за пиршеством Н. (кадаг «Созырыко и далимоны»). В Нартовском эпосе даже далимоны описывались сидящими на пиру в честь Н.

Н. (букв. ‘Род’) семантически соответствует архаичному славянскому богу по имени Род, ведавшему бурями и плодородием, а также кельтскому Тевтатесу, римскому Квирину, умбрийскому Вофиону, карельскому и вепсскому Сюнду. Из имени Н., вероятно, заимствованы мегрельское Напра, Напурнахе — название божества и летнего праздника, абхазское Напра-, Напер-ныха — имя божества.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 525. НК. ИАЭ. 3. С. 155–158, 624; НК. ИАЭ. 4. С. 5; НК. ИАЭ. 5. С. 45, 658; К а л о е в. Осетины. С. 366; Ц г о е в. Словарь. С. 342–343; Д з и ц о й т ы. ВОФ. С. 183, 196; А б а е в. Изоглоссы. С. 111.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

НАЦЫГАН [НАЦЫГЪАН] — имя нартовского юноши, сына *Беденага* из *кадага* «Сын Беденага Нацыган» («Беденæджы фырт Нацыгъан»). На соревнованиях по стрельбе из *лука* он победил сыновей *Бурафарныга*. За гибель отца он отомстил разбойнику Сау-Сарыгу.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 701.

И. Б.

НАЧАЛО НАРТОВ. См. *Первый Нарт*.

НАШИРАН — имя *женищины-воительницы*, предводителя войска, ходит в мужской *одежде* из дигорского *кадага*, записанного М. *Тугановым*. Ее войска покрывали широкие степи: от





Черного моря до Каспийского (Орс денгиз). Она считала их от субботы до субботы с раннего утра до заката *солнца*, но не оказалось среди них славного племени «ацов». Говорит Н.-алдар — победительница многих народов: «Где же ацы? Где мои славные ацы? Они всегда и всюду ходили на битву со мной: в бой — первые и из боя — последние. Как пойти без них, без ацов на Гуцмаз-алдара?»). С помощью маленького *Ацамаза* из рода *Ацата* ей удалось победить *Гуцмаз-алдара*, забрать у него табун лошадей. Позднее перестала носить мужскую одежду, приняла свой женский образ и стала второй женой Ацамаза.

З. К. *Плаева* считает, что образ Н.-алдар во многом перекликается с Царь-девицей — одним из самых ярких и непростых женских персонажей восточнославянской волшебной сказки. Царь-девица тоже наделена рядом черт эпической богатырши, гордой, волевой и могущественной. С другой стороны, в ее образе есть признаки, позволяющие отнести ее к существам мифологической природы и раскрывающие наиболее архаичный пласт сюжета. Нередко Царь-девица изображается огромной и тяжелой, подобно эпическим *великанам*. Соответственно своей величине она наделяется непомерной физической силой и возглавляет войско. Тот, кто сможет проникнуть в царство этой героини и совершить поступок, имеет право стать ее брачным партнером. Одной из наиболее важных противоречивых характеристик Царь-девицы, указывающей на ее мифологическую природу, является ее возраст. Героиня предстает в сюжете молодой, но, вместе с тем, она является и вечной, а значит, древней. Этот мифологический женский образ, отмеченный в одной из своих ипостасей признаками молодости и девичества, попадая в волшебную сказку, жанровой особенностью которой является ориентированность на свадьбу как идеальный финал сюжета, органично соединился с брачными мотивами, соотносящимися с обретаемым героем статусом. Посещение Царь-девицы дает возможность герою, пройдя все испытания, вступить в брак, продолжить свой род и заступить на царствование. Помощником его, как и у юного нарта, выступает *конь*, который дает советы, предупреждает сказочного героя. Преодолевая в этих испытаниях смерть, как и Ацамаз, он получает право на жизнь в новом положении.

Как и у воительницы Н., наделенной алдарским титулом, имя Царь-девицы свидетельствует об определенном статусе героини в сказочной социальной иерархии: она глава некоего царства. Вместе с тем, возрастной статус героини закономерно обуславливает отведение ей в сказке роли потенциальной невесты. В данном тексте обращает на себя внимание имя «Наширан», которое в одном и том же сюжете дается и мужчине, и женщине. Часто у эпического героя и его дочери-богатырки, которая может выступать мстительницей, имена родственны, и это может указывать на близкое родство мужчины *Насран-алдара* и девушки Н. — отца и дочери.

Брак героя с девой-богатырем — нередкий мотив архаичного эпоса. Аналогичные коллизии с «разоружением» после бракосочетания часто присутствуют в эпических преданиях, легендах и сказках о женщинах-богатыршах, победоносно сражавшихся воинствах девушек. Они исторически связаны с главенством женщин в восточноиранской этнической среде (у скифов, исседонов, савроматов, саков, массагетов, аланов) и материнским родом. Согласно сообщениям античных авторов, в частности *Геродота*, *Гиппократ*, *Платона*, *Исигона Никейского* и других, воинственные женщины савроматов не могли выйти замуж, пока не убьют одного или трех врагов. После замужества они прекращали ездить верхом и воевать, разве что возникала необходимость всеобщего ополчения. Совершив подвиги по защите своего народа, страны или селения от неприятеля, поучаствовав в *походах*, *набегах* и *войнах*, девушка затем вводится посредством брака в жесткие рамки семейной жизни, где единственно правомочным вариантом самореализации становится служение мужу (в конкретном выражении — обеспечение преемственности его генеалогической линии).

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 332; Плаева З. К. Ацамаз и дева-воительница: дигорское сказание в изложении Махарбека Туганова // ИСОИГСИ. ШМУ. 2021. № 26. С. 93–103.

К. Ю. Рахно

НЕБЕСНАЯ КРАСАВИЦА [АРВЫ РÆСУГЪД] — племянница *Бога*, жена *Бора*, мать *Уархага* и *Уархтанага* из *кадага* «Смерть Бора» («Борæйы мæлæт»). Она была дочерью *Неба* (Арвы чызг); из-за необычайной красоты нарты





ее прозвали Н. к. В другом кадаге «Бора в священной роще» («Борæ дзуары хъæды») встречается удивительно красивая белая птица-голубь, ее нельзя убить оружием, т. к. она связана со сверхъестественными силами. *Сказитель* видит в ней Н. к. — Арвы рæсугъд, будущую жену Бора.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 42–45, 470.

Л. Ч.

НЕБЕСНАЯ ЛЕСТНИЦА [АРВЫ АСИН] — лестница, по которой нарты поднимаются к Богу. Согласно *кадагу* «Свадьба Бора» («Борæйы чындзæхсæв»), однажды ночью открылись *небесные врата*, и оттуда вниз спустилась *ласточка*, которая передала нартам приглашение Бога. Пятеро нартов-сватов *Бора*, испулавшись в родниковой *воде*, отправились в небеса. Когда сваты достигли небесных ворот, у входа они увидели 5 пар золотой обуви, надев их на себя, белобородые нарты взлетели по ступенькам Н. л., как птицы в поднебесье, во двор Всевышнего.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 45–47, 461; Нартаг. 1975. С. 17–19; СНБ. 1960. С. 205.

Л. Ч.

НЕБЕСНАЯ СТАЛЬ [ÆРВОН ÆНДОН] — сталь, из которой небесный кузнец *Курдалагон* изготовил *волшебную свирель*. Согласно *кадагу* «Рождение Ахсара и Ахсартага», *Уархаг* устроил *пир* в честь своих новорожденных близнецов и пригласил почтенных нартов и *небожителей*. *Уархаг* позвал и *Курдалагона*, который полюбил близнецов и дал им имена: одного из мальчиков он назвал «Ахсар» — отважный, а второго — Ахсартаг — отважнейший. В честь наречения близнецов *Курдалагон* преподнес их отцу свирель, которую сам сковал из Н. с. в своей кузнице.

Лит.: СН. 1978. С. 45–46.

Л. Ч.

НЕБЕСНАЯ ЦЕПЬ [АРВЫ РÆХЫС] — цепь, которая хранится у Всевышнего; когда он сердится на нартов, то заносит Н. ц. над высоким холмом *Уаза* и, вращая ею, мечет гром и молнии.

Лит.: Фæстаг хæст // Нартаг. 1975. С. 348, 361.

Х. Ц.

НЕБЕСНОЕ ЗЕРКАЛО. См. *Арвайдан*.

НЕБЕСНЫЕ ВРАТА [АРВЫ ДУАР] — некий «проем», соединяющий земной и небесный миры, через который *Бог* общается с миром нартов. Согласно легендам, увидевший Н. в. открытыми получает единственную в своей жизни возможность обратиться к Богу с любой просьбой.

В эпосе Н. в. раскрываются, и оттуда вылетает посланник Бога *ласточка* («Арвы дуар байгом æмæ уырдыгмæ | Арвы минæвар — зæрвæтыкк — ратахт...»), в *голубку* превращается племянница Бога (*Хуыцауы хæрæфырт*) и, увлекая за собой *Бора*, прячется в небесах: «Тогда открылась дверь неба, и голубка исчезла» («Уæд арвы дуар байгом и, ‘мæ æхсинаг фæтары ис»). Через две недели Бора отправляет сватов и женится на племяннице Бога.

Однажды Бора попадает в дремучий лес. Он прилег возле водопада под соснами и уснул. «В это время открылась дверь неба, — | Вокруг все засияло, утонуло в радости... | Тогда из двери неба вылетела голубка, | Села на дерево над головой Бора». («Уыцы рæстæджы арвы дуар байгом, — | Бæстæ ныххудти, аныгъуылд цины. | Уæд арвы дуарæй æхсинаг ратахт, | Борæйы сæрма бæласыл абадт»).

Суа и *Урызмагу* недолго оставалось идти до вершины перевала, как вдруг «небесные врата раскрылись. Начало лить как из ведра...» («Арвы дуæрттæ фегом сты. Къæрта калагау уарын байдыдта...»).

После гибели Нарта *Батрадза* Бог открывает Н. в. и проливает над телом героя *три слезы* («Йæхæдæг ыл Хуыцау æркалдта æртæ судзгæ цæстысыджы æрттивгæ. Байгом кодта Хуыцау йæ арвы дуар»). Упав на лоб *Батрадза*, первая слеза превращается в ангела *Ныры бардуага*, вторая слеза становится покровителем *Аларды*, на месте падения третьей слезы возникает святилище *Таранджелоз*.

Н. в. встречаются не только в эпических сказаниях, но и в осетинском фольклоре в целом. В колыбельной песне поется о том, что сыновья храброго жука играют, подбрасывая топор: «Топор долетел до неба, | Сбросил с неба звезды, | Сломал дверь неба. | Как — то осталась она открытой, | Выглянул оттуда черный конь» («Фæрæт арвмæ фæхауы, | Стъалытæ нызгъалы, | Арвы дуар ныссæтты. | Иу хатт гомæй аздадис, | Иу сау бæх дзы ракастис»).





К Н. в. избранные нарты могут подняться по *небесной лестнице* (Арвы асин).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 442; НК. ИАЭ. 6. С. 43, 45, 461; НК. ИАЭ. 7. С. 59; Г у р и е в. Словарь; Д а р ч и е в а. Мифопоэтический. С. 85 и др.; НК. 1989. С. 29; ИАС. Т. II. 2007, С. 513.

Р. П. Кулумбегов
З. К. Плаева

НЕБЕСНЫЙ МЕТАЛЛ. См. *Метеорит*.

НЕБЕСНЫЙ ОГОНЬ [ÆРВОН ЗЫНГ]— жар, упавший с *неба*, вероятно, опасный жар *метеоритов*. В таком жару, в таком *огне* закалялись нарты. Говорят, что огненное светопреставление было вызвано Н. о. В эпосе упоминается и небесный жар (æрвон фæтыг).

Лит.: Ц г о е в. Словарь.

Х. Ц.

НЕБО [АРВ]. В осетинской мифологии у Н. есть верх, низ, глаз, ось, пояс, *лук*, дочь, *собака*. От Н. зависит устройство жизни человека и судьба земли. Светопреставление и смерть тоже идут от Н., т. к. в наднебесье сидит Всевышний — создатель мира.

Осетины в радостный и горестный час свой взор всегда обращают к Н. Стараются, чтобы их поступки и слова были обдуманными, будто кто-то смотрит на них с Н. Даже когда они кладут на стол *три пирога*, слегка их раздвигают, чтобы был виден каждый пирог, словно показывают *Богу* и созданным им ангелам.

О своих выдающихся предках осетины говорят: «Нарты с небесными покровителями сидели за одним столом». Они друг к другу ходили в гости. Н. для нартов было семьярусное. В наднебесье живет Всевышний, в поднебесье и на земле — ангелы — *дауджытæ*. Между наднебесьем и поднебесьем обитают другие ангелы — *зæдтæ*. Нарты, рожденные на земле, подолгу живут у ангелов (зæдтæ), имеют тесные отношения с ними. *Конь Сослана*, не уступающий в скорости буйному ветру, носит хозяина между Н. и землей. А у его невесты *Косер* есть летающая *башня*, которая поднимает ее к Н. и опускает на землю. У нартовской *Шатаны* определено есть связи с Н., т. к. она является дочерью *небожителя Уастырджы*. Согласно *кадагу* «Саууай» («Сæууай»), Шатана поднималась по-

молиться на самый верх семьярусного строения, когда день и ночь расстаются друг с другом, и оттуда наблюдала. На Н. *Пакундза* унес *Бадри* и Мысырби, спасти их явился *Амран*.

Когда в жизни осетина случается большая радость, он говорит: «Сердце мое вознеслось до небес и очутилось рядом с Всевышним».

Лит.: Дауджыты лавæрттæ Сосланæн // НК. 1975. С. 78.

Х. Ц.

НЕБОЖИТЕЛИ И НАРТЫ [ЗÆДТÆ ÆМÆ НАРТÆ]. Многочисленны небожители нартовского *пантеона* (*Уастырджы*, *Донбеттыр*, *Сафа*, *Курдалагон*, *Барастыр*, *Уаццлла*, *Фалвара*, *Тутыр* и др.). Они поддерживают с нартами близкие отношения. За исключением *Барастыра* — властителя загробного мира, который никогда не покидает свои владения. Небожители часто спускаются с *неба* к нартам. Среди них они становятся абсолютно земными, с человеческими качествами. Или же, наоборот, сами нарты посещают своих небесных друзей и подолгу гостят у них. Некоторые нартовские герои воспитываются до возмужания на небе, а *Сослан* и *Батрадз* получают стальную закалку у небесного кузнеца *Курдалагона*. *Уастырджы*, будучи свояком (æмсиахс) земного человека *Маргудза*, помогает своему родственнику решить важные дела, требовавшие вмешательства высших сил (воскрешение жены и сына, возвращение герою отсеченного носа, похищение у земных людей чудесного *котла*, а у *Донбеттыров* — шелковых штанов и шелковой рубашки). Не случайно *сказители* говорили: «Нарты были сотрапезниками небожителей» («Нарты адам æмхæрд æмност уыдысты зæдтимæ»), объясняя их взаимоотношения.

Лит.: М а м и е в а. Сатана. С. 65–66; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 177; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 330–331.

К. Р.

НЕГОР — персонаж эпоса, один из убийц *Хамыца*. Согласно *кадагу* «Смерть Нарта Хамыца» («Нарт Хæмыцы мæлæт»), нарты решили избавиться от Хамыца, воспользовавшись отсутствием его брата *Урызмага*. Сами они не могли его убить и привели с Запада и Востока «большого» Н. и «маленького» Салыка, которые вдвоем отрубили Хамыцу голову *мечом*.





Согласно другому сказанию, Н. — алдар — брат *Челахсартага*, а сестра — *Агунда*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 300–301, 647; Архив ЮОНИИ, п. 116, л. 67–69.

Л. Ч.

НЕДИН — неизвестное место из *кадага* «Сотийский склеп» («Сотийайы зæппадз»). Вполне вероятно, что это — священный город мусульман Медина. Об этом свидетельствует мусульманское влияние в *кадаге* «Батрадз и железный великан» («Батрадз æмæ æфсæйнаг уæиг»), в котором упоминаются *пророк* Магомет и город Бедим (т. е. Медина — центр паломничества мусульман). См. *Исламское влияние*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 503–510, 664–665; НК. ИАЭ. 5. С. 553–554, 714.

Л. Ч.

НЕЧИСТАЯ СИЛА [ФÆСТÆМÆ ЗÆВÆТ-ДЖЫНТÆ] — букв. 'с вывернутыми пятками' — *далимоны*, *черти* из *кадага* «Кадзиевская Шатана и нартовская Шатана» («Къадзиты Сатана æмæ нарты Сатана»), называемая так благодаря присущей ей телесной аномалии. По информации Е. Г. *Пчелиной*, черти у осетин делились на добрых и злых. По внешнему облику они отличались, прежде всего, расположением пятки на ноге: у добрых чертей были пятки обращены назад, у злых — вперед. Вывернутость стопы пяткой вперед, как и хромота или одноногость, в мифологии является ярким проявлением хтонической сущности демонов.

Эта черта может рассматриваться как признак «обратности», «вывернутости» потустороннего мира. Недаром к подобной инверсии прибегают оказавшиеся там нартовские герои. Чтобы благополучно вернуться в мир живых из *Страны мертвых*, у *Сослана* было два варианта: подковы своей лошади вбить задом наперед или же собственные ноги повернуть назад, чтобы след шел вовнутрь. В одном из *кадагов* *Бедуха* выбрала первый вариант. Попросив у *Барастыра* листья *Аза-дерева*, Бедуха говорит Сослану: «...выходить отсюда никому нельзя. И если я не моргну глазами и подковы у твоего коня не окажутся задом наперед, тебе отсюда не выбраться. Мертвые побегут следом за тобой, скажут, кто-то убегает, давайте и мы убежим. Когда же глянут на твои следы и увидят, что сле-

ды ведут сюда, каждый из них вернется на свое место».

Ш. Д. Инал-Ипа относит веру в Н. с. — чертей (или красивую женщину) — с пятками, вывернутыми вперед, к осетино-абхазским фольклорным параллелям. Подобными чертами характеризовались джинны в верованиях дагестанцев, водные девы грузин-кахетинцев, домашний демон мтиульцев, демоница албаслы у ногайцев. Однако такие же представления свойственны и другим индоевропейским народам, в частности славянам, древним грекам и индоариям. Так, по белорусским свидетельствам, вывернута нога у лешего. «Кривопятая» женщина в словенской демонологии имеет ступни ног, повернутые назад. Ирландский герой *Кухулин* в битве всегда преображался, принимая особый чудовищный облик. Во время боя его «ступни, колени и голени повернулись назад, а пятки, икры и ляжки очутились впереди». В догомеровских источниках бог-кузнец Гефест описывается как существо «с искривленными ногами», тогда как у Гомера он просто «хромой». На греческой вазе, датированной VI в. до н. э., Гефест изображен сидящим в седле, ноги его свисают и выглядят как вывернутые пятками вперед. В индоарийской мифологии пятками вперед ходят демоны-ракшасы, очень близкие осетинским чертям.

Судя по сведениям античных авторов, представления о подобных существах наблюдались уже у скифов. Как сообщает Плиний в «Естественной истории» (VII, 11), близ Скифии жили дикари, «лесные люди с вывернутыми назад ступнями, отличающиеся чрезвычайно быстротою и блуждающие повсюду вместе с зверями». Авл Геллий в «Аттических ночах» (IX, 6) пишет, что в Скифии «есть другие люди, отличающиеся необыкновенной быстротой и имеющие следы ног, вывернутые назад, а не так, как у прочих людей, направленные вперед и противопоставленные». См. *Кадзи*.

Лит.: СН. 1978. С. 230–231; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 154, 250–252; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 69; ППКОО. Кн. 3. С. 235; Пчелина Е. Г. Ossetica: избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Вл., 2013. С. 129; Чибров в. ТДКО. С. 51, 583, 590; Инал-Ипа Ш. Д. К абхазо-осетинским этнокультурным связям // Происхождение осетинского народа. С. 220; Керейтов Р. Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев //





СЭ. 1980. № 2. С. 122; Булатов А. О. Параллельный мир в верованиях народов Дагестана: (об анимистической основе локальных вариантов шаманских действий) // ЭО. 2005. № 1. С. 149; Виноградова Л. Н. Телесные аномалии и телесная норма в народных демонологических представлениях // Телесный код в славянских культурах. М., 2005. С. 21–23; Похищение быка из Куальнге. М., 1985. С. 220; Серебряков И. Д. «Океан сказаний» Соматевы как памятник индийской средневековой культуры. М., 1989. С. 120; Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб., 1906. Т. II. Латинские писатели. С. 186, 264.

К. Ю. Рахно

НИЖНИЙ КВАРТАЛ [ДЭЛЛАГ СЫХ, ДЭЛЛАГ НАРТÆ, ДЭЛНАРТЫ ХЪÆУ] — квартал *Селения Нартов*, в котором живут *Бората*. Согласно *кадагу* «Урызмаг и кривой великан» («Уырызмаг æмæ Сохъхъуыр уæйыг»), в Н. к. на *Ныхасе* собрались нарты, чтобы выяснить, кто *лучший среди нартов*. В Н. к. родилась удивительная девочка *Ельда* («Дочь и сын Елды»). *Бурафарныг* из Н. к. идет на *игры нартов* со своими сыновьями («Игры нартов»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 191, 491, 513; НК. ИАЭ. 7. С. 42, 522.

3. П.

НИКЕЛЬ Хельмут [NICKEL Helmut (1924–2019)] — немецкий и американский историк-оружиевед, искусствовед и этнолог.



Х. Никель

Родился в Кворене возле Дрездена. Закончил Свободный Ун-т истории искусств и этнологии в Западном Берлине. Работал в Берлинском музее. Защитил диссертацию «Средневековый рыцарский щит Западной Европы» в 1958 г. В 1960–1989 гг. являлся сотрудником Метрополитен-музея в Нью-Йорке, курируя отдел старинного оружия. Автор многочисленных научных работ по истории средневекового оружия.

В 1975 г. Н. написал эссе «Прошлое кавалерии», в котором он кратко рассмотрел возможность, что Люций Арторий Каст был историческим прототипом *Артура*, и что соединение сарматской кавалерии, служившее под его нача-

лом в Британии, сформировало базу для того, что позже стало известно как рыцари Круглого стола. Самые западные сарматы, населявшие причерноморские степи, были разбиты императором Марком Аврелием на территории нынешней Венгрии в 175 г. и 5500 их тяжелой кавалерии (катафрактиев) были посланы Римом, дабы помочь победить варваров в северной Британии. Они были подчинены Касту, пишет Н., и сражались под фигурным знаменем в виде красного дракона. Их потомки, которые фиксируются в северной Британии еще в начале V в., сохранили имя Арторий как род титула, и оно стало связанным с эпическими сказаниями, принесенными с Кавказа, о *мечах* в камнях и магических *котлах*.

Также в 1975 г. была опубликована развивавшая эти же идеи, по оценке В. И. *Абаева*, «интереснейшая статья» Н. «Кто были рыцари короля Артура? (Об исторической основе сказаний об Артуре)». Н. доказывает, что в основе Артуровского цикла лежит дофеодалный героический эпос, бытовавший среди сарматов и алан, оказавшихся во Франции и Англии в составе римских армий и во время Великого переселения народов. Лишь со временем этот цикл был втянут в орбиту рыцарских романов и подвергся соответственной переработке. Но архаичные черты не были полностью стертые. Сам «Круглый стол», где все равны, не имеет ничего общего с феодальной иерархической лестницей сюзерена и вассалов, но как нельзя лучше соответствует военной демократии, которая была характерна для сарматов и алан. Специфические темы и мотивы артуровского эпоса находят соответствия в сообщениях древних авторов о скифах и аланах.

Соч.: The Dawn of Chivalry // Metropolitan Museum Art Bulletin. 1975. Vol. 32. P. 150–152; Nickel H. Wer waren König Artus' Ritter? Über die geschichtliche Grundlage der Artussagen // Zeitschrift für Historische Waffen- und Kostümkunde. 1975. T. XVII. № 1. S. 1–28.

Лит.: Абаев. НЭО. С. 73.

Л. А. Чибириков

К. Ю. Рахно

НИКИТИНА МАРИАННА ИВАНОВНА (1930–1999) — российский кореевед, литературовед, переводчик, д. филол. н. В 1952 г. окончила корейское отделение восточного ф-та





ЛГУ. После окончания ун-та преподавала курс истории корейской литературы на восточном ф-тете ЛГУ.



М. И. Никитина

Н. выработала методику изучения старинной корейской литературы, когда произведения и жанры рассматриваются «изнутри», как явление данной культуры, однако во взаимосвязи с другими ее явлениями, и одновременно выявляются особенности культуры и ментальности ее носителей. Разрабатывала Н. также теоретические проблемы, в том числе описывала пространственные и временные модели в корейской картине мира, изучала поведенческие и мировоззренческие модели, выявляла их социокультурную основу. Исследования Н. посвящены проблеме воссоздания системы представлений о мире, свойственной классической корейской литературе и летописям. На основе древних ритуальных текстов хянга она описала прежде неизвестные науке особенности ритуальных практик в Корее. Н. реконструировала основные корейские мифы, не сохранившиеся как нарратив, привлекая не только китайские, японские, дальневосточные параллели, но и кавказские, в том числе осетинские. Опираясь на исследования Ж. Дюмезиля, Н. в посмертно изданном труде «Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его «спутники» в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран» рассмотрела скифские и нартовские параллели к корейскому старинному ритуалу Карак, где прослеживался миф об Отце-Мече (с именем Я-Меч) и порожденных им его сыновьях, которые не должны переходить меру в умерщвлении живого, наслаждаясь убийством. Сыновья-Мечи (с именами Ты-Меч, Он-Меч и др.) рождаются на одном из ярусов неба, но после рождения срываются вниз, в воду. Они истребляют духов и чертей. Этот миф близок к осетинскому сюжету о порождении Батрадза его отцом, булатным Хамыцом, и его дальнейшей судьбе. Согласно Н., основная социальная характеристика Батрадза как мифологического персонажа, связанного с металлом и мечом, — его роль сына. Учитывая миграции и культурные воздействия на Корейский полу-

остров, Н. не исключала генетические связи со скифским миром.

Соч.: Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его «спутники» в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран / Сост. и ред. В. П. Никитин. СПб., 2001. С. 276–280.

К. Ю. Рахно

НИККОЛА / НИГКОЛА, УАЦ-НИККОЛА — популярный покровитель хлебных злаков и урожая (по христианским традициям — покровитель мореплавателей) в мифологии осетин-дигорцев. Обитает на горе *Уаза* и пребывает в дружбе с нартами. Упомянут в «Нартиаде» вместе с другими христианизированными *небожителями* осетинского пантеона (*Уастырджы, Уаццлла, Мады Майрам*). Н. помогает *Ацамазу* в сватовстве к дочери *Сайнаг-алдара*, красавице *Агунде*.

С именем Н. связано название *пецеры* близ сел. Донифарс «Уац Никколай лагæт». В песнях дигорцев Н. изображается пахарем: то погоняет волов, то сеет, то боронует. Святого называют «хуарз Никкола» (букв. ‘хороший, добрый Николай’): «. . . Его крылья — золотые, | Никкола ведь добр, добр! | Да съедим мы твои болезни, Никкола! | Добрый Никкола. | Сказали мы ему это, сказали. | Наш Никкола добр, добр! | Пусть он обрадует нас утром, | Ой наш Никкола, наш добрый».

День празднества в честь Н. — второй понедельник мая.

Лит.: ПНТО. 1927. С. 130, 138; НК. ИАЭ. 4. С. 351.

Л. Ч.

НОГАЙ-АЛДАР [НОГЪАЙ-ÆЛДАР]. В *кадаге* «Об Урызмаге» («Орæзмæги тауæрæхъ») вместо *Кафты-сар-Хуандон-алдара* появляется Н.-а. Здесь повторяется сюжет сказания «Как старый Урызмаг угнал стада» («Зæронд Уырыз-мæджы фосы конд»).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 398–401, 419–420, 557.

Л. Ч.

НОГАЙСКАЯ РАВНИНА [НОГЪАЙЫ БЫДЫР] — название равнины из *кадага* «Незаконнорожденный нартовской Шатаны» («Нæртон Сатанайы дзæгъæлзад»). Сын *Шатаны* от *черного ногойца*, скрытый от нартов, попал к бездетному *алдару*, который его воспитал. Возмужавший юноша отправился искать себе невесту. *Урызмаг, Созырыко* и *Батрадз*, которые его





встретили на пути, посоветовали ему жениться на дочери *Адыла*. Юноша нашел алдара, женился на его дочери и остался жить с ними. Обладая чудодейственной силой, он исполнял все, что ему поручали. Однажды от него потребовали взять в плен сто юношей на Н. р. и сто девиц. Юношей и девушек поженили и каждой паре построили по дому. В итоге вокруг владений *Адыла* образовалось целое селение.

Н. р. — ногайские степи, расположенные дальше *Моздока*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 122–127, 669.

Л. Ч.

НОГАЙСКИЙ БАТЫР [НОГЪАЙЫ БАТЫР] — могущественный и богатый сосед и враг нартов, разбойник, тиран, рабовладелец из *кадага* «Ногайский Батыр и Батрадз» («Ногъайы Батыр æмæ Батырадз»). *Уастырджы* с *Батрадзом* часто угоняли стада этого богача. Исторические предания осетин указывают, что они подвергались грабежу и притеснениям со стороны ногайских мурз, совершавших набеги на осетинские поселения, расположенные в горных долинах. Как повествуют эти же предания, осетины во время таких набегов захватывались в плен, превращались затем в рабов (у ногайцев сильно было развито домашнее рабство), продавались на невольничьих рынках, угонялся их скот. Осетинское население оказывало завоевателям сопротивление, вело с ними борьбу.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 81; НК. ИАЭ. 3. С. 184, 624; НК. ИАЭ. 5. С. 72, 534.

Л. Ч.

НОГ-БОН — букв. 'новый день' — 1. *Небожитель*, покровитель, антропоморфное существо в *пантеоне* осетин. В «Нартиаде» его имя стоит рядом с именами других небожителей. В отсутствие *Созырыко* *Нарт Челахсартаг* забрал себе его жену. *Созырыко* с большим войском направился к *крепости Хыз*. *Челахсартаг*, позвав себе на помощь *Уацилла*, Н.-б. и ангелов, разбил войско *Созырыко*. Лишь *Батрадзу* удалось одержать верх над *Челахсартагом* и освободить жену *Созырыко*.

В другом *кадаге* среди гостей небожителя *Сафа*, наряду с *Уастырджы*, *Уацилла*, *Тутыр*, находится и Н.-б. Согласно многим сказаниям, Н.-б. поддерживал дружественные отношения с

нартами, а в качестве его помощников выступали ангелы (*зæдтæ æмæ дауджытæ*).

2. Н.-б. — семейный праздник, знаменовавший наступление Нового года и приуроченный к зимнему солнцестоянию.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 571–573; НК. ИАЭ. 5. С. 624; ОЭЭ. С. 390.

Л. Ч.

НОЖ [ФÆРИНК, ФÆРИНК-КАРД]. В эпосе Н. имел сакральное значение. В *кадаге* «Война нартов и Бората» («Нарт æмæ Бораты хæст») мальчик, получив разрешение от *Бора* на *танец*, пожелал совершить его на посаженных острием вверх *кинжалах* и Н.

В Нартовском эпосе Н., стрелы и *щит* являются носителями, символами чести и славы предков. Согласно *Геродоту*, скифы молились богу Н.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 232, 545; НК. ИАЭ. 2. С. 27–28, 794; НК. ИАЭ. 7. С. 413–417, 580; Геродот. История. IV. С. 62.

Л. Ч.

НОЖИК САФА [САФАЙЫ ХÆРЫНКЪА] — чудесный предмет, изготовленный небесным кузнецом и ремесленником *Сафа*. Н. С. — это сакральное оружие, имеющее магическую силу. *Сафа* ввел *Шатану* в соблазн своим волшебным ножиком. Когда *Урызмаг* был в годовом *походе*, *Сафа* пришел в гости к *Шатане*. Вытащив из кармана ножик, он бросил его на землю, и из него выскочили мальчик и девочка. Мальчик поймал коричневого ягненка, которого *Шатана* привела зарезать *Сафа*. Девочка принесла «фынг» (стол), на нем зарезали ягненка и положили варить в *котел*. Когда сварилось мясо, сняли с *огня* и накрыли стол для *Сафа*. Ножик так понравился *Шатане*, что ради него согласилась на близость с *Сафа*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 140–142; НК. ИАЭ. 6. С. 381–398, 514.

Х. Ц.

НОКАР. См. *Мукара*.

НОКАРСКАЯ РАВНИНА [НОКАРЫ БЫДЫР] — неизвестная по происхождению равнина. До Н. р. *Созырыко* добирался «много дней и много ночей» («Три золотых кубка *Созырыко*»). Согласно *кадагу* «Как *Нарт Батрадз* отомстил за



кровь отца» («Нарты Батрадз йæ фыды туг куыд райста»), Сырдон поехал к Донбеттырам и устроил свадьбу своим сыновьям, затем он побрил себе усы и волосы, принял вид старухи и поехал в Н. р., откуда должен был прибыть Батрадз.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 461; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 114; НК. ИАЭ. 3. С. 395.

Л. Ч.

НОМЫЛУС — вторая жена из низшего сословия. У Деденага было семь жен, которые ничего не умели делать. По совету своих гостей Деденаг отправил их всех по домам. После этого ему привели в жены девушку из рода Алхастата, а в качестве Н. — девушку из рода Сарабита (кадаг «Деденаг»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 803.

И. Б.

ПРАВСТВЕННЫЙ КОДЕКС НАРТОВ. См. *Моральный кодекс нартов.*

НУАЗАН [НУАЗÆН] — почетный бокал, один из древнейших застольных обычаев скифо-сармато-аланских племен. Отражен данный обычай и в текстах осетинской «Нартиады». Как и осетины, нарты преподносили Н. тому или иному члену сообщества в знак глубокого уважения и почтения. Н. предназначался для отличившегося умом, правдивостью, проявившего воздержанность в пище. Перед совершением доблестного деяния нарты преподносили Н., который в таких случаях выступал знаком всенародного доверия. По возвращении из походов нарты всегда устраивали пиршества, где отличившимся в походе также преподносили Н.

Согласно сказаниям, у нартов часто гостили *небожители*, которых, безусловно, удостаивали Н. Сами небожители также приглашали на свои застолья нартов: однажды на *пир* у Сафа собрались небожители, а за столом прислуживал Нарт Сослан. В другом *кадаге* Сослан удостаивает Н. семьи, воспитывающие достойных богатырей, соблюдающие обычай *гостеприимства*, где хозяйка — примерная женщина.

Н. был лучшей наградой в различных соревнованиях нартов: скачках, стрельбе, борьбе и др. Во время застолья правом преподнесения Н. пользовались как старшие (хистæртæ), так и



Нуазан



Нуазан. Худ. У. Гассиев

младшие (кæстæртæ). Старшие отправляли младшим Н., после чего следовало благодарственное пожелание младших. И наоборот. Ни одно пиршество не обходилось без Н.

В сказании «Нартовский бедняк и Уастырджи» небожитель однажды посетил хижину бедного нарта, жившего поодаль от Селения Нартов. Узнав о бедственном положении его семьи, Уастырджи сжалился и благословил дом бедняка. Через год Уастырджи с Уацилла и другими святыми вновь посетил нарта, разбогатевшего к тому времени. Бывший бедняк принял небожителей с почестями. Уастырджи продол-



жил свой путь к нартам, но ни в одном доме его не угостили так, как в доме бедняка. Позже *Урызмаг* сам пригласил бедняка и преподнес ему Н. со словами: «Пусть больше не будет среди нартов беднее тебя!».

Согласно кадагу «Сырдон выпил нуазан», *Урызмаг* вернулся из похода с подаренной ему прекрасной *чашей* — Н. На вопрос, кто должен из него выпить первым, *Урызмаг* поставил условие — тот, кто лучше ответит на его три вопроса. Благодаря хитрости и находчивости победителем стал *Сырдон*, которому и выпала честь первому выпить из чудесной чаши.

В другом сказании *Уастырджи* обходил Селения Нартов в облике пожилого мужчины. На пиршестве у *Алагата* *Уастырджи* подали три Н. После молитвословия и благих пожеланий он адресовал все три Н. *Шатане* (она тоже обладала правом преподнесения Н.).

Отказ от Н. считался недостойным поступком, оскорблением того, кто его подавал. В эпосе известен сюжет о том, как *Бората* решили отравить старого *Урызмага* на пиршестве. Уважая обычай, *Урызмаг* не стал отказываться от приглашения (к тому же пригласила его вдова), хотя и догадывался о намерениях *Бората*. Н., который был им выпит, оказался отравленным; *Урызмага* чудом спас от смерти *Батрадз*.

Сакральной посудой для Н. считалась чаша *Уацамонга*, а ее удостаивались не все нарты.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 13–14, 78, 258, 465–467, 571; ОЭЭ. С. 393–394; X æ б æ л а т ы И. Нуазан. Вл., 1996.

Л. А. Чибиров

НЫРЫ БАРДУАГ. См. *Рыны бардуаг*.

НЫХАС — важнейший институт общественного самоуправления, который играл огромную роль в организации всех сторон жизнедеятельности общества. Н. нередко находились под наветами или в кунацкой.

В общепринятом понимании Н. — это сельская площадь в центре осетинского аула. П. С. *Уварова* называла ее «местным осетинским клубом», М. *Гуриев* — «своеобразной горской школой».

Н. демократичен по сути, его отличает народность, коллегиальность, подворное представительство, всеословность. Он выполнял законодательную (нормоведческую) и регуля-

тивную функции. Решения Н. являются обязательными для выполнения.

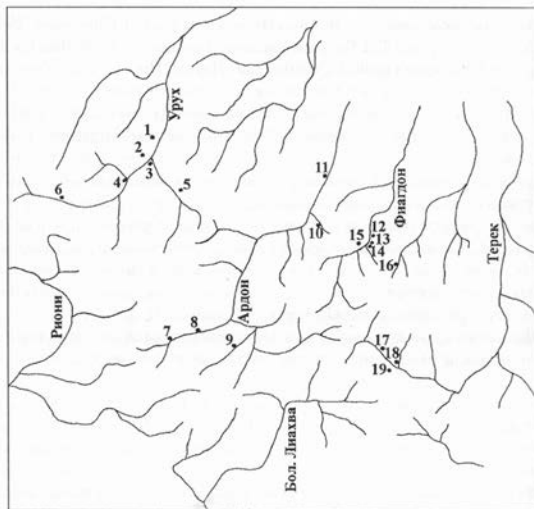
Участвовать на заседаниях Н. могли не все нарты. Очевидно, преимущество имели старшие по возрасту, хотя присутствовать, а иногда и участвовать в работе Н. могли и молодые нарты. Это было место, где собирались для обсуждения текущих дел, организации *походов*, набегов, здесь же решались спорные вопросы. Здесь задумывает *Урызмаг* свой последний поход, глядя на нартовских юношей, для которых он уже переставал быть образцом силы и доблести. На нартовский Н. приходит *Сырдон* после гибели своей семьи и поет нартам песню, играя на *фандыре*. Это было место проведения народных пиршеств и празднеств.

В то же время Н. — это место досуга мужчин, общественных сборов. Это к тому же институт социализации молодежи, культурный центр, где выступают *сказители*, поют песни, играют на *фандыре*. Н. — многоуровневая система; имели место не только квартальные, аульные, ущельские, но и всенародные Н. «Нарты собираются, стихийно или по призыву глашатая, на большой площади-ныхасе, чье название говорит само за себя, Ныхас означает «слово», «речь», ибо всякий порядочный кавказец столь же красноречив, сколь и чувствителен к красноречию» (*Дюмезиль*).

Согласно одному из сказаний, *Сослан*, оказавшийся на Н., позвал *глашатая* и поручил тому созвать всех жителей на Большой Совет Нартов (Нарты Стыр Ныхас). Однажды Большой Совет собрался на поединок *Батрадза* с *семиглавым великаном*, другой раз — когда решался вопрос о том, кто *лучший среди нартов*. Показательно, что Совет назван Большим. Аналогичное название в эпосе встречается неоднократно. Не раз упоминается, что «нарты построили общественный дом для Ныхаса».

В Осетии существуют т. н. нартовские Н., связываемые местным населением с эпическими богатырями. Это уникальные мегалитические сооружения, включающие в себя круги или дугообразные параллельные линии из каменных плит, среди которых налицо обработанные камни-сидения; кроме того, зафиксированы ограды из вертикально врытых плит, камни-жертвенники, дорожки, ограниченные грядами камней. Нередко плоские плиты имеют





Ныхасы Северной Осетии: 1 — Лесгор; 2 — Кумбулта; 3 — Мацута; 4 — Ахау; 5 — Галиат; 6 — Мадзаска; 7 — Калак; 8 — Тиб; 9 — Потифаз; 10 — Дагом; 11 — Тамиск; 12 — Даллагкау; 13 — Зилахар; 14 — Лац; 15 — Кадат; 16 — Джимара; 17 — Цоцолта; 18 — Таранджелоз; 19 — Верхний Дес. (По статье А. Скакова «Нартовские ныхасы Кавказа»)



Ныхас Нартов

чашеобразные углубления — лунки, иногда на них выбиты тамгообразные знаки. Зафиксированы также камни, выдолбленные в виде корыта, а рядом с Н. нередко присутствуют менгиры и раннесредневековые могильники. Нартовские Н. могли иметь террасообразную планировку, соответствуя принципу восхождения на вершину горы. Часть этих Н. находилась на территории сел, при этом не являясь композиционным или смысловым центром их застройки, часть располагалась в стороне от селений.

Эти памятники известны в селениях *Лац*, Лесгор, Кумбулта, Мацута, Ахсау, *Калак*, Цоцолта. Часть нартских Н. разрушена (в сел. Галиат), некоторые из них не исследовались, а часть, надо предполагать, еще не открыта, хотя известна по фольклорным текстам или письменным источникам. Памятник, типологически близкий к нартским Н. (круглая каменная ограда с воротами, в ограду вписаны «кресла судей» и плиты-сидения), известен у сел. Кадат (возле сел. Лац).

Н. в эпической жизни нартвов занимал столь же важное место, как дом и поход (балц). На Н. происходил спор нартвов из-за *Уацамонга* —

чаши, содержимое которой закипает при самом лучшем и правдивом рассказе героя о своем подвиге. Кроме того, нартгы (как, напр., *Созырыко* и *Челахсартаг*) состязаются на Н. в пляске и игре на *музыкальных инструментах*. В то же время Н. в эпосе соответствует иногда *Площадь игр*, помещаемая иногда в местности *Зилахар* или на вершине холма. На ней в определенные дни проходят, наряду с «совещаниями», *симд* нартвов, состязания в стрельбе из лука и в силе, игра в волшебные *альчики*.

Зафиксировано также сходство нартских Н. и типологически близких к нему памятников в обрядах вызывания дождя, а также связь с культом *Уастырджы* — покровителя мужчин, путников и воинов. Возможно, камни с лунками использовались для жертвоприношений, связанных с гаданиями, что проход между двумя камнями или через коридор символизировал переход в иной мир и был одним из элементов инициации.

Видимо, на некотором историческом этапе нартвовские Н. играли определенную роль в системе управления ущелий, в частности, на Н. в Мацуте собирались все четыре общества Дигории или общество тапан-дигорцев. В дальней-





шем первоначальная культовая роль нартовских Н. была забыта. Сохранившиеся до нашего времени являются ценными памятниками дохристианской религии Кавказа и раннесредневековой Алании.

Аналоги нартовским Н. хорошо известны на аланских городищах Северного Кавказа. В могильнике городища Рим-Гора (VI–XIII вв.) находится культовое место — горизонтальная площадка, вдоль которой лежали каменные глыбы. Подобные Рим-Горе памятники обнаружены археологом Е. П. Алексеевой на городищах Уллу-Дорбунда и Адиух, а Д. С. Колобовым — на Кисловодской котловине. Однако самым близким аналогом осетинским нартовским Н. является культовый комплекс на Кяфарском городище в Карачаево-Черкесии. Нартовские Н. и подобные им памятники могут быть предположительно, до проведения их археологического исследования, датированы аланским временем.

Памятники, аналогичные или типологически близкие нартовским Н. Северной Осетии, известны и в других регионах Кавказа, но и там они остаются малоизученными. В первую очередь это Балкария, Ингушетия [Эгикал], Дагестан (селения Вертиль и Ничрас в Табасаране), горные районы Восточной Грузии (Дартло в Пирикитском обществе, Сиони в Хеви). Некоторые памятники, сближаемые ранее с дольменами, также находят более близкие аналогии в оформлении нартовских Н. Это «Черкесский камень» в Кудепсте и мегалитическое сооружение в урочище Хамыши в Адыгее. В качестве аналогий можно также упомянуть культовый камень-скалу на горе Гуарап и святилище Аныпс-ных на горе Дыдрыш в Абхазии. Вероятно, нартовские Н. могут быть также датированы эпохой раннего Средневековья и аланским временем.

Нет единого мнения относительно значения слова «Н.», хотя предпочтительна версия В. И. Абаева, согласно которой Н. на осетинском языке означает букв. «разговор», «слово» и восходит к др.-инд. «*ni-kasa, kas*» — «являться, объявлять». Площадка для общесетинского Н. носила название «Мадизан» (иранское «*mad*» и тюрк. «*izen*», каждая составляющая переводится как «мать») или «Мадизад» (т. е. ангел матери). Любопытно, что абхазское Аныпс-ных (гора Дыдрыш) переводится как «умершей ма-

тери образ» или «мать воды». Учитывая общекавказский материал, можно предположить, что первоначально нартовские Н. были связаны не с мужским, а с женским божеством, в дальнейшем же стали исключительно мужским святилищем, и вход женщин туда был табуирован.

Лит.: Скаков. Нартовские ныхасы. С. 282–312; Миллер. В горах; Дюмезиль. ОЭМ; Дынник. Сюжетика; Чибиров. Осетинское; Магомедов А. Х. Общественный строй и быт осетин. Ордж., 1974; Чиковани Г. Д. Один из видов площадей народного схода горного Кавказа // КЭС. Т. VII. Тб., 1979; Умаров М. А., Умарова З. Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998; Мазур Л. Д., Мошинский А. П. Культовый комплекс у с. Лесгор // XXII «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа [тезисы докладов]. Ессентуки-Кисловодск, 2002; Алексеева Е. П. Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М., 1992; Коробов Д. С. Работы кисловодского отряда // АО. 2002. М., 2003.

А. Ю. Скаков

НЫХАС АХСАУ [ÆХСАУИ НИХАС (диг.)]. В центре сел. Ахсау (Дигория), на склоне холма находится поврежденный и частично застроенный усадьбами Н. А., ориентированный с запада на восток, в своей нижней части имеющий проход между двумя каменными глыбами с выбитыми на их верхних поверхностях сидениями. Далее к западу проход оформлен двумя плоскими плитами, по обе стороны от которых расположены два подтесанных скальных обломка. У одного из них верхняя сторона подтесана практически горизонтально, напоминая жертвенник. Проход ведет к центральной части



Центральная часть ныхаса у сел. Ахсау.

Вид с юго-запада





Ныхас у сел. Кумбулта



Ныхас у сел. Лесгор

Н. А., сохранившей полукруг из горизонтально и вертикально стоящих плит. Несколько плит опирается на подпорки из более мелких камней. В юго-западной части Н. А. — две полудуги из камней, часть из которых — плоские плиты — окружают подтесанный обломок скалы. На некоторых камнях и скальных обломках нанесены луночные углубления и тамгообразные знаки. Вероятно, остатки Н. А. относятся к более раннему периоду, чем сохранившиеся постройки селения.

Лит.: С к а к о в. Нартовские ныхасы. С. 282–312; К о б ы ч е в В. П. Поселения и жилище народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. М., 1982.

А. С.

НЫХАС КУМБУЛТА [КУМБУЛТИ НИХАС (диг.)] — селение в Дигорском ущелье, близ которого за ручьем, на седловине мыса и у подножия холма, на котором находится святилище Багайта (Бахайтерах) (первоначально жилой и оборонительный комплекс) сохранился *Ныхас*. Он состоит из полудуги и соединяющей ее концы поперечной линии, образованных плоскими подтесанными плитами. В стороне лежит крупный камень, предположительно жертвенник. На расположенных ниже мысах к югу от Ныхаса и Багайта находятся могильники Рутхи, датированные эпохой поздней бронзы, а также кобанским и аланским периодами.

Лит.: С к а к о в. Нартовские ныхасы. С. 282–312; Ч и б и р о в Л. А. Осетинский аул и его традиции. Вл., 1995.

А. С.

НЫХАС ЛАЦ. См. *Лац*.

НЫХАС ЛЕСГОРА [ЛЕСГОРИ НИХАС (диг.)]. Лесгор — селение в горной Дигории; близ него, на гребне мыса, склон которого был занят поселением, существовавшим в кобанское и в аланское время, находится «Нартовский Ныхас». Рядом, на других склонах и на гребне мыса, находятся могильники эпохи раннего и развитого Средневековья и менгиры. Основная часть Н. Л. была с трех сторон окружена оградой из вертикально врытых в землю камней. С четвертой стороны Н. Л. был ограничен останцем в форме кургана, на вершине которого стоял крупный обломок скалы. Напротив останца в ограде имеется проем, между ними находится камень-жертвенник с подтесанной верхней стороной. К жертвеннику ведет дорожка, ограниченная двумя грядами мелких камней. Центральная часть Н. Л. состоит из трех дугообразных параллельных друг другу выкладок из плоских плит, иногда уложенных на подпорки из более мелких камней. Пять камней одной из линий имеют луночные углубления, предположительно использовавшиеся для гаданий. Еще один камень с лунками обнаружен на соседнем мысу к северу от *Ныхаса*. Основная ось Н. Л. ориентирована на место восхода луны над отрогом Скалистого хребта в летнее полнолуние.

По легенде, под менгирами к западу от Н. Л. были похоронены нарты, а на самом Н. Л. происходили собрания *великанов*. Он исследовался В. И. Долбежевым, П. С. Уваровой, Л. Д. Мазур и А. П. Мошинским, А. Ю. Скаковыми.

Лит.: С к а к о в. Нартовские ныхасы. С. 282–312; М а з у р Л. Д., М о ш и н с к и й А. П. Культурный комплекс у с. Лесгор // XXII «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа (тезисы докладов). Ессентуки-Кисловодск,





2002. С. 82–83; У в а р о в а П. С. Кавказ. Рача, Горийский уезд, Горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки. Ч. III. М., 1904.

А. С.

Ныхас Мацута [Мацутай Нихас (диг.)] — название урочища Мацута (Дигория) переводится как «не ходите», то есть, вероятно, его посещение было табуировано. Населенный пункт возник в 1930-х гг., до этого здесь, на месте слияния двух рек, находились только главный *Ныхас* общества тапан-дигорцев и средневековый могильник со *склепами* и менгирами. Среди склепов показывали и «могилу Сослана», сохранившуюся до нашего времени. Именно *Сослану* были посвящены совершаемые здесь в летние месяцы ежегодные жертвоприношения (Сосланы куывд) с просьбами о хорошей погоде (зафиксированы Штедером в 1781 г.).

До первой половины XX в. в Мацуте стояли 12 менгиров (по легенде, «памятников Сослану»), камень с выдолбленным углублением («рукомойня Сослана» или «пойло коня Сослана»), камень с углублением в виде седла («седельная подушка Сослана»), большой обломок скалы с углублением в верхней части («стул Сослана»). Все эти обработанные кам-

ни, судя по описаниям, были помещены среди выложенных овально плоских плит. Чуть в стороне находились расположенные в ряд каменные кучи (8 или 12) — «места прыжков Сослана». Рядом с селением указывали руины «жилища Сослана и пещеры, где, по легендам, жили нарты».

В южной части селения у дороги известно поселение кобанского времени.

Лит.: С к а к о в. Нартовские ныхасы. С. 282–312; Г а н К. Ф. По долинам Чороха, Уруха и Ардона // СМОМПК. Вып. XXV. Тифл., 1898; М и л л е р. В горах.

А. С.

Ныхас Уастырджи [Ныхасы Уастырджи] — одно из главных святилищ, посвященное наиболее почитаемому представителю осетинского *пантеона* — *Уастырджи*; находится у въезда в Алагирское ущелье.

Согласно сказанию «Кадаг о Батрадзе» («Батражы кадæг»), записанное от Баира *Кабисова* (1925), *Бог* пролил *три слезы* после смерти *Батрадза*, и на том месте, куда они упали, возникли три святилища: *Мыкалгабыр* Цахиловых, Н. У. и Святой *Майрам* Зругский.

Лит.: НК. ИАЭ. З. С. 494, 663.

Л. Ч.





ОБОРОТНИЧЕСТВО. См. *Мировоззрение.*

ОБРАЗНОСТЬ НАРТОВСКИХ СКАЗАНИЙ.

Семантико-стилистический комплекс образных средств и их функций в эпическом контексте отражает символический и знаковый характер эпической картины мира, своеобразие и единство всех ее элементов. Эпическая О. н. с. реализуется через особую систему речевых средств, обнаруживающих стилистическое и структурное своеобразие под воздействием поэтического контекста. Разнообразные речевые средства играют важную роль в изображении эпических событий, персонажей, их взаимоотношений, поступков и действий, выявлении особенностей сказительского стиля. Эпическая образность зиждется на ассоциативных связях, она экспрессивна, наглядна, абстрактна, эмоциональна, эстетична.

В частности, природа в *кадагах* одушевляется, наделяется человеческими свойствами. Согласно М. В. *Дарчиевой*, мифопоэтическое видение природы в осетинском фольклоре исходит из гармонии человека с окружающим миром. Кроме того, в Нартовских сказаниях осетин особенно часто олицетворяются произведения человеческих рук: «и говорит великан вертелу: «Хорошенько мне его изжарь»; «свирель положили на свой стол нарты, и им пела она чудесные песни своим звонким голосом»; «острие моего ножа испускает огонь с синеватым оттенком, а мое ружье, жаждущее стрельбы, испускает огонь красноватого оттенка».

Некоторые одухотворенные предметы принимают в эпосе образы мифических героев: — таково *Балсагово Колесо* — сверхъестественное существо в виде колеса, наделенное необыкновенной силой, *Уацамонга* — большая общенартовская чаша, обладавшая чудесными свойствами: когда нарты пили из нее *хмельной напиток* — *ронг*, пиво и брагу, содержание чаши никогда не иссякало, а при правдивом рассказе о подвигах героев чаша сама поднималась к устам храбреца. Генезис этих образов восходит к скифо-сарматским временам, а часто и к эпохе иранского единства.

Среди основных функций, которые выполняет О. н. с., следует назвать такие, как коммуникативная, назывная, оценочная, конкретизирующая, обобщающая, иллюстративная, экспрессивная, эстетическая и функция языковой экономии. В ряду образных средств, обладающих такими свойствами, особенно выделяются сравнение, метафора и метонимия, в основе которых лежит когнитивная модель, а именно сравнение. В эпосе нередко олицетворяются отвлеченные понятия. В ряде случаев олицетворение возникает на основе обычной метафоризации: «ныхас (собрание) повалился со смеху» или: «пойдите и село соберите». Метонимия здесь характеризуется переносом названия на основании внутреннего отношения, которое, помимо пространственного, может иметь также логический и временной смысл. Встречается в осетинском эпосе и такой вид метонимического переноса, когда целое заменяется частью (синекдоха): «нартовская Сатана была сильной рукой», т. е. *Шатана* пользовалась в нартовском обществе авторитетом и влиянием.

Метафорическая подмена предполагает использование в художественных, эстетических целях параллельного представления вместо первоначального; ср. «и полетел Батрадз (т. е. побежал) оттуда». В данном случае метафора возникла на основе сравнения, и *сказитель*, помимо повтора первичного представления (в скобках), об этом говорит в другом месте: «конь летит подобно птице». Здесь еще нет метафоры, а только сравнение двух представлений — первоначального и параллельного. В потоке речи эти представления переплетаются и связываются мостами, перекинутыми из одной области представлений в другую.





Являясь важным элементом поэтического стиля, метафора в Нартовском эпосе редко ограничивается одним словом или словосочетанием. Нередко встречается ряд образов, совокупность которых и придает метафоре эмоциональную и наглядную ощутимость. Такое соединение нескольких образов в одну метафорическую систему может быть различным, что зависит от взаимодействия прямого и переносного смысла и от степени наглядности и эмоциональности метафоры. Смысл такой развернутой метафоры часто поддерживается как прямым, первоначальным, так и переносным, параллельным смыслом или представлением; ср. «кто завтра не придет, у того дом разрушим (оскверним)», букв. «на ветер пустим», «на ветер поставим».

В языке осетинского Нартовского эпоса не всякая метафора содержит элемент сравнения, иначе говоря, не всякое сравнение синтаксически сжимается в метафору. Сравнения как бы демонстрируют раздельность образов, тогда как метафора показывает их тождество. Сравнивая два образа, сказитель использует для этого все грамматические и стилистические ресурсы осетинского языка. Часто сравнение основано на привлечении образов природы. Для сравнительной характеристики образов широко используется особый синтаксический оборот, в котором основным элементом сопоставления выступает падежная форма (уподобительный падеж), соответствующая значению русских грамматических наречий «как», «будто», «словно», «точно»: «мать Дзерассы улыбнулась, как солнце»; «сокол в Ахсартага вонзил свои когти, словно багор». Как отмечают исследователи, метафоричность возникает на том этапе развития эпоса, когда конкретность анимистических взглядов на природу начинает разрушаться и вытесняться более глубоким, разносторонним взглядом на явления окружающего мира, когда возникают абстрактные понятия, а конкретные представления становятся абстрактными.

Сравнения вызывают зримые и яркие образы, которые дошли до фольклорных жанров из недр мифологии. С течением времени сравнения, наполняясь и обогащаясь новым содержанием, приобрели свойства параллелизма. В глубокой древности, когда человек еще не умел отвлеченно мыслить, он постигал свой внутренний мир посредством образов, взятых из внеш-

него мира, чаще всего денотативной сферы природных реалий. Смотри по расположению объясняемого и объясняющего образа в этих предложениях, метафора-сравнение (солнце и багор) следует за объясняемым предметом, и эта постпозитивность сравнения носит характер обобщения. Впрочем, в языке осетинской «Нартиады» преобладают препозитивные сравнения, т. е. объясняющие образы чаще предшествуют объясняемому: «пушка подобно грому грянула»; «юноша подобно мухе полетел»; «Сослан как юлу повернул (закрутил) коня». По-видимому, такой порядок расположения вытекает из общей закономерности осетинского синтаксиса, где, как правило, определение предшествует определяемому слову.

Сравнительные обороты образуются также аналитически, с помощью послеложных слов «хуызæн» — «подобно», «стæвдæн» в смысле «толщиной» и пр.; ср. «птице подобно он летит»; «его руки в ведро толщиною». Здесь место объясняющих образов не закреплено. В предложениях, где логический акцент падает на объясняющий образ, перестановка компонентов исключается: «нартскому человеку ты подобен»; «плутовке подобной мне кажешься». Пространные сравнения иногда образуются без служебных слов, путем развернутого объяснения: «было на коне такое маленькое дитя, что не видно было его из-за двух подушек от седла». Многочисленные сложные сравнения образуются при помощи сравнительных придаточных предложений типа: «его хранилище для луков развалилось, как разваливается мельничный желоб».

В некоторых синтаксических конструкциях сложные сравнения с послелогом «хуызæн» выступают в роли обычных эпитетов; в таких случаях они становятся определениями, влияющими на выразительность другого слова; ср. «смотрим — из горы чистая, как слеза, вода течет». В данном случае объясняющий образ-сравнение («как слеза») принимает на себя функции определения-эпитета и выделяет в предмете существенный его признак. В эпитете выражается определенное отношение сказителя к предмету, о котором идет речь в повествовании. По наблюдению З. В. Абаевой, золото выступало как нечто ценное. Поэтому сравнение шло именно с ним, сливаясь с цветовым впечатлением от солнца, солнечных лучей. Стихия





солнечной образности так сильна в эпосе, что золотой цвет волос стал традиционным для нартовских красавиц. Черными могут быть глаза, брови, но не волосы: «Длинные брови ее — вороньи крылья, длинные косы — золотые лучи».

Особое место в Нартовском эпосе занимают так называемые постоянные эпитеты, неизменно сопровождающие определяемое им слово независимо от их уместности в контексте: «золотую трубку в рот вложил, свою беличью шубу на плечи накинул»; небесный плут и земной колдун» (про Нарта *Сырдо́на*). Для осетинского эпоса характерны также многочисленные составные эпитеты типа: «хьулонзачье уа́йыг» — «пестробородый великан», «ног-хьуынуадаг ла́ппу» — «новую бороду отпускающий юноша», «сагсур фэсива́д» — «оленья погоняющая молодежь», «сырхда́ллагхьуыр а́хсина́г» — «красно-нижнее-горло голубь», «урсда́ллагхьуыр за́рвытыкк» — «бело-нижнее-горло ласточка», «цъа́хда́ллагхьуыр дзабыл-да́р» — «голубо-нижнее-горло синица». Последние три эпитета переводятся по-русски оборотом типа «голубь с красной шеей» и т. д.

Сочетания из двух и трех эпитетов представляют большой интерес с точки зрения характеристики образа. Эпитет — одно из самых эффективных средств художественного языка Нартовских сказаний. Он придает эпическому стилю красочность и художественную наглядность. Нартовские эпитеты отличаются поэтической оригинальностью и разнообразием. Например, «неприятности сыновей сломили его титаническую силу» («йа́ фыртты ма́т ын баса́ста йа́ уа́йыгон тых»).

Эпитеты играют значительную роль в описании героя, его поступков, внешней обстановки и т. д. Сказитель не просто называет предмет, он подробно описывает его, перечисляя его особые качества и свойства, а также характерные формы их проявления и т. д. Через них автор-сказитель выражает свое отношение к предмету, подбирая для этого положительные или отрицательные эпитеты (осетинские постоянные эпитеты: «урс да́ллагхьуыр» — «белая шея» или «сау за́рда́» — «черное сердце»). Следует отметить, что сравнения и эпитеты не являются простыми украшениями эпических событий, они вытекают из внутренних потребностей героического сюжета, из общих требова-

ний эпической изобразительности. Эпический стиль Нартовского эпоса по строю и стилистической окрашенности являет собой «высокий стиль». Идеализация нарта, его возвышенных благородных устремлений, описание героических подвигов подразумевают наличие патетического высокого настроя и соответственно высокого стиля.

Многочисленные образные средства являются жанровыми признаками эпоса. Каждое слово, структура занимает свое строго определенное место в поэтической системе осетинского Нартовского эпоса, согласуясь с настроением героев и характером развивающегося действия. За этими внешними деталями стоят дополнительные опорные смысловые точки. Благодаря им в ходе развертывания эпических событий в рамках эпизодов, картин, действий, составляющих единое художественное целое, в сознании слушателей вырастает незримая сеть ассоциаций, связанных с теми или иными впечатлениями. Все это в совокупности создает уникальную образную картину эпического произведения осетин.

Лит.: Гагкаяев К. Е. О языке и стиле осетинских нартовских сказаний // СЭНН. М., 1969. С. 432–435; Абаева Э. Эпосы. С. 124–125; Дарчиева. Мифопоэтический. С. 305.

З. К. Плаева

ОБРЯД И РИТУАЛ В ЭПОСЕ [АГЪДАУ АМÆ РИТУАЛ ЭПОСЫ]. В процессе изучения сюжетной основы текстов осетинской «Нартиады» и при сопоставлении их с этнографическими данными прослеживается значительный корпус мотивов, в которых отчетливо выявляются корни обрядово-ритуального комплекса. Исследование взаимосвязей героического эпоса и обрядовой культуры на примере конкретных традиций позволяет глубже проникнуть в суть архаической картины мира осетин. В сюжетных коллизиях эпических текстов достаточно четко просматривается синонимичность практически со всеми типами культовых обрядов: календарными, родильными, свадебными и др. При этом сказания заключают в себе не только результат того или иного ритуала, но за пределами сюжетной ситуации не остается и само обрядовое действие. Так, центральное место в системе эпического повествования осетинской





«Нартиады» отведено обрядам инициации, а также интерпретации элементов, связанных с ними.

Характерно, что обряды инициации мальчиков у осетин проводились с самого рождения. Первоначальным из них является ритуал символического омовения новорожденного младенца. Использование сравнительно-мифологического метода исследования выявляет типологическое соответствие данного обрядового действия с эпическим сюжетом «Как Батрадз закалился у небесного Курдалагона»: «Замыслил однажды Батрадз закалиться у небесного Курдалагона. Стал жечь уголь небесный кузнец и раскалил в огне Батраза. Затем бросил его в море. Закипело море и паром поднялось в небо». Следует обратиться к обряду первого символического омовения новорожденного младенца в осетинской этнокультурной традиции, при котором принято было помещать в *воду* щепотку соли, горстку угля и какой-либо железный предмет. Здесь на примере конкретной традиции и ее эпической интерпретации можно осмыслить суть данного ритуального действия. Реализация представленного обряда имела цель утвердить за мальчиком статус исключительного героя, удостоенного признания особо почитаемых предков и небесных покровителей. Очевидно, соль добавлялась для того, чтобы уподобить ее морской воде, в которой завершался процесс закаливания *Батрадза*.

Символика данного ритуала отсылает читателя и к *кадагу* о рождении *Сослана*. Согласно одному из сюжетных вариантов, *Шатана*, задумав закалить *Сослана* в *огне*, поднялась с ним к небесному *Курдалагону* и попросила направить на мальчика семь кузнечных мехов. «Раскалили его докрасна мехами, а потом поместили в корыто с водой». В представленных сюжетах речь идет об одном из существенных компонентов инициационных ритуалов, который М. *Эшаде* назвал «магическим жаром». Этот «жар», по мнению ученого, символизирует сакральную силу, которую обрел герой в результате инициации и проявляется как в повышенной температуре тела, так и в нечувствительности к температуре накала. Паранормальный жар, являющийся характерным признаком новорожденных героев *Батрадза* и *Сослана*, нуждается в укрощении, поэтому младенцев помещают в холодную воду для завершения процесса

закаливания. Очевидные параллели наблюдаются также с другим вариантом *кадага* о рождении *Сослана*: «Сатана разбила камень и извлекла из него раскаленного мальчика. Стремительно доставила его к ледниковой прозрачной холодной воде и обмыла его. Тело мальчика остыло».

Указанный мотив наглядно представлен и в *кадаге* «Рождение *Батрадза*»: «Курдалагон коснулся спины *Хамыца*, вскрыл опухоль и извлек раскаленного докрасна мальчика. Сатана велела бросить его в воду».

Практически идентичный набор смыслов просматривается в обрядовом действе, устойчиво зафиксированном в этнической культуре осетин — *пир* по случаю рождения сыновей и наречения их именами (номæварæн куывд) и в распространенных эпических текстах с соответствующими сюжетами. Так, в *кадаге* «*Кар и Караф*» повествуется о великом празднестве, устроенном в честь рождения близнецов у *Покровителя холода* и льда и наречения именами новорожденных: «По воле Создателя, у *Покровителя холода* и льда родились сыновья-близнецы. Возрадовался *Узалихы бардуаг*, незамедлительно отправил гонцов. Собрались гости и устроили великий пир».

Обоснованию сакральных смыслов одного из посвященных обрядов вхождения в социальный контекст способствует сопоставление обряда первого торжественного укладывания новорожденного младенца в люльку (авдæнбæттæн) и «Сказания о *Сослане*», содержащего аналогичный мотив. Основным смыслообразующим компонентом в *кадаге* представляется обрядовая песня, исполненная *Шатаной* во время ритуала привязывания новорожденного *Сослана* к люльке. В прорицаниях, содержащихся в колыбельной песне, *Шатана* перечислила все необходимые для настоящего воина атрибуты, что символизировало появление на свет младенца, которому в будущем суждено стать *нартовским* героем: «Алолай, не рожденный мною сын. Из черного и синего булата — твоя люлька; из ремней вырезанных со спины великана — повязки на твоей люльке. На западе для тебя жеребенок подрастает, на востоке для тебя меч куется. Небесный *Курдалагон* тебе панцирь кует...».

Несомненным свидетельством взаимовлияния эпических текстов и обрядовой культуры





осетин является ритуал перекачивания младенцев на священном камне (тулаэнтæ), совершаемый над появившимися в течение года на свет мальчиками в промежутке между празднованием дней *Аларды*. Суть обряда заключается в следующем: к святилищам Аларды женщинам надлежит приносить младенцев на руках. Совершив обрядовое моление, они укладывают младенцев на ритуальный камень, трижды перекачивают их и произносят благопожелание (арфæ): «Пусть войдет в тебя сила нарта Сослана!». Данный обряд не утратил своей актуальности и в настоящее время. К примеру, он ежегодно совершается на святилище Аларды жителями сел. Згид Алагирского ущелья. В обрядовом действе прослеживается один из самых популярных мотивов Нартовского эпоса, связанный с инициацией, — «Рождение Сослана из камня». Известно, что в некоторых местностях Южной Осетии бесплодные женщины, укрывшись от посторонних глаз, совершали обряд перекачивания на священном камне. Согласно народным поверьям, данный ритуал способствовал скорейшему зачатию.

Параллелизм эпической и этнографической реальности проявляется также в целом ряде сказаний, в которых в конкретной форме отразились многочисленные календарные обряды. В их числе — праздник по случаю появившихся в течение года мальчиков (*Кахцганан*) и сказание «Кадзиевская Шатана и нартовская Шатана»; Кутуганан и эпические тексты: «Рождение Сослана» и «Башня Урызмага»; Бæлдаæраен и «Сказание о смерти Нарта Сослана»; Тутыртæ и цикл сказаний о Батрадзе и мн. др.

Многочисленные сюжеты, так или иначе связанные с календарными обрядами, в значительной степени относятся к циклу Сослана. В качестве этнографического свидетельства можно привести *Сослана праздник*, посвященный Нарту Сослану, который отмечают жители сел. *Нар* Дигорского ущелья в день летнего солнцестояния.

Наиболее очевидный аспект функционирования эпической традиции в контексте ритуальной культуры наблюдается в обрядах календарного праздника весеннего цикла — *Касута*.

Достаточно легко ложится на эпическое полотно один из немногих ритуалов инициационного комплекса, дошедших до наших дней, —

«Цауæггаг» (переход от младенчества во взрослую жизнь). Проводился он по исполнению мальчику трех лет. К этому дню готовили комплект *одежды*, включавший в себя все атрибуты мужского праздничного костюма, вплоть до бутафорского оружия.

Показательно, что в этнокультурной традиции осетин до совершения Цауаггаг мальчики находились в общности женщин (матерей) и под защитой женских небесных покровителей. «Приобщение к мужчинам понималось как разрыв с половой общностью женщин, как своего рода половое перерождение «утробных» в собственно мальчиков». У многих народов, в том числе у восточных славян, маленький ребенок первоначально считался существом бесполом, к нему применяли термины среднего рода, к примеру, «дитя».

В древних культурах герой от его рождения до первого подвига оказывался как бы невидимкой, неизвестным, не существующим для общества. Непосвященный юноша как в традиционной культуре, так в эпическом *мировоззрении* не мог быть членом героического социума. В осетинской «Нартиаде» схема посвятельных обрядов репрезентируется в сюжетах о Батрадзе: «Как Батрадза из моря выманили» и «Игры Батрадза», которые в точности воспроизводят традиционный инициационный сценарий обряда Цауаггаг:

1. Магический ритуал обривания головы, традиционный для посвящения мотив, где смена облика маркирует ритуальную смену социального статуса, т. е. новое рождение (согласно сюжету, Шатана наставляет нартовских юношей, как обрить голову Батрадзу, выманив его из воды).

2. Определение коммуникативного вектора направленности пути юноши из иного мира в мир героического социума, т. е. из бесструктурности к структуре (в эпосе вода является одним из самых распространенных вариантов иного мира).

3. Посвящение в сакральный контекст своего племени посредством причащения мужским напитком (*Урызмаг* предлагает Батрадзу пригубить из ритуальной чаши напиток *ронг* и ответить мяса жертвенного животного (куваггаг)).

4. Обретение Батрадзом *коня* и оружия, символизирующих его вступление в категорию пол-





ноправных членов нартовского общества, его готовность к подвигам. В контексте эпической идеализации набор *вооружения*, и в особенности конь, воспринимались как необходимые атрибуты настоящего воина.

Схема обретения могущества посредством выхода за пределы социокультурного пространства характерна, в целом, как для обрядовой культуры, так и для героического эпоса осетин, где она напрямую связана с главным действующим лицом сказаний.

Представляет интерес также инициационный сюжет «Игры Батрадза», в котором одним из видов состязания Батрадза с сыновьями *Гумира* являлась игра в камни. Наряду с верховой ездой, стрельбой из лука, *танцами*, она считалась излюбленным занятием нартовской молодежи. *Игра нартов* в камни маркирует в кадагах инициационные ритуальные испытания, носящие явно героический характер. Любопытно, что отголоски древних архетипов просматриваются в нартовских снарядах для игрищ и «*чашечным камнем*», сохранившимся с древних времен в сел. *Лац* Куртатинского ущелья. Большинство гипотез сводится к сакральному назначению камня. Согласно мифологическим представлениям жителей сел. *Лац*, он мифологизируется как игральный камень Батрадза или *камень великана*. Состязания с использованием камней являются популярными в юношеской среде и в современном социуме осетин.

В результате посвятельных обрядов юноши переходили из одной социальной стадии в другую, например, превращались в мужчин-воинов, что являлось поводом для всеобщего молитвенного пира, завершавшегося массовыми танцами и играми. Соответственно, инициационный контекст, воссоздающий основы древнего миропорядка осетин, прослеживается и в традиционном хореографическом искусстве. Показательным является танец *симд* нартов.

В кадагах весьма распространенными являются мотивы, содержащие многие элементы свадебной обрядности осетин, центральное место в которых отведено традиции испытания жениха.

Таким образом, мифо-эпическая логика Нартовского эпоса адаптирует в своем контексте реалии традиционной культуры. Поиск в осетинской «Нартиаде» элементов ритуально-обрядового комплекса и сопоставление их с соответствующей этнографической реальностью во многом способствует пониманию сути сюжетной основы эпических текстов, а также раскодированию смысловой нагрузки, содержащейся в обрядах. Соответственно, сама природа эпического жанра определяет его особую значимость, поскольку Нартовский эпос отражает различные аспекты и этапы этнического самосознания осетин.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 87, 89; СН. 1989. С. 100, 330, 389, 458; Э л и а д е М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. М., 2002. С. 225; У а р з и а т и. ИТ. С. 56, 59.

З. К. Кусаева

ОБРЯД ПОСВЯЩЕНИЯ КОНЯ [БӘХФӘЛДИСЫН (ир.) / БӘХФӘЛДЕСУН (диг.)] — старинный обряд, совершающийся у могилы умершего. В эпосе «Нарты» встречаются сюжеты, в которых рассказывается о происхождении О. п. к.

Согласно одному из *кадагов*, с сыном *Уастырдж* Уайсаном однажды произошел несчастный случай в *дороге*: его конь наступил на ядовитую змею, которая ужалила юношу. Погибшего Уайсана в результате укуса змеи конь понес домой, и Уастырджи в память о своем сыне ввел О. п. к.



Посвящение коня покойнику. Худ. М. Туганов





В другом кадаге «Уархтанаг и гумир Азыраты» великан из племени *Азырата* в поисках *Уархтанага* вторгся в *Селение Нартов*. Из диалога с незванным гостем Уархтанаг понял, что великан пришел убить его, и решил представиться рабом и врагом Уархтанага. Уархтанаг пригласил великана домой и в течение недели подружился с ним, узнал тайну его смерти и в один день напоил его *ронгом* так, что тот крепко заснул. Нарт вынул *меч* великана, опустил его в кипящую *воду* и нанес своему гостю смертельный удар. Умиравший великан предложил Уархтанагу вырвать три *волоса* из его головы, в которых кроются его сила, надежда и мощь, и обмотать ими свою голову, чтобы стать сильнее. Уархтанаг вырвал из его головы волосы, но сначала решил испытать их на коне великана. Как только Уархтанаг обмотал второй волос великана на голову коня, животное вмиг пришло в бешенство и изувечило Нарта. Тогда разгневанный Уархтанаг сказал коню: «Будь ты проклят с сегодняшнего дня! Пусть отныне люди посвящают тебя покойнику».

О. п. к. является одним из лучших образцов устно-поэтического творчества осетин. Текст обряда дает яркое и многостороннее представление о загробной жизни, бытовавшее у осетин и их предков. В своей речи посвячитель (*бахфæлдисæг*) как бы сам отправлялся в загробное путешествие, которое умершему предстояло «совершить» на своем коне. Чтобы покойник узнал своего коня на том свете, ему отрезали кончик уха. Такого коня не продавали, его использовали только для верховой езды. По обычаю, вдова добровольно в знак траура отрезала часть своей косы, и посвячитель трижды ударял ею коня со словами: «Да будете посвящены вы оба (конь и вдова) ему одному».

Обряд этот сохранился в быту осетин до середины прошлого столетия. В литературной обработке О. п. к. великолепно воспроизведен К. Л. *Хетагуровым* в стихотворении «Уæлмæрдты» («На кладбище»).

О. п. к. был известен всему индоиранскому миру. Но, пожалуй, скифы превзошли всех остальных. Они приносили в жертву коня всем солярным и другим покровителям, а также лицам высших социальных рангов. Скифские царские курганы поражают несметным количеством конских захоронений. По *Геродоту*,

вокруг могилы скифского царя расставлялись трупы коней, предназначенных для его сопровождения в загробный мир. Их душат, потрошат, чистят нутро и, набив мякиной, зашивают, потом их водружают на колья. Обряд жертвоприношения коня был менее известен сарматам и аланам. При них же произошла трансформация жертвоприношения коня в О. п. к.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 584; *Геродот*. История. Л., 1972. IV; *Магомедов*. Культура. С. 379–380; ОЭЭ. С. 118–119; *Дзидцойты*. Нарты. С. 188.

Л. А. Чибиров

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В НАЦИОНАЛЬНЫХ ВЕРСИЯХ «НАРТИАДЫ». Проблема соотношения О. и о. в н. в. Н. не может быть решена вне контекста проблемы происхождения и сущности мифологии и эпоса. В свое время для исследователей ошеломляющим было установление факта, что культуры этносов, далеко стоящих друг от друга в пространстве и времени, имеют сходные мифопоэтические сюжеты, обычаи, традиции. Не удивительно, что обнаруживается гораздо больше общего в культуре народов Северного Кавказа, тесно взаимодействующих уже на протяжении нескольких тысячелетий.

Итак, Нартовский эпос осетин имеет много общего с другими национальными версиями «Нартиады». Это и понятно, ибо, по существу, это одно эпическое полотно, хотя и в различных этнокультурных трактовках. По мнению В. И. *Абаева*, Нартовский эпос создал особую «межнациональную ареальную общность у кавказских народов: осетин, адыгов (кабардинцев, черкесов, адыгейцев, абаздехов и др.), абхазов, балкарцев, карачаевцев, чеченцев, ингушей».

Для объяснения общего и особенного в эпосе различных кавказских народов, наличия в нем тождественных и уникальных элементов В. И. *Абаев* предложил рассмотреть несколько причин.

К первой причине ученый относит генетическое родство. Сходные элементы возникают, когда носители эпоса наследуют его «от тех времен, когда эти народы жили еще вместе и составляли один народ».

Второй возможной причиной выступает субстрат, который надо учитывать при рассмотрении общих элементов в фольклоре народов Кавказа.





В качестве третьей причины указывается «типологическое единство, связанное со специфической фольклора как формы общественного сознания», ибо «одинаковые условия материального и общественного существования с необходимостью порождают одинаковые формы».

И, наконец, четвертая причина — это взаимодействия, происходящие в результате длительного соседства, общения и культурного обмена между народами.

Последние три причины, безусловно, сыграли значительную роль в происхождении общих элементов в разных национальных версиях Нартовских сказаний. А первая причина не находит подтверждения в действительности, т. к. между кавказскими этносами отсутствует генетическое родство, и они принадлежат к различным языковым семьям (индоевропейской, кавказской и тюркской).

Между тем, в условиях Северного Кавказа четвертая причина оказалась определяющей, ибо по данным смежных исторических и филологических наук «парадоксальный, на первый взгляд, факт существования многонационального эпического цикла у народов Кавказа следует в значительной степени объяснять именно особой теснотой и интимностью существовавших между ними культурных связей. Народы Кавказа создали общий для них эпос именно потому, что жили единой культурной жизнью» (Абаев). Фактически дело имеется с единой мифоэпической основой, нашедшей свое выражение в общем названии героического народа. В. И. Абаев убедительно доказал, что в термине «нарт» заключен осетинский показатель множественности «т», т. к. образован по типу осетинских фамильных имен; стало быть, к другим народам Кавказа он вошел в осетинском оформлении.

Название эпоса не исчерпывает всех имеющихся общих элементов и характерных черт. «Здесь речь идет уже не о сходстве отдельных мотивов или сюжетов, а об общей основе эпического инвентаря, о тождестве главных героев, об общем наименовании героев — “Нарт” и выявляет соответствия в ономастике в различных версиях “Нартиады”».

Далее приводятся соответствия в ономастике: осет. *Æхсæртæг*, балк. *Схуртук* — родоначальник главной нартовской фамилии, чечен., инг.

Орстхой, Эрстхой — название богатырского племени;

осет. *Уырымæг*, *Урузмæг*, *Орæзмæг*, каб., черк. *Озырмег*, *Озермег*, *Озермеш*, *Узырмес*, *Урзамес*; балк.-карач. *Урызмек*, *Орузмег*; инг. *Урузман* или *Орзми*;

сестра и супруга *Урызмага*: осет. *Сатана*; каб. *Сетаней*, *Сатане*, абазд. *Сатанай*, балк. *Сатанай*, *Сатаной*, чечен. *Сели-Сага*, *Сатай-хан*;

брат *Урызмага*: осет. *Хæмыц*, *Хæмиц*, каб. *Хымыш*, балк. *Хымыч*; инг. *Хамч*;

сын *Хамыца*: осет. *Батрадз*, *Батраз*, черк. *Батирас*, *Батраз*, *Петерез*, балк. *Батраз*, инг. *Патараз*;

герой, рожденный из камня: осет. *Созырыхъо*, *Созруко*; каб. *Сосруко*; абазд. *Саусурук*; балк. *Сосрыко*, карач. *Сосрук*, *Созрыко*, абх. *Сосрыква*;

осет. *Сослан*; инг. *Солса* (чаще двойное имя *Соска-Солса*);

осет. *Сырдон*, *Сирдон*, сын *Батага* или *Гатага*, каб. *Ширтан*, балк. *Ширдан*, чечен., инг. *Ботоко-Ширтга*, *Ботоко-Шертуко*;

осет. *Ацæмæз*; каб. *Ашемез*; абазд. *Ашмез*; карач. *Ачимез*, *Ечмей*;

осет. *Тотрадз*, каб. *Тотреш*;

осет. *Сæууай*, черк. *Севай*; балк. *Шауай*;

осет. *Сыбалц*, *Субалци*; каб. *Сыбылшы*; балк. *Сыбылчы*;

осет. *Бедзенæг*, каб. *Пиши-Бадиноко*; абазд. *Шыбатнук*, зап.-черк. *Еше-Батынык*;

осет. *Арæхцау*, *Арæхдау*; каб. *Аракшау*; балк. *Рачикау* и др.

Между тем, не только в ономастике, но и в содержательной части сказаний наблюдается значительная общность и единство основных сюжетов, сходство композиций осетинских, кабардинских, балкарских и др. сказаний. Наиболее полно это иллюстрируется в известной монографии Ж. Дюмезиля «*Legendes sur les Nartes*». Ономастическое и сюжетное сходство дало пищу для размышления многим ученым, но глубже всех осмыслил его В. И. Абаев. «Создается впечатление, что перед нами варианты или фрагменты единого эпического цикла. Среди кавказских фольклористов возникает спор, кому же из народов Кавказа принадлежит нартовский эпос? Ответ на этот вопрос очень прост: эпос принадлежит тому народу, среди которого он бытует. Это значит, что осетинские варианты принадлежат осетинам, кабардинские —





кабардинцам, абхазские — абхазам и т. д. Народы черпают свои песни и легенды не извне, а из сокровищниц своей души, из своего исторического опыта, из своего жизненного уклада. Легко убедиться, что у каждого из народов Кавказа нартовские сказания по содержанию, бытовым реалиям, форме, поэтике, стилю, манере исполнения несут черты национальной фольклорной традиции, национального колорита». При всем сходстве сказаний каждая из версий имеет свои особенности. В них сохранились черты этнической самобытности, вытекающие как из исторической обстановки (в которой формировался народ), так и из своеобразия традиционной культуры народа. Эти особенности ярко проявляются при сравнительном анализе национальных версий эпоса. К настоящему времени больше возможностей для таких сравнений дают осетино-кабардинские нартовские параллели.

Отличие осетинской версии эпоса от кабардинской в первую очередь в том, что на обеих версиях лежит печать различного уровня общественного развития носителей эпоса: осетин и адыгов. Нартовские сказания последних прошли разные этапы социальной эволюции — от родового общества до феодального. Осетинские Нартовские кадаги отражают особенности родового быта периода военной иерархии; налет феодальных порядков на них лишь позднейший и не глубокий. Возникнув в условиях родового уклада с яркими пережитками материнского рода, эпос «Нарты» за долгую историю своего существования вобрал в себя характеристики всех последующих этапов развития общества. В основных циклах особенно ярко выступают черты военно-дружинного быта с его кульмом ратной доблести и геройства, жаждой дальних *походов* и боевых подвигов. Институт государства не знаком нартовскому обществу, так же как и «Калевале».

Что же касается кабардинских сказаний, то здесь, наряду с чертами родового строя, весьма значительное место занимают мотивы, характерные для феодальных отношений. Кабардинский Нартовский эпос — продукт феодальной эпохи. Разный уровень общественного развития привел к существенным отличиям кабардинских сказаний от осетинских. «Я беру на себя

смелость утверждать, — писал В. И. Абаев, — что безошибочно отличил бы в переводе кабардинский вариант от осетинского, если бы даже не было никаких внешних ориентиров: собственных имен и проч. — настолько отлично и своеобразно их построение, стиль, фактура, художественно-изобразительные средства».

Между тем, разница сказывается не только в содержании сказаний, но и в их форме. «Осетинским сказаниям свойственны: лаконизм, простота, известная даже экономность и бедность художественно-изобразительных средств. Кабардинским — склонность к изысканности, условно украшающим элементам» (Абаев). Еще одна особенность осетинских сказаний, отмеченная ученым, состоит в том, что в них «очень мало так называемых «общих мест» и трафаретов, которыми так изобилуют некоторые другие эпосы, и которые накладывают на них известный отпечаток схематизма».

Вслед за В. И. Абаевым сравнительный анализ версий Нартовских сказаний провел нартовед Г. З. Калоев. Он писал: «Важной чертой осетинского нартовского эпоса является обилие самостоятельных сюжетов, четкость композиции, преобладание динамики над описанием и риторикой, отсутствие лирических отступлений и сложных поворотов, простота и предельная лаконичность стиля, несложный синтаксис, простота фразы и т. п. Перечисленные черты стиля и языка заметно отличают нартовский эпос осетин, например, от кабардинского, для которого характерна более распространенная манера изложения, орнаментальность повествования, сложность поэтики и конструкция языка».

Сравнительный анализ Г. З. Калоева не замыкается только на одних кабардинских сказаниях. Им выявлены значительные расхождения в отдельных нартовских национальных реалиях, обычаях, бытовых чертах, которые в осетинской версии выступают как осетинские, в кабардинском как кабардинские и т. п. «Только так оно и должно и быть, — писал исследователь, — ибо нартовский эпос был всегда жизненным, запечатлевшим окружающую действительность, реальную жизнь данного народа, создателя той, или иной версии эпоса».

Особенность осетинской «Нартиады» вытекает не только из принадлежности создателей





эпоса к индоевропейской семье языков. Имеют место и другие специфические черты. Согласно наблюдениям выдающегося осетинского поэта и нартоведа И. В. Джанаева (Нигера), в версиях эпоса других народов повествуется об одном герое или об отдельных героях. В осетинской же «Нартиаде» действует значительный ряд выдающихся героев, они создают образ всего нартовского народа; каждый из героев выступает от имени всего народа, защищает общенародные интересы, не представляет свою жизнь без породившего его народа. Все помышления и деяния героев направлены на благо родного народа, на защиту его от недругов и природных бедствий.

Еще одна особенность осетинской версии Нартиады — наличие в ней древнейших мифологических образов, сохранивших следы *тотемизма*, магии и других ранних форм религии. Примененный исследователями сравнительно-исторический метод показал множественные параллели (*Рама* — Сослан, Ромул и Рем — *Ахсар* и *Ахсартаг* и др.), возводящие мифические истоки эпоса к предскифской эпохе.

Существенным отличительным элементом Нартовских кадагов осетин является *комическое* начало. Оно почти целиком связано с одним из самых колоритных образов — хитроумным Сырдоном. В других версиях Нартовского эпоса аналог Сырдона или вовсе отсутствует, или изображается не так ярко.

Нартовские сказания существуют в двух формах. В одних национальных версиях преобладает поэтическая форма, в других — повествовательная. Доминирование поэтической формы в балкарских и карачаевских сказаниях М. Ч. Джуртубаев трактует как выдающуюся особенность, как одно из доказательств возникновения *ядра* эпоса в карачаево-балкарской среде, что далеко от истины.

Так, в осетинском эпосе существуют и поэтическая, и повествовательная формы сказаний, что подтверждается двояким обозначением жанра: нарты кадджытæ и нарты таурæгътæ. При этом под «кадджытæ» подразумеваются сказания, исполняемые *сказителем*-музыкантом, аккомпанирующим себе на национальном *фандыре*, а «таурæгътæ» — жанр прозаический, повествовательный.

Характерная особенность осетинской версии эпоса «Нарты» — «необыкновенная живу-

честь; в его образах и картинах народ действительно видел, сквозь фантастическую оболочку самого себя, свою доподлинную жизнь, свой душевный склад, свои достоинства и недостатки» (Абаев).

Осетинские Нартовские кадаги — наиболее объемны и отличаются богатством сюжетов. В последнем семитомном издании, подготовленном и изданном Ш. Джикаевым и Т. Хамцаевой, общее количество сказаний с вариантами превышает 800, что составляет 280 авторских листов. При этом значительная их часть имеет множество вариантов (к слову, «Сказание о Безымянном сыне Урызмага» имеет 23 варианта). Доводы оппонентов, которые объясняют относительное богатство осетинских сказаний современной и лучшей организацией их сбора и записи, не выдерживают критики.

Неоспоримы и высокие художественные достоинства текстов. «Общая композиция сказаний проста и легко обозрима, без отступлений и запутанных поворотов. Синтаксис несложен; преобладает простая фраза, сложно-подчиненные конструкции избегаются. Описания скупы до сухости. Диалог лаконичен <...> Характеры героев раскрываются в действии, в поступках, а не эпитетах, оценках и характеристиках. Автор обычно сохраняет невозмутимый объективизм. Украшающие эпитеты и сравнения ограничены и не грешат чрезмерной изысканностью. Образы большей частью реальны, т. е. лишены условности, и в пользовании ими соблюдается величайшее чувство меры. Язык сжатый, как бы стянутый, но в то же время богатый, упругий, полновесный и меткий» (Абаев). Эта характеристика художественных достоинств осетинских кадагов разделяется и М. Ч. Джуртубаевым: «Читая дореволюционные записи и публикации осетинского эпоса, — пишет он, — можно <...> восхищаться не только их объемом, но и отношением первых его собирателей к своей деятельности, являвших пример для подражания будущим поколениям фольклористов. Благодаря своевременной и добросовестной фиксации, осетинские сказания изобилуют этнонимами, топонимами, этнографическими деталями, выделяются они и богатством фольклорных мотивов и сюжетов. Следует отметить и красноречие осетинских сказителей, которыми они награждают и своих героев, что особенно бросается в





глаза при сравнении с остальными версиями «Нартиады». Мы несколько не преувеличим, если скажем, что объем прямой речи в 15–20 осетинских текстах равен объему прямой речи во всем карачаево-балкарском или адыгском, или вайнахском эпосах».

Фольклористами установлено, что представление о целостности и единстве эпоса складывается при наличии следующих отличительных признаков: мифологического ядра, *ареальных связей*, художественного совершенства текстов, сюжетного богатства, цикличности. Особенность осетинских кадагов заключается в том, что все перечисленные определяющие особенности (признаки) в совокупности имеют в них место. Иначе говоря, эпос со всем эпическим инструментарием, со всеми циклами, увязанными с родством, от начала до конца, полностью сохранился у осетин, тогда как эти определяющие особенности отсутствуют в других национальных версиях.

Вышеперечисленные особенности Нартовских кадагов осетин были бы неполны без учета материального ядра, которое в основе своей является аланским, но некоторыми элементами восходит к скифской эпохе; при этом оно непрерывно обогащалось за счет контактов с другими народами, в том числе кавказскими.

Нартовскому эпосу осетин, как одному из национальных версий «Нартиады», присущи некоторые языковые и поэтические особенности, которые относятся, в частности, к иронским и дигорским вариантам кадагов. На одну из них обратил внимание В. И. Абаев: «Дигорские кадаги имеют более строгую и выдержанную форму, чем иронские. Силлабический принцип слогов в стихах в них почти не нарушается».

Итак, обращение к сравнительной мифологии и фольклористике дает адекватное понимание сути совпадений и различий мифических и эпических сюжетов у различных народов Северного Кавказа. Общее в «Нартиаде» можно объяснить, прежде всего, взаимным влиянием этносов вследствие исторического соприкосновения, заимствованием мифоэпических сюжетов. Другие совпадения легко объясняются тождеством природных и социальных условий, нашедших отражение в духовной культуре. Особенности эпоса, напротив, определяются исторической судьбой народа, спецификой об-

щественных отношений, оригинальными событиями в его жизни, этническим характером, способностью к творческому преобразованию мира.

Лит.: Нарты ОГЭ. Кн. 3. С. 92; СНБ. 1960. С. 95, 108; Абаев В. НЭО. 1945. С. 108, 112; его же: НЭО. 1982. С. 76–79; его же: ИТ. 1990. С. 109, 111, 209, 262, 295, 297; Дюмезиль. ОЭМ. С. 77; Калоев. Нартский. С. 114, 115; Семёнов Л. П. Статьи об осетинской литературе. Ордж., 1994. С. 393; Джуртубаев М. Ч. Происхождение нартского эпоса. Нальчик, 2008. С. 35, 311, 316–318; Чибиров О. В. ОН. С. 201–204 и др.

Л. А. Чибиров

ОБЩИЙ ДОМ НАРТОВ [ХÆДЗАР, НАРТЫ ИУМÆЙАГ ХÆДЗАР] — дом, в котором собирались все нарты для обсуждения и решения общих вопросов. Надо полагать, что О. д. н. —



Молитвенный дом. Худ. С. Джанаев

это не жилое помещение, а дом для приема чужестранных гостей, для проведения общих собраний, пиршеств и исполнения различных культовых действий. О. д. н. в эпосе известен и под другими названиями: «Большой дом нартов» («Нарты сгыр хæдзар»), «Старинный дом Ахсартатгата» («Æхсæртаггаты зæронд хæдзар»), «Дом собраний» («Нарты æмбырдон хæдзар»). О. д. н. в определенной степени — пережиток архаичного коллективного образа жизни предшествующей эпохи.

Согласно *кадагу* «Как нарты строили общий дом для Ныхаса» («Нартæ иумæйаг ныхасдон хæдзар куыд арæзтой»), нарты для совместных сборов и праздников целый год строили общий дом. Когда его возвели и посчитали строительство законченным, нарты обратились к *Сырдо-ну*, чтобы услышать из его уст похвалу. Однако Сырдон несколько раз находил в «объекте» не-





достатки (над очагом не было цепи, отсутствовала женщина-хозяйка). Нарты прислушались к советам Сырдона и, исправив недостатки в доме, вновь позвали его. На этот раз он ответил нартам: «Вот теперь это строение можно назвать настоящим домом».

О размерах строения можно судить по кадагу «Собрание нартов, или кто из нартов самый лучший». На этот раз нарты интересуются мнением Сырдона насчет *лучшего среди нартов*. Сырдон по этому поводу говорит: «Я бы назвал самым лучшим того, кто подтянул бы подпруги своего коня, как делается это перед джигитовкой, и въехал бы на нем в Большой дом нартов, и, проджигитовав в нем, так разогнал бы коня, чтобы он на всем скаку, подобно ласточке, вылетел бы в дымовое окошко». Удалось это только славному *Батрадзу*.

Лит.: СНБ. 1960. С. 196, 263; Нарты. ОГЭ. 1989. С. 477; НК. ИАЭ. 4. С. 151–155.

Л. А. Чибиров

ОБЫЧАЙ ИЗБЕГАНИЯ. См. *Уайсадын*.

ОБЫЧАЙ ОТСЕЧЕНИЯ ГОЛОВЫ [СÆР-АКЪУЫРД] — весьма распространенный в древности обычай, который зафиксирован и в эпосе: «Ацамаз в походе отрубил голову у волка и дикого человека»; «Батрадз отрубил голову великана» и т. д. *Шатана* расшифровывает послание: «...если будут они сбивать вас с пути, то отрубите голову черноволосому и повесьте на шею рыжему» (*кадаг* «Последний поход Урызмага»). *Елой* отсек *Бзару* голову и спрятал ее в своем *склене* («Нарт Бзар и его сын»). *Бора*, одержав победу над *Буртагом*, догоняет предателя и отрубает ему голову. Она катится и оста-

навливается у ног предводителя гумиров *Авдзарана*, тот определяет, что именно Нарт Бора отрубил эту голову, и больше не решается напасть на нартов («Сражение Буртага»). Отрубленная голова в Нартиаде означает физическое и символическое уничтожение врага.

В древности у многих народов, в том числе и у ираноязычных, отрубленная голова являлась эквивалентом поверженного врага, доказательством того, что враг убит. «Скифский воин приносил царю головы всех убитых им в сражении, потому что только принесший голову получал долю из захваченной добычи». Голова отрубалась даже, если враг оказывался родственником. Хозяин дома выставлял такие *черепя*, напоминая своим гостям, что среди его врагов были и родственники, которых он одолел. Такой поступок у скифов считается доблестным деянием (*Геродот*).

Отсеченные головы врагов часто приторачивались к конской сбруе. Герой осетинского эпоса «Нарты» *Ацамаз* в своем первом *походе* отрубил головы у *волка* с булатной пастью и дикого человека и привязал сзади к седлу. В скифских курганах (Курджипский, Зубов, Карагодеуашх) встречаются изображения отсеченной головы, привязанной к конской сбруе на различных предметах. Аналогичный мотив известен на бронзовом поясе из погр. № 74 Тлийского могильника кобанской культуры. Аланы продолжают традицию скифов. Согласно Аммиану Марцеллину (XXI, 2, 22), «они (аланы) ничем так не хвастаются, как убиением какого-нибудь человека, и, в виде славных трофеев, навешивают, вместо украшений, на своих боевых коней кожи, содранные с отрезанных голов убитых».

О. о. г. врага после его смерти существовал в древности у персов и у сарапаров («сарапар» букв. — отрезающие головы), жителей гор на северо-западе Ирана. Жители области Кармания, поклонявшиеся *Аресу*, не могли жениться, пока не принесут царю отрезанную голову врага (Страбон. XV, 2, 14). Еще в раннесасанидское время персы вывешивали головы врагов в храме Истахра, согласно Табари и актам христианских мучеников IV в. Однако в средние века



Изображение отсеченных голов в иконографии культур раннего железного века. 1-2. Кожаные седельные подвески в виде человеческих голов из I Пазырыкского кургана. V–IV вв. до н.э. 3. Золотой колпачок из Курджипского кургана. IV век до н.э. 4. Текстильный ковер из китайской провинции Синьцзян (I–III в. н.э.) с изображением кочевника



этот обычай у персов изживает себя. В поэме Фирдоуси «Шахнаме» рыцарь, напившись крови поверженного врага, не решается отрезать ему голову, так как по морали позднего времени это «дурное» деяние.

Голова в Нартиаде является эквивалентом самого героя, что связано с воззрением на голову как вместилище души или некоей магической силы. Похоронить тело без головы считается позором: «Когда труп без головы привезли в селение, нарты возмущенно сказали: “Если голову Бзара оставим в руках его врага, тогда мы сами должны считать себя мертвецами. Не может быть большего позора для нас, чем похоронить его изуродованным”» («Нарт Бзар и его сын»).

В мифопоэтике индоиранского мира («Ригведа», «Шахнаме») встречаются сюжеты с чашей из черепа. *Индра* сделал чашу из черепа побежденного им дракона Вритры. *Рустам* убивает белого Дива, вырывает из его головы два рога и делает из черепа чашу для вина. В Нартовском эпосе мотив чаши для *ронга* из черепа великана приписан *Батрадзу*. Скифы из черепа врага делали чаши, которые обтягивали кожей, а богатые их золотили (Геродот. IV, 64). Исседоны золотили череп умершего отца, а затем пользовались им как чашей для возлияний при ежегодных больших жертвоприношениях (Геродот. IV, 26). Эти сюжеты показывают, что в древности череп хранился и использовался и после смерти его хозяина, отражают отношение к черепу у индоевропейцев как к некоей святыне. Также скифы снимали с головы врага скальп, являющийся эквивалентом черепа (См. *Обычай скальпирования*).

Материалы Нартовского эпоса осетин, восходящего к скифо-сарматской эпохе, фиксируют О. о. г. противника после его смерти и показывают значимость головы во время похоронного обряда, что подтверждается многочисленными примерами индоевропейской мифологии и историческими данными.

Лит.: СН. 2000. С. 51, 157, 280, 374; Геродот. История. IV; Сланов А. А., Бурков С. Б. Значение обрядов обезглавливания и скальпирования в скифской военной культуре // ВСОГУ. 2013. № 3. С. 49–54; Тадевосян.



За наградой. Худ. В. Шендель

Семантические. С. 77–86; Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 2007. С. 135; Туаллагов. Скифы и др.

Л. А. Чибиров
Г. Н. Вольная

ОБЫЧАЙ ОТСЕЧЕНИЯ РУКИ — воинский обычай, известный в древности индоевропейским народам, находит отражение в осетинском эпосе «Нарты». Победитель отрубает у врага правую руку, которая становится трофеем, и приносит ее своей матери, отцу или тете. После расправы над противником *Батрадз* возвращается домой с отрезанной его правой рукой и обращается к *Шатане*: «Разговейся Ана (мать) от своего скучного и трудного поста этим трофеем... Видишь ли этот трофей? Вот я тебе привез правую руку убийцы моего отца Хамыца — Сайнаг-алдара».

Рука является доказательством победы. Батрадз, отрубив голову своему врагу, рассуждает: «А ведь нарты могут не поверить, что я убил его». Тогда он отрубил правую руку убитого и принес в *Селение Нартов* («Как Батрадз отомстил за смерть отца»).

Согласно записям Г. Шанаева, правая рука жертвы в знак незабвенности победы привозится победителем и прикрепляется железными гвоздями к стене на видном для глаз месте.

Рука, как и голова, является эквивалентом героя, и поэтому хоронить покойника без руки,





Изображение отсеченных рук. Кобанского периода (VIII–IV вв. до н.э.): 1, 3 — Кобанский могильник; 2 — Тлийский могильник, Сарматского периода; 4. Мог. Высочино V, кург. 18, Ростовская обл. II–III вв. н.э.

как и без головы, нельзя. В одном *кадаге* мать говорит Батрадзу: «Но грешно и не подобает тебе такого человека, как Сайнаг-алдар, посылать в Страну мертвых с отрубленной рукой, не в обычае нартов хоронить известных людей в искаленном виде... Ступай и приложи эту руку к телу».

Обращает на себя внимание отношение к отрубленной руке как к некой ценности; ее передают Батрадзу, завернутую в шелковую ткань. Батрадз взял сверток, сел на своего коня и отправился в дом *Сайнаг-алдара*. «Вошел Батрадз, отдал почести, подобающие покойнику, и отрубленную руку положил ему на грудь, сказав: “Да возрадуется земля праху твоему! Ты убил отца моего, я отомстил за него, возмездие свершилось. Вот тебе твоя рука”». После этой процедуры погребение его врага состоялось.

Тотрадз, по просьбе матери возвращает правую руку *Сослана*, чтобы похоронить с телом, и после этого отправился к мертвым.

В ряде случаев в осетинском эпосе «Нарты» правая рука специально отрезалась у убитых врагов, чтобы лишить их полноценных похорон (*циклы* *Сослана* и *Батрадза*). Параллель этому обряду находится у скифов, которые «из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по иному обряду... у заколотых жертв отрубают правые плечи с руками и бросают их в воздух». У этих намеренно изуродованных пленных не было могилы, и отсечение правой руки служило доказательством позорной смерти (*Геродот*. IV, 62, 45).

В осетинской народной сказке «Сын Сарта» главный герой отрубает руку персидскому царю

и привязывает к седлу своего коня. Геродот пишет об аналогичных обычаях соседних скифам народов, которые из содранной вместе с ногтями кожи руки изготовляли чехлы для своих колчанов (*Геродот*. IV, 62, 45). В Закубанье (Зубровский курган) обнаружена сарматская золотая фибула рубежа эр. На ней — усатая мужская голова, а левее — отрубленная правая рука с предплечьем.

Лит.: ПНТО. 1925; ПНТО. 1927; СН. 1978. С. 121, 400; СН. 1981; ОНС. 1948; СН. 2000. С. 58, 280, 429, 430, 489; СН. 1981; Шанаев. Из осетинских; Геродот. История. IV; Латышев. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1949. №3; Бабенко Л. И. Об атрибуции скифских уздечных блях в виде лапы животного или кисти руки // Древности. Харьковский историко-археологический ежегодник. 2014–2015. С. 124–137; Осетинские сказки. Ордж., 1974. С. 144–162; Чибров Л. А. Мотивы и формы прощания с жизнью у ираноязычных народов в древности // Karadeniz (Международный журнал общественных наук «Черное море», Турция). 2012. № 15.

Л. А. Чибиров

Г. Н. Вольная

ОБЫЧАЙ СКАЛЬПИРОВАНИЯ — древний воинский обычай, согласно которому с головы убитого врага снималась кожа с волосным покровом и использовалась в качестве трофея. Обусловлен верой в возможность получения заключенной в голове магической силы. Скальп считался ценной военной добычей и служил доказательством того, что враг убит или обезврежен.

В Нартовском эпосе осетин О. с. оценивается как доблесть и находит отражение в сюжете, где *Сослан* сражается с недругом, убивает его и снимает с него скальп вместе с усами, из которых нартовские девушки шьют ему *шубу*. Задумав сшить себе *шубу* из человеческих бород, *Сослан* «убивал мужчин [разными] средствами, сдирал с них бороды, а [его] мать шивала их вместе». Когда *Сослан* принес этот «материал» к женщинам-мастерицам, то они опознали кожу с голов своих родичей. Желая отомстить *Сослану*, девушки, по совету *Сырдона*, сказали ему, что не хватает материала для воротника, для чего предложили заполучить золотую бороду *Омара*. По одному варианту, он хитростью победил *Омара*, и ему сшили *шубу*, дабы он был среди нартов «заметнее всех». По другому варианту, мать обиженных *Сосланом* парней подначила его





добыть золотые *волосы Елтагана* для этой шубы: «На Хазмийском поле, за Черным морем, живет Куцыков сын Елтаган, у него кожа на голове золотая, если ты силен, Созырыко, то убей Елтагана, сдери у него с головы кожу, принеси ее и из нее сделай воротник для шубы». Но, по совету *колдуньи*, озлобившиеся женщины сшили шубу без воротника, и тогда Сослан еще сразился с великаном *Мукара*. Последний признал себя побежденным и предложил Сослану отрубить ему голову. «Ты хороший человек, Мукара, и не хочется мне рубить у тебя голову», — отвечает благородный Нарт. Он снимает скальп, но прикладывает на голову противника зелье. На голове Мукара вырастает новая кожа, и он остается жив. Сослан приносит кожу домой, и нартовские девушки и невестки шьют из этой кожи воротник для его шубы (*кадаги* «Шуба Нарта Сослана» («Нарти Сослани кærцæ»), «Созырыко» («Созырыхъ»), «Сослан и Карка-Марка Уаре» («Сослан æма Кæркæ-Мæркæ Уæре») и др.).

В сказании «Как нарты хотели опоить Урызмага» такую же операцию проделывает *Батрадз*. Сперва он убивает всех, а потом начинает у нартовских трупов сдирать усы. Содрав со всех убитых нартов усы, он приносит их к *Шатане* и просит сшить *Урызмагу* шубу. Шатана соглашается. Она собирает нартовских молодых девиц, те, увидев усы родных и близких, оплакивают их. Когда не хватает материала на воротник, Батрадз добывает большие усы *небожителя Арфана*.

О. с. известен с эпохи бронзы. В курганах Северного Приазовья в долине р. Молочной были найдены два погребения катакомбной эпохи, захороненные в которых люди зрелого возраста были, очевидно, скальпированы, а затем сородичам удалось отвоевать их скальпы или найти другие, которые они и попытались укрепить на головах покойников при помощи смолы. На свайном поселении одной из культур шнуровой керамики близ Альвастры в Швеции был найден *череп* двадцатилетнего мужчины, на котором определены следы снятия скальпа острым *ножом* перед самой смертью или вскоре после смерти. Возможность родственных связей катакомбной культуры с более западными культурами шнуровой керамики и со скифами делает приазовские находки особенно интересными.

О. с. получил распространение у ираноязычных кочевников. Он описан *Геродотом* (IV, 64) как скифский обычай: «Скифы снимают головы тех, кого они убивают в сражении, и приносят их к царю: только воин, принесший голову врага, получает право на долю добычи. Затем они скальпируют головы следующим образом: они делают круговой надрез над ушами и отдирают кожу путем встряхивания. С помощью бычьего ребра они соскабливают приставшее к коже мясо, а кожу мнут потом между руками. Когда она становится мягкой, они делают из нее утиральник для рук, который подвешивают к уздечке своего коня и которым они похваляются, ибо чем больше у скифа утиральников, тем больше у него славы и почета. Есть и много таких, которые делают себе плащи из таких человеческих скальпов, сшивая их вместе на манер пастушеских плащей».

Сказанное подтверждается уникальной находкой Б. В. *Техова* в Тлийском могильнике VII в. до н. э. (погребение № 76) — где найдены бронзовые пояса с живописными изображениями. На одном из поясов двое мужчин трапезничают за низким круглым столом, на другом — всадник с привязанным к поясу *луком* и колчаном со стрелами гонит перед собой *олений* и *коней*, а на уздечке коня всадника висит скальп с головы человека (Техов). По мнению археолога, такие «погребальные памятники в Кобанском и Тлийском могильниках были оставлены племенными группами, входящими в ираноязычную этнокультурную общность и генетически связанными со скифским этносом». Недаром у всадника на поясе изображен сигмавидный *лук*, характерный для скифов. На золотом колпачке из Курджицкого кургана изображены скифские воины, держащие в руках отрубленные головы. На серебряном ритоне IV в. до н. э. из кургана Карагодеуашх у ног скифских всадников изображены обезглавленные тела. Этот культ фиксируется на золотой ажурной пластине из Зубова кургана IV в. до н. э., где изображен воин, несущий за волосы отрубленную голову врага, а также на золотой нашивке на *одежду* с изображением богини, держащей в руке отсеченную голову. Изображение конного всадника с луком и человеческой головой, прикрепленной к конской сбруе, встречено на текстильном ковре I–III вв. н. э. из китайской провинции





Бронзовый пояс из погребения № 76 Тлийского могильника. VII в. до н.э.

Синьцзян, территории, связанной с продвижением скифской культуры на юг. Известны также кожаные седельные подвески в виде человеческих голов из 1 Пазырыкского кургана.

О том, что скальпирование практиковали современники скифов — жители Алтая, близкие скифам по культуре, — известно из материалов раскопок курганов, где в условиях оледенения сохранились тела людей. Вождь, похороненный во 2 Пазырыкском кургане, был скальпирован. Как сообщал археолог С. И. Руденко, «кожа спереди была надрезана над лбом от одного уха к другому, через выступающий вперед мысик волос, и содрана назад так, что сохранилась только на лице, череп же до шеи был обнажен».

Скальпирование древние греки рассматривали как исключительно скифский обычай, даже понятие сдирать кожу с головы выражая глаголом «оскифить», однако он бытовал и у других народов. О. с. известен по античной традиции и у северных соседей скифов, в частности антропофагов, которые, по Исионгу Никейскому, «пьют из человеческих черепов, а кожу с головы врагов обрабатывают и делают из нее полотенца. С остального туловища сдирают кожу вместе с ногтями и набрасывают на лошадей». Помпоний Мела (II, 14) писал о гелонах, что те «покрывают кожами врагов себя и своих лошадей, лошадей — кожей со всего тела, а себя — с голов». Гай Юлий Солин (I, 15) тоже сообщал, что гелоны «из кож убитых врагов выделывают как одежды для себя, так и чапраки для своих коней». Аналогичный обычай суще-

ствовал у родственных скифам персидских горцев, согласно Страбону, «сдирающих кожу с черепов и отрубаяющих головы».

Аланы продолжали традицию скифов. Древнеримский историк IV в. Аммиан Марцеллин пишет: «Они (аланы) ничем так не хвастаются, как убиением какого-нибудь человека, и, в виде славных трофеев, навешивают, вместо украшений, на своих боевых коней кожи, содранные с отрезанных голов убитых». По справедливому замечанию Э. А. Грантовского, указанное сообщение Марцеллина как бы служит связующим звеном между данными скифской эпохи и осетинского эпоса о нартах, доказывающим одновременно реальность перехода некогда «живого обычая», бытового явления в фольклорный мотив и его сохранение, «консервацию», в этом качестве. К своеобразию самого обычая добавляется такая деталь, как изготовление из скальпов верхней одежды: у скифов — теплого плаща, у гелонов — одеяния, у нартов — «бурки» или «шубы». Это скифо-алано-осетинская параллель, сохранившаяся в эпосе осетин. Обычай был заимствован у алан народами Западной Европы. Последний достоверный случай скальпирования в Европе относится к 1159 г., когда при осаде Кремы войсками императора Фридриха I был убит и скальпирован осажденными предводитель императорских войск Бертольд фон Урах.

Аналогичный сюжет имеется в вайнахских Нартовских сказаниях (Далгат). В одном вайнахском сказании нарт-орстхоец просит девушку сшить для него шубу из скальпов убитых им врагов, которые оказываются ее семьей братьями. Колдунья советует девушке послать нарт-орстхойца за волосом из усов Тинин Вису, который его и убивает. В другом некий Ачамаз угнетал народ, убивал многих из них, а затем задумал сделать себе шубу из людских бород и поэтому у каждого встречного «сдирал бороду вместе с кожей и шил себе шубу». А бурка Нарта Козаша «была сделана из бород и усов известных мужчин». Обоих убил вайнах Нясар (Нясарг). У абазин Сосруко убивает злобного Сорранпа, собиравшего человеческую кожу на шубу. Для вайнахов и абазин это чуждый обычай, за который грядет возмездие. О снятии скальпов говорится и в сказаниях о богатырях у обско-угорских народов, а в их традиционных





играх, в которых представители двух партий бились друг с другом, победитель проводил ножом вокруг головы побежденного, вырывал пучок травы и уносил, говоря: «...я его убил, кожу с головы снял...». Как полагает Ю. С. Гаглойти, «сравнение нарт-орстхойских и осетинских нартских сюжетов о скальпировании, думается, не оставляет никаких сомнений в существовании двух национальных версий одного и того же эпического мотива, являющегося отголоском скифо-аланского обычая скальпирования врагов».

О. с. в фольклоре манси тоже указывает на тесную связь предков обских угров со степной зоной и ираноязычными племенами в областях между Алтаем и Северным Причерноморьем, для которых определено засвидетельствовано скальпирование.

Отдельное место О. с. занимает в цикле британских легенд о короле *Артуре*. Согласно Гальфриду Монмутскому, великан Ритон сшил себе одеяние из бород убитых им королей. Убив великана, Артур берет себе в качестве трофея то самое одеяние, сшитое из бород поверженных врагов, и, подобно Сослану, добавляет к нему бороду великана. Теперь у него свой собственный плащ из бород. В «Романе о Тристане» Тома бороду Артура требует для своей шубы великан Оргил, Артур убивает его, а Тристан — его племянника, требовавшего бороду испанского короля. Похоже развиваются события в старонорвежской «Саге Тристрама и Исонды». У Томаса Мэлори король Уэльса и Ирландии Риенс победил одиннадцать королей и в знак подтверждения их преданности ему получил их сбритые бороды, которые он использовал для украшения своей мантии. На ней осталось место еще для одной бороды, и он требует, чтобы Артур срезал свою бороду и прислал ему в качестве дани. Побеждает Артур и генуэзского великана, забрав его плащ из бород. Когда Ланселот отправляется в странствие на поиски Святого Грааля, в одном из мест ему советуют снять волосы с почившего святого и приложить их к своей коже, чтобы обеспечить себе сверхъестественную защиту. Он так и поступает, и тем самым защищает себя в последующей схватке со злом. Г. Рид толкует эти эпизоды как отражающие скифское влияние. Плащ из королевских бород и усов есть у Огмунда Эйтйовсбани в скандинавской саге об Оуде-стреле.

Вышеприведенные материалы об О. с. подтверждают мнение ученых о том, что в Нартовском эпосе немало скифо-аланского наследия.

Лит.: СН. 1981. С. 151, 375; СН. 1978. С. 85; ПНТО. 1925. С. 73, 77; ПНТО. 1927. С. 27, 45–47, 55–57; НК. 1990. С. 173; НК. ИАЭ. 2. С. 75–104; СН. 2000. С. 51, 157, 280, 374; Геродот. История. IV; Страбо́н. География. М., 1964. С. 500; С. 163; Клейн Л. С. Черепа, покрытые смолой, в погребениях эпохи бронзы // СЭ. 1961. № 2; Грантовский. О некоторых. С. 73; Тихонов Б. В. Бронзовые пояса Центрального Кавказа // ИЮОНИИ. Вып. 13. Цх., 1964. С. 283, 287, 293; его же: Об археологическом подтверждении одного сообщения Геродота на бронзовом поясе из с. Тли // Евразийская Скифия. История, культура и язык раннеиранских кочевников Евразии. Вл., 2006. С. 231; Гаглойти. ИТ. 2010. С. 365, 591; Туаллагов. Скифо. С. 156; Рид. Артур. С. 119, 128–129, 139, 176; Бушков С. Б., Маслов В. Е. Военские погребения из курганов у ст. Ассиновский // Северный Кавказ и мир кочевников в раннем железном веке. М., 2007. С. 295–320; Сланов А. А., Бушков С. Б. Значение обрядов обезглавливания и скальпирования в скифской военной культуре // ВСОГУ. 2013. № 3. С. 49–54.

Л. А. Чибиров

Г. Н. Вольная

ОГОНЬ [ЗЫНГ]. Освоение О. — важнейшее достижение человечества. Благодаря О. возникла земная цивилизация. Исключительное значение О. в жизни человека способствовало его мифологизации (образы Прометея, *Амрана*), сотворению покровителей этой природной стихии: Индия — Агни; Иран — Атар, сын Ахура-Мазды и др.

В скифском *пантеоне* главная роль отведена богине неугасимого О. — Табити, от нее нити параллелей протягиваются до алан-осетин и сотворенного ими эпоса. О. имел исключительную значимость в жизни скифо-аланских племен, также считался священным в быту их потомков — осетин, что нашло яркое отражение в осетинском фольклоре и эпических сказаниях. К примеру, у осетин есть пословица: «Огонь и дым — знак того, что в доме есть жизнь» («Зынг æмæ фæздæг хæдзарæн йæ царды нысан сты») и проклятие: «Да погаснет твой огонь!» («Дæ зынг ахуыссæд», «Дæ арт бауазал уæд!»).

О. — это земной образ *Солнца*, а Солнце — даритель жизни на земле. Согласно *андиевским*





Сырдон, похищающий огниво. Худ. З. Кулиева

сказаниям, из О. родился *Басты-сары-тых* — первое живое существо (демиург), от которого произошли нарты. Следовательно, нарты — это народ, рожденный от О.

Очажный О. играл стержневую роль в свадебных (свадьба *Ацамаза* и *Агунды*), похоронных и других обрядах, в разных случаях жизни нартов. Через весь эпос красной нитью проходит бережное отношение к О. Он воспринимается как сакральная сила, которую надо уважать, с которой надо считаться. См. *Покровитель огня*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 91, 456–457, 499; СН. 1948. С. 225; Нарты. 1957. С. 30; Абаев. ИЭСОЯ. IV. С. 322. Чибиров. ОН. С. 256, 257.

Л. Ч

ОГУРЫ [ОГЪУЫРТÆ]. См. *Агуры*.

ОДЕЖДА [УАЕЛÆДАРÆС]. В течение длительного процесса формирования Нартовского эпоса его носители и хранители пережили много исторических эпох, меняли природную среду обитания, что находило отражение во всех

структурах повседневности, в частности в О. Детальное рассмотрение О. позволяет говорить об отражении в ней нескольких историко-культурных пластов.

К наиболее ранним видам мужской О. относятся кольчуга и *шлем*, соответствующие воинственному образу жизни. Дочь *Солнца Ададза* дарит своему свекру чудесную кольчугу. «А кольчуга была такова, что воротник ее пел песни, а отвороты подпевали, рукава в лад хлопали, а полы плясали». Нарту *Тотрадзу* также достаются от отца кольчуга и шлем.

Охота — одно из главных занятий нартов — обусловила наличие такого вида О., как *шуба* — лисья, соболиная, волчья. Например, Нарт *Урызмаг* имел соболиную и лисью шубы, а *Шатана* сшила шубу из волчьих *шкур*, добытых *Сосланом*.

Умение не только Шатаны, но и других нартовских женщин шить О. неоднократно подчеркивается в *кадагах*. «Немало шелка, сукна и других богатых тканей с юношеских дней и до дня женитьбы накопил Хамыц. Взяла тут ножницы девушка из рода Быцента и стала кроить. Умело и быстро кроила и шила она. И все, что требовалось, чтобы одеть с головы до ног сто мужчин — все это скроила и сшила она за одну ночь до утра».

Более поздним видом О. являются бешметы и *бурки*. В *Стране Нартов* умели изготовить и покрасить шерсть и сукно, упоминается краска из ольхи для шерстяных тканей. Носили бешметы *Сырдон* и *Урызмаг*.

По мнению В. И. *Абаева*, этимологически понятие «куыраг» (бешмет), широко распространенное у многих народов Средней Азии («курте» — туркм.; «курта» — тадж., узб.) и Кавказа («курт» — лезг., «ккурти» — лакск.), восходит к скифскому периоду. На серебряной вазе из знаменитого Чертомлыцкого кургана, как и на многих других предметах, скифские воины изображены в коротких кафтанах. В скифский кафтан со стоячим воротником был одет всадник, изображенный на ковре из пятого Пазырыкского кургана горного Алтая. Бешмет, большей частью со стоячим воротником, являлся основной О. аланского воина в период средневековья. Среди находок в Змейских аланских катакомбах обнаружены части бешмета со стоячим воротником. Б. А. *Калоев* отмечал, что найденный в





1959 г. в *склепе* возле селения Даллагкау бешмет с невысоким воротником особенно поражает своим сходством со скифо-аланским кафтаном. Бешмет — один из главных элементов осетинской национальной О., длиной выше колен, плотно облегал тело до талии; его надевали поверх рубашки, подпоясываясь ремненным поясом (рон), к которому мог быть пристегнут *кинжал*. К бешмету пришивался стоячий воротник. На рукавах у кистей и спереди до пояса бешмет застегивался мелкими пуговицами из тесьмы и петлями из нее же. Бешмет шили преимущественно из черной или белой ткани. Он служил также верхней О. женщины, отличаясь от мужского отсутствием воротника, большей длиной и более ярким цветом.

Бурка (уаеладаран нымæт), входившая в комплекс костюма воина-кочевника, являлась одним из важных элементов О. предков осетин — скифов-сарматов и алан, занесших ее на Кавказ. Нарты «из отборной шерсти белых баранов сваяли для него (*Насран-алдара*. — З. К.) бурку белоснежную». Бурка представляла собой длинную накидку из валяной овечьей шерсти, она защищала мужчину от дождя, холода и жары, а для *пастуха* служила и постелью. У осетин бурка была верхней наплечной О. У южных осетин большим спросом пользовались *андийские бурки*. Обладателем такой андийской бурки был Нарт *Саууай*.

О. в Стране Нартов была социальным маркером. Знатные нарты носили белые бурки, О. из верблюжьей шерсти.

Большую ценность имели ткани. «Нарты æртæ тыны» — нартовские три куса шерстяной ткани — считались у нартов самым дорогим сокровищем. Когда они собирались на *Ныхас*, чтобы определить победителя соревнований, куски ткани выносили к Урызмагу, и он торжественно вручал их победителю. В кадагах есть свидетельства пристрастия знати к роскоши, мехам и шелкам. «Любил Бурафарныг своих сыновей. Из драгоценного меха были у них у всех одинаковые шапки, из одного куса дорогого сукна, светло-серого цвета, одинаковые бешметы и чувяки». Упоминаются «красные шелковые наряды нартовских девиц», «пурпурные шелковые ткани». Из драгоценного шелка были сотканы погребальные О. Сослана.

В сказаниях упомянуты и женские украшения: «у жен их — шелковые платья с застежка-

ми из серебра и золота». Дочь *Адыла* просила у своего супруга «пояс и застежки из серебра». Следует отметить, что серебряные пояс и нагрудные застежки — один из главных элементов осетинской национальной О., который долго сохранялся, а в настоящее время актуализировался в современных образцах женского костюма. Женщины носили *шелковые платки*.

У знатных нартов встречалась из слоновой кости обувь, сафьяновые башмаки. У осетин выходная обувь мужчин также делалась из мягкого черного сафьяна, состояла из чувяков, скроенных из цельного куска, ноговиц или мягких сапог того же покроя, что и чувяки. Сафьяновая обувь была красива, удобна для верховой езды. Однако при ходьбе она быстро изнашивалась, поэтому к ней пришивали подошву из коровьей или телячьей кожи. Упоминания о воловьей подошве есть в Нартовских сказаниях. Бедные нарты ходили в простых чувяках (*арчитта*) из свиной кожи. Нарты носили пояса из ткани и кожи. В описании одеяния Сырдона указывается, что тот надевал два пояса — верхний и нижний.

Производство войлока — одно из древнейших ремесел у скифов, которое упоминается *Геродотом* и Страбоном. Войлочная О. была известна сарматам и аланам, зафиксирована в «Нартиаде». Нартовские мужчины и мальчики носили папахи и шапки из войлока.

Искусство войлочного производства унаследовали и осетины. Осетинское слово «нымæт» происходит от иран. *namata*, что подтверждается его наличием у персов (*namad*), белуджей (*navad*), афганцев (*namla*), памирцев и согдийцев (*namad*). Этот термин заимствовали арабы (*namat*), манси (*namat*), венгры (*nemez*), грузины (*nabadi*) и др. Есть мнение, что, коль скоро слово «войлок» происходит из раннего иранского языка, то и само производство войлока уходит корнями в раннеиранскую культуру. Название головного убора «худ» происходит от иранского слова *hauda*, которое было заимствовано другими языками — персидским, афганским, памирским, ягнобским и др. Из иранских языков оно проникло в армянский, грузинский, немецкий, англо-саксонский, латинский и др.

Войлочную шляпу изготавливали из шерсти ягненка, полученной в результате первого бризга. Была известна и шляпа из оленьей шкуры,





которая отличалась особой мягкостью и считалась праздничной. Цвет войлока зависел от цвета шерсти, которая имела четыре базовых варианта — белый, серый, черный и коричневый. Популярность шляпы объяснялась ее многосезонностью: летом она защищала от солнца, осенью и зимой — от влаги. Из этой шляпы путники-осетины даже пили воду, что свидетельствует об ее водонепроницаемости и высоком качестве войлока.

О. у нартов — престижно-знаковый элемент культуры, этнический и социальный маркер, мерило достоинства человека. Кроме того, О. — знатный трофей, награда за доблесть, ценный подарок в мужском социуме, непременная составляющая свадебного дарообмена, часть калыма, объект наследства, форма подкупа, компенсация за нанесенное оскорбление. Эти и другие функции позволяют характеризовать О. как структуру повседневности, отражающую многообразные связи и отношения в рамках описываемой реальности.

Представления носителей и хранителей Нартовского эпоса об О. отражают природную среду их обитания, хозяйственно-культурный тип, культуру жизнеобеспечения и особенности мифологического мышления.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 812; Абаев. 1945; его же: 1973. С. 202–203; его же: 1979. С. 243–244; Осетины. Серия «Народы и культуры». М., 2012; Канукова З. В., Цогоеве в Б. Знаковые функции и символы одежды в Нартовском эпосе осетин // Kavkaz-Forum. 2020. Вып. 3 (10). С. 80–93.

З. В. Канукова

ОДИНОЧНЫЕ ВЫЛАЗКИ. Наряду с коллективными походами в жизни нартов были и одиночные, индивидуальные вылазки. В эпосе есть описание «одиночного рейда» Нарта *Сослана* в Гумскую степь (см. *Гумская равнина*), где он встретился с таким же воином-одиночкой. Здесь видно, как происходили одиночные схватки: «Стали пускать они стрелы друг в друга. Потом Сослан выхватил меч, а гумский человек — саблю, и стали они наносить друг другу удары». После этого противники сошли с коней и продолжили сражаться пешими.

Нарт *Хамыц* один отправился на охоту и познакомился с маленьким мальчиком, который так пришелся ему по нраву, что вскоре женился

на его сестре. Согласно другому сюжету, *Хамыц* один пришел в город *Тынты* (см. *Тынты калак*) *Малика*, объявил себя царем в чужой стране и был убит. *Урызмаг*, брошенный нартами в сундуке в реку, совершает своеобразный «одиночный рейд». *Ацамаз* отправляется в одиночный поход в *Черную гору* и женится на красавице *Азунде*. Сын *Нокара* — *Ахса-Будай* решил покарать нартов и один выехал на своем большом лошаке. Даже из загробного мира с разрешения *Барастыра* по одиночке отправляются *Безьямный сын Урызмага* и сын *Албега Тотрадз*, которые возвращаются обратно в *Страну мертвых* после осуществления своих целей. Больше всех О. в. совершил отважный и неукротимый Нарт *Батрадз*.

Герои, совершившие О. в., обычно остаются довольными результатом. Таких примеров в эпосе немало.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 48–98; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 279, 344, 375, 385, 388; ОНС. 1948. С. 14.

Л. Ч.

ОДИССЕЙ (от др.-греч. Ὀδυσσεύς — «страдающий») — персонаж греческой мифологии, царь Итаки, прославился как участник Троянской войны, умный и изворотливый оратор. Хитрость и находчивость О. позволили А. *Кристалю* провести параллели между ним и героем Нартовского эпоса осетин — *Сырдоном*.

Гомеровский эпос и Нартовские *кадаги* осетин содержат немалое число элементов, общих в образах сравниваемых героев: важность материнской линии, с присущей ей хитростью и магией; проживание на краю населенного мира в тайном жилище; способность к перевоплощению в других людей или животных; двойное



Одиссей





отношение к ним остальных героев и т. д. При этом ученому удалось выявить как общие черты, так и различия между Сырдоном и О.

Матерью Сырдона считается *Дзерасса*, реже *Шатана*, и иногда речь идет о «непрямом материнстве». Мать О. — «довольно бесцветный персонаж», зато «облик его деда по матери более четко выделяется своим очень далеким от героического идеала поведением».

Следовательно, у обоих героев линия отца не играет никакой роли, их отличительные особенности (хитрость, магия, козни) перешли к ним по материнской линии.

Оба героя живут в идентичных жилищах. У Сырдона, как отмечалось выше, дом располагается под землей, в никому не известном месте, где он жил со своей семьей. Но на окраине села (хъæугæрон) у него есть еще один дом. Дом О. находится на границе ахейского мира. Остров Калипсо (от др.-греч. «прятать»), где несколько лет пребывает О., А. Кристоль сравнивает с подземным жилищем Сырдона.

Сырдон и О. — оборотни. Они способны перевоплощаться в других людей или животных. Если Сырдон украл корову Хамыца, то О. — сын вора Автолика, угнавшего коров с Эвбеи у царя Эхалии Еврита и внук бога Гермеса, укравшего стадо у солнечного бога *Аполлона*.

Сырдон не ладил с нартами: часто он обманывал их, и иногда они мстили ему за это. Но, несмотря на свой гнев, нарты не чуждались его, ибо от природы Сырдон был умным и изобретательным. Зная слабости О., ахейцы восхищались им, не отталкивали его от себя. Проводя смотр ахейского войска, Агамемнон обращается к О.: «Также и ты, одаренный коварством и хитростей полный».

Исходя из сказанного, в образе Сырдона исследователи увидели родство с греческим О., скандинавским *Локи*, ирландским *Брикriu*.

В осетинской «Нартиаде» понятия «хитрость», «колдовство» олицетворяются с именем Сырдона, что позволяет говорить о нем (и Шатане) как о представителе древнего шаманства.

Ряд черт сближают О. с другими нартами. Подобно нартовскому *Урызмагу*, О. забредает в пещеру, оказавшуюся жилищем *циклопа* Полифема — *одноглазого великана-людоеда*, сына Посейдона. Полифем, увидев непрощенных гостей, запирает выход из пещеры огромным кам-

нем. Он убивает и съедает двух ахейцев, а на следующий день — еще четверых, и только после этого О. придумывает, как спастись. О. поит циклопа неразбавленным *вином*, а когда тот засыпает, пронзает его единственный глаз огромным заостренным колом. Сбежавшимся на крики соплеменникам Полифем рассказывает, что его ослепил Никто (именно так представился ему О. при встрече), так что им не приходится в голову искать виновников случившегося. Наутро циклоп откатывает в сторону камень, чтобы выпустить овец на пастбище, и ахейцам удается выбраться вместе с животными.

Подобно Урызмагу, О. убивает юного чужестранца — своего неузнанного сына Эвриала.

О. — положительный герой. Он проявляет доблесть как в бою, так и в *походах*, обладает талантами, которых у других героев нет, вызывает симпатии, верен своим соратникам. Сырдон же, наоборот, лишен этих качеств. В походах он бывает больше в роли оруженосца и ничего героического не совершает.

Эти отличительные особенности О. и Сырдона навели А. Кристоля на мысль о существовании «древнего, более беспокойного персонажа, характер которого попытались приукрасить многочисленные поколения аэдов». Аэды (певцы) объясняют успехи О. божественным покровительством, и этим они обесценивают качества человека в пользу богини Афины.

А. Кристоль заключает, что «Сырдона следует сопоставлять не с тем Одиссеем, который нарисован у Гомера, а с его древним догомеровским прототипом, чья бледная тень иногда еще появляется в гомеровском эпосе, и при занятиях этой мифологической археологией можно основываться только на тех пассажах, которым удалось избежать позднейшего положительного переложения персонажа Одиссея».

Лит.: Кристоль. Сырдон. С. 151–158; Абаев. ИТ. 1990. С. 361–362; Цагараяв. Золотая яблоня. С. 254.

Л. А. Чибиров

ОДНОГЛАЗЫЙ ВЕЛИКАН [ИУЦÆСТОН УÆЙЫГ] — персонаж мифов, сказок, эпоса, насильник и враг нартов. Согласно *кадагу* «Батрадз и одноглазый великан» («Батрадз æмæ иуцæстон уæйыг»), *великан* жил в *Пещере Чыр*. Однажды он увидел, как *Шатана* купается в реке без *одежды*, соблазнился и по-





хитил ее. *Батрадз* отрубил голову О. в. и спас Шатану.

О. в. также похищает невесту *Уархтанага Хорахарзу*. Уархтанаг со ста нартовскими молодцами благополучно прошел через все опасности и освободил Хорахарзу из плена. Когда О. в. погнался за ними, нарты атаковали его с трех сторон и убили. О. в. перед смертью успел нартам сказать: «Пусть отныне не будет доверия женщине, а для мужчины она всегда будет неприятностью» («Ныраёй фæстамаæ сългоймагыл æууæнк мауал уæд, нæлгоймагæн та масты хос уæд») («Уархтанаг и его сын Сыбалц»).

В кадаге «Смерть Болатбарзая» («Болатбæрзæйы мæлæт») О. в. истреблял войска нартов до тех пор, пока дочь *Даргафсара* метким прицелом не выбила стрелой ему глаз.

Наряду с одноглазыми, в эпосе встречаются и однорукие великаны.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 68, 467; НК. ИАЭ. 7. С. 67–77, 261–267, 558; НК. 1989. С. 129–132.

Л. Ч.

Х. Ц.

ОЗЕРО [ЦАД]. В составе мифологемы *воды* можно выделить термин «цад» (О.) на основе его широкой представленности в эпических текстах. У О. в «Нартиаде» зачастую есть названия: «Ступили они на берег Черного озера. Там тысячи людей работали в каменоломне».

Или:

«Чудесную чешую он очистил,
Открыл дверь к Золотому озеру».

Согласно *кадагам*, в царство *Донбеттыров* можно попасть, войдя в море, однако встречается в эпосе особое О. «Зилгæ цад» (букв. ‘крутящееся’ / ‘вращающееся’ О.), которое также ведет в подводный мир. Белая лань вошла в О. Зилгæ цад и скрылась в его водах. Герой отправляется вслед за ней и оказывается в царстве Донбеттыров. Уселись девушка и молодой человек в золотую лодку. О., кружа, доставило их к Донбеттырам.

«Мы ведь не с войной к тебе пришли.
Нас отправили за тобой, чтобы
пригласить тебя,
Из семью семи пещер нашего
вращающегося озера,
С Черного острова Донбеттыров».

Кипящее О. встречается в «Легендах о Царциата»: в этом О., расположенном у подножия некой горы, хотел купаться *Месяц*. О кипящем О. сообщается и то, что оно находится у определенного камня и предназначено для *небожителей*. В этом же О. воспитывается *Бонварнон*. О. для купания небожителей есть и в Нартовском эпосе: «На берегу «Ервнайæн цад» (букв. ‘озеро для купания неба’) живет единственная сестра семи небожителей».

В адском О., находящемся в *Стране мертвых* и кишасщем *лягушками*, *змеями* и другими тварями, отбывают свое наказание грешники. Его видит *Сослан* во время своего путешествия. В других вариантах сказания о пребывании Сослана в Стране мертвых О. полно лягушек, герой минует его верхом, и к каждой *волосинке* на шкуре его *коня* цепляется лягушка: они радуются ему как возможности оказаться на берегу. Впоследствии *Бедуха* сообщает Сослану смысл произошедшего с ним: это люди, спасенные им в их земной жизни.

Феномен горячих источников кадаги объясняют следующим образом: *Батрадз* был в гостях у небожителей, в это время нартам понадобилась его помощь, *Шатана* отправила к нему *ласточку*. Раскаленный Батрадз бросился с небес, упал на ледник, который остудил его. С тех пор из-под земли течет теплая вода.

Наряду с источником, к которому ведут на водопой коней, есть и О. небожителей (Зæдты цад): «Как только солнце пустило свой первый луч на вершины, конь Курдалагона вылетел танцуя. Из О. небожителей он испил три глотка, и тут выскочил Сослан».

А в кадаге «Бора у Донбеттыров» встречается одновременно кипящее и вращающееся О., описанное в подробностях: «Смотрит: перед ним кипит вращающееся озеро, | Кипит и бурлит, словно котел для пива, | Вращается оно, словно мельничный жернов, | Приносит оно свои черные волны, | Бросает оно их о черную скалу, | Летит над ним, играя, буря, | Несет дальше его волны».

Воды О. выступают средством контакта с духами природных стихий. Во время одного из *походов* нарты по обыкновению зло подшучивали над *Сырдоном*. Тот долго терпел, а когда они уснули на привале, прыгнул в О. и испросил у покровителя воды (Доны бардуаг) холода.





Земля стала замерзать, и нарты чуть не погибли. См. *Молочное озеро. Озеро ада*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 518, 586, 611; НК. ИАЭ. 4. С. 127; НК. ИАЭ. 6. 2011; НК. ИАЭ. 6. С. 27–28, 30–31, 127, 475; НК. 1989. С. 340; Легенды о Царциата: эпос осетинского народа / Сост. Ф. М. Таказов. Вл., 2007. С. 18–22.

М. В. Дарчиева

ОЗЕРО АДА [ЗЫНДОНЫ ЦАД] — *озеро в Стране мертвых*, в котором грешники испытывают мучения. Согласно *кадагам*, озеро это кишит змеями, лягушками и другими гадами. И среди всей этой нечисти плавают люди, то выныривая на поверхность, то вновь исчезая под водой. Нартовская молодежь бросила в О. а. *Шатану*.

Сам по себе этот сюжет интересен своей противоречивостью: нарты так поступают с Шатаной, которая была их мудрой советчицей, которая гостеприимно раскрывала для них двери своих кладовых в голодные годы. В. А. *Цагараев* проводит параллель с индоевропейской весенней обрядовой традицией, которая включала в себя ритуал проводов, похорон Земли (Природы), представляемой обычно в виде чучела женщины, которое под обрядовые песни участников действия или сжигали, или бросали в воду. Ритуал призван был обеспечить наступление весны, пробуждение земли, ее плодородие.

В кадаге «Озеро ада» однажды, когда *Сослан* был в *походе*, обозленные на него нарты по совету *кантов* бросили его мать Шатану живой в это озеро, спас ее оттуда сам *Сослан*, выпросив ее у *Барастыра*. Перебив перед этим обидчиков, виновных в смерти матери, он тем самым символически воссоздает катастрофическую картину гибели социума как следствие смерти Матери-земли (Природы). Любопытно, что на уговоры товарищей сокрушить врата *Ада* и освободить Шатану герой отвечает отказом. *Сослан* хорошо знает законы мироздания и стремится следовать им. Опрокинув границы между миром живых и мертвых, он тем самым нарушил бы стабилизированный мировой порядок. *Сослан* понимает, что уничтожение врат *Ада* снимет печать с границ преисподней, вследствие чего наступит конец мира и начнется битва освободившегося хаоса с космосом, символика которой уже и так прослеживается в эпизоде мести героя за смерть матери. В одном кадаге ему удастся спасти ее благодаря тому, что он выполнил условие *Барас-*

тыра (столько раз объехать землю, сколько *волосков* на *шкуре* его коня). В другом — за добрые дела, которые он совершил на своем пути в Страну мертвых. *Сослан* вынужден принять предъявленные ему законные условия хозяина Страны мертвых, основанные на стабильности циклических процессов мироздания. Сделав вокруг *Ада* столько кругов, сколько было волос на его коне, солярный герой освобождает таким образом свою Мать-землю из плена хтонической зимы. И в этом нет ничего необычного, ведь дневной, годовой (циклический) бег *солнца* вокруг центра мира всегда приводит к теплу и пробуждению новой жизни природы. По сути, сама символика сбрасывания Шатаны в О. а. воспроизводит идею ее омоложения. Купание выступает здесь одним из вариантов возрождения (перерождения).

В двух других текстах *Сослан* не смог спасти Шатану: он бросается на коне в О. а. и выносит столько людей, сколько волос на гриве его коня, но Шатаны среди них не оказывается.

Э. Б. Сатцаев проводит параллель с *Авестой*, где неоднократно упоминается глубокое озеро *Чайчаста*. *Зороастрийцы* во главе с *Хоасравой* (*Хосровом*) молят *Бога* дать им удачу пленить врагов из числа *туранцев* и предать их казни именно у этого таинственного озера.

Лит.: Как *Сослан* женился на *Бедухе* // СН. 1978. С. 191; НК. ИАЭ. 2. С. 836, 839; НК. ИАЭ. 7. С. 575; ОГЭ. Кн. 3. С. 36; *Ц а г а р а е в*. Золотая яблоня. С. 102–104; *С а т ц а е в*. Нартский эпос. С. 44.

К. Ю. Рахно

ОЗЕРО МОЛОЧНОЕ. См. *Молочное озеро*.

ОЗЕРО ЦЕЛИТЕЛЬНОЕ — чудодейственное озеро, излечивающее тяжкие раны, находится в железной *баине* *Черного всадника*. Согласно *кадагу* «О сыне *Нарта* *Урызмага* *Крым-Султане*» три дня бились *Крым-Султан* и *Черный всадник*, но никто из них другому не уступал. Вечером третьего дня *Черный всадник* пригласил *Крым-Султана* как гостя к себе в дом, где бросился в О. ц., и все его раны излечились. Он и *Крым-Султану* посоветовал выкупаться в этом озере, отчего и у него все тяжкие раны излечились.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 383.

Л. Ч.





ОЗИЕВ Зузу [ОЗИТЫ Зузу] — сказитель, уроженец сел. Донифарс РСО-А. От него в 1941 г. А. Бекмурзовым записан *кадаг* «Голодный год наступил для скота нартов».

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VIII), л. 16–22.

И. Б.

ОЙНОН / ОЙОН (диг.) — небожитель, хозяин *Колеса Ойнона*.

ОЙНОНА КОЛЕСО [ОЙНОНИ ЦАЛХ (диг.)] — чудесное *колесо*, убившее Нарта *Сослана*; в дигорских вариантах обычно зовется «О. К.». Колесо здесь является символом *солнца*, а *Ойнон* мыслится как солнечное божество. Между тем имя «Ойнон» вряд ли может быть чем-нибудь иным, как именем св. Иоанна (Крестителя). На Иоанна Крестителя были перенесены черты солнечного божества.

Согласно *кадагу* «Нартовская Акула-красавица и сын Хамыца маленький Батрадз» («Нарти Акула-рæсугъд æма Хамици фург минкый Батрадз»), О. К. — оружие живущего в горах *семглавого великана Афсарона*. Оно прокладывает широкую *дорогу* в горных теснинах, в которых бодаются бараны. См. *Балсагово Колесо*.

Лит.: Абаев В. И. Как апостол стал Нептуном // ИТ. 1990. С. 131–132.

Л. Ч.

ОЙОН. См. *Ойнон*.

ОКРУЖАЮЩИЙ МИР В ЭПОСЕ. Мир нартов четко структурирован: он состоит из трех сфер, расположенных одна над другой. Верхний мир принадлежит богам и птицам. Нижний мир имеет два полюса. С одной стороны, это подводное царство, отождествляемое с морскими глубинами и населенное мифическим народом *Донбеттыров* (Донбеттыртæ), карликами (*Камбадата*) и *великаном Мукара*. А с другой — подземный мир, в котором обитают подземные духи (*далимоны*), некий враждебный нартам народ *кадзи* (кадзитæ) и великаны (*уадмеры*, *гумиры* и др.), последние из которых в прошлом населяли землю. В нижнем мире расположен и потусторонний мир, или *Страна мертвых* (Мæрдты бæстæ), соотносимый и с подводным, и с подземным царством.

Там светит *Солнце мертвых* (Дыдзы хур). С подземным миром ассоциируется также семиарусное жилище извечного врага нартов — *Сырдо́на*, расположенное глубоко под землей у основания *моста*. С подземным (потусторонним) миром соотносятся и владения некоего *Кафты-сар-Хуандон-алдара* — противника нартов, обладающего несметными войсками. Великаны по происхождению связаны с холодным ветром (др.-иран. *wāyu-ka-) и часто выступают в роли привратников потустороннего мира. Очевидно, с ветром связаны и великаны уадмеры, название которых может восходить к др.-иран. сложению *wāta-mai-ra- (букв. ‘ветер-разрушитель(ный)’ + суффикс множественного числа -tæ).

Средний мир делится для нартов на свой (Космос) и чужой (Хаос). Свой мир, отождествляемый со *Страной Нартов* (Нарты бæстæ), — это освоенное, упорядоченное пространство, населенное нартами и дружественными им *чинтами*, а также домашними животными. В соответствии с делением нартовского общества на три страты, Страна Нартов делится на три функциональных села. Чужой мир, начинающийся непосредственно за Страной Нартов, враждебен и опасен. Он населен недружественными народами, в роли которых выступают как мифические великаны, так и «реально» существовавшие народы прошлого (см. *Друзья и враги нартов*). Там же обитают дикие звери. Чужой мир не знает деления на три страты.

Отношения между мирами строятся на принципах иерархии: верхний мир породил средний и потому господствует над ним. Нижний мир, хотя и не порожден ни верхним, ни средним мирами, во многом подчинен среднему. Отдельные представители нижнего мира (камбадата, гамеры, уадмеры, великаны) являются порождением Верховного *Бога* (Хуыцау), однако они оказались не под стать Земле, и Создатель сам же низверг их в подземный мир. Несмотря на это, великаны иногда оказываются на службе у богов, например, в сказании о женитьбе Нарта *Сослана*, где великаны выступают в роли воспитателей и защитников *дочери Солнца*. Акт творения (выделение космоса из хаоса) также свершился с помощью великанов, которым было поручено отделить мир людей от деструктивных сил хаоса. Верхний мир — это





средоточие цивилизации, благами которой боги наделяют нартов, в основном через героя Сослана или через *Первого Нарта*. Кроме того, боги участвуют в матримониальных делах нартов, выступая в качестве сватов у Нарта *Ацамаза*. Боги часто приглашают к себе в гости Нартов Сослана и *Батрадза*. Но иногда нарты становятся причиной нарушения этой гармонии, и в этих случаях боги наказывают их, наслав на них различные бедствия. Герой Батрадз, будучи любимцем богов, часто враждует со многими из них. Святотатство, к которому подстрекнул нартов представитель нижнего мира Сырдон, стало причиной *гибели нартов*.

Отношения между средним и нижним мирами не всегда мирные. С одной стороны, Нарты Ахсартаг и *Хамыц* берут себе в жены девушек из нижнего мира (*Дзерасса*, *Быценон*). А с другой — великаны (*уайгуытæ*) часто нападают на Страну Нартов, а кадзи — средоточие мирового зла — похищают и заточают в подземелье «мать нартов» *Шатану*. В некоторых сказаниях жители «заречья» (или «заморья») пытаются свергнуть Страну Нартов в хаос, похитив у них чудесную чашу (чудесный *котел*), соотносимую с чашей *Уацамонга*. В схватке с силами подземного мира нарты всегда выходят победителями. Иногда свои победы они одерживают с помощью *небожителей* (например, вернуть упомянутую чашу в Страну Нартов герою *Маргудзу* помог небожитель *Уастырдж*).

Подобно *Солнцу*, герои Сослан и Батрадз бывали во всех трех мирах. Сослан часто гостит у небожителей, но спускается и в подземный мир, и благополучно возвращается на землю. Батрадз большую часть времени проводит на небесах, основные подвиги совершает на земле, а в подземелье уничтожает *нечистую силу*, похитившую «мать нартов» Шатану. В подводное царство спускаются и другие герои-нарты: Ахсартаг, *Урызмаг* и Хамыц. А в прошлом, в эпоху «золотого века», для нартов был открыт путь в небеса. Таким образом, нарты рассматриваются в качестве связующего звена между миром богов и миром подземных (и подводных) духов.

Лит.: ИАС. Т. I. С. 7; Дзиццойты. ВОФ.

Ю. А. Дзиццойты

ОЛЕНЬ [САГ] — жвачное, парнокопытное животное, широко распространенное в различных природных зонах земли. Под О. в эпосах часто подразумеваются также лани (хъуаз), косули (сæгуыт), серны (сычъи) и другие полорогие.

О. — чудесное животное, встречающееся героям Нартовского эпоса осетин. Для старейшего Нарта *Сауассы* О. выступает символически значимым животным, связывающим все три уровня мироздания и служащим коммуникатором между ними. С помощью О. Нарт проникает в нижний уровень космоса.

О традиционно-дружественном отношении нартов к О. свидетельствует следующее сказание. Однажды на *охоте*, гоняясь за О., Нарт *Сослан* оказался в безвыходном положении. Дело закончилось тем, что, по инициативе О. (держась за его хвост), Сослан благополучно вернулся к нартам. Нарты были очень рады О., у которого вскоре родился обладавший волшебными свойствами золотокудрый сын. Последний стал как родной брат для нартовской молодежи и не раз спасал их от беды.

В эпосе осетин О. — частый персонаж, который выступает в разных ипостасях. Чаще всего — это объект охоты, причем из-за обилия вкусовых качеств особо предпочитаемый. Молоко О. входило в состав чудодейственных *лекарств*, которые спасают народ.

В *кадаге* «Сослан в стране Гум» доблестный Нарт во время охоты встретил золотого О. Но не успел он к нему подкрасться, как некий юноша накинул на животное шелковую веревку и увел его. Последовав за ним, он попадает в дом отца юноши, человека из племени *Гум*, где был с почетом принят. Стали готовиться к трапезе. «Привели того золотого оленя, старик совершил обряд — помолился, поднес к губам оленя лучину — и только после этого Сослану было позволено зарезать оленя». *Шкуру* забитого животного повесили рядом с постелью гостя. «Стоило только подуть ветру, и сразу волосы на шкуре золотого оленя начинали звенеть на разные голоса, словно бубенчики...».

В «Нартиаде» герои-богатыри покоряют воздушные пространства, поднимаются к *Богу*, не только на *конях*, но и на небесных О.

О. часто очеловечиваются, разговаривают между собой. Части тела О. наделены сверхъ-





стественными свойствами: «Шкура оленя — каждый волос ее звенел колокольчиком, а каждая щетина — смеялась бубенчиком».

О. часто перевоплощаются. Многие сюжеты обыгрываются на том, что именно такие животные-оборотни становятся жертвой охотника с последующим перевоплощением, исцелением и счастливым концом. В эпосе неоднократно встречается перевоплощение человека в О.; перевоплощение О. в дочь Солнца. Сослан приобретает облик лани, девушка превращается в молодую оленуху и т. п.

В кадаге «Сослан в Стране мертвых» содержится следующий рассказ Нарта *Урызмага*: «Много чего пришлось мне увидеть за свою долгую жизнь, но такого чуда, как сегодня, со мной никогда не случалось. Охотился я в камышах. Вдруг — точно солнце засияло среди камышей, и увидел я на поляне оленя — восемнадцать рогов сосчитал я на его голове. На полет стрелы приблизился я к оленю, прицелился и хотел пустить стрелу, как вдруг рассыпались все мои стрелы и исчезли куда-то — ни одной не осталось в колчане. Выхватил я свой меч, но выскочил меч мой из рук, и один, верно, Бог знает, куда исчез он. Олень мгновенно умчался...». Пораженный рассказом *Урызмага*, Сослан рано утром, вооружившись *мечом, луком и стрелами*, идет в камыши. Как только первые лучи *солнца* начали пронизать камыши, Сослан увидел лежащего волшебного О. с золотой шерстью. Крадучись, он подползает к нему и прикладывает стрелу к тетиве. Но стрела тут же исчезает. «Схватился Сослан за колчан свой — ни одной стрелы не осталось там. А олень даже с места не сдвинулся — спокойно жует свою жвачку». Тот же сюжет обнаруживается в другом варианте кадага: *Созырыко* во время охоты в лесу встречает мирно лежащего О. и стреляет в него из лука, но стрела минует цель и бесследно исчезает в чаще.

Далее в обоих вариантах золотошерстный волшебный О. оказывается перевоплощенной дочерью Солнца *Ацырухс*, которую сопровождают семь *великанов* или семь солнечных лучей. Сакральное значение цифры семь акцентируется и тем, что волшебный О. скрывается в семи-ярусном замке, где на *Созырыко* бросаются *семь братьев* *Ацырухс*.

Согласно кадагу «Поход Сослана», Сослан выследил О., который оставлял след на земле по

самую щиколотку, и догнал его на восьмом перевале; О. пощипывал там траву. «Как подует на него ветер, каждый волос его звенит, как бубенчик. Сослан послал стрелу в оленя, и раненый зверь убежал». Нарт собрал пролитую кровь и пошел по следу. Так дошел он до дома, откуда вышли два опечаленных юноши. После трапезы те поведали причину своего горя. Оказалось, что мать их была из нартов. Сватался к ней *алдар* из племени Гум, но та отказалась. Разгневался тут алдар, ударил ее *войлочной плетью* и проклял: «Превратись в золотого оленя, и чтобы не было тебе исцеления от чьей-либо руки, кроме того, чьей рукой ты будешь ранена». Узнав об этом, Сослан развел собранную им кровь в теплой *воде* и напоил раненую, и она поправилась. Но чтобы вновь обратить ее в человека, следовало ударить ее войлочной плетью гумского алдара. Сослан добыл эту плеть, обратил О. в женщину. Та стала называть его братом, а своих сыновей — его племянниками.

В кадагах «Сослан в Стране мертвых» и «Смерть Сослана» в образе О. (лани) опять предстает прекрасная дева. В первом случае под видом золотой лани была дочь Солнца *Ацырухс*, и Сослан после долгих испытаний добивается ее руки. Во втором случае О. превращается в прекрасную девушку, и она сама предлагает ему себя в жены. Но гордый Сослан с оскорблениями отказывает женщине. Та проклинает его и исчезает. Оказалось, что это была дочь *Балсага*. И вскоре принял Сослан смерть от ее отца, *Балсагова Колеса*.

В этих деталях просматривается глубокая архаика сюжета о перевоплощении нартовских красавиц в О., восходящая к первобытным представлениям об оборотнях. В упомянутом выше сюжете Нартовского эпоса ученые усматривают один из таких мифов, восходящих к скифскому времени. Они особо подчеркивают его архаический характер. По их мнению, неожиданные параллели с мифом о волшебном О. обнаруживаются в древнехристианской мифологии и искусстве.

У нартов О. был в большом почете. Одним из условий, по которому согласны были выдать за *Ацамаза* красавицу *Агунду*, было то, что в качестве *выкупа* следовало тому пригнать во двор отца девушки *Сайнаг-алдара* «сто оленей, в одном году родившихся». Трудное это было





задание, но с помощью *небожителя Афсати* было исполнено.

Своими истоками культ О. восходит к древним временам — к эпохам мезолита и неолита. В Ригведе описывается жертвенный конь с золотыми рогами. В Пузырыкских курганах, принадлежащих сакам, найдены маски О. на головах лошадей.

Изображение О. было массово на скифском зверином стиле, зародившемся в Средней Азии. Скифы обожали О. Знаменитый золотой скифский О. выполнен в зверином стиле, имеет 18 отростков на рогах. И у древних трипольцев, по указанию Б. А. Рыбакова, ветвистые олени рога широко почитались как сакральная сила. У скифов О. котировался как жертвенное животное.

Среди сако-скифо-сарматских племен О. напрямую соотносится с *Мировым деревом*. Этот священный мотив часто встречается на предметах скифской культуры в тех же Пазырыкских курганах, где олени рога венчают лошадиные намордники и диадему из Новочеркасскогоклада.

С О. скифы связали веру в воскрешение, возрождение, оживление убитого зверя. В скифских захоронениях, как указывает Л. А. Ельницкий, найдены грифонообразные животные с человеческой головой и оленьими рогами.

О., как и *волк*, представляет собой общескифское явление, и оба характерны для искусства ираноязычных кочевых и оседлых племен Евразии (Гуляев).

У скифов были О.-человеки, они создавали культовые гимны о божественном О., человеке-О. От скифо-сарматов культ О. проник в алано-осетинскую среду.

Скифо-нартговские параллели довольно прозрачны. Будучи на охоте, след привел Сауасса к *пещере*, где увидел чудесное явление: лежит головастый О., голова снаружи, тело — внутри. Около него играют дважды по 12 оленят. Сауасса пустил стрелу в одного из оленят. Тогда О. превратился в красивую девушку. Ночь провели как влюбленные, на второй день девушка умерла. В другом варианте кадага Сауасса засыпает от усталости в лесу, потом встречает белую олениху, которая заманивает его к волшебному *озеру*. Он попадает к владыке подводного мира *Донбеттыру* и женится на его дочери, родившей трех сыновей. Довольно обоснованно



Дзылау на оленях. Худ. М. Туганов



Олень кормит Батрадза. Худ. М. Туганов

З. У. *Цораяев* рассматривает этот мотив как версию скифского мифа о браке *Геракла*.

Известна легенда, как Геракл в поисках пропавших коней попал в пещеру — обиталище полуженщины-полузмеи. Она обещала Гераклу найти лошадей с условием, что он разделит с ней ложе. В итоге родились у них три сына.

В обеих легендах схожие мотивы. Во-первых, пещера — объединительное звено надземного и подземного миров. Во-вторых, Геракл попал в пещеру из-за лошадей, а Сауасса увидел там олениху (оба — солнечные, подземные божества). В третьих, в обоих случаях полужмея-полуженщина и олениха-хозяйка добились своего — чтобы с ними разделили ложе. И, наконец, в-четвертых, у них рождаются по три сына... и герои — высвобождаются.

О. был в числе животных, сопутствовавших скифской богине зверей Аргимпасе. О. — солнечное божество, в некоторых Нартговских када-





Бой оленей . Худ. М. Туганов

гах — дочь Солнца. Если Солнце — божество, то и поклоняются его дочери — О.

Археологи указывают, что в поясной гарнитуре салтово-маяцкой культуры Подонья VIII–IX вв., в которую были включены и аланы, есть изображенный по пояс оригинальный мужской персонаж. Его головной убор имеет изогнутые «рога» животного и шарик, выступающий над макушкой. Это божество появляется в европейских степях со второй половины II в. н. э., с приходом из Нижнего Поволжья поздних сарматов, и бытует до готского вторжения середины III в. н. э. С. А. Яценко видит в нем прообраз покровителя диких животных *Афсати*. Этот небожитель жил в дружбе с нартами и дарил им целые стада О. в дни пиршеств и свадеб.

Истоки почитания О. лежат в тотемических представлениях и являются общим для различных народов, в том числе индоевропейских.

О. был наиболее распространенным тотемом далеких предков иранских народов, первоначально тотемом у скифов. Изображение О. на *щитах*, мечах и других видах оружия, на конском уборе, на навершиях знамен, на предметах, связанных с культом (*зеркала*, *чаши*), обнаруженных в скифских курганах, свидетельствуют о их тотемном происхождении; изображение тотема должно было обеспечить скифу покровительство в битвах и культовых церемониях. О. как тотему скифов, вероятно, было посвящено множество мифов. По мнению М. И Артамонова, большое внимание, уделяемое О. в скифской среде, нельзя объяснить ни его ролью как

охотничьей добычи, ни тем более домашнего животного. Роль О. «в идеологии скифского периода необходимо выводить из представлений, возникших на более древних ступенях социально-экономического развития, когда он мог быть не только главной охотничьей добычей, но и тотемным изображением, своего рода «гербом» скифов и среднеазиатских саков в VII–II вв. до н.э., причем территория Северного Кавказа входила в ареал скифских изображений оленя».

Подобно скифам савроматы считали О. своим тотемом, прародителем или далеким предком. Трехногие оленихи изображены на аланской золотой пластине (Д. В. Черемисин). Некогда и *Дзерасса* представлялась в образе трехногой оленихи (лошади), который был вытеснен образом белой оленихи, дочери Солнца и жены Сослана. В целом в послескифскую эпоху изображения О. почти полностью исчезают со всей рассмотренной территории. У сарматов они крайне редки.

Следы О. сохранились в осетинском фольклоре (Н. Л. Членова). С. С. Бессонова обратила внимание на изображение всадника, охотящегося на О., на ажурной пластине из Гюновки в Запорожской области.

Нартовский сюжет о волшебном О. очень архаичен, скорее всего он относится к скифской эпохе и, очевидно, независим от легенды о св. Евстафии (структурно-типологическое сходство с мифом о волшебном О. и охотнике Сослане. — Л. Ч., К. Р.). Но в изобразительном искусстве средневековой Осетии В. А. Кузнецов видит факт любопытной контаминации того и другого. И далее: «Интерьер известной в Северной Осетии Нузальской церкви (Алагирское ущелье) покрыт фресковой живописью, разделенной на верхний (с фигурами двух святых воинов) и нижний ярусы... В сцене охоты Евстафия на оленей на стене Нузальской церкви ученый находит пример того, как сквозь оболочку христианства зримо проступают дохристианские фольклорные мотивы нартовского эпоса. Сказание об охоте Сослана на волшебного оленя — фольклорный субстрат этого сюжета росписей Нузальской церкви».

Следы О. как тотемного животного скифов сохранились в языке и фольклоре осетин.





В. И. *Абаев* считает О. одним из распространенных тотемных животных. По его мнению, осетинское название О. («саг») возводится к само-названию скифов — сакам, которые именовали себя так по своему тотемному животному — О. А. И. Иванчик в подтверждение этой этимологии приводит существовавшее у осетин еще в XIX в. приветствие: «Дæ бон хорз уа, о саг!» («Здравствуй, олень!»).

Таким образом, широкое распространение культа О. у скифо-сарматов и алан-осетин и проникновение его в Нартовские сказания свидетельствует о преемственности *мировоззрения*, позволяет подчеркнуть продолжающее значение О. как охотничьего животного и вместе с тем увязать культ О. с культом плодородия. Будучи символом Солнца и плодородия, О. ассоциировался с деревом жизни и тем самым с культом богини, как считает Е. Е. *Кузьмина*. В эпосе О. иногда бывает злым зверем.

Лит.: СН. 1981. С. 97; НК. ИАЭ. 3. С. 651; Миллер. ОЭ. I. С. 295, 296; Абаев. ОЯФ. С. 37; Рыбаков Б. А. Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976. С. 57–86; Гуляев. Скифы. С. 293; Ельницкий. Скифия. С. 226; Джыккайтты. Рагон; Кузьмина. Конь. С. 105–106; Руденко С. И. Культура населения горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953; Цагарев. Золотая яблоня. С. 51. Рис. 264, 268, 271; Черемисин Д. В. К изучению ирано-тюркских связей в сфере мифологии // Сибирское археологическое обозрение. Новосибирск, 2002. Вып. 6. С. 167–189; Иванчик А. И. Накануне колонизации: Северное Причерноморье и степные кочевники VIII–VII вв. до н. э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. М.-Берлин, 2005. С. 183; Цорев З. У. Мифический смысл и социальный код. СПб., 2007. С. 137; Яценко С. А. О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // Проблемы этнографии осетин. Вл., 1992. Вып. 2. С. 66; Кузнецов. Нартский эпос. С. 119–121; Членов Н. Л. Скифский олень // МИА. № 115; Памятники скифо-сарматской культуры. М., 1962. С. 195; Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Краснодар, 1983. С. 117.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

ОЛЕНЯ СЫН [САДЖЫ ФЫРТ]. В мифологии осетин бытует сюжет о том, как олениха рождает золотого мальчика с чубом, который в дальнейшем становится славным героем. О. с.

упоминается в *кадаге* «О том, как Уастырджи помог нартам» («Уастырджи нартæн куыд феххуыс кодта»).

Очень похожим является шотландское и ирландское сказание о знаменитом воине и барде III в. н. э. Ойсине (Оссиане). Матерью Ойсина была Садб, дочь Бодба Красного, сына бога Дагды. Богиня-соперница превратила ее в олениху, и поэтому ее сына называли Ойсин, то есть ‘Олененок’. Благородный сын оленихи — персонаж также индийских сказок, например, у муриев из Центральной Индии.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 707; Шотландская старина: Книга сказаний. М.-СПб., 2001. С. 41–42; Сказки Центральной Индии. М., 1971. С. 169–170.

К. Р.

ОЛИСАЕВ Владимир Георгиевич [ОЛИСАТИ Георгийы фырт Владимир (1949)] — врач, исследователь



В. Г. Олисаев

народной *медицины* осетин.

Область научных интересов О. — традиционная народная медицина осетин, нарты и медицина.

В исследованиях О. рассмотрены магия и элементы традиционной медицины в осетинской «Нартиаде». Автором

приведены примеры из Нартовских *кадагов* о вредоносной и лечебной магии, перечислены персонажи эпоса, прибегавшие к магии. О. обращено внимание на то, что, в отличие от главных героев «Нартиады», чьи имена были постоянно на слуху, имена представителей магической медицины упоминались вскользь, обезличивались.

О. изучена представленная в эпосе рациональная медицина. Автором отмечено, что она находилась в основном в ведении народных лекарей, а в качестве лечебных средств преобладали съедобные и лекарственные травы, деревья, кустарники.

О. пришел к выводу о том, что встречавшееся в Кадагах о Нартах безымянное чудесное *лекарство* «æвдадз», созвучное с именем жены Нарта *Сыбалца* — *Ададзы*, получило свое на-





звание от имени мифической его первооткрывательницы Ададзы. Автором указано на то, что традиция лечения продуктами пчеловодства (меда и прополиса) шла от алан, в *пантеоне* которых был покровитель пчел Анигол. По мнению О., Анигол имел гораздо больше функций, нежели только патронаж над пчелами (обеспечение обильного сбора меда и сохранность пчел). Автор не допускает сомнения в том, что аланы не могли не знать ранозаживляющее и противовоспалительное действие прополиса и не использовать его для лечения. О. считает, что со временем пчеловодство оказалось заброшенным, древнее название прополиса забылось, а фольклорное понятие «авдадз» со временем стало обозначать безымянное чудодейственное лекарство.

Соч.: Нарты и медицина // Эхо. 2000. № 3–4. С. 3; Магия и элементы традиционной медицины в нартовском эпосе осетин // Ритмы истории. Археология, этнография, фольклор. Вып. 1-2. Вл., 2004. С. 299–320 (в соавт.); Способы лечения заболеваний в осетинской народной медицине. Вл., 2005 (в соавт.); Традиционная народно-медицинская практика // Осетины (сер. «Народы и культуры»). М., 2012. С. 462–477.

Лит.: Б е с о л о в а Е. Б., М о р г о е в а Л. Б. Об элементах народной медицины в сказаниях нартовского эпоса // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2–3.

Л. К. Гостиева

ОНЫБЕНЕ ПАОЛО [OGNIBENE PAOLO (1963)] — итальянский филолог, историк, н. с., ассистент проф. в Де



П. Оныбене

партаменте культурного наследия Болонского ун-та. Окончил ф-тет литературы и философии по направлению славянской и иранской филологии, защитил докторскую диссертацию «Византия и Евразия» в Болонском ун-те, хорошо владеет осетинским языком.

ский эпос, восточноиранские, кавказские и паеосибирские языки.

Изучая иранский элемент на Центральном Кавказе, исследователь находит его древние корни в Нартовских сказаниях; О. П. является последователем В. И. *Абаева*, разделяя его научные взгляды и продолжая его традиции в исследовании Нартовского эпоса.

В ряде работ О. П. исследует роль волшебного элемента в фантастической структуре Нартовского эпоса, роль и место героев *Сослана*, *Шатаны*, *Уацилла*, *Уастырджы* и др. Им выделяются и исследуются астрономические, метеорологические и пространственно-временные отношения структуры Нартовских сказаний.

Рассматривая путешествие Нарта Сослана на *коне* в *Страну мертвых*, О. П. считает, что этот мотив имеет параллели с зороастрийскими культами, а также произведениями Данте и Вергилия. Он отмечает этнографическую параллель этого мотива с осетинским *обрядом посвящения коня* умершему («бæхфæлдисын»). Прекрасно зная западноевропейское культурное наследие, он сопоставляет *цикл* легенд про Короля *Артура* и Нартовский эпос, актуализируя важные параллели.

Соч.: Les and Subä'atäj's Military Expedition to the West: Sources of the first Struggle between the Alans and the Mongols. // Nartamonga. АОИ. 2003. Pp. 163–186; Древние города аланов // ИСОИГСИ. Вып. 25 (67). 2017. С. 63–76; Re Artù e i Narti. // Slavica. Roma, 2015. Pp. 9–19; Studi sul folclore ossetico // Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur. Milano, 2012. Pp. 298. Studi sull'epos dei Narti. Il ruolo dell'elemento magico nella struttura fantastica del racconto // Studi iranici ravennati. II. Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur. Milano, 2018. Pp. 149–157; A proposito di viaggi insoliti, mostri mangia-luna e altre curiosità ossete // Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2017. Eurasiatica. Venezia, 2018. Pp. 141–153; Il farn osseto e le sue origini // Atrium. XIX. Lavarone, 2017. Pp. 25–43; Il cielo degli Osseti. Lessico astronomico, meteorologico e relazioni di spazio e tempo nell'IES di V. I. Abaev // Non licet stare caelestibus. Studies on Astronomy and Its History Offered to Salvo De Meis. Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur. Milano-Udine, 2014. Pp. 217–255; Re Artù e i Narti // SLAVIA. I. Roma, 2015. Pp. 9–19; Wacilla e Wastyrgy: due "santi" osseti poco cristiani. Note sulla penetrazione del cristianesimo nell'Alania Medioevale // I prescelti di Dio. I Santi e l'esperienza della santità. Rimini, 2006. Pp. 87–96; V. F. Miller e gli studi sull'osseto // V. F. Miller. Studi osseti. Simorg. Milano, 2004.





Рр. 9–19; Il canto di Alardy (Alardyjy zaræg) // Dal Paleolitico al genocidio armeno. Ricerche su Caucaso e Asia Centrale. Eurasiatica. Venezia, 2015. Рр. 53–60.

Г. Н. Вольная

ОПОЛЗНЕВЫЙ ОВРАГ [ЛÆБЫРДЖЫН ÆРХ] — эпический топоним из сказания «Пропавший Уархтанаг» («Уæрхтанæджы сæфт»). По О. о. проходила *дорога* Нарта *Уархтанага*, который отправился в годичный *поход*. Он расположен на окраине нартовских земель, чуть дальше от них находится красивая, но опасная местность, где иссякают сила нарта и мощь его оружия.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 119–122, 419, 476.

Л. Ч.

ОРЕЛ [ЦÆРГÆС] — хищная птица семейства ястребиных. В осетинской «Нартиаде» часто встречается т. н. О. *Черной горы*. Этой птице приписывают громадные размеры, недюжинную силу, способность уносить крупный скот и даже человека. Согласно *кадагу* «Урызмаг и Харан-Хуаг», *Урызмаг* видит во сне, как его похищает О., поднимает вверх и бросает в ярко горящий костер.

В другом *кадаге* «Безымянный сын Урызмага» стареющего Нарта похищает огромный О. с Черной горы. Но на этот раз он долго нес Урызмага над морем и опустил его на одинокую скалу, где не было ничего живого. Вдруг пробился свет из морских пучин, Урызмаг решил пойти на него и вскоре оказался в царстве *Донбеттыра*.

Умиравший Нарт *Сослан* обращается к О.: «Будь, орел, моим вестником печали. Полети к дому Ахсартагата, сообщи братьям моим Урузмагу и Хамыцу, что умираю я, нарт Сослан, на поле Зилахара и некому закрыть мне глаза». Но воспротивилась птица: «Хочу я увидеть, что тебе еще хуже приходится, чем сейчас. Разве щадил ты меня, когда усталый опускался я на дерево или камень? Нет, ты тут же хватался за свою стрелу, пусть она больше не принесет тебе радости!» («Смерть Сослана»).

Однажды небожитель *Уастырджи* и Нарт *Маргудз* решили похитить чудесный медный котел *Донбеттыров*. Уастырджи превратил Маргудза в такого О., что «не меньше бурки было каждое его крыло, толщиной в березу была каждая его нога и как наковальня нартов-



Орел уносит Урузмага. Худ. М. Туганов

ской кузницы — его голова». Сам Уастырджи обратился в *черную лисицу* и, когда все село бросилось за ним, старый Маргудз, описывая круги, плавно спустился в селение, схватил ногтями котел за два его уха и унес прочь («Уастырджи и нарт Маргудз Безносый»).

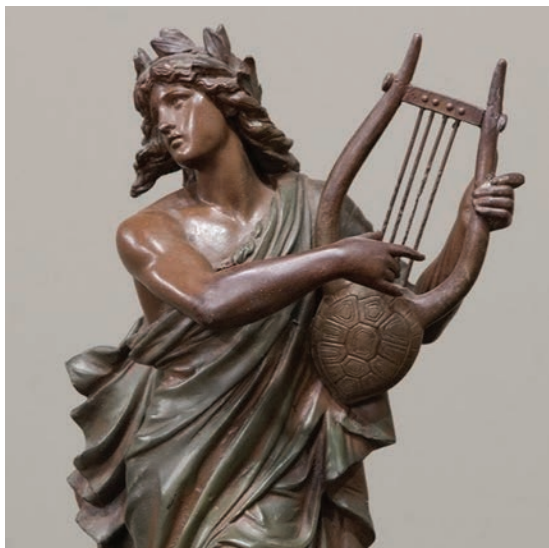
Часто О. выступают как охрана крепостей и замков («Нарт Дзылы и его сын»). Здесь семь таких птиц охраняют жилище *алдара* Черной горы. При этом у них железные клювы и «по всем окрестным степям не только человека не пропустят к замку, но даже и птице пролететь не дадут». Поэтому вещунья советует сыну *Дзылы* забрать с собой самых жирных индеек и дать их О., а когда те насытятся, то заснут, и можно будет проникнуть в замок. Так и случилось. Захватил сын Дзылы *шубу* алдара, за которой прибыл, и бросился прочь. Закричал тут алдар своим железноклювым стражам: «Эй, скорее! Ограбил меня сын нарта Дзылы, летите за ним и растерзайте его». И отвечали О.: «Из поколения в поколение сторожили мы твой замок. И за все это время ты никогда нам не бросил даже дохлого цыпленка. А он сразу скормил каждому из нас по жирному индюку. Так за что же нам терзать его?».

Лит.: СН. 1978.

Б. К. Харебов

ОРФЕЙ — легендарный певец и музыкант, сын фракийского речного бога. *Аполлон* подарил О. золотую лиру, игра на которой воздействовала не только на людей и богов, но и на окружающую природу: на диких зверей, деревья и камни. Во время плавания аргонавтов за золотым руном О.





Орфей

своей игрой на лире успокаивал даже морские волны. Архетипу О. отвечают в осетинской «Нартиаде» образы *Сырдона* и *Ацамаза*. При этом оба нартовских героя противопоставлены друг другу в идейно-эмоциональном ключе.

Лит.: Нарты. 1975. С. 215; Абаев. НЭО. 1945. С. 72; Кристоль. Сырдон; Чибиров. ОН и др.

Л. Ч.

ОСЕЛ [XÆPÆГ]. Как домашнее вьючное животное О. известен иранским народам с глубокой древности. О. дешевле лошади, но выносливее и неприхотливее. При перевозке различных тяжестей вполне заменяет лошадь и ходит по таким крутым склонам и опасным тропам, где лошадь отказывается.

О. неоднократно упоминается в Нартовских сказаниях. Самый известный сюжет связан с *Урызмагом*. После женитьбы на *Шатане* он сильно переживал, стыдился общества нартов, что женился на сестре. Шатана же считала позор этот невеликим и для подтверждения того велела супругу сесть на О. задом наперед и три раза проехать мимо *Ныхаса*. После третьей такой поездки уже никто из нартов не обратил на Урызмага внимания.

Предкам осетин был известен и дикий О. Эта же символика О. как воплощения плодородия в пережиточном виде сохранялась в древнегреческой и римской традиции. В эолийском государстве Киме, согласно Плутарху (Грече-

ские вопросы. 291, 2), женщину, уличенную в неверности, выводили на площадь и ставили всем напоказ на какой-то камень. Затем ее сажали на О. и провозили вокруг всего города, а потом она опять должна была стоять на том же камне. После этого женщина оставалась обесчлавленной на всю жизнь и звалась «онобатис», камень же из-за этого считался нечистым, его чурались. Первоначальное значение ритуала было утеряно, и он воспринимался как наказание. Но в его основе лежал религиозный обряд, подобный обводу вокруг алтаря, а очищение камня указывает на то, что именно на нем происходил производительный акт. Юлий Поллукс (Ономастикон. I, 217; V, 92) объясняет, что по-гречески «шествовать на осле» равнозначно «совокупляться с ослом».

У болгар в Михайловградщине мать бастарда сажали верхом на О., так же поступали и с вдовой, родившей внебрачного ребенка в Боснии. Вообще катание на О. — устойчивая форма наказания или осмеяния, в частности, в карнавалных обрядах в южной и юго-восточной Европе. Причем осмеянию подвергаются прежде всего промахи или проступки в сексуальной сфере. Такому же наказанию подлежали невенчаные молодые люди, живущие вместе, как супруги. В северо-западной Болгарии их сажали задом наперед на О., возили по всей деревне, причем животных останавливали перед каждым домом, и их обитатели плевали в лицо развратникам. В Сербии нецеломудренную невесту голой сажали на О. лицом к хвосту, а сам этот хвост запихивали ей в рот, и в таком виде возвращали ее родителям. Понятно, почему македонцы расценивают как предвестье позора катание на О. во сне.

У французов закон XIII в. предписывал возить на О. по городу мужа, который терпел побои жены, дабы другим было неповадно. Это наказание могло применяться и к обманутым мужьям, прелюбодеем обоего пола и банкротам. В Германии, особенно в Дармштадте, женщине, избивающей своего мужа, приходилось ехать задом наперед на О., держа его за хвост, по всему городу. До середины XIX в. этот обычай сохранялся в Англии. В Абруццо в Италии во время карнавала в таком виде катали мужчину, у которого недавно родилась дочь. Обычай выставлять прелюбодеек на О. на всеобщее





Наказ Шатаны. Худ. З. Кулиева



И будут смеяться, потом привыкнут. Худ. З. Кулиева

обозрение широко бытовал в древней Индии и засвидетельствован в ее письменных памятниках. На связи этого обычая с ездой Урызмага настаивают С. Фритц и Й. Гипперт.

У осетин тоже сохранялась подобная античной и старинной западноевропейской кара за прелюбодеяние, когда провинившуюся усаживали на О., часто задом наперед. Любопытная и поучительная история произошла в начале XX в. с участницей одной из геологических экспедиций в Хилакское ущелье Северной Осетии. В пути утомленная женщина пересела на О., и, когда путешественники достигли ближайшего селения, его жители начали возмущенно роптать, прося *Бога*: «Не оскверняй земли нашей стопами блудницы...». Удивленные этой враждебностью, русские геологи перенесли отрицательную реакцию осетин на счет их дикости и невежества, а изумленные горцы никак не могли взять в толк, до какого уровня пала эта женщина, если она едет на О., то есть символически совокупляется с ним, и при этом еще смеется.



Урызмаг на осле. Худ. И. Алборти

Наконец, смущенный проводник объяснил русским, что у осетин существует обычай в наказание за измену мужу сажать женщину на О. и возить по аулам. В прошлом осетины полагали, что после смерти прелюбодейки становятся на том свете любовницами *собак* и О.

Лит.: СН. 1981. С. 45; Абаев. 1989. С. 176–177; Кабаков. Г. И. Дитя природы в системе природных и культурных кодов // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения — I. М., 1992. С. 97; Fritzs, Gippert J. Wyrzmaegs Eselsritt: Zum kulturellen Hintergrund einer ossetischen Nartensage // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Vol. 38, No1/2 (1984). Pp. 171–185.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

ОСЕТИНО-АБАЗИНСКИЕ НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ. Нартовские сказания бытовали и у абазин — родственного абхазам этноса, переселившегося в XIV–XVI вв. с Черноморского побережья на Северный Кавказ и живущего в настоящее время в Карачаево-Черкесии. Они — потомки античных и средневековых абазгов. Многие обычаи абазин напоминали осетинские, например, пляска вокруг убитого молнией животного или человека с возгласом «Чаупар», который сами абазины не могли объяснить, или





наличие трехногого столика-айшва, аналогичного осетинскому *фынгу*.

Абазинские нарты соседствуют с враждебными *чинтами*, карликами-испами и маракуанцами. У них есть Золотая Яблоня (см. *Мировое древо*), плоды которой кто-то ворует. Нарты стали ее караулить. Прилетело трое девушек, и, когда они срывали *золотые яблоки*, нарты выстрелили и ранили одну из них. Девушки подняли и понесли ее, а нарты пошли по ее кровавому следу. Они установили, что она живет на острове, а добраться до него можно, только переплыв море. Нартовский юноша отправился туда. Он обнаружил девушку в тяжелом состоянии и ее сестер, сидящих около нее. Красивее ее никого не было. На его вопрос они ответили: «Ранили нашу сестру, а мы не в силах спасти ее. За того, кто найдет способ излечения, мы ее и отдадим». Юноша нашел средство — заячье молоко, вылечил девушку и взял ее в жены. Это редуцированная история *Ахсара и Ахсартага*.

Центральным героем абазинского Нартовского эпоса, как и у абхазов и адыгов, является богатырь Сосруко или Сосран, Сосранпа, соответствующий осетинскому *Сослану*. Он родился из камня, оплодотворенного *пастухом* нартов Сосом (в вариантах — *великаном* Арджоу), увидевшим Сатаней. Доказав свою силу, маленький Сосруко получает от Тляпша *меч*, выкованный из особой косы. Его жизнь — это цепь непрерывных бескорыстных героических подвигов во имя благополучия и счастья нартовского рода. В архаичных сказаниях эпоса Сосруко борется против чудовищ — айныжей (*циклопов*, близких осетинским великанам).

Подвиги Сосруко многочисленны, но среди них выделяются два самых главных и наиболее известных — похищение *огня* у великанов (распространенный в мировом эпосе мотив возвращения огня) и возвращение проса, которым завладели айныжи. В одном из вариантов сказания о возвращении огня рассказывается о том, что в отсутствие Сосруко нарты попали в бедственное положение: они не могли развести огонь. Нарты были опечалены. Но Сосруко, вернувшись к ним, поступает как герой. «Я добуду огонь, а вы подождите меня здесь», — говорит он спутникам и отправляется в путь. Через некоторое время он подъезжает к хижине великана. У очага, свернувшись вокруг огня *кольцом*,

спит громадный айныж. Наколов на острие *кинжала* горящую головешку, Сосруко пускается в обратный путь. Проснувшись и заметив, что у него украли огонь, айныж бросается в погоню и настигает нарта. Завязывается бой. «Я не Сосруко, а его кашевар. Твое счастье, что с тобой встретился не сам Сосруко», — говорит Сосруко айныжу. Перепуганный айныж (если кашевар такой ловкий, что уворачивается от ударов великана, то каков же сам «железный нарт»!) просит показать ему *игры*, которыми развлекается Сосруко. Нарт называет великану несколько «игр Сосруко». Первая игра: айныж должен ударом лба вернуть на вершину горы скатившийся оттуда громадный камень, «как это делает Сосруко». Великану это не составило труда. Затем «кашевар» предлагает вторую игру: айныж должен искупаться в кипящем молоке, «как это делает Сосруко». И опять цел-невредим великан. Третья игра: айныж должен лечь плашмя на землю и дать «кашевару» погарцевать на своей спине, «как это делает Сосруко». Великан соглашается. И как только он ложится на землю, Сосруко въезжает ему на спину и убивает ударом *сабли*.

Другие варианты сказания сохраняют основные элементы сюжета: единоборство с айныжем, игры Сосруко, похищение огня. Так, в варианте, опубликованном К. В. Ломтатидзе, говорится, что Сосруко обладал магией («его слово исполнялось»), а айныжей побеждал не физической силой, а умом («силой не осилил бы айныжей, поэтому решил победить их умом»). Придя к великану, Сосруко говорит ему: «Я пришел за огнем». Айныж разжевывает раскаленный плуг и выплевывает его; Сосруко бросает в него скалу. Великан вмерзает, как в осетинских сказаниях, в море, и Сосруко отсекает голову айныжа его собственным мечом. Редуцированным, по сравнению с Нартовским эпосом, выглядит мотив просьбы великана обязать его кишками какое-нибудь дерево, чтобы люди видели, что Сосруко его победил. В сказании «О том, как Сосруко возвратил огонь нартам», записанном В. Н. Меремкуловым, указывается, что «айныж украл у нартов огонь, и они остались без огня». Сосруко возвращает нартам огонь.

Айныжи — постоянные противники Сосруко, враги нартовского рода. И во втором главнейшем своем подвиге — возвращении проса —





нартровский витязь вступает в борьбу с ними. Чудесное просо нартов (из одного зернышка его можно было приготовить большой *котел* каши) украл айныж. С помощью нартовской женщины, которая выведывает, где находится душа великана, Сосруко возвращает похищенное зерно. В качестве трофея Сосруко может отрезать ухо айныжа, что напоминает обычаи осетинского эпоса.

Подобно осетинскому *Урызмагу*, абазинский Сосруко ослепляет одноглазого айныжа и выбирается со своими спутниками из его *пещеры* вместе с овцами.

Сатаней — мудрая наставница нартов, хозяйка большого нартовского рода, глава семейства богатырей, их мать, советчица и хранительница. Они не могут обойтись без ее смекалки, в трудную минуту обращаясь к ней за советом и помощью, и она всегда находит наилучший выход из любого положения, дает мудрые наставления. Даже всемогущий бог — кузнец Тляпш, соответствующий осетинскому *Курдалагону*, — беспомощен без Сатаней: форма его молота, наковальни и щипцов подсказаны матерью нартов. «И молот, и наковальня были сделаны с помощью Сатаней», — говорится в сказании «Сатаней и Тлепш». Потерявшие чудесное просо нарты, не зная, как его вернуть, просят помощи Сатаней. Она толкует сны даже матери айныжей и выступает предсказателем нартов. Во всех делах Сосруко участвует мать: она ему подсказывает, как одолеть врага, оберегает магией от опасностей. Согласно фольклорным текстам, Сосран, Урызмес, Хачмаз и Ача сын Чамаз (последние три имени являются, видимо, разновидностями имени *Ацамаза*, сына *Аца*) являются братьями Сатаней. Иногда она дочь нарта Урызмес.

Так, например, Сатаней в абазинском Нартовском эпосе предлагает себя в жены своему брату Батаразу, мотивируя свой выбор тем, что среди нартов кроме него нет никого, кто годился бы ей в мужья. На удивление брата она приводит такой довод: «Если ты сегодня сядешь на осла задом наперед и проедешь таким образом по селу, это покажется чем-то необыкновенным — вызов и удивление, и толки у людей, если завтра проедешь по селу таким же образом, то и на этот раз им, людям, может показаться это чем-то необыкновенным, проедешь послезавтра — это

покажется им менее необычным, а на четвертый день они даже и не посмотрят на тебя, не удостоят тебя взгляда, не станут больше говорить о тебе. Когда они впервые услышат о нас, может стать, что станут про нас рядить толки. После забудут про нас, ибо произойдет какое-нибудь более интересное, чем наше, явление».

Под стать Сатаней и Кайдух — светлорукая красавица, хозяйка одноименной крепости на берегу Инджига. Крепость эта связывается с именем нартов. Муж красавицы Кайдух Псабыда занимался уводом *коней*. Когда в кромешную ночь похититель табунов доезжал до берега Инджига, красавица Кайдух, как и осетинская *Ацырухс*, выставив в окна дома руки, излучавшие свет, освещала полотняный *мост*, перекинутый через бурную реку. Муж с табунами благополучно переправлялся на свой берег. Однажды во время ссоры Кайдух сказала мужу, что в его героических деяниях есть и ее доля: он не смог бы пригонять тучные табуны, если бы Кайдух не помогала, освещая ему *дорогу*. Рассерженный супруг отказывается от всякой помощи жены и погибает вместе с табуном в речной пучине. Впоследствии Сосруко женится на Кайдух, вернее, она выбирает в мужья нартовского богатыря.

Однажды нарт Сосруко увидел тазовую кость или *череп* гиганта. В ответ на его удивление ожил огромный слепой исполин. После продолжительного диалога между ними айныж нагнулся, поднял ком земли величиной с телегу и со словами: «Вот из чего мы добывали нашу басту», — выжал из нее просо. Нагнулся он второй раз и из огромного камня выдавил молоко, сказав при этом: «Вот из чего мы берем наше молоко». Эта сцена встречи нарта Сосруко с тазовой костью гиганта-айныжа в точности напоминает встречу осетинских нартов с остовом уаига.

Как и в осетинском сказании «Нарт Сослан ищет того, кто сильнее его» («Нарты Сослан — тыхагур»), Сосруко отправляется на такие же поиски. Когда он убегает от кровожадного гиганта, его прячет во рту однорукый и *одноглазый великан*, пострадавший при встрече с огромным пастухом. Иногда Сосруко убивает злобного Сосранпа, собиравшего человеческую кожу на *шубу*, что у осетин свойственно самому Сослану.





этом говорит отсутствие сюжетных параллелей с абхазскими Нартовскими сказаниями, с одной стороны, и влияние адыгских, балкаро-карачаевских и осетинских сказаний. О заимствовании или сильнейшем влиянии со стороны осетин пишет и Ю. А. *Дзиццойты*.

Лит.: Нарты. Абазинский народный эпос / Сбор, сост., пер. и комм. Владимира Меремкулова. Черкесск, 1975; Абазинские народные сказки / Сост., пер. с абаз., вступ. ст. и прим. В. Б. Тугова. М., 1985. С. 236–242; Т у г о в В. Б. Устное народное творчество // Абазины: историко-этнографический очерк. Черкесск, 1989. С. 182–186; И о н о в а С. X. Абазинские фамилии и имена. Черкесск, 2006. С. 356; Л а в р о в Л. И. Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик, 2009. С. 123–162; Абазины в источниках иностранных и российских авторов (с древнейших времен до первой четверти XX века) / Сост., вступ. ст. к текстам Л. З. Кунижевой. Черкесск, 2008. С. 226; Г а г л о й т и. НВИНЭ. С. 161–163; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 30.

К. Ю. Рахно

ОСЕТИНО-АБХАЗСКИЕ НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ. Касаясь сходства в религиозных и мифологических представлениях абхазов и осетин, В. И. *Абаев* писал, что близость в этой области является настолько «яркой, глубокой и интимной, что можно было бы в рамках общекавказской этнографии говорить об едином абхазо-осетинском этнографическом типе, отмеченном общими чертами религиозных верований, мифов и обрядов». Ученым установлено более шестидесяти абхазо-осетинских лексических примеров, называющих различные явления природы, хозяйственной и общественной жизни. На важность изучения абхазо-осетинских этнокультурных связей указывал и Ш. Д. Инал-Ипа.

Наиболее яркими и интересными показателями в области абхазо-аланских этнокультурных связей являются абхазо-осетинские нартвовские параллели. Их выявление и правильная интерпретация представляют интерес с точки зрения сравнительно-исторического изучения национальных версий Нартовского эпоса народов Кавказа, помогают пролить свет на происхождение первоначального ядра «*Нартиады*» и уточнить его распространение.

О.-а. н. п. представляют интерес как различной этноязыковой принадлежностью осетин и

абхазов, так и отсутствием между ними ареальных контактов, начиная по меньшей мере со времени татаро-монгольских нашествий.

Накопленный в этом плане научный материал позволяет раскрыть общие элементы в области сюжета, этнографических реалий и ономастике. Основную часть этих параллелей составляют сюжетные.

Сказание о *Безымянном сыне Урызмага* — одно из наиболее распространенных в осетинской «Нартиаде». Из других национальных версий аналогичный сюжет имеется только в абхазских сказаниях, где он связан с такими героями, как Сасрыква, Хнышь, Татраш (абжуйский вариант). Хотя между осетинской и абхазской версиями сказаний существуют незначительные расхождения, основные сюжетные линии полностью совпадают. Этому не противоречит замена имени Урызмаг в абхазской версии именем Сосрыквы или Татраша (осет. *Тотрадз*). З. Д. Джапуа отмечает: «По всему видно, что в осетинской версии эпоса данное сказание выглядит наиболее полно и устойчиво».

Одним из наиболее популярных сюжетов не только цикла *Батрадза*, но осетинских сказаний является сюжет о женитьбе *Хамыца* и рождении Батрадза. Следы этого цикла в большей или меньшей степени прослеживаются в других национальных версиях. Однако только в осетинских и абхазских сказаниях представлены рождение героя и ряд других сюжетов.

Особый интерес представляет явное родство фамильного названия материнского рода героя — *Быцента* в осетинском эпосе с названием низкорослого племени Ацаны — в абхазском.

Поскольку осетинское (скифо-аланское) происхождение цикла Батрадза не вызывает существенных разногласий между исследователями, то осетино-абхазские параллели этого цикла, отсутствующие в других национальных версиях, приобретают особый интерес. Принимая во внимание отсутствие упоминания Быцента (Ацанов) в других национальных версиях, их локализацию в нартвовском ареале и отсутствие каких-либо указаний на их иноземное (внешнее) происхождение, высказываются гипотезы о том, что в этих названиях нашел отражение этноним одного из древнеколхских племен — чанов (занов). А тождественность об-





разов Цвицва и Батрадза настолько велика, что позволила Ш. Салакая допустить, что настоящее имя Цвицва могло быть Батрадз.

Ряд параллелей этого цикла можно обнаружить и в других национальных версиях, однако особую близость выявляют именно абхазо-осетинские. В абхазском сказании «Взятие крепости Гуинтвинт» (или Гумбыв) нарты овладевают этой крепостью лишь с помощью Цвицва или Патараза, заброшенного туда с помощью какого-то метательного орудия. Осетинские *кадаги* знают несколько вариантов взятия нартами с помощью Батрадза *крепостей Горы (Хыз)*, твердыни *Уарп*. Основное содержание этих версий совпадает. Общим для абхазских и осетинских вариантов этого сказания является и рассказ о том, как герой, попавший в уготованную для него яму, с помощью своего *меча* отражает сыпавшиеся на него предметы и выбирается наверх. С осетинскими кадагами связан мотив закутывания героя в шкуры ста быков и бросания в море.

Особая близость абхазских и осетинских вариантов и отсутствие аналогичного сюжета в кабардинской и других национальных версиях (исключая абадзехский), делает бесспорным сармато-аланское происхождение данного цикла, и все это, вместе взятое, дает основание полагать, что в сказании о взятии нартами крепости с помощью Батрадза-Патараза имеется еще одна сепаратная осетино-абхазская нартовская параллель.

В абхазских Нартовских сказаниях довольно часто встречается упоминание громадного по своим размерам и обладавшего удивительными свойствами кувшина Вадзамакят, именем которого клялись абхазские нарты. Победителем определителя в спорах за чашу всегда выходил Цвицв, двойник осетинского Батрадза. Между тем, по содержанию и идейной направленности сюжету абхазской чаши полностью соответствует осетинское сказание об *Уацамонга*, также игравшей роль «определивателя» героя.

Мотив героической чаши Уацамонга был убедительно сопоставлен В. Ф. Миллером с известным сообщением *Геродота* о ежегодных *пиррах* скифов, во время которых чести выпить из особой чаши удаивались только отличившиеся в сражениях воины.

Очевидная близость абхазского и осетинского сюжетов о героической чаше или кувшине,

идентичность персонажей, выходящих победителями в борьбе за нее (Цвицв=Патараз и Батрадз), и отсутствие аналогичного сюжета в других национальных версиях не оставляют никаких сомнений в наличии сепаратной осетино-абхазской нартовской параллели. Об этом свидетельствует и семантическая идентичность и фонетическая близость названий Вадзамакят и Уацамонга. Судя по всему, первая является вариантом второго и восходит к нему. Попытка объяснить термин Вадзамакят из абхазского языка без учета данных осетинского эпоса и очевидных О.-а. н. п. представляется неубедительной (Бжания). Важно, что в этом же сказании кувшин, который Сасрыква отбросил ногой, пролетает над семью горами и, наконец, падает в Абхазии. Абхазия, таким образом, противопоставляется *Стране Нартов*.

Ряд интересных схождений между абхазскими и осетинскими сказаниями прослеживается в цикле *Сослана / Сосруко / Сасрыквы*. Путешествие Сослана в подземный мир зафиксировано в осетинских сказаниях в нескольких вариантах (см. *Сослан в Стране мертвых*). В абхазских сказаниях нет прямых указаний на путешествие Сасрыквы в подземный мир. Однако в сказании «Удивительнее удивительного» говорится о путешествии героя к братьям айгъ, на сестре которых он был женат, а также содержится ряд эпизодов, совпадающих с чудесами Царства мертвых осетинского сказания. Иногда чудесные явления Сасрыква наблюдает по пути к родителям жены. Близость этих эпизодов позволяет говорить об очевидной абхазо-осетинской параллели.

Другое дело абхазский и адыгский эпосы, где цикл Сасрыква-Сосруко действительно является не только центральным, но, по сравнению с циклом осетинского эпоса, можно сказать, и единственным, так как первые два цикла осетинского эпоса практически не встречаются в абхазо-адыгских версиях, а популярность в них Патараза-Петереза явно уступает популярности Сосруко-Сасрыквы.

Особый интерес представляет, естественно, сюжет о рождении Сослана / Сосруко, общий практически для всех национальных версий «Нартиады». Сравнительно-исторический анализ сюжетов этого цикла не подтверждает версию некоторых фольклористов о неоспоримости





факта, что абхазо-адыгские и осетинские сказания имеют разные *ядра* и узлы зарождения, что в них центральные герои, Сосруко и Батрадз, являются разными. Между тем, при всей популярности Батрадза, цикл сказаний об этом герое и сам этот образ отнюдь нельзя считать центральным в осетинском эпосе. Осетинский Нартовский эпос знает не один, а четыре основных цикла и несколько малых (см. *Циклы эпоса*). При этом цикл Сослана / *Созырыко* ни по количеству сюжетов, ни по наличию в них общенартовских параллелей не отличается существенным образом от цикла Батрадза. Поэтому образ последнего никак нельзя считать центральным по сравнению с Урызмагом, *Ахсаром* и *Ахсартагом*, не говоря уже о Сослане (*Созырыко*).

В абхазских Нартовских сказаниях имеется сюжет о рождении героя из камня, но в опубликованных в XIX — нач. XX в. сведениях об абхазских нартах он не встречается. Отцом Сасырквы при этом выступает *пастух* Ерчьхоу (*Нарджхоу*). У осетин отец Сослана — *Сосаг-алдар*, которому отвечает пастух Соджук или Сосук у балкарцев. В ингушском варианте в роли отца фигурирует безымянный «молодой человек», однако, судя по имени Соска-Солса (то есть Солса, сын Соска), отца рожденного из камня героя должны были звать Соска, в некоторых вариантах Сесаг. Согласно другому ингушскому варианту, Солса «родился не от обыкновенной женщины, а прямо произошел от Бога». Имя Сос есть в абазинских сказаниях, но они записаны в XX в. У адыгов впервые имя отца Сосруко — Сос тоже появляется в издании 1936 г., где говорится, что родившегося от камня мальчика «назвали Сосруко — сын Соса». Это имя отсутствует в публикациях XIX — нач. XX века, вместо него есть три других имени — Чемызо, Цэким и Аргун.

Сравнительный анализ национальных версий о рождении героя из камня не выявляет какого-либо своеобразия адыгской и абхазской версий по сравнению с осетинской, если не оперировать, конечно, сводным текстом и послевоенными текстами, не имеющими следов в предшествующих публикациях. Поэтому попытка некоторых исследователей представить этот сюжет как исключительную особенность абхазо-адыгской версии, и генетически только с ней связанную (М. А. Кумахов, З. Ю. Кумахова),

причем без учета осетинских данных, совершенно неубедительна. Если даже имя Сос(аг) возникло на основе народной этимологии, связывающей Сослана-Сосруко с названием камня «сос», сама эта этимология оформилась на осетинской (сармато-аланской) почве. Об этом свидетельствует как иранская этимология слова «сос», так и близость к осетинскому имени «отца» Сослана, Сосага, вышеупомянутых Сосук-Соджука и Соска-Сосага балкарских и ингушских сказаний, полностью примыкающих к осетинским.

Достаточно полно разработанный в осетинских сказаниях о Батрадзе, *Амзоре*, *Крым-Солтане* мотив нахождения и укрощения богатырского коня в абхазском эпосе постоянно связан с образом Сасырквы в связи с его скакуном Бзоу, значительно реже — с образами Ахсауда, Батаквы, Иалдыза.

С образом Сасырквы у абхазов неизменно связан мотив изготовления меча из чудесного железа, «громового заряда», который у осетин связан с другими персонажами — Урызмагом и *Ахсаром*, а нартовский кузнец Айнар-жьи отвечает *Курдалагону*, хоть и лишен божественного статуса. З. Д. Джапуа считает, что у этого сюжета — осетинские корни.

Еще В. И. Абаев обратил внимание, что у абхазов «из сюжетов цикла Сасырквы особенно популярен, как и в адыгейских и осетинских вариантах, рассказ о том, как Сасырква хитростью побеждает великана, заставляя его вмерзнуть в лед реки (озера)». Чтобы погубить Сасыркву, умирающий *великан* предлагает вырезать жилу из своей шеи на пояс матери, но герой путем опыта выясняет, что это смертельная ловушка. Это часть сюжета о добывании *огня* — одного из самых излюбленных и популярных у абхазов. Зато мотив захвата пастбища великана в абхазской версии эпоса традиционно разрабатывается в сказании об Уахсите, сыне Сита.

С осетинским эпосом перекликаются также встреча со слепым великаном-мертвецом, гротескный поиск того, кто превзошел бы Сасыркву в силе. Из числа других параллелей можно указать на поединок Сасырквы с Тетрачем или Алтаром Толумбаком, сюжет которого хорошо известен и в эпосе кабардинцев. По мнению З. Д. Джапуа, это сказание абхазская эпическая традиция восприняла из осетинской в период многовекового абхазо-аланского соседства.





Оживление жены или суженой, которая умерла за время долгого путешествия героя, — мотив, сопоставимый с таковым в осетинской версии эпоса. Как и Сослан у осетин, Сасрыква посещает подземный мир, где спасает птенцов *орла* от огромной *змеи*. Мотив освещения герою пути его женой — у осетин *Ацырухс* — у абхазов связан не только с Сасрыквой, но и с Хнышем, Асетом.

Выведывание уязвимого места героя и его коня, как и у осетин, включает мотив снятия шкуры с богатырского коня и наполнения ее семеном. В целом совпадают и варианты гибели героя от большого камня, колеса аджинчарх и жаншерх в абхазо-адыгских и от *Колеса* (цалх) *Ойнана* или *Балсага* — в осетинских, но с различной мотивировкой. В абхазо-адыгских герой погибает от руки враждовавших с ним нартвов, в осетинских — *Балсаг* враждебен нартвам. В. Г. Ардзинба вынужден был согласиться, что «иранский мотив колеса, видимо, мог оказать влияние на исконно кавказский мотив камня в нартском эпосе». В сказании о гибели Сасрыквы разные звери и птицы (чаще других — *волк*, *ворон* и *голубь*) приходят к раненому Сасрыкве, как и у осетин.

Как и Сослан у осетин, абхазский Сасрыква не желает отправляться в загробный мир, не увидев человека, совершившего подвигов больше, чем он. К герою приходит человек с необычным прошлым: он смог восстать из могилы, сесть на коня и отомстить тому, кто пытался в свое время погубить его. Услышав этот рассказ, Нарт встал и последовал за этим незаурядным человеком в *Страну мертвых*. С гибелью Сасрыквы у абхазов контаминируется и гибель всех нартвов.

Мотив поднесения герою Хамыцу (иногда Батрадзу или Урызмагу) кубка, содержащего напиток с гадами, прослеживается в сюжете, когда абхазский Нарчхью покорил нартвов и потребовал себе в жены их сестру, а мать нартвов решила отравить его. С этой целью братья-нарты находят одну красную змею в горах, а другую — на берегу моря и подают Нарчхью чашу отравленного *вина*. Однако герой выпивает вино, процедив его сквозь свои стальные усы, в которых остались ядовитые куски красных змей. Иногда этот мотив прикреплен к Хныщу, соответствующему Хамыцу в осетинском эпосе.

Ш. Инал-Ипа констатировал, что в абхазских сказаниях, в отличие от осетинских, нет каких-либо различий между нартвами по их родовой либо территориальной принадлежности или каким-то другим социальным признакам, нет ни нартвовских фамилий, ни родов. Но это, скорее, признак утраты архаических черт текстами. В одном сказании фигурирует некий род Акуалдзбовых, властвовавший над нартвами.

То, что абхазская Сатаней-Гуаша является матерью ста братьев-нартвов, П. К. *Козаев* сравнивает с многочисленностью *Ахсартаггата* и кумыкской легендой о сорока братьях-нартах. Возможно, это влияние восточной волшебной сказки.

Страна Нартвов указывается в одном из текстов рядом с Абхазией: «Недалеко от нартвов жил человек по имени Жака (Жакья). У него не рождались дети. Усыновил бы ты кого-нибудь, — советовали ему, но он отвечал, что нет в его краях никого, достойного его, и добавлял: «Есть в Абхазии один человек моего имени, пойду туда, посмотрю, есть ли у него кто-нибудь подходящий». Нетрудно заметить, что Страна Нартвов и Абхазия — не одно и то же. Для жителей Абхазии Жака был человеком «северным» («Жакя Северный»), а его дом находился «далеко» от Абхазии, «далеко за горами». Следовательно, и нарты в представлении абхазов жили к северу от Абхазии. Ю. А. *Дзицойты* подчеркивает раздвоение образа Жаки: один из них абхаз, а второй, его тезка, — нарт. Последний усыновил младшего сына своего абхазского тезки, который пытался жениться на «сестре нартвов». Помимо противопоставления абхазов и нартвов, там прослеживается процесс заимствования эпоса, когда изначально все «северные» герои для абхазов являются чужими, а затем возникает представление об их абхазских двойниках. Точно так же в вайнахских сказаниях встречаются два Соска-Солсы: один — заклятый враг местных героев, другой — уже ингуш, наделенный положительными качествами.

В эпосе абхазов и осетин есть общие этнопоэтические константы, например, описания героя-всадника и картин встречи неравных персонажей. Изучение ономастики абхазских сказаний позволяет выявить ряд параллелей. Весьма показательны сходения между абхазскими и осетинскими





сказаниями наблюдаются и в ономастике-антропонимике, этнонимии и т. д.

Из абхазских нартовских антропонимов обращают на себя внимание имена Адлагиква и Атлагиква — фонетически, видимо, одно имя, но наделенное разными характеристиками. Первый из них характеризуется как «большой рассказчик», подменявший в *походе* Наш-Батакву. Второй — один из старейших нартгов. Учитывая, что в окончании обоих имен имеется патронимический формант -ква(-ко) — «сын», напрашивается отождествление с западноадыгским Аладжук (Аладжоко), Аликовыми кабардинских и *Алагата* осетинских сказаний.

Из числа военных терминов, наряду с аджинчарх и азаандак, обращают на себя внимание название *лука и стрел*, основного оружия нартгов, — ахыци-ахчен. Если первое слово этого составного термина означает «лук», то стрела называется ахымпал или ахумпал. Если ахчен не связано с глаголом ахысре — «стрелять», то в порядке гипотезы его интересно сопоставить с осетинским ахсән — «стреляющий (-ая,-ое)», то, из чего стреляют, от глагола ахсын — «стрелять».

Особый интерес представляет параллель азар, названия обрядовой песни в абхазском, и осетинского зар — «песня». Доказано, что абхазское азар — аланизм. Важнейшим политическим институтом нартгов было общественное собрание. Принимая во внимание семантическую идентичность названий собрания — осетинского «ныхас», адыгского «хасе» и карачаево-балкарского «ныгыш», равно как и значение этих слов в данных языках, следует согласиться с тем, что и хасе и ныгыш закономерно восходят к осетинскому «ныхас».

В абхазских сказаниях часто встречается упоминание рода ацанов, людей маленького роста, но отличавшихся ловкостью и проворством. Другой особенностью ацанов было то, что они не переносили насмешек. Из этого рода берет себе в жены Зылху Нарт Кун, и от их брака рождается Цвицв, двойник осетинского Батрадза. Племя низкорослых встречается и в адыгской версии, они именуются испами. Низкорослые люди хорошо известны и в нартовских сказаниях осетин: Быцента отличались храбростью и мужественностью. Крайне вспыльчивые и нетерпеливые, они не переносили насмешек и упреков, подобно ацанам и испам. На предста-

вительнице этого рода женился Хамыц, и от этого брака родился Батрадз. Все три варианта восходят к одному и тому же сказанию.

В этом плане особенно показательна фонетическая близость «ацаны» и «Быцента». Фамильное имя Быцента снабжено патронимическим формантом — показателем множественного числа -«таэ». К названию этого рода восходят и абхазские «ацаны», насколько известно, не имеющие аналогий в абхазском. Это обстоятельство наглядно проявляется на фоне взаимозаменяемости имен Цвицв и Батрадз. Как полагает Ш. Салакая, настоящее имя Цвицва могло быть другим, возможно, Батрадз, в абхазском эпосе, на что обратил внимание и В. И. Абаев.

Близость национальных версий эпоса проявляется в собственных именах эпосов: абхазского Алтар Толумбак и осетинского *Алымбег*, абхазского Шардын и осетинского *Сырдон*, что также является результатом влияния на абхазов аланской этнической среды.

Кроме перечисленных, нартоведы отмечают близость имен Хныш (Хмыш) — Хамыц, в которой П. К. Козаев видит влияние дигорского диалекта осетинского языка, Гунда — *Агунда*, Алтар — *алдар*, Айтар — *Тутыр* и близость образов Аджинчарх — Жан-шерх — Балсагово Колесо, оно же колесо Ойнона (Ойноны цалх), которое, если считать Ойнона христианским святым Иоанном, не только семантически, но и фонетически идентично Аджинчарху и Жан-шерху. Батаква (Наш Батаква) в абхазской «Нартиаде» означает собственно сын *Батага*. Сыном Батака (или *Гатага*) именуется в осетинском эпосе Сырдон.

Вышеизложенные О.-а. н. п., значительная часть которых являются сепаратными, позволяют сделать ряд выводов. Важнейшим из них является вывод, подтверждающий несостоятельность мнения о разных ядрах или узлах зарождения абхазо-адыгских и осетинских сказаний (с центральными героями Сосруко и Батрадзом соответственно). Абхазо-осетинские этнокультурные параллели свидетельствуют о некогда существовавшем непосредственном общении двух народов. Явное преобладание абхазо-осетинских параллелей над соответствующими абхазо-адыгскими и кабардино-осетинскими, выявление круга осетино-абхазо-западноадыгских (абадзехских,





хакучинских, натухайских) параллелей, при отсутствии таковых в кабардинских сказаниях, указывает на определенный период ареальных контактов между предками осетин, абхазами и западноадыгскими племенами. Судя по исторической обстановке Северо-Западного Кавказа, этот период имел место до эпохи татаро-монгольских нашествий и переселения кабардинцев на нынешнюю территорию. Абхазо-адыгские схождения в сюжетах и мотивах Нартовских сказаний не содержат каких-либо сепаратных параллелей, которые не встречались бы в осетинских кадагах. Большинство проанализированных мотивов заимствовались из осетинского в абхазский.

Лит.: Гаглойти Ю. С. Абхазо-осетинские нартские параллели // ИЮОНИИ. Вып. 16. Тб., 1969. С. 57–71; его же: Абхазо-осетинские параллели // Проблемы осетинского нартского эпоса. Вл., 2000; его же: Из нартской ономастики // ИЮОНИИ. Вып. 32. 1990; Абаев В. И. Поездка в Абхазию // ОЯФ. С. 309–322; Дзидцойты. Нарты. С. 31–32; Ахрив Ч. И. Ингуши / ССКГ. Вып. VIII. 1. Тифл., 1875; Тамбиев П. Адыгские (черкесские) тексты // СМОМПК. Вып. XXI. 2. Тифл., 1896; Инал-Ипа Ш. Д. К абхазо-осетинским этнокультурным связям // Происхождение осетинского народа. Ордж., 1967. С. 215–225; его же: Памятники абхазского фольклора: нарты, ацаны (сб. ст. и материалов). Сухуми, 1977. С. 40, 43–44, 83–85; Приключения нарта Сасрыквы и его 99 братьев // Абхазский нартский эпос. М., 1962; Салака Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тб., 1966; Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухум, 1973; ОНС. 1948; Кубалов А. Сочинения. Ордж., 1978; Кумаров М. А., Кумаров З. Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985; Ардинба В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 141; Джапуа З. Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М., 2016. С. 121, 129, 131–135, 139–140, 142–164, 188–189, 214–244; его же: Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырыкиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003. С. 48–57, 60–61, 66–73, 76–78, 81–82, 86–88, 166–320; его же: Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум, 1995. С. 40–41, 108, 119 и др.

Ю. С. Гаглойти

ОСЕТИНО-АДЫГСКИЕ НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ. Согласно научным изысканиям В. И. Абаева, Нартовский эпос сформировал

особого рода межнациональную ареальную общность на Кавказе у населяющих его народов: осетин, адыгов (кабардинцев, черкесов, адыгейцев, абадзехов и др.), абхазов, балкарцев, карачаевцев, чеченцев, ингушей. Однако, несмотря на сходство отдельных мотивов, сюжетов и некоторых архетипических символов, осетинская «Нартиада», в отличие от ее версий, бытующих у кавказских народов, циклична и обладает характерными признаками генеалогической и биографической циклизации. Осетинский Нартовский эпос имеет цельную, законченную структуру. В. И. Абаев выделил четыре центральных цикла: начало нартвов (*Уархаг* и его сыновья), *Урызмаг* и *Шатана*, *Сослан*, *Батрадз*. Значимыми для осетинского эпоса являются также малые циклы, к которым относятся циклы *Сырдона* и *Ацамаза*. Распределение осетинских Нартовских *кадагов* по циклам не представляет больших трудностей, поскольку оно напрашивается само собой. Кадаги легко группируются вокруг нескольких главных персонажей и событий. Герои эпоса находятся в родственной связи, прослеживаются четыре поколения героев, выделяются три нарттовских рода, т. е. существует генеалогическая связь (Абаев). Вместе с тем, специфика осетинской «Нартиады» состоит в том, что эпические тексты созданы на основе религиозно-мифологических воззрений осетин, в значительной степени актуализованных и в современной этнокультурной традиции. В фабульных элементах просматриваются реальные этнографические очертания и представления практически обо всех типах ритуального комплекса — обрядах календарных, инициационных, родильных, свадебных и пр.

Приведенное утверждение подкрепляется концепцией ученого Г. М. *Бонгард-Левина*, который верифицировал множественные схождения в религии, мифологии и эпосе осетин и других индоиранских народов, обитавших в Индии, Иране и Средней Азии. По мнению ученого, в национальном осетинском эпосе «Нарты» сохраняются сюжеты и образы, которые наводят на прямые соответствия в древней литературе Индии и Ирана. В нартах прослеживаются многие черты, отражающие религиозные и мифологические представления, конкретные особенности быта и традиционных обычаев осетин.





Вслед за осетинами, наиболее полно Нартовские сказания сохранились у адыгов, преимущественно у кабардинцев. Согласно научным изысканиям В. С. *Уарзиати*, наличие значительного ряда Нартовских сказаний у кабардинцев объяснимо тем, что в период наивысшего расцвета аланского государства (I–XIII вв.) адыгские племена были ближайшими соседями алан и интенсивно контактировали с ними. Известно, что в послемонгольский период (XIV–XV вв.) адыги заняли исторические земли алан и тесно общались с сохранившимся аланским населением, оставшимся на прежней территории.

Начало изучения Нартовских сказаний адыгских народов было положено в 40-е гг. XIX в. публицистом и этнографом С. Хан-Гиреем. Впоследствии весомый вклад в развитие фольклористики и исследование эпических текстов внесли: Ш. Б. Ногмов, К. М. Атажукин, Л. Г. *Лопатинский*, В. М. Гацак, П. И. Тамбиев и др. В советский период наиболее плодотворная работа над сбором, анализом, систематизацией и публикацией адыгских Нартовских сказаний началась после окончания ВОВ и связана с именами ученых: А. И. Алиевой, А. М. Гадагатлем, М. А. и З. Ю. Кумаховыми, А. Т. Шортановым, А. М. Гутовым и др.

Историографический материал по изучению Нартовского эпоса осетин также достаточно обширен и хорошо известен. Однако сравнительно-историческое изучение национальных версий эпоса и его отдельных циклов остается одной из малоизученных областей в нартоведении. Тем не менее, при ближайшем рассмотрении этнической специфики осетинских и кабардинских сказаний, обнаруживаются явные признаки композиционных, сюжетных и антропонимических схождений.

Так, в адыгском Нартовском эпосе центральными и наиболее известными являются сказания о камнерожденном Сосруко, а также сказания о Пши Бадинико. Важно отметить, что цикл Сослана / Созырыко (каб. Сосруко) — единственный в эпосе, присущий всем версиям «Нартиады». У адыгов он центральный, ибо первые два наиболее ранних поколения нартовских богатырей в их версии отсутствуют. Причина усматривается в том, что ранние циклы эпоса у осетин сформировались в скифо-сар-

матский период (до н. э., на рубеже эпох), когда творцы эпоса еще обитали на берегах Азовского и *Черного морей* по соседству с адыго-абхазскими племенами (*Бязыров*).

Любопытно наблюдение С. Хан-Гирея, обратившего внимание на то, что черкесы в период зимнего солнцестояния совершали обряды «в честь какого-то нарта Саусрука». Эта традиция находит прямое соответствие с обрядом солярного поклонения Сослану у дигорцев.

Л. Г. Лопатинским было записано четыре сказания о Сосруко: о рождении Сосруко из камня, о его появлении на собрании нартов, о встрече героя с незнакомцем, оказавшимся Тотрешем (осет. *Тотрадз*), и о том, как Сосруко спас нартов от голода. Указанные тексты признаны известным нартоведом А. И. Алиевой классическими. Перечисленные сюжеты в полной мере представлены и в осетинском эпосе. Единственное отличие, отмеченное ученым Ю. С. *Гаглойти*, — причина гибели героя: у адыгов Сосруко погибает из-за вероломства самих нартов, а в осетинском эпосе — от враждебного нартам *Балсагова Колеса* (Балсаджы Цалх). В противоположность осетинским сказаниям, в кабардинской версии Сосруко характеризуется весьма отрицательно, и нарты испытывают к нему явную неприязнь, причиной которой, согласно сказанию «Бештау», является зависть.

Ю. С. Гаглойти привел также сопоставление известного кабардинского сказания о Пши Бадинико с осетинскими и балкарскими сказаниями об *Арахдзау* (Рачикау), сыне *Бедзенага* (Бедене), и обнаружил их удивительную близость. Как установлено исследователем, кабардинский Бадыноко, сын Бадина, является калькой осетинского Бедзенаг. Отличие лишь в том, что в кабардинском сказании отсутствует рассказ о рождении и происхождении Бадыноко, хорошо отраженный в осетинском и балкарском вариантах.

Бесспорный интерес представляют ономастические схождения. В кавказских версиях эпоса наиболее заметны следующие аналогии: осет. Уырызмаг — каб. и черк. Озырмег, Озермеш, Узырмес, Уразмес; осет. Сатана — каб. Сатаней, Сатане; осет. Хэмыц — каб. Хымыш; осет. Батрадз — каб. и черк. Батирас, Батраз, Петерез; осет. Сослан, Созырыхъо, Созырко —





каб. Сосруко, абадз. Саусурук; осет. Сырдон — каб. Ширтан; осет. Ацæмæз — каб. Ашемез, абадз. Ашмез; осет. Тотрадз — каб. Тотреш; осет. Сæууай — черк. Севай; осет. Сыбæлц, Субалци — каб. Сыбылшы; осет. Бедзенæг — каб. Пши-Бадиноко, абадз. Шыбатнук, зап.-черк. Еше-Быгынык; осет. Арæхцау — каб. Аракшау.

В данном контексте особо показательны осетино-кабардинские параллели собственных имен героев «Нартиады», наличие которых явно превалирует над общими элементами других национальных версий. В адыгских Нартовских сказаниях получило распространение имя Батраз, в форме Петерез, Батарас. Сын Хемышко Петерез (сын Хымышы Петерез) представлен как мститель нартам за убийство своего отца. Ж. *Дюмезиль* не подвергал сомнению переход образа Батрада из осетинского эпоса и отмечал, что «заимствование подверглось строгому отбору. Черты и сцены, которые в осетинском оригинале напоминали о натуралистической, грозной природе героя, и вообще все, что в сказаниях о Батрадзе, по-видимому, произошло от культа скифского Ареса, исчезло в адыгской версии».

Помимо перечисленных соответствий, в кабардинских сказаниях представлены также персонажи: отец и дочь Аладжук и Агуард (осет. Алæг и Агуындæ), Шауей, Севай (осет. Сæууай), княгиня Сатанай, у которой от брака со свинопасом Аргуном рождается Саусрук (осет. Сослан) и др.

Собственные имена героев Нартовского эпоса были детально исследованы В. И. Абаевым, который обосновал скифо-аланское (древнеосетинское) происхождение большинства из них.

При сопоставительном анализе эпических текстов прослеживаются также терминологические параллели, в частности в наименовании нартовского совета — «парламента»: осет. — *ныхас*; адыг. — хаса-хасэ; карач.-балк. — ныгыш; абх. — аныха; рачинское — санахшо. Характерно, что в кабардинском языке «хаса» этимологизируется как «совет», «совещание», в адыгской версии эпоса — «хас» — место, где собирались эпические герои для решения насущных вопросов общества, а также для развлечения.

О происхождении рассматриваемого термина высказано множество предположений. По мнению М. А. Кумахова и З. Ю. Кумаховой, «ныхас» — совет матерей, где 'ны' — мать,

'хасэ' — совет. При всем множестве гипотез, наиболее аргументированной и логичной представляется трактовка В. И. Абаева, который определил термин «ныхас» ('разговор', 'слово') к древнеиндийскому миру (**ni-kāsa-kaś* — 'являться', 'объявляться').

Аналогичные схождения имеют место и в различных сферах жизнедеятельности: осет. сæн (*вино*) — каб. сана; осет. уæздан (благородный) — каб. уасдан; осет. урсæр (белая голова) — каб. Уорсар, Орсарыш; осет. хæрам — каб. харам; осет. Балсæджы цалх — каб. Жан-Шерх; осет. Уац-Георги — каб. Ауш-Георги; осет. *Уасхо* — каб. Уашхо и др.

Вызывает интерес вопрос этимологического толкования термина «нарт», на протяжении длительного периода являющийся дискуссионным, поскольку ни одна из многочисленных гипотез не получила всеобщего одобрения. Между тем, большинство ученых не подвергают сомнению факт принадлежности указанного эпонима к древнеиранскому наименованию воина, героя — "naṛ", и что сама идея нартов и основные персонажи, в которых они воплощены, родились у осетин и были восприняты впоследствии соседними народами. Согласно исследованиям Ю. А. *Дзиццойты*, если на основе анализа текстов попытаться выяснить, кого же *сказители* имели в виду под нартами, то окажется, что ими являются, прежде всего, представители рода воинов *Æxsærtæggatæ*. Об этом говорит и появление такой формы названия рода воинов, как *Æxsærtæggatæ*, представляющей собой контаминацию термина *nartæ* с родовым именем *Æxsærtæggatæ*. Такая же контаминированная форма находится в адыгской версии Нартовского эпоса — *Axsnartugo*. Следовательно, термин *nartæ*, обозначающий в современном употреблении «богатыри», «герои», первоначально был наименованием исключительно касты воинов или, если быть точнее, аллонимом названия этой касты, и лишь со временем стал обозначать героев эпопеи в целом... Осетинская традиция обозначать сословие воинов производным от основы **ner-* (= осет. *nartæ*), уходит корнями в индоевропейскую древность (*Дзиццойты*).

Таким образом, эпический этноним «нарт», подобно собственным именам героев, в большей или меньшей степени сходных у всех носителей





эпоса, указывает на распространение Нартовских сказаний из одного источника.

Наряду с очевидными схождениями между указанными двумя важнейшими версиями «Нартиады» наблюдаются существенные отличия. Наиболее яркое свидетельство они обрели в результате разработки Ж. Дюмезилем теории трехфункциональности индоевропейских народов. Концепция трехчастного деления является самым значимым научным достижением ученого, которое прочно укрепилось в науке. Путем сопоставления языкового материала и мифов различных индоевропейских народов Ж. Дюмезиль пришел к выводу, что протоиндоевропейское общество функционально делилось на три сословия: жреческое (ср. брахманы), воинское (ср. кшатрии) и земледельческое (ср. вайшьи). Познакомившись с тремя нартовскими родами в осетинских сказаниях и обнаружив в них свидетельства предлагаемой научной гипотезы, ученый основательно утвердился в истинности своей теории. Подобное деление отсутствует в абхазских сказаниях, в кабардинских же представлено лишь одним родом — *Алагата* (черк. Аледж), при этом сюжет сказания настолько близок к осетинскому, что заимствование его черкесами у осетин Дюмезиль не подвергал сомнению. Соответственно, наличие всех трех элементов трехфункционального деления эпического общества является основополагающим аргументом в пользу принадлежности тому или иному народу первоначального ядра эпоса (Дюмезиль).

По мнению М. В. Рклицкого, характерной чертой адыгских сказаний, опубликованных в дореволюционный период, является полное отсутствие в них мифологического элемента, тогда как в осетинских сказаниях нарты живут единокровной жизнью с *небожителями*: «Большой пир устроили нарты в честь Сослана — да и как им не было пировать от одного дня недели до другого такого же дня! Были званы на пир также небесные зэды и дауаги: покровитель путников бесстрашный Уастырджи, небесный Курдалагон, покровители скота Тутыр, диких животных Афсати, покровитель зерна Уацилла, светлый Реком, чистые Мыкалгабырта, небесные Сафа, Галагон, а также покровитель вод Донбеттыр» (Рклицкий).

К особенностям исследуемых версий Нартовского эпоса, следует отнести также: 1) отсутствие грозовой природы кабардинского Пэтэрэ-

за, поскольку место его обитания, в отличие от осетинского Батрадза, не небеса, а земля; 2) аналог осетинского Колеса Балсага, имеющийся в кабардинских сказаниях, под названием Аджин Чарх и Жан-Марх — «Режущее Колесо», лишено многих чудесных свойств, которыми оно наделено в осетинских кадагах (в частности, в адыгской версии оно не живое, не имеет небесного хозяина, действует по законам механики и погибает от руки враждовавших с ним нартов); 3) эпические сюжеты о соперничестве двух героев — Сосруко и Тотрадза также разнятся, поскольку в осетинских текстах симпатии нартов на стороне юного Тотрадза, ставшего жертвой нечестной борьбы, а в кабардинских — на стороне Сосруко.

В работе «К вопросу о нартах и нартских сказаниях» М. В. Рклицкий, помимо высказывания об отсутствии следов мифологизма в кабардинском эпосе, выражает несогласие с мнением В. Ф. Миллера, утверждавшего о влиянии кабардинского эпоса на осетинский и балкарский. Ученый обратил внимание на отсутствие в кабардинских сказаниях следов скифо-сарматских пережитков и первых двух циклов нартовских кадагов осетин (Уархаг и его сыновья; Урызмаг и Шатана), а также на отсутствие в кабардинской версии такой колоритной фигуры осетинского эпоса, как Сырдон (его функции частично перешли к Сосруко) и др.

Как отмечено Ж. Дюмезилем касательно образа Шатаны, «народы, живущие по соседству с осетинами, не пренебрегли столь привлекательным образом и, возможно, что у них он действительно питается воспоминаниями о матриархате». Соответственно, Сатаней у адыгов — идеал любой благородной женщины, именем которой назван цветок. Однако, как отмечено ученым: «родственные связи черкесской Сатаней, как и абхазской Сатаней, уже не те, что в Осетии <...> ничего не рассказывается ни о ее рождении, ни о родителях. Для черкесов она просто одна из княжон, которую герой Уэрземедж завоевывает, иногда с трудом». Сюжеты о Сатаней составляют значительный корпус кабардинских сказаний, однако отношение нартов к ней — двойственное, а в роли мужа Шатаны выступает Хымыш (осет. Хэмыш).

Адыгейским нартам чужды близнецы *Ахсар* и *Ахсартаг* — герои осетинского эпоса, пред-





ставленные как родоначальники касты воинов. Сведения о Золотой Яблоне Нартов (см. *Мировое древо*) зафиксированы лишь в шапсугском сказании о том, как ее охраняли братья Пыджа и Пызыгаш от трех голубок, похищавших яблоки, о рождении у Пызыгаша от морской девы Мыгазеш нартов-близнецов Орзмэджа и Имыса. Однако в сказании отсутствует мотив братоубийства, который прослеживается в бесленеевском сказании, но нарты в данном варианте безымянны.

Популярный в адыгской версии эпоса Пши Бадинико играет у осетин второстепенную роль. А исконно иранские имена: Уархаг, Ахсар, Ахсартаг — неизвестны ни адыгским, ни абхазским версиям эпоса. Адыги не знают *Крым-Султана* и кадзиевскую Шатану. Сибильши и Аракшау просто упоминаются ими как эпизодические персонажи, но отдельных сказаний о них нет. Также отсутствует цикл о *гибели нартов*.

Кроме того, результаты современных научных изысканий разнятся с мнением Е. М. Мелетинского, утверждавшего, что сказание о Сосруко (осет. Сослане) составляет более архаичный пласт в абхазо-адыгских сказаниях, нежели в осетинских.

В дополнение к сказанному, кабардинская версия эпоса отличается от осетинской «Нартиады» принадлежностью к разным историческим эпохам. Кабардинские сказания отражают средневековый период развития общества, а осетинские — архаичный период, с пержитками материнского рода. Вместе с тем, осетинские кадаги испытали незначительное кабардинское влияние, которое перешло к ним через записи братьев Дж. и Г. *Шанаевых*. Влияние сказалось в виде «совершенно несвойственных осетинским вариантам длиннот, чуждых осетинскому эпическому стилю эпитетов, как «снежнобородый», «железноглазый» (Абаев).

Разнятся исследуемые версии «Нартиады» и по манере изложения. Если кабардинским текстам свойственна более распространенная интерпретация, орнаментальность повествования, сложность поэтики и конструкции языка, то для осетинских сказаний характерны: обилие самостоятельных сюжетов, четкость композиции, преобладание действия, динамики описания и риторики, отсутствие лирических отступлений, сложных поворотов и предельная лаконичность

стиля, а также несложный синтаксис и простота фразы (Калоев).

Следует обратить внимание на проблему этнической атрибуции эпических персонажей. В осетинском эпосе нарты безоговорочно — осетины. В адыгской версии отсутствует четкое этническое определение нартовских героев. Согласно исследованиям Ю. А. Дзищойты, в одних сказаниях герои адыгского эпоса считаются адыгами, а в других — наоборот, нарты противопоставляются им. Подобная оппозиция наблюдается и в других версиях эпоса (вайнахском, картвельском).

Заметны отличия кабардинских и осетинских эпических произведений и по степени популярности бытования. В последней четверти XIX в. на страницах V вып. ССКГ одновременно выступили собиратели кабардинских и осетинских сказаний. Так, собиратель кабардинских текстов сообщал: «Не можем ручаться за совершенную полноту приводимых нами сказаний, так как по редкости лиц, которые хорошо бы знали песни, с каждым днем все более забываемые, мы не могли записать их от разных лиц и сличить варианты».

Иные сведения были предоставлены Дж. Шанаевым, известным собирателем осетинского фольклора: «Нужно признаться, что хотя поле собирания нартовских сказаний велико, слишком велико, однако на этот раз я не мог явиться полноправным его хозяином и я не успел собрать столько сказаний, сколько желал. Причина тому заключается в краткости того времени, которое я мог употребить на собирание этих сказаний, к тому же это было в летнюю пору, когда сельскому люду не до сказок».

Логично предположить, что в ходе подобных исследований вновь возникает дискутируемый вопрос о генезисе Нартовского эпоса. Известно мнение о возникновении сказаний среди аборигенов Кавказа. Следует отметить, что позиция сторонников данного предположения весьма уязвима. Не выдерживает критики и мнение о том, что термин «нарт» или имена главных героев появились у каждого народа независимо друг от друга. Между тем, имеются все основания считать, «что материальным ядром нартовского эпоса послужил древний аланский цикл, восходящий некоторыми элементами еще к скифской эпохе и непрерывно





обогащавшийся за счет контактов с другими народами, в том числе и народами Кавказа». Данное высказывание иллюстрируется В. И. Абаевым ссылкой на осетинскую версию имени Созырко, образовавшегося от кабардинского Сосруко, что свидетельствует об обратном влиянии адыгского ономастического варианта на осетинский.

За текущий полувековой период нартоведов выказано множество мнений, среди которых наиболее активная позиция принадлежит кабардинским коллегам. Опровергая скифо-аланские истоки формирования эпоса, ими выдвинуты и отстаиваются утверждения об адыгском центре возникновения Нартовского эпоса; о двух центрах формирования эпоса: адыгском (Сосруко) и осетинском (Батрадз); что эпос — детище автохтонного кавказского населения, которое либо имело единый язык, либо общалось на близкородственных языках и восходит к III–II тыс. до н. э., до появления на Кавказе ираноязычных и тюркских племен (Гутов). Однако ни одно из представленных утверждений не обосновано соответствующей научной аргументацией, в связи с чем они оказались подвергнуты справедливой критике коллег (А. А. Петросян, В. И. Абаев, Ю. С. Гаглойти). Между тем, имеется немало веских доводов, опровергающих предложенные гипотезы. Достаточно привести один из них: если эпос в действительности сложился на Кавказе среди местного автохтонного населения, то возникает вопрос о разной степени его распространенности у всех народов Кавказа. У кабардинцев он наиболее богат, а у тех же адыгских племен — убыхов, живших на крайнем западе Кавказа, сохранился весьма слабо; у непосредственных соседей алан — ингушей, эпос сохранился лучше, а продвигаясь на восток — у дагестанцев и кумыков эпические сюжеты бытуют лишь в виде народных сказок. Соответственно, у единственного неавтохтонного народа на Кавказе, у осетин, эпос сохранился в наиболее полном и совершенном виде. На эту особенность Нартовского эпоса у осетин обратил внимание балкарский нартовед М. Ч. Джуртубаев, на которого «сильное впечатление произвели и высокое художественное достоинство осетинского эпоса, богатство сюжетов, обилие антропонимов, этнонимов и топонимов, как, разумеется, и объем накоплен-

ного к тому времени материала» (Джуртубаев). Указанные преимущества осетинской «Нартиады» неоднократно были подмечены учеными.

Выше указано, что предки адыгов познакомились с Нартовскими сказаниями, пребывая на Северо-Западном Кавказе, живя по соседству и поддерживая тесные этнокультурные контакты с аланами. Касаясь вопроса участия алан в этногенезе отдельных адыгских племен, Е. М. Мелетинский отмечал, акцентируя внимание на кабардинцах: «В особенности это относится к кабардинцам, занявшим отчасти уже в татарский и послетатарский периоды значительную часть исторической Алании, ассимилировав при этом сохранившиеся там аланское население. Хотя численно население могло быть незначительным, и язык западнокавказской группы одержал верх над языком североиранской, тем не менее, эти остатки алан, вошедшие в состав кабардинской народности, могли сыграть значительную роль в распространении нартовского эпоса».

Развивая мысль о степени влияния на пришельцев сохранившейся части аланского населения на территории бывшей Алании, ученый заключает: «Незначительное количество алан, потомки которых были ассимилированы кабардинцами, могли сыграть известную роль в распространении нартовских сказаний. Следствием этих контактов было дальнейшее более быстрое и объемное формирование кабардинской версии эпоса» (Мелетинский).

Как показали исследования последних десятилетий, ареальные связи осетинской «Нартиады» оказались весьма существенными и позволяют проводить параллели с народами Евразии от Индии до Атлантического побережья. Среди народов Кавказа — носителей эпоса, контактировавших с широким кругом народов на значительных географических пространствах, истории известны лишь предки современных осетин — скифо-сармато-аланские племена.

Вместе с тем, прочтение особенностей всех национальных эпических традиций выявляет созвучие сюжетов с ментальной атмосферой конкретного этноса. И, в отличие от дискуссии об истоках формирования ядра эпоса, очевидно, что вопрос о принадлежности национальных версий Нартовских сказаний бесспорен: «Эпос принадлежит тому народу, среди которого он





бытует. Это значит, что осетинские варианты принадлежат осетинам, адыгские — адыгам, абхазские — абхазам и т. д. Народы черпают свои песни и легенды не извне, а из сокровищ своей души, из своего исторического опыта, из своего жизненного уклада. Легко убедиться, что у каждого из народов Кавказа Нартовские сказания по содержанию, бытовым реалиям, форме, поэтике, стилю, манере исполнения несут черты национальной фольклорной традиции, национального колорита» (Абаев).

Лит.: Кабардинский фольклор / Вступ. ст., комм. и словарь М. Е. Талпа. М.–Л., 1936. С. 13–71; Нарты. Кабардинский эпос. М., 1957; Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974; Нартхэрадыгэпос. Налшык, 2017. Етӕуанэ тхылъ. Уззырмэс. Батӕрӕз. Ашӕмӕз. С. 25–26, 30–32; Сказки адыгских народов / Сост., вступ. ст. и прим. А. И. Алиевой. М., 1978. С. 244, 384; Кабардинские народные сказки / Пересказали и обработали для детей А. Алиева и З. Кардангушев. М., 1977. С. 72–73; Адыгская (черкесская) энциклопедия. М., 2006. С. 734; Абаев. ИТ. 1990. С. 209–212; его же: НЭО. 1982. С. 77–78; Дюмезиль. ОЭМ; его же: Скифы; Гаглойти. Абаев; его же: НВИНЭ. С. 126–152; его же: О происхождении термина «нарт» // Нарты и аланы. Цх., 2017. С. 331–340; Лопатинский и Л. Г. Кабардинские тексты // СМОМПК. Вып. XII. Отд. 2. С. 45–77; Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967. С. 14, 64, 72–73, 198–200, 204, 225, 234, 295–298, 307–312, 341, 350–358, 367–370, 372–373; Алиева А. И. Из истории собирания, публикации и изучения адыгских песен и сказаний о Саусырыко (Сосырыко) // Уз. Адыг. НИИ. Т. 3. Майкоп. С. 188; его же: Адыгский нартский эпос. Нальчик, 1969; его же: Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М., 1986. С. 77–83; Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985; они же: Нартский эпос: язык и культура. М., 1998. С. 12, 39, 45, 100, 108; Гутто А. М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М., 1993. С. 40–41, 43–45, 51–53, 59–67, 77, 82–83, 85–87, 111, 142–146, 161–162; его же: Народный эпос: традиция и современность. Нальчик, 2009; его же: Нартский эпос: рубеж тысячелетий // Нартиада в XXI веке: 2012. Вып. II; Аутлев П. У. К этногенезу адыгов // Меоты — предки адыгов. Майкоп, 1989. С. 9; Джуртубаев М. Ч. Происхождение нартского эпоса. Нальчик, 2013; Уарзита И. ИТ. С. 288–289; Рклицкий М. К вопросу; Бязырты А. Нарты. С. 100–101; Дзидцойты. Нарты. С. 32–34; его же: К этимологии термина NARTÆ // ВОФ. Т. I. Цх., 2017; Чибиров. ОН. С. 390; его же: Еще раз о первоначальном ядре Нартиады // ИСОИГСИ. Вып. 31 (70). 2019. С. 17–28; Калоев Г. Нартский эпос // НЭ. 1957.

С. 114–115; Шанаев. ОНС; Кусаева З. К. Принципы циклизации осетинских «Сказаний о нартах» («Нарты кадджыта») в издании 1989 года, подготовленном К. Ц. Гутиевым // Новые российские гуманитарные исследования. М., 2013. № 8. С. 36; его же: Гендерный контекст обрядов инициации в мифо-ритуальных практиках осетин // ВСОГУ. №4. Вл., 2011. С. 207–214; Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От скифии; Мелетинский Е. М. ПГЭ; Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // ССКГ. Вып. 5. Отд. II. Тифл., 1875. С. 1–37.

Л. А. Чибиров
З. К. Кусаева

ОСЕТИНО-АРМЯНСКИЕ НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ. Среди основных эпических произведений армянского народа можно выделить: «Випасанк», «Персидская война», «Таронская война», «Сасунские безумцы» («Давид Сасунский»). Еще в конце XIX в. ряд исследователей отмечали некоторые сюжетные сходства между армянскими эпическими текстами и Нартовским эпосом. Д. Лавров нашел определенные параллели между армянской царицей *Сатиник* / Сатеник (супругой царя Великой Армении Арташеса I – III-II вв. до н. э., который похитил ее с другого берега р. Куры) и героиней осетинского Нартовского эпоса *Шатаной*.

Обе они пользуются большой популярностью; Сатиник была даже героиней эпических песен. Она владела умами не только армянских рапсофов, но и певцов на ее родине — Алании, и песни о ней, «контаминировавшись с древними, идущими еще от матриархата, образом мудрой матери народа, способствовали оформлению образа нартвской героини и ее имени» (В. И. Абаев). В. И. Абаев считал возможным даже постулировать существование общего армяно-осетинского (аланского) эпического цикла «Вапамзан-Сатиник», основанием чего послужили ум и красота аланской принцессы Сатиник. Сатиник заняла весьма видное место в армянской истории. Что касается Шатаны, то без этой величественной фигуры Нартовский эпос трудно даже представить. Вместе с тем обе они — и Сатиник, и Шатана — проявляют слабость по отношению к противоположному полу. В исторических песнях Армении звучат песни о любви Сатиник к «потомкам Дракона», т. е. Астиага. Точно такие же слабости у Шатаны.





Когда *Урызмаг* находился в длительной отлучке, она открыто посылала людей, чтобы ей отыскали и прислали другого мужчину. Она же нарушила супружескую верность с *небожителем Сафа*, соблазненная его волшебным ножиком. С другого берега реки ее вожделеет нартровский *пастух*.

Рассказ Мовсеса Хоренского о Сатиник дал возможность В. И. Абаеву обратить внимание на мотивы, сближающие армянский сюжет с сюжетом нартковского *кадага* «Последний балц Урызмага». Они следующие: *поход* алан (нарт) в чужую страну; пленение брата Шатаны-Сатаник; спасение брата сестрой и мотив *выкупа*.

Автор считает их неслучайными, а двумя версиями одного сюжета — одна аланская, другая — армянская, свидетельствующие о существовании общего алано-армянского эпического цикла, некоторые сюжеты и мотивы которого дошли до читателя в осетинском *цикле* «Урызмаг — Шатана».

В. Ф. Миллер указал на схожие мотивы прикованных к скалам героев в армянской и осетинской фольклорной традициях. Л. Лопатинский даже попытался этимологизировать термин «нарт», исходя из данных армянского языка: по его версии, «нарт» — это искаженное от армянского слова «*nard*» со значением «человек». Впоследствии очень интересную гипотезу выдвинул В. И. Абаев: по его мнению, в древности существовал общий армяно-аланский эпический цикл, объединенный вокруг Варамана и Сатиник, который дошел до нас в виде сказаний об Урызмаге и Шатане.

Некоторые О.-а. н. п., по всей вероятности, связаны с общеиндоевропейским культурным и мифологическим пластом, другие же образовались в более позднее время в результате локальных влияний и мифологизации исторических событий.

В осетинском эпосе циклично представлена история нескольких поколений трех нартовских родов, причем особую роль выполняют поколения близнецов, один из которых становится прародителем эпических богатырей. Подобная картина представлена и в армянских эпических текстах (в осетинском эпосе образы близнецов — *Ахсар* и *Ахсартаг*, Урызмаг и *Хамыц*), именно Урызмаг становится прародителем рода великих ге-

роев. В армянской традиции образы близнецов — Араманек и Арамаис, Ерванд и Ерваз, Санасар и Багдасар; великими предводителями становятся Арам, Арташес и Давид. Мать близнецов Урызмага и Хамыца была дочерью властелина водного царства *Донбеттыра* — очевидна связь с водной стихией. Мать Санасара и Багдасара Цовинар также обнаруживает непосредственную связь с водным пространством («цов» на арм. — «море»): она родила близнецов, выпив две пригоршни *воды* из чудесного источника. Урызмаг нечаянно убивает своего безымянного сына. Давид Сасунский сражается с сыном Мгером Младшим и проклинает его.

В обеих традициях особый статус приобретает локус водного царства. Санасар в водном царстве добывает *меч-молнию* и огненного *коня*, а Ахсартаг находит там себе невесту. *Уархаг*, родоначальник нарт, посылает своих сыновей Ахсара и Ахсартага охранять *Золотую Яблоню* (см. *Мировое древо*) в своем саду. С помощью волшебного коня Санасар достает со столба дворцовых ворот *яблоко*.

Другие элементы этого сказания прослеживаются в армянских волшебных сказках. В «Сказке о сыне пахаря Огана» герой во время свадебной ночи достает меч и кладет его между собою и царевной.

Однозначно прослеживается и структурная связь между Урызмагом и Арташесом. Урызмаг — вождь нарт и муж Шатаны; Арташес — царь Армении и супруг Сатеник.

Ж. Дюмезиль обратил внимание на сходство сюжета о заговоре нарт против Урызмага во время *пира* и заговора против Арташеса, устроенного «потомком дракона» Аргаваном (Аргам) и Сатиник.

Аргаван устроил пир Арташесу. Сопровождавшие отца царевичи, заподозрив неладное со стороны пригласившего Аргавана, напали на него и надругались над ним. Этого показалось им мало, и сын Арташеса и Сатиник Артавазд истребил все семейство Аргавана. Этот сюжет во многом напоминает эпизод из Нартовского сказания «Как Батрадз спас Урызмага». По существу близость явная и не только связана с «пиром с западной». «Близость между ними усугубляется, однако еще и тем, что образ Артавазда в армянском фольклоре весьма близок к образу Батраза в осетинском: оба они герои-бо-





гоборцы. Батраз погибает в борьбе с небесными силами, а Артавазд, подобно Амрану, прикован цепями к скале и осужден на вечные муки» (Абаев). Сближают его и с *Сосланом*.

Имя Урызмага, по всей вероятности, восходит к общендоевропейскому корню *wag- со значением «кабан». В этом аспекте интересным представляется армянский мифологический сюжет на историческую тему: армянский царь Тиридат, известный своими гонениями на христиан, превращается в кабана. В «Нартиаде» есть эпизод, когда *Батрадз* отправляется на поиски дикого кабана, чтобы отомстить ему за убитого брата. Батрадз победил *вепря*, сразив сначала его железной *палкой*, затем мечом, а в конце оторвал ухо.

Со старым черным кабаном, который борется с псами, сравнивается в одном эпизоде и армянский первопредок Арам. А те метаморфозы, что произошли с Урызмагом, переживает герой сказки «Девушка Красота» Абраам-ага.

Как уже было отмечено, мать Артавазда, женой царя Арташеса была аланская царевна Сатеник — историзированный образ мифологической Шатаны. Она отличалась не только красотой, но и умом, рассудительностью. Аналогичная модель представлена и в истории с Тиридатом: женой армянского правителя была Ашхен — дочь аланского царя Ашхадара. Ашхен (*Ахсин*) — второе имя нарттовской Шатаны — и Ахсин-Шатана действительно была представительницей рода *Ахсартаггата* (Ашхадара).

Связь между Артаваздом и Сосланом также прослеживается довольно четко. Каджи (злые духи) заковали в тяжелые цепи жестокого царя — дракона Артавазда. Каждое утро армянские кузнецы наносят несколько ударов молотом по наковальне, чтобы цепи Артавазда стали крепче.

Персонажи осетинской демонологии — *каджи* (их связь с армянскими каджами бесспорна) — приковали Сослана кольцами в *башне*. Кроме того, в осетинском фольклоре известен также злой дух — Артауыз — прикованный *Богом* заслушание к *Луне*. Чтобы Артауыз не вырвался и не уничтожил Землю, каждый кузнец во время работы должен был сделать лишний удар молотом по наковальне. Если Артавазд, прикованный к скале, постоянно пытается освободиться, то Сослан уже освободился

от каменного бремени, так как сам родился из камня. Артавазд не просто стремится освободиться от оков: он пытается возродиться и погубить мир.

Здесь он в известной степени соответствует Мгеру Младшему из эпоса «Сасунские безумцы»: Мгер Младший, заключенный в Ванской скале, выйдет на свободу только тогда, когда в мире восторжествует справедливость. А Нарт Сослан, по одной из версий, спит в ледниках Эльбруса и проснется только перед концом света. Смерть Нарта Сослана снова возвращает его в хтонический мир, в каменный *склеп*, откуда он пытается освободиться, чтобы помочь своим собратьям. С Мгером Младшим сближается и Батрадз — им обоим свойственны ярко выраженные *богоборческие мотивы*: прежде чем замкнуться в скале, Мгер Младший борется с ангелами Бога. Важным осетино-армянским эпическим соответствием является также наличие циклов героев, связанных с персонификацией богов грозы — Давида и Батрадза.

Прослеживается и параллель сказанию о мече Батрадза. Легенда говорит, что в стародавние времена в сел. Латар в Западной Армении жил язычник Прош. Он владел чудесным мечом Гавлуни и построил семь крепостей для своих семерых сыновей. Когда Прош состарился, он призвал к себе старшего сына и передал ему меч со словами: «Отнеси его и брось в озеро Хачлава». Сын взял меч, но в *озеро* не бросил, а оставил у себя. Придя к отцу, он сказал, что поручение его выполнил. «Что случилось с озером, когда ты бросил в него меч?» — спросил Прош у сына. Тот ответил, что ничего особенного. Тогда отец велел пойти и принести ему меч назад, поскольку он у него. Остальные пятеро сыновей поступили точно так же. Передавая меч последнему сыну, он говорит: «Отнеси меч и брось в озеро, да посмотри, что случится, а затем приди ко мне и расскажи». Младший сын в точности исполнил поручение отца и, вернувшись, рассказал ему, что озеро забурлило, из него стали выпрыгивать рыбы, а из глубины слышался рев. Меч Гавлуни был брошен в озеро в *пятницу*. С тех пор в каждую субботу озеро Хачлава бурлит и мутнеет.

Ж. Дюмезиль, проследивший следы трехфункционального деления в армянской мифологической традиции, отмечает в первой ветви





«Давида Сасунского» («Санасар и Багдасар») и такие важные элементы, как врожденное неравенство близнецов, тема «обманного» брака, омолаживание стариков, женихов Дехцун.

Давид впрягается в ярмо и пашет поле вместо волов, что напоминает кару, наложенную Батрадзом на враждебных нартгов из рода *Бората*.

В специальной литературе отмечено, что «борьба с чудовищем (змеем) в качестве основного подвига героя — ведущий мотив большинства эпосов мировой литературы» (Глинцер). Не составляют исключение и осетины. У осетин он называется *Залийская змея* (Залиаг калм) — трех- (семи-) головая змея с золотым тазом на голове, обитавшая в водоемах и издающая страшный рев; она преграждает путь к водным источникам, требуя в обмен на воду невинных девушек. Удовлетворив прихоть «Залиаг калм», народ получал доступ к воде. Как правило, в финале появляется молодой человек, который убивает змею и женится на спасенной девушке.

Существенны параллели с грузинами, народами Северного Кавказа. Однако наиболее близкой и исторически интересной является параллель сюжета об осетинской гидре с армянским эпосом о сасунских богатырях Санасаре и Багдасаре.

Армянский вишاپ — обычная гигантская змея. В сказании «Братья в Зеленом городе» говорится о чудовищном вишапе, закрывшем источник воды Зеленого города.

«Вишاپ подошел, пристанище там нашел,
Хвост закрутил, ключ запрудил,
Не дает он воде к городу течь.
Мы боимся его, не смеем туда за водой ходить.
И в неделю раз мы на корм ему девушку
отдаем,
Чтоб за это воды нас не вовсе лишил,
Чтоб народ от жажды на пропал».

В итоге герои легенды (Санасар и Багдасар) расправляются с вишапом и спасают обреченную на гибель девушку.

Сюжетное сходство осетинского и армянского вариантов налицо. Однако «обосновано ли оно проникновением элементов закавказского фольклора на север Кавказа или это закономерный результат конвергентного развития в сходных социально-экономических условиях — ска-

зать трудно» (*Кузнецов*). В. А. Кузнецовым установлено, что эти легенды и каменные изображения вишапов Армении датируются первой половиной — серединой I тыс. до н. э. Как полагает ученый, эта дата — «вероятное время бытования некоторых мифологических сюжетов, вошедших в последующую эпоху в состав нартговского эпоса в качестве реминисценций той архаической фольклорной основы, на которой героический эпос и вырос».

Сюжет змеборства зафиксирован и в кобанской бронзе. На одном из кобанских бронзовых топоров изображены семь извивающихся змей и человек, стреляющий в них из лука. По предположению Л. П. Семенова, этот «рисунок, изображающий борьбу охотника с семью змеями, является отзвуком нартских сказаний о семиглавой змее». Отождествление сцены на кобанском топоре с сюжетом о семиглавой «Залиаг калм» считает вполне допустимым и В. А. Кузнецов.

Примечательно, что в одном варианте сасунского эпоса, записанном от информанта, рожденного в Сасуне, Санасар, подобно осетинскому Сослану, убивает дракона, который пытается разорить гнездо *орла*. Орел, узнав об этом от своих птенцов, простирает крылья, чтобы защитить Санасара от палящего солнца, а затем переносит его из «темного мира» в «светлый мир».

Подобно Нарту Сослану и его аталычному брату, в армянской сказке «Верная жена» купцы видят, что родниковая вода воскресила рыбу, и с ее помощью воскрешают убитую женщину. Сказка «Царь, заглядывавшийся на свою невестку» содержит мотив странствия царевича по тому свету и лицезрения посмертных наказаний и воздаяний. В сказке «Медвежонок» музыкант играет на струнном *музыкальном инструменте* саз. И горы, и доли, и камни — все пляшет от этого, и даже небесные птицы слетелись послушать. Он очень напоминает осетинского *Ацамаза*.

Все вышеприведенные параллели имеют прочную историческую основу. Известны походы алан в первые века нашей эры в Закавказье; о них сообщают Иосиф Флавий, Мовсес Хоренский, грузинский свод исторических хроник «Картлис Цховреба». В результате неудачного похода в Армению и пленение аланского царевича его сестра царевна Сатиник стала первой женой армянского царя Арташеса. Поскольку





аланы — непосредственные предки создателей Нартовских сказаний — осетин, то на этом основании сопоставление Сатиник — Шатана, предпринятое впервые Д. Лавровым, было поддержано Ж. Дюмезилем. Суть сопоставления: идентичность, общая основа имен царевны Сатиник и нартовской Шатаны.

Лит.: Давид Сасунский: Армянский народный эпос. Ереван, 1979; Армянские сказки / Пер. и прим. Я. С. Хачатрянца. Введение М. Шагинян. М.–Л., 1933. С. 160–161, 267; Армянские народные сказки / Составил Арташес Назинян. М., 1969. С. 110–111; Армянские сказки. Сказки Арагатской долины / Составление А. И. Иоанисиан. М., 1968. С. 27, 35; ПНТО. 1925. С. 72–74; Абаев. НЭО. 1945; его же: НЭО. 1982; Лавров Д. Я. Заметки об Осетии и осетинах // ППКОО. Кн. 7. Вл., 2014; Абаев М. Труды. Т. I. Ереван, 1966 (на арм. яз.); Арутюнян С. Б. Мифы и легенды древней Армении. Ереван, 2007; Дорога Мгера. Армянские легенды и предания. М., 1990. С. 113; Далалян Т. С. О происхождении эпического образа армянской царицы Сатиник // Историко-филологический журнал. Ереван, 2002. № 2 (на арм. яз.); его же: Фрагменты армяно-осетинских теонимических связей // Армянская народная культура. Ереван, 2006. № XIII; Дюмезиль. ОЭМ. С. 58–64; Лопатинский Л. Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски // СМОИМК. Вып. XII. Тифлис, 1891; Миллер В. Ф. Фольклор народов Северного Кавказа. М., 2008; Семёнов Л. П. Нартские памятники Северной Осетии // НЭ. 1949. С. 61; Кузнецов. Нартский эпос. С. 41–42; Глицер П. А. Древнеиндийский эпос. М., 1974. С. 223; Петросян А. Е. Древнейшие истоки армянского эпоса. Ереван, 1997 (на арм. яз.); его же: Армянский эпос и мифология. Истоки. Миф и история. Ереван, 2002. С. 17, 73, 120; его же: Арменологические исследования. Ереван, 2014. С. 201–223; Dumézil G. Le roman des jumeaux: Esquisses de mythologie. Paris, 1994. P. 119–129; Зумян Б. С. Образ Сатиник в армянском эпическом сказании об Арташесе: трансформации и параллели // Традиционная культура. 2010. № 3; Тадевосян. Семантические; Fritz S., Gippert J. Armeno-Ossetica: zum historischen Hintergrund des Nartenepos // Hrdá Mánaš. Сборник статей к 70-летию со дня рождения профессора Леонарда Георгиевича Герценберга / Отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб., 2005.

Т. В. Тадевосян

Л. А. Чибиров

ОСЕТИНО-ВАЙНАХСКИЕ НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ. Важность изучения О.-в. н. п. определяется как глубокой древностью ареальных контактов между осетинами и вайнахами,

так и их принадлежностью к различным этноязыковым группам. Вайнахские сказания разрознены, они не создают *циклов*. Их героями являются некие нарт-орстхойцы — особый народ, не признающий над собой никакой божественной власти. За это *Бог* стер их с лица земли.

О первых поколениях нартов вайнахи ничего не знают. Одной из наиболее ярких параллелей между Нартовскими *кадагами* осетин и нарт-орстхойскими сказаниями вайнахов является осетинская легенда о рождении *Шатаны* и ингушская — о рождении Селы Саты, записанная от одного из последних языческих жрецов. Безымянная красавица, умирая, завещает караулить ее могилу три ночи от бога Села, желавшего ее при жизни, но на третью ночь Нарт Соска Солса уснул, этим воспользовался бог и овладел женщиной, которая вскоре родила дочь. Очевидное разительное сходство сюжетов о рождении героини дает полное основание утверждать, что оба сказания являются генетически связанными между собой различными национальными версиями одного и того же сюжета. Наличие данного сюжета только в осетинской «Нартиаде» и вайнахских нарт-орстхойских сказаниях дает основание полагать, что он относится к числу древнейших генеалогических сюжетов Нартовского эпоса, и его корни следует искать в мифологических представлениях и верованиях создателей эпоса.

Общим является и мотив скальпирования, хотя отношение к этому мотиву неодинаково: в осетинских кадагах — как нечто само собой разумеющееся, в вайнахских — отрицательное.

В осетинской «Нартиаде» часто встречается сюжет о скальпировании героем своих противников. Такую операцию проводят *Сослан*, *Созырыко*, *Батрадз*. Сюжет о скальпировании был убедительно сопоставлен В. Ф. Миллером с аналогичным обычаем скифов, засвидетельствованным *Геродотом*, а Аммианом Марцелином — у алан. Этот мотив встречается и в ряде нарт-орстхойских сказаний. Сравнение нарт-орстхойских и осетинских нартовских сюжетов о скальпировании не оставляет никаких сомнений в существовании двух национальных версий одного и того же эпического мотива, являющегося отголоском скифо-аланского *обычая скальпирования* врагов. В чеченском фольклоре это делает даже женщина Нарт Белши. *Бурка*





Нарта Козаша в ингушском эпосе «была сделана из бород и усов известных мужчин», как у осетинского Сослана.

Сослану, сыну *Сосаг-алдара*, соответствует вайнахский Соска Солса, чьи деяния идентичны. Так, Соска Солса, увидев небывалой величины тазовую кость, одним обращением к Богу, иногда с помощью волшебной плетки, оживляет великана — наследника далеких благодатных времен. Родился он из камня, на который сел его отец. Если отец осетинского Сослана носит титул *алдара*, то вайнахского Соску «считали чуть ли не падишахом». Соска Солса спасает птенцов орлицы, прикидывается умершим, советуется со своим конем и посещает подземный мир, которым управляет бог Эштр, аналог *Барастыра* (иногда *сказители* его называют Элдой). Но у вайнахов нет сказания о смерти героя — Соска Солса выпивает чашу расплавленной меди вместе с другими нартами.

В ингушской сказке «Овдилг» фигурирует колесо, принадлежащее мифологическому существу — ешапу. Оно напоминает *Балсагово Колесо* тем, что способно покатиться и перерезать пополам *собаку*.

Наиболее характерной фигурой ингушских нарт-орстхойских сказаний является Батыг Ширтга (Батоко Шертуко). Он явно напоминает осетинского *Сырдона*, в особенности в кадаге об убийстве *Хамыцом* детей *Сырдона*. Он ходит в подземный мир и предсказывает будущее. Близки между собой и рассказы о том, как *Сырдон* и *Ширтга* спасли *именитых нартов* и орстхойцев во главе с *Солса*, попавших в плен к *великанам* (уаигам) и великанше *Горбож* с сыновьями. Чтобы оценить сходство эпических образов *Сырдона* и *Ширтга*, следует иметь в виду, что эти персонажи практически неизвестны другим национальным версиям.

Ингушский *Ботки Ширтга* в нартзовских *походах* не участвует, нарты не считают его равней, они позволяют себе насмеяться над ним, подрезав хвост его коню, и даже губят его сына, столкнув в кипящий *котел*. Образ ингушского *Ширтги* сформировался под непосредственным влиянием образа *Сырдона*, хотя в целом он значительно беднее его осетинского прототипа. Об этом, в частности, свидетельствует и абсолютная идентичность имен обоих персонажей и даже их отцов. Иногда функции *Сырдона* по от-

ношению к «орхустойцам» исполняет трикстер *Цазик*, которого даже похожим образом бросают в воду.

Согласно осетинским кадагам, отцом *Сырдона* был водяной дух *Гатаг* или *Батаг*, вторая форма имени которого почти в точности совпадает с ингушским *Батыг*. В связи с этим важно, что имя *Батаг* вместо *Гатаг* встречается преимущественно в кадагах восточных осетин, например, в сел. Нижняя Саниба, откуда, кстати, выводят своих орстхойцев ингуши. Если у осетин *Сырдон* превращается в *ласку*, то у ингушей это животное называется «ширтка».

Патараз, сын *Хамчи* у ингушей, узнав, что является причиной несчастий человечества, неоднократно пытается покончить с собой и так закаляется. Иногда его закаляет мать. Сравнение сказаний о закалке осетинского *Батрадза*, сына *Хамыца*, и ингушского *Патараза*, сына *Хамчи*, показывает специфическую осетино-ингушскую параллель. В обеих версиях представлен один сюжет о закалке одного из главных героев осетинской «Нартиады» и орстхойцев ингушских сказаний. Отсутствие мотива закалки героя в других национальных версиях говорит о родстве нарт-орстхойца *Патараза* именно с осетинским *Батрадзом*. Тем не менее, его мать происходит не из рода карликов, а великанов. Иногда он совершает *кровную месть* за подло убитого отца. Ингуши относили *Патараза* к историческим временам *Тамерлана*.

Как известно, у осетин-мусульман *Батрадз* получил имя *Газрет-Али* — преемника *пророка* *Магомета*. Ингуши рассказывали, как *Али* почувствовал приближение смерти. Он знал, что его преемником мог быть только его третий сын, ушедший в море, поэтому сказал сыну *Хасану*: «Возьми вон ту *саблю*, пойдешь к морю и брось ее в воду, в том месте, куда ушел твой брат». *Хасан* пошел исполнять волю отца; по дороге смотрел на *саблю* и думал, зачем губить такое сокровище, в итоге спрятал *саблю* и вернулся. *Али* сказал: «Как быстро ты вернулся. За это время невозможно дойти до моря». Когда *Хасан* стал утверждать, что бросил *саблю* в море, *Али* спросил: «Когда ты бросил *саблю* в море, что ты увидел?». *Хасан* ответил, что ничего не видел, что *сабля* просто ушла на дно. *Али* укорил его в неправде. *Хасан* повинился и принес *саблю*. *Али* послал ее бросить *Хусейна*. Тот





пришел к морю на то место, где скрылся под водой его брат, и бросил саблю. Не успела она дойти до *воды*, как вода расступилась, и со дна поднялась огромная богатырская рука. Эта рука схватила саблю, опустилась, и вода сомкнулась. Это соответствие мотиву выбрасывания *меча* Батрадза.

Меч Батрадза, по поверьям, появляется в *небе* в виде молнии. Ингуши называли комету «Лошадь Хозяина шашки». «Хозяин шашки» — это Али (иначе Муртузали-Пайхумар), который должен явиться на землю и перебить всех неверных.

Только в обеих версиях (осетинской и вайнахской) эпоса присутствуют мотивы «Солнца мертвых», дележа нартами *шкуры* убитого животного с рассказом о метаморфозах Патараза, оживления дичи, которое помогает Соске Солсе и Хамчи Патрижу понять, как оживить человека, что является свидетельством очередных сепаратных осетино-вайнахских параллелей. Только в осетинских и нарт-орстхойских сказаниях содержатся сюжеты, повествующие о *гибели нартов*, причем совпадают в основном и мотивировки их гибели. Общим для осетинских и нарт-орстхойских сказаний является и положение о том, что до нартов на земле жили великаны-чудовища: *уадмеры*, великаны и *гумиры* (у осетин), *гарбаша* и *вамполож* (у вайнахов). В осетинском эпосе находит аналогии и сюжетная канва ингушского сказания «Соска Солса и Кинда Шоа». Почти полностью идентичны между собой вайнахские сказания об оживлении Соска Солсой тазовой кости и аналогичные осетинские кадаги, связанные с Батрадзом. То же самое касается сказаний о воскрешении Орзми или Оршаром Аршем своей возлюбленной.

Села Сата в вайнахском эпосе отличается не только красотой и даром предвидения, но и физической силой. Она одной рукой подхватывает огромный камень с зародышем этого героя, а другой рукой — кувшин с водой, величиной в три бочки. Именно она сварила по наущению Боткий Ширтки первое *пиво*. Но у вайнахов она никогда не бывает матерью, рождающей детей, а иногда называется любовницей Соска Солсы.

Посещение *Страны мертвых* и увиденные там чудеса у ингушей были просто притчей об обычном человеке и не связывались с Соска Солсой.

Место *Ацырухс* занимает Мялха Аза, от лица и рук которой исходит сияние, но на ней женится Патараз.

В чеченской сказке «Зависть» есть *Золотая Яблоня* (см. *Мировое древо*), которую привозит своей сестре главный герой. Ее охраняет ишак, который ревет так, словно хочет разорвать небо и землю. Он напоминает как *осла Бората*, так и «пречистого осла», охраняющего дерево Хом (Гокарн) в зороастрийской мифологии.

У ингушей Ачамза и Нясар трактуются в противоположном значении, чем *Ацамаз* и *Насран-алдар* в осетинском эпосе, они тут являются врагами. По ингушскому сказанию, Ачамза позарился на пышные бороду и усы Нясара, но был им убит. В Ингушетии известен топоним Ачамаза-боарз (холм Ачамаза) близ села Экажево. Спор двух *чертей* из-за котла, летающего снопа и *шапки-невидимки*, подобный тому, который в осетинском эпосе разрешают с помощью обмана Ацамаз или Сырдон, у чеченцев стал сказкой о безымянном герое.

Осетинским *Быцента* отвечает ингушский «заячий всадник». Великаны-вампалы, на женщинах которых может жениться нарт, напоминают осетинских уаигов.

Для характеристики осетино-вайнахских нартвовских и языковых схождения большой интерес представляет упомянутое в чеченском сказании название бокала «кад» (Эльмурзаев). Это слово — осетинского происхождения со значением «почет», «честь» (Генко). Перенесение понятия «почета» на одно из названий бокала и чаши в вайнахском, несомненно, связано со значением, придаваемым в этнической культуре осетин традиционному застольному обычаю *нуазан*. Этот обычай, восходящий к скифской «чаше героев», о чем сообщают *Геродот* и Аристотель, нашел отражение в мотиве чаши *Уацамонга*.

Приведенные выше параллели между осетинскими Нартовскими кадагами и нарт-орстхойскими сказаниями дают возможность поставить ряд принципиальных вопросов, касающихся как общих вопросов нартведения, так и истории алано-вайнахских этнических взаимосвязей. Эти параллели подтверждают полную причастность нарт-орстхойских сказаний к Нартовскому эпосу. Исследуемый материал показывает, что нарт-орстхойские сказания, находящие хоть какие-либо аналогии в Нартовских





сказаниях других кавказских народов, в первую очередь — осетин, являются преимущественно ингушскими, а не общевайнахскими. Данное обстоятельство объясняется постепенным затуханием Нартовского эпоса по мере удаления от эпицентра его распространения, забвением нарт-орстхойских имен и значительной деформацией нарт-орстхойских сюжетов чеченцев и даже их полным исчезновением у народов Дагестана. В вайнахских сказках нарт-орстхойцы — глупые великаны, ведущие пещерный образ жизни и напоминающие своим обликом циклопов. В столкновении с героем сказки нарты, несмотря на огромные размеры и непомерную силу, оказываются побежденными, как и осетинские уаиги. Сказки о них распространены и бытуют в основном на востоке Чечни и Дагестана.

Подавляющее большинство вышеприведенных параллелей носит специфический сепаратный характер, аналогии которым практически не встречаются как у родственных ингушам чеченцев, так и у западных соседей осетин, носителей «Нартиады». Бытование некоторых параллелей в цикле *Урызмага* и Шатаны в Нартовских сказаниях балкарцев и карачаевцев (принимая во внимание их особую близость к осетинам) только подкрепляет это положение. Указанные аналогии ясно свидетельствуют, с одной стороны, о генетической связи осетинского эпоса «Нарты» и вайнахских нарт-орстхойских сказаний, а с другой — о своеобразной осетино-ингушской общности в рамках общекавказской «Нартиады».

В то же время характеристика нартов и нарт-орстхойцев в осетинских и вайнахских сказаниях прямо противоположна. Если в осетинских кадагах нарты — «плоть от плоти и кость от кости» носители эпоса, то наиболее характерной особенностью вайнахских сказаний является четкое противопоставление нарт-орстхойцев местным богатырям (кантам), которые, как правило, всегда побеждают нартов и на стороне которых симпатии сказителей. Столь противоположная характеристика нарт-орстхойцев и нартов при наличии осетино-вайнахских параллелей, касающихся как сюжетного состава, так и ономастики, требует, естественно, своего объяснения. По справедливому замечанию У. Б. Далгат, в вайнахских сказаниях «заметно ощущается отраженность рецессивности

нарт-орстхойских героев, будто они спроецированы сюда и перемещены из другой эпической системы».

Нарты враждуют с местными вайнахскими богами. Так, они угоняют стадо баранов местного героя Горжана, которому покровительствует громовержец Села. Когда боги гnevаются, Нарт Сеска Солса вступает в борьбу с божеством, переламывает ему ребра.

Согласно вайнахским сказаниям, нарт-орстхойцы являются выходцами из Санибанского (Саниба) ущелья Северной Осетии: «По какому-то странному обстоятельству, местом действия как орстхойцев, так и нартов служит Галгаевское ущелье, между тем постоянное жилище этих героев, как уверяет народное сказание, есть Осетия, именно Санаби» (Ахриев). Материал нарт-орстхойских сказаний четко показывает, чем объясняется это «странное обстоятельство». В сказании о Колой-Канте говорится: чтобы не допустить кровопролития между орстхойцами, угнавшими скот у Колой-Канта, и братьями Колой-Канта, Бог проводит реку Терек так, что «на правом берегу остался Колой-Кант с братьями, а на левом берегу — орстхойцы», т.е. река Терек выступает как бы этнической границей между нарт-орстхойцами и местными богатырями. Обменявшись угрозами и «показавши свою силу, они разошлись — орстхойцы оправились в Санаби». Б. Далгат пишет: «Соска Солса жил, как и прочие нарт-орстхойцы, в осетинском горном ущелье, где находится сел. Саниба». Тут же он отмечает и другое: «Подразумевается левый берег Терека, так как Соска Солса угонял добычу к себе в Осетию из Галгая». Наряду с сел. Саниба, местом жительства (происхождения) нарт-орстхойцев называются также осетинские села Чми и Балта на левом берегу Терека в пределах Северной Осетии: «Соска Солса, оставив свою семью в Чми, отправился за добычей»; «Наши предки происходят от орхустойцев»; «Они вышли из Балты, поселились на берегу реки Армхи и основали аул Оббоно». Гибель нартов, по мнению ингушей, происходит возле *Тамартуна*.

Вместе с тем, в вайнахских сказаниях четко прослеживается мысль и о том, что нарт-орстхойцы были аборигенами части территории современной Ингушетии, в первую очередь Джерахского и Ассинского ущелий (Ахриев).





Им же приписывается покорение степных районов Чечни. У. Лаудаев пишет, что «Чечнею завладели неведомые до того чеченцам пришельцы, которых они называли нартами. Предание говорит, что они были христианами <...>. Из преданий видно, что они, хотя и малочисленные, завладели страной, грабили жителей <...>. Народ страшился их появления, и чувство этого страха перешло в предание <...>. Надтеречные чеченцы указывают места, где они жили и которые теперь еще носят их названия».

Существует целый ряд сказаний поздних циклов, преимущественно чеченских, о памятниках нарт-орстхойцев; в них повествуется о местах, где жили нарты, и постепенном вытеснении их чеченцами. «Говорят, что нарт-орстхойцы жили в Большой Чечне, над Тереком и в Ингушетии. Нарт-орстхойцы жили также вокруг Ножай-Юрта» (сказание «Царь нарт-орстхойцев Наураз»). Из-за угроз чеченцев, вышедших из горного аула Нашх, из легендарной прародины, нарт-орстхойцы во главе со своим предводителем Науразом были вынуждены покинуть насиженную территорию и уйти за Терек. Этому повествованию соответствует и сказание о *баине* Наураза, где рассказывается об изгнании «царя нартов Наураза» и его войска, которые, «разгромленные и разогнанные чеченцами, никогда больше не возвращались» (Далгат). О том же говорится и в сказаниях «Хребет семи братьев нарт-орстхойцев», «Разгром нартов», «Нарты из Герменчуга». Об аналогичных событиях повествуют ингушские сказания позднего цикла о борьбе за землю — «Ачамзакурган», «Лорса и Солса», «Кто первым поселился в Насыр-Корте», сказание о Нясаре и др. Предание о селе Гермчиг говорит, что вокруг площадки, где находилось их укрепление, нарты вырыли ров (саьнгар) и огородили валом. Примечательно, что само слово «саьнгар» — иранское заимствование в чеченском языке.

В нарт-орстхойских сказаниях говорится, что часть нарт-орстхойцев была ассимилирована вайнахскими племенами, преимущественно ингушами, и породнились с ними; этим, видимо, и объясняется возведение к нарт-орстхойцам происхождение некоторых ингушских фамилий (Ахриев).

Эпическое имя орстхойцев было отождествлено Ж. Дюмезилем и В. И. Абаевым с названи-

ем ведущего нартвовского рода осетинских сказаний *Ахсартаггата*. Данное положение разделили также А. О. Мальсагов, М. Б. Мужухоев и Х. Д. Ошаев. Другая группа исследователей пытается этимологизировать упомянутый этноним от вайнахского корня «аре» — «равнина», интерпретируя термин «орстхой» как «житель равнины, степи».

Необходимо отметить, что исследователи, отрицающие какую-либо связь между названиями орстхойцев и Ахсартаггата, даже не задаются вопросом, кого же называют орстхойцами в вайнахских сказаниях. А ведь это, наряду с фонетической близостью обоих названий, одно из решающих условий для правильной интерпретации эпического имени орстхойцев. Как ясно видно из вайнахских сказаний, орстхойцами являются Соска Солса, Сели Сата, Хамчи Патараз, Орзми-Урузман (Урузманак), Батыг Ширтга. Это те же Сослан, Шатана, Батрадз (сын Хамыца), Урызмаг, имя которого в осетинском эпосе также упоминается без указания имени его отца Ахсартага, Сырдон, сын Батага, т. е. представители рода Ахсартаггата, ведущего (доминирующего) среди трех нартвовских родов осетинских кадагов. Весьма показательны, что и Кинда Шоа в вайнахских сказаниях не называется орстхойцем, хотя и не принадлежит к местным героям, что в точности соответствует осетинскому *Саууайю*, сыну *Кандза* (последний, будучи нартом, также не принадлежит к роду Ахсартаггата, с которым он породнился). О том же свидетельствует и идентичность понятий «нарт» и «орстхоец» в вайнахском фольклоре, являющаяся еще одной О.-в. н. п., поскольку в осетинском эпосе нартами, т. е. воинами, внутри трех нартвовских родов именуется только род Ахсартаггата.

Следовательно, между понятиями «орстхойцы» вайнахских сказаний и Ахсартаггата осетинских кадагов существует именно семантическая связь, причем практически абсолютная.

Сепаратные О.-в. н. п., преимущественное распространение нарт-орстхойских сказаний среди ингушей и постоянная трансформация образов нартов в чеченских сказаниях, идентичность нарт-орстхойцев и нартов Ахсартаггата, характеристика нарт-орстхойцев как выходцев из Осетии (Саниба, Чми, Балта) и отнесение их в то же время к числу древнейшего населения





части Чечено-Ингушетии, четкое противопоставление нарт-орстхойцев местным богатырям, вытеснение нарт-орстхойцев за Терек и одновременная ассимиляция оставшихся нарт-орстхойцев вайнахскими племенами — таковы основные выводы, вытекающие из вышеприведенного материала. Из этого совершенно очевидно следует, что нарт-орстхойцы ингушских сказаний идентичны нартам осетинских кадагов и что нарт-орстхойцы, как и нарты в осетинском эпосе, — это политический псевдоним сармато-алан. Этот же материал полностью подтверждает высказанное мнение о генетической связи поздних нарт-орстхойцев «с ранне-средневековыми аланами и их потомками-осетинами» (Кобычев). Следует отметить, что данный вывод фактически не нов. К аналогичным или близким к нему положениям по существу пришли также А. О. Мальсагов и У. Б. Далгат, хотя и сопроводили свои выводы различными оговорками.

Так, например, А. О. Мальсагов допускает, что взаимоотношения местных вайнахских богатырей с нарт-орстхойцами «свидетельствуют о давних и тесных связях аборигенных народов Кавказа с пришлыми ирано-язычными скифо-сармато-аланами» и что «нарты — это эпитет или псевдоним неизвестного нам народа». Еще раньше об этом же писали Д. Д. Мальсагов и Х. Д. Ошаев. По мнению У. Далгата, если даже не полностью принять положение В. И. Абаева о том, что «нарты — это дыхание бескрайных степей древней Скифии и Алании», то все-таки «вполне справедливо видеть в нартах обобщенный образ каких-то воинственных степняков, утвердивших в эпосе апологетику военного подвига, мужества и доблести».

Признание в нартах обобщенного образа воинственных степняков и отражение в нарт-орстхойских сказаниях древних связей вайнахских племен со скифо-сармато-аланами с неизбежностью ставит вопрос об историческом прототипе нарт-орстхойцев в его прямом значении. А этим прототипом, принимая во внимание наличие сепаратных О.-в. н. п., образы нарт-орстхойцев и ход политической и этнической истории Центрального Предкавказья с середины I тыс. до н. э. и вплоть до эпохи татаро-монгольского нашествия, может быть только сармато-аланский этнос. Подобно тому, как

столкновения нартов с соседями в осетинском эпосе «несут в себе отражение подлинных взаимоотношений между аланами и местными племенами», точно так же взаимоотношения «кантов» вайнахских сказаний с нарт-орстхойцами отражают реальные связи, существовавшие между нахами и сармато-аланами.

Необходимо отметить глубокую древность алано-вайнахских контактов, политических и этнических, нашедших уже отражение в литературе. Основным ареалом этих контактов в сармато-аланский период являлись Джераховское ущелье, низовья реки Ассы и горная Ассинская котловина. О длительности и интенсивности их можно судить хотя бы по тому, что еще в позднее средневековье джераховцы состояли «большой частью из переселенцев из Осетии и частью из ингушей» и говорили на осетинском и ингушском языках, причем некоторые авторы даже относили джераховцев «к осетинскому племени» (Далгат). Независимо от того, является ли это результатом вторичной миграции осетин в низовья реки Армхи во II пол. XVIII в. или наследием более ранних этапов, к концу XIX в. память о пребывании осетин в Джераховском ущелье сохранялась не только в преданиях, но и в официальных документах, где в некоторых из них говорится, что ингушское племя, населяющее Джераховское ущелье, является пришлым, которое вытеснило «жившее здесь осетинское племя» (Долбежев).

О том, что это было не поголовное «вытеснение», свидетельствует предание об осетинском происхождении («хири-тейп») таких ингушских фамилий, как Цуровы, Льяновы, Хаматкановы, Дударовы (Слоновы), Таутиевы, Бедоевы и др., старшее поколение которых еще в начале века хорошо говорило по-осетински (Алборов). Пребывание алан на указанной территории вплоть до татаро-монгольских нашествий, начавшаяся инфильтрация в этот регион вайнахских племен в пред- и особенно в после-монгольский период, постепенное вытеснение и ассимиляция оставшегося здесь аланского (осетинского) населения и определенный этап двуязычия подтверждаются историческими и археологическими данными и полностью согласуются с вышеприведенными фольклорными источниками. Следовательно, фольклорные, исторические и лингвистические материалы





дают основание сделать вывод о наличии сильного аланского (осетинского) субстрата в западном ареале расселения вайнахов. Вместе с тем нельзя исключить и возможности прямого заимствования некоторых нарт-орстхойских сюжетов и мотивов из осетинского эпоса, имея в виду роль Алании на Северном Кавказе до нашествия Тимура и длительность и интенсивность аланско- (осетинско-) вайнахских взаимоотношений. И в этом, и в другом случае сармато-аланское происхождение нарт-орстхойского пласта вайнахского фольклора совершенно очевидно.

Лит.: Сказки и легенды ингушей и чеченцев / Сост., пер., пред., прим. и типологический анализ сюжетов А. О. Мальсагова. М., 1983. С. 12, 70, 100–101, 112–115, 120–126, 129–130, 141–143, 154–155, 176–178, 329; Чудесные родники. Сказания, сказки и песни народов Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1963. С. 157–159; Д ж а м б е к о в О. А. Нохчийн фольклор. Грозный, 1990; Д а х к и л ь г о в. Ингушский. С. 46–380, 465, 469–475, 519–536, 550–576; Антология ингушского фольклора. Т. 4. Нартские сказания. Легенды / Сост., пер. и комм. И. А. Дахкильгова. Нальчик, 2006. С. 385–387; Г а г л о й т и Ю. С. Осетино-вайнахские нартские параллели // ПЭО. Ордж., 1989. С. 135–163; его же: К осетино-вайнахским нартским параллелям. План работы и тезисы докладов XII научной конференции... Тб., 1972. С. 24–25; его же: НВИНЭ; А б а е в В. А. Проблемы нартского эпоса // Нартский эпос. Ордж., 1957; его же: Осетино-вайнахские лексические параллели // ИЧИНИИ. Грозный, 1959; ПНТО. 1925; Д а л г а т У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972; ее же: Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // СНЭНК; Д а л г а т Б. К. Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса // ЭО. М., 1901. С. 35; его же: Первобытная религия чеченцев // ТС. Вл., 1893. Вып. III. Кн. 2. С. 112–123; Д р я г и н Н. М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь в свете яфетической теории // Яфетический сборник. Л., 1930. Вып. VI. С. 28; М а л ь с а г о в А. О. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1972; его же: О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев // СНЭНК; Э л ь м у р з а е в С. Ч. Общее и специфическое чечено-ингушских нарт-орстхойских сказаний в кавказском эпосе // ИЧИНИИ. Грозный, 1968; А х р и е в Ч. Из чеченских сказаний // ССКГ. Тифл., 1871. Вып. V. Отд. II. С. 38–39; М а л ь с а г о в Г. Г., О ш а е в Х. Д. Устно-поэтическое творчество чечено-ингушского народа // Очерк истории чечено-ингушской литературы. Грозный, 1963; Г е н к о А. Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов. Л., 1930; К о б ы ч е в В. П. Историческая интерпретация этногенетических преданий ингушей //

Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Ордж., 1985; его же: Расселение чеченцев и ингушей в свете этногенетических преданий и памятников их материальной культуры // Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 170–175; А л б о р о в Б. А. Осетинские названия местностей к востоку от Осетии // СНОЭЯЛ. Вл., 1929; В о л к о в а Н. Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — нач. XX вв. М., 1974; М у ж у х о е в М. Б. Нарты, аланы, вайнахи. К истории ингушского народа. Назрань, 1996. С. 76.

Ю. С. Гаглойти

ОСЕТИНО-ГРУЗИНСКИЕ (КАРТВЕЛЬСКИЕ) НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ. Известны сванские и грузинские (рачинские) версии Нартовского эпоса. Отдельные сюжеты и мотивы прослеживаются также и в фольклоре восточногрузинских племен (герой Батир у пшавов, хевсур и тушин), хотя здесь они не носят названия «нартовский». В целом картвельская версия «Нартиады» является результатом адаптации на картвельской почве средневекового алано-осетинского эпоса. Но в отдельных случаях можно говорить и о влиянии на картвельскую «Нартиаду» адыгской версии Нартовского эпоса (ср., например, имена Нартов Батухьо, Сосрукв, Хадаожух и др.), отражающую, возможно, позднейшие контакты с балкарцами, Нартовские сказания у которых также подверглись вторичному сближению с адыгской версией.

В картвельской версии отсутствует цикл сказаний о *первых нартах*. Имеющиеся здесь циклы посвящены следующим героям: Алауган / Алавган (осет. Куырд-Алаугон), Генджэ (осет. Кандз), Вердзмег / Оризбеги / Оризмеги / Оризма (осет. Уырызмаг), Хабиж / Хабджи (осет. Хамьц), Саганай (осет. Сатана), *Сослан* / *Сосурани* / *Сосуани* (осет. Сослан), Сибризи / Сибричи / Шибжи (осет. Сыбаэлц), Шава / Шау (осет. Саууаг), Батрибеги / Батохья, Батухьо / Баилу-Батохьо / Маир-Батихьоели (осет. *Батрадз* и *Батэг*), Багатвир (осет. Багъодз-æлдар), «владыка Чирхаили» (осет. Челахсæртæg). В картвельской версии встречаются и герои, не знающие аналогов в остальных версиях «Нартиады»: Бадрильд, Вирспильд, Джуджеби, Кинтиз, Натела (= калька осет. *Ацырухс?*), Сегз, Сепетар, Темирбий, кузнец Солом(он) и др.

Сюжетный состав картвельской версии в целом повторяет сюжеты осетинской «Нартиады».





Здесь представлен, в частности, редчайший для Нартовского эпоса мотив Золотой Яблони (см. *Мировое древо*), принадлежащей некоему Багатвиру, плоды которой ночью похищают неведомые существа. Этот сюжет, подробно разработанный в осетинской «Нартиаде», находит параллели еще и в карачаево-балкарской версии. В сванском сказании о Нарте Сегзе героиня Натела подвергается преследованию со стороны дэва (*великана*), но благополучно ускользает от него. Перед смертью она призывает своего друга Сегза и дает ему такой завет: «В продолжение трех дней после моей смерти охраняй мою могилу». Сегз выполняет просьбу Нателы и убивает дэва, покушавшегося на мертвую красавицу. У сванов есть закаленный кузнецом Соломом герой Сосрукв. Его колени перерезал катящийся мельничный жернов. В другом сванском сказании героя зовут именно Сослан, он рождается из камня, в который превратился выпавший зуб его отца Бадрильда. Сослан просит убийцу отца, Кинтиза, показать затупившуюся о камень *шашку* и убивает его. С помощью попоны из *шкур* и колокольчиков он пугает коня поработителя Йеречхава. Потом вместе со своей бабкой он спускается в подземный мир. В осетинских вариантах превращение в *собаку* связано с *Урызмагом*, а в горнорачинском — с Баил-Батуко, Батоко, Батоккой, Майр-Батикоели, в хевсурском — с Батиром. Тому же приключению посвящена картлийская сказка «Малый Георгий-охотник», близкая к осетинским *кадагам*.

Нартовский сюжет поиска, кто сильнее, находит отражение в грузинском «Сказе о великом охотнике». В кахетинской сказке «Золотая чаша» есть волшебная плеть, оживляющая мертвых; ею владеет девушка-волшебница. Черты героического детства нартов есть у героя сванской легенды Беслана, родившегося говорящим и ненасытным.

Особое место в фольклоре сванов занимали сказания о создании арфы-чанги. В частности, в Сванетии бытовало предание, согласно которому игра на арфе облегчает скорбь и печаль. В этом предании изобретение инструмента приписывается некоему старцу, у которого погиб сын. Тело, то есть корпус арфы, — это рука юноши, струны — его *волосы*, а густой голос (звук) инструмента — стоны и слезы скорбящего отца. Встречались и другие версии. На-

ряду со сванским сказанием имеется и кахетинский вариант, согласно которому каркас арфы-чанги — рука, струны — волосы, а голос — слезы единственной у матери девушки неписанной красоты, которую намеревались выдать замуж против ее воли, и она повесилась. Кроме того, эпизод изготовления *музыкального инструмента* — чианури, фандура — из тела усопшего присутствовал в сванских, верхнерачинских, пшавских народных версиях легенды «Ростомиани».

Со сказаниями о *гибели нартов* перекликается грузинское предание о происхождении *озера* Палеостоми. На месте этого озера был некогда город с таким названием. В этом городе была церковь. Жители города до того развратились, что, несмотря на святость храма, начали въезжать в него на конях. Чтобы воспрепятствовать этому, *Бог* настолько понизил двери церкви, чтобы нельзя было въехать в нее на лошади. Тогда жители города стали при входе в церковь слезать с лошадей, но все-таки вводили их за повод в церковь. Бог, желая, чтобы они входили в церковь без лошадей и нагнувшись, как бы кланяясь ему, еще более понизил двери. Жители города действительно стали оставлять лошадей на дворе, но не пригибались при входе в церковь, а просовывали туда сначала ноги, а потом и все тело. Тогда, видя неисправимость жителей, Бог решил потопить Палеостоми.

Географические названия в картвельской версии имеют двойное происхождение: одни из них отражают общенартовскую типологию (например, топонимы Чван, Татартупи), а другие — их большинство — восходят к местным (сванским и рачинским) названиям: Мулух, Латал, Хашкил, Ленджер, Лагами и т. п.

Лит.: Абаев. ОЯФ. С. 291; Гаглойти. НВИНЭ. С. 191; Сказки и легенды гор / Собрал и обработал Н. Микава. М., 1957. С. 14–19; Сказания и легенды / Под ред., с пред. и прим. проф. М. Я. Чиковани. Тб., 1963. С. 162–167; Грузинские народные предания и легенды. М., 1973. С. 276–277; Грузинские народные сказки / Сост., вступ. ст., прим. и типологический анализ сюжетов Т. Д. Курдованидзе. М., 1988. Кн. I. С. 209–213; Грузинские народные сказки. Тб., 1986. С. 181; А л б о р о в. Музыкальная. С. 152–155; Р а х н о К. Ю. Арфа Сырдона: закавказские параллели // ИСОИГСИ. 2018. Вып. 27; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 39, 97.

Ю. А. Дзищойты





ОСЕТИНО-ДАГЕСТАНСКИЕ ЭПИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ.

На слабое распространение Нартовских сказаний на Дагестан и постепенное затухание эпоса по направлению от западных равнинных районов до горной полосы и полное незнание их в отдаленном Южном Дагестане первым обратил внимание известный кавказовед П. К. Услар. Им установлено, что по мере удаления от Центрального Кавказа в Нартовском эпосе нарастает отклонение от традиционных представлений о нартах, наблюдается все большее забвение «общенартских сюжетов». По справедливому замечанию У. Б. Далгат, «Дагестан не относится к той территории Северного Кавказа, на которой формировался нартовый эпос. Весьма показательно, что, по мере приближения к границам Дагестана, нартовые сказания теряют свою традиционную специфику, причем в нагорье эти сказания перерастают в сказки. Фольклорный материал здесь свидетельствует о том, что нартовый эпос создавался далеко отсюда. Дагестан был лишь той «периферией, на которой затухал и сливался с фольклором иного характера нартовый эпос народов Северного Кавказа». Не совсем верно мнение, согласно которому образ нарта полностью отсутствует в фольклоре народов Южного Дагестана — лезгин, татов, табасаранцев, рутульцев, цахуров и т. д. У татов много сказок с мотивами, общими с Нартовским эпосом. Легенды о нартах есть у табасаранцев, а П. К. Услар писал, что у лезгин, так же как и у осетин и черкесов, существует много песен о сказочных богатырях-нартах. Но однозначно: эпицентром, откуда распространились Нартовские сказания на восток и на запад, была Алания, расположенная в Центральном Предкавказье.

В фольклоре народов Дагестана нартами называли не витязей, а их противников — *великанов*, враждебных человеку и преимущественно безмянных. О них были сложены только разрозненные сказки, предания и былички, а развернутого, подобного осетинскому, Нартовского эпоса в Дагестане не было. Несмотря на свою необычайную мощь, дагестанские нарты были глупее людей. Их было легче победить не силой, а превосходством ума и хитростью. Им приписывались типичные привычки и обыкновения великанов. Они спали неделями, по видимому, набирая богатырскую силу; бродили

по лесам, оставляя огромные следы, любили охотиться, и для подвешивания подстреленной дичи каждый нарт носил на плече вырванную с корнем чинару.

Подобно герою осетинской сказки Фанькгуызу, справившемуся с великанами, герой сказки «Сын вдовы и семь нартов» ловко одурачил великанов: вместо того, чтобы принести нартам воду в буйволином бурдюке (что ему не под силу), он сделал вид, что хочет перетащить всю речную *воду*. В другой раз, чтобы привлечь выкорчеванное с корнем дерево, он перевязал верхушки деревьев — якобы для того, чтобы перетащить к нартам весь лес, и т. д. Нарты испугались такого силача, но они все же решили состязаться с ним в силе. Как и великаны, которых ссорит *Сырдон*, нарты могут поссориться и перебить друг друга, чем пользуется Назнай из аварской сказки.

В дагестанском фольклоре давалась также своеобразная трактовка общекавказской темы об *одноглазом великане*, часто выступавшем овцепасом. Если в осетинской «Нартиаде» положительным героем выступал Нарт *Урызмаг*, а его антагонистом — великан, обитающий у *Черной горы*, одноглазый или кривой, то здесь, как и в чеченских и некоторых других кавказских сказках и легендах, нартом назывался *циклон*.

В представлении аварцев Казбековского р-на нарт высок, широкоплеч, обязательно бородат. Он — сеятель добра. При всех невзгодах люди обращались к нему (в сказках нарт освобождает народ от аждаха, который не позволяет людям брать воду из источника, и т. д.).

Дагестанский нарт не мыслился без своего *коня* — помощника, который понимает человеческую речь. В кумыкском сказании воинственная девушка-Нарт по имени Максуман побеждает прославленного героя *Кожака* (или *Карткожака*), который пытался угнать у нее лошадей. В даргинской сказке «Чудеснорожденный богатырь» Нарт и его конь рождаются благодаря *яблоку* из ханского сада. Нарт одолевает дракона, спасая братьев своей невесты и девушку в звериной *шкуре*.

В одних сказаниях нарты выступают как обыкновенные смертные, живущие в *баинях*, а в других — как феодалы-насильники.

В кумыкской сказке «Девушка-луна» сорок братьев-нартов имели сестру, которая была не





просто красавица, но и сильная и храбрая воительница, охранявшая нартовские табуны; *пищу* же готовят братья в *котле* с сорока ручками. В сказаниях аварцев тоже упоминалась сестра нартов, которую фольклор горного Дагестана рисовал обычно красавицей, и в нее влюблялись молодые люди. Она помогала братьям даже в их борьбе с нартами-великанами. В табасаранской легенде сестра нартов, влюбившись в неприятеля, погубила своих братьев. В лакских сказках герою помогают красивые жены нартов.

Кумыкская сказка о братьях-близнецах Арслан-хане и Батыр-хане соответствует известному в осетинской «Нартиаде» *кадагу* об *Ахсаре* и *Ахсартаге*. С обстоятельствами похорон *Дзэрассы* сопоставляют начало аварского сказания «Черный нарт» о сыновьях, охранявших могилу отца. В этом же сказании Нарт представляется скачущим на трехногом коне, как осетинский *Уастырдж*. Он тоже может вдохнуть жизнь в мертвое тело.

В аварской сказке «На горе нартов» и некоторых других есть эпизод о состязании героя-богатыря с Нартом-великаном — мотив, характерный для Нартовских сказаний о *Сослане* и *Мукара*. Богатырь предлагает Нарту пройти различные трудные испытания, в результате чего Нарт оказывается скованным ледяной глыбой, из под которой ему не удастся высвободиться. Мотив замораживания героем великана подо льдом встречается в кумыкских сказках. Те же мотивы присутствуют в даргинской сказке «Как сын бедняка женился на дочери хана».

Мотив вбивания противника в землю во время поединка часто встречается в сказках и сказаниях народов Дагестана. В аварской сказке «На горе нартов» великан после упорной борьбы, высоко подняв героя, так ударяет его о землю, что тот входит в нее по колени. То же самое происходит в лакской сказке «Нарт Унсук».

Как и в эпосе осетин, помощником дагестанского сказочного героя является конь. Традиционные и описания общих для многих сказок эпизодов укрощения волшебного коня. Конь долго не подчиняется герою, возносит его высоко в *небо*, хочет сбросить, но герой крепко держит коня, и все попытки сбросить его кончаются победой юноши. В конце концов, конь становится верным помощником героя.

Показательную аналогию эпизоду о странных штанах, вывешенных *Шатаной*, чтобы узнать количество войска, дает дагестанская хроника «История Ирхана», в которой некая женщина, знавшаяся с джиннами, подобно Сырдону, при виде аналогичных штанов называет точное количество домов в Ирхане. Научные исследования показали, что за Ирханом скрывается восточная часть Алании, которую прежде всего связывают именно с историей иронской ветви осетинского народа. Этот мотив встречается в произведениях дагестанского фольклора и применительно к другим лицам и событиям. Встречается здесь и эпизод, когда героиня забирает с собой мужа, как самую большую ценность, имеющий место в Нартовском кадаге «Как Урыз-маг отослал Шатану в отчий дом».

Знали в Дагестане и нартовский сюжет о поисках более сильного. Например, в аварском сказании «Кто сильнее?» хан ищет человека, который обладал бы большей, чем он, силой. Он сталкивается с братьями-нартами, но ему удается от них сбежать. От погони его спасает одноглазый великан, который рассказывает, что лишился глаза, когда, случайно столкнувшись с исполинским чабаном, погибли шесть его братьев, а *пещера*, в которой они прятались, оказалась огромным человеческим *черепом* — вот его хозяин и является самым сильным человеком на свете. В кумыкской сказке «О богатырях-великанах» сильнейшего ищет хвастливый гигант из сел. Карабудахкент. В лакском фольклоре на поиски пускается силач Иса, который бил жену, приговаривая: «Есть ли кто-нибудь на свете сильнее, чем я?».

Аварская легенда из села Хунзах пересказывает эпический сюжет о встрече Нартов Сослана или *Батрадза* с костяком или лопаткой исполина.

В лакском предании «Почему море назвали Черным?» повествуется о живших на Кавказе нартах, на которых напали черные враги. Нарты с помощью огненного *меча*, дара бога *огня*, сумели одолеть врагов. Спасаясь от нартов, те дошли до моря. От их черной крови якобы море почернело. Поэтому его и называли Черным. Это перекликается с осетинскими повествованиями о мече Батрадза.

Кумыкская сказка о Нарте Аюв-Али почти в точности совпадает с осетинским кадагом о Сослане в *Стране мертвых*.





По дагестанским народным представлениям, перед закатом *солнце* замирает на мгновение и как бы оглядывается — это к добру, к ясной погоде, к счастью. М. Р. Халидова сопоставляет это поверье с осетинским сказанием о *Безымянном сыне Урызмага*, который попросил солнце на миг остановиться, пока он войдет в обитель мертвых.

Известный нартовский сюжет о том, как нарты уговорили Сырдона резать барана (овечку) ради конца света, а тот, поняв, что его одурачили, в отместку сжег *одежду* нартов, бытовал в фольклоре кумыков, аварцев и других дагестанских народов как анекдот о Молле Насреддине, как притча о мулле и бедняке. Как и Сырдона, дагестанского Моллу Насреддина жители родного аула бросают в море, но он возвращается живой и невредимый.

Соревнование нартов в лучшем рассказе — тоже весьма популярный мотив дагестанских сказок. Как и Урызмага, жена Боти превращает своего мужа Балая при помощи *волшебной плети* сперва в ценную суку, а потом в *ястреба*, но ему удается расколдоваться.

В лакском сказании «Как исчезли нарты» побежденных нартов по их просьбе *Бог* превратил в *орлов*.

Аварцы верили, что, исчезнув с земли, нарты продолжают жить в подземном мире — обитают там в огромных хоромах и знают обо всем, что творится на земле. Представление о загробной жизни нартов отразилось у них в присловье «Пусть будет среди нартов», которое еще недавно было принято произносить над покойником в сел. Зубутли Кизилюртовского р-на.

В представлении дагестанцев великаны-нарты обладали колоссальной силой, поэтому народная память аварцев, лакцев и кумыков связывала с ними сооружение стен Дербента, попытку перекрыть бурные воды Сулака, возникновение горы Кумторкала.

У дагестанцев, как и у осетин, наивысшей похвалой человеку всегда было сравнение его с нартом. Так, например, когда горцы хотели похвалить юношу, говорили, что он «вылитый нарт», то есть молодой, статный, мужественный. В колыбельной песне красота нартов являлась *идеалом* для аварца: «Вымоленная капелка дождя, выпрошенное сияние солнца с внешностью красивой, как у нарта», — пели в

сел. Гинта Акушинского р-на. Весьма примечательна форма почтительного обращения мужчин-андийцев друг к другу, содержащая слово «нарт». Обычно в такой форме обращались к мужчинам-воинам среднего возраста с просьбами: «О нарт, если можно, зайти ко мне», «Оставь, нарт!» и др. Этнограф М. А. Агларов полагал, что данная форма обращения восходит к связям андийцев с аланами.

Каковы же истоки вышеприведенных эпических параллелей? Известно, что Нартовский эпос окончательно сформировался в I тыс. н. э., во времена расцвета Алании, распространившей свои границы от верховьев Кубани до Дагестана. На востоке Алания непосредственно соседствовала с государственными образованиями раннефеодального типа на территории современной Аварии (Сарир) и Лакии (Лакванну). Путешественник Масуди (X в.) помещает Аланию между Сариром на востоке и кашаками (кабардинцами) на западе. О присутствии аланского населения на границе с Дагестаном пишут и историки. О мирных дружественных отношениях соседних государств свидетельствует и факт женитьбы аланского царя на сестре правителя Сарира.

Соседство и дружественные отношения оставили след на взаимовлиянии культур. На земле лакцев имеется священная гора Вацилу, которую ученые (Л. И. Лавров, А. Г. Булатова, Л. А. Чибиров) связывают с одним из важнейших *небожителей* в *пантеоне* осетин и «Нартиаде» — *Уаццлла*. В лакском предании «Любовь нартов» создание горы Вацилу приписывалось Нарту Бархху. Идентичны обряды ритуальной пахоты, вызывания дождя, обычай оставления несошенным последний небольшой участок нивы. В лексическом фонде дагестанских языков (особенно аварском) имеется около 100 слов, которые следует квалифицировать как аланизмы (Микаилов). Этот же автор отмечает аланский вклад в аварскую антропонию (Урызмаг, Дауаг, Косерхан, Цахил, Дудар). Примечательно, что имя Урызмаг в XVII в. фиксируется у аварцев, становясь женским. Не чужда была нартовская антропонимия и кумыкам: Сосран, Сосурай, *Батрадз*, Батраш, Батырав, Батрай, *Тотрадз*, Батин, Нарчау, Шавай, Нартай и др. В дагестанской хронике «Дербент-Наме» упоминается правитель Малого Маджара Батрас, правивший в нач. 20-х гг. VIII в. н. э.





Лит.: Гагло А. В. Северный Кавказ в IV–X вв. (проблемы этнической истории). Л., 1984; Аварские сказки. М., 1965. С. 184–188, 211–212, 215–216, 223–229, 277–280, 299–300, 302–314; Аварские народные сказки. М., 1972. С. 97–104, 116, 119, 128–135; Сказки народов Дагестана. М., 1965. С. 69–70, 77–84, 100, 142–145, 148–152, 160; Абаева З. В. У истоков нартоведения // ИЮОНИИ. Вып. XX, 1975. С. 85–88; Гагло А. В. НВИНЭ. С. 101, 189–191; Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. М., 1972. С. 21, 75, 77, 85–86, 100, 107, 191, 207–208, 249; ее же: К вопросу о нартовском эпосе у народов Дагестана // НЭ. Ордж., 1957. С. 163–174; ее же: Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // СНЭНК. М., 1969. С. 111–119, 122, 129–131, 146–148; Аджиева А. М. Нартовский прозаический фольклор кумыков и его место в кавказской нартиаде // Дагестанская народная проза. Махачкала, 1982. С. 8; его же: Устное народное творчество кумыков. Махачкала, 2004. С. 28–48; Халдоева М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 160–175; ее же: Устное народное творчество аварцев. Махачкала, 2004. С. 46–54, 101, 170, 172, 176; Ганиева А. М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин. М., 2004. С. 126, 129; Курбанов М. М. Табасаран в мифах, преданиях, легендах и притчах. Махачкала, 2007. С. 70–74, 182–183; Микаилова К. Ш. Еще несколько дагестанских аланизмов // Этимология. М., 1972; его же: Аланский вклад в аварскую антропонию // Материалы 5-ой республиканской научной сессии по историко-сравнительному изучению иберийско-кавказских языков. Вл., 1977; Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – нач. XX в. Л., 1988; Туллагов С. Скифо. С. 52, 119, 243–244; Чибирова Л. А. К осетино-дагестанским этнокультурным связям // Вестник Института истории, археологии и этнографии. 2007. № 4 (12); Основные сюжеты нартовских сказаний дагестанских народов / По А. Чиркеевскому и тезисам У. Далгат // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, № 168, п. 54, л. 57–59.

К. Ю. Рахно

ОСЕТИНО-КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЕ НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ. Появление в печати балкаро-карачаевских сказаний относится к концу 70-х — нач. 80-х гг. XIX в. Первые записи «нартовских песен» были сделаны от отлично знавшего старинный осетинский и кабардинский фольклор князя Исмаила Урусбиева и его сыновей Сафару-Али и Науруза. Среди горцев князь считался знатоком «кавказских песен», не только балкарских. Характерно также, что его подданных еще за несколько десятилетий

до этого в кабардинских источниках именовали «урусбиевскими осетинами», а грузинские источники и в то время продолжали называть владения князя, Урусбиевское (Баксанское) общество Балкарии, «Осетией». Поэтому нельзя исключать ни влияния известных Урусбиевым осетинских текстов, ни прямой попытки рассказать на балкарском осетинские сюжеты.

В балкарские тексты, впервые опубликованные С. Урусбиевым, вошли сказания о Урузмеке, Шауае, Рачикау и Сосруко. Карачаевские и балкарские тексты записали М. Алейников, А. И. Дьячков-Тарасов, П. Остряков, С. И. Танев и др. Среди записанных П. Остряковым карачаево-балкарских сказаний — о старце Девете, его девятнадцати сыновьях во главе с Алауганом, рождении Нарта Шева, его победы на скачках и т. д., т. е. что составляет основной круг балкаро-карачаевских Сказаний о Нартах. Четыре небольших сказания об Орузмеке, приводимые Н. П. Тульчинским, содержат богатый материал для сравнительного изучения Нартовского эпоса; им проведен и ряд специфических осетино-балкарских параллелей. К числу последних относится, прежде всего, мотив усыпления Орузмека княгиней Сатанай (в осетинском — «Шатана и Ельда»), мотив зашифрованного послания Орузмека к Сатанай (в осетинском — «Последний балц Урузмага») и «Как Орузмек разводился с Сатанай».

В архиве В. Ф. Миллера обнаружена рукопись балкарского Нартовского сказания, состоящая из четырех глав: 1) Про первого царя Дебета золотого; 2) Сыновья Дебета — Гу и Цекни; 3) Как вошло зло в нартовский род и 4) Шева, сын Алавгана (незаконченная). Новым по сравнению с известными публикациями является лишь сказание о сыновьях Дебета — Гу и Цекни, повествующее о случайном убийстве Гу своего брата и отдаленно напоминающее осетинское сказание об *Ахсаре и Ахсартаге*. В сказании упоминаются и атрибуты адыгских и осетинских Нартовских сказаний. К числу первых относятся упоминания бога Тха и горы Ошхамахо (Эльбруса). Более существенны вторые. Это — *Цереков панцирь* и *шлем Бидаса*, выкованные «вечным ковалем» Дебетом, а также название «дома Алигатэ», т. е. *Алагаты* — Алаговых, в его исходной осетинской огласовке с





характерным окончанием родительного падежа мн. ч. -ты. Это говорит о том, что встречающееся в балкарских Нартовских сказаниях название фамилии Алиговых / Аликовых (дом которых служит средоточием нартовских *пиров* и увеселений) восходит к названию рода осетинских Алаговых (Алагатаэ) в осетинском эпосе.

В целом содержание разбираемой рукописи представляет большой интерес для сравнительного изучения Нартовского эпоса и одной из его национальных версий.

В 1966 г. впервые вышли карачаево-балкарские Нартовские сказания «Нартла» («Нарты»). Основную часть сборника составляют дореволюционные публикации Нартовских сказаний балкарцев, подвергшиеся, правда, определенной литературной и редакторской правке. В частности, из обнаруженного в архиве В. Ф. Миллера балкарского сказания о Дебете выброшены упоминания о шлеме Бидаса и Церековом панцире осетинских сказаний, адыгейском боге Тха (он заменен балк.-карач. «тейри»), а вместо «дома Алигатаэ» (осет. Алагаты) фигурировал «дом Алика». Эти и другие «исправления», несомненно, снизили научное значение сборника. Важным этапом в оформлении карачаево-балкарского эпоса как *цикла* стал составленный С. И. Липкиным ориентированный на массового читателя русскоязычный сборник «Дебет Златоликий и его друзья» (1973), в котором сказания объединили в циклы Ёрюзмек, Сосурука, Дебета, Карашауая, нартовских охотников и *пастухов*, и придали им законченный вид. В академическом издании «Нарты. Героический эпос» (1994) были выделены циклы «Начало нартов. Рождение нартских героев», посвященный Дебету, «Ёрюзмек и Сатанай», «Сосурук / Сосурка», «Дебет — Алауган — Карашауай», «Нартские песни и сказания, посвященные нескольким героям», «Бёдене — Рачикау», «Шырдан и Нёгер», «Чюерди», «Ачезем, сын Ачезя», «Исчезновение с земли нартского племени». При этом нельзя исключать влияния печатных изданий и радиоверсий осетинского, адыгского, кабардинского эпоса на сделанные после Второй мировой войны фольклорные записи.

Все собиратели балкарских и карачаевских сказаний единодушно отмечали их популярность в народе. По словам С. Урусбиева, наи-

более популярными персонажами Нартовских сказаний карачаевцев и балкарцев (большинство которых хорошо известно также осетинским и кабардинским сказаниям) являлись: Урызмек, Сосуруко, Шауай, Ширдан, Хмыч, Батрез, Рачикау, Сибильчи, Гиляхсыртан, злыязычный Деуэт и Алауган. Каждому из этих нартов была посвящена песня; мотивы песен были довольно однообразны. Ареной действия этих нартов являлась Кубанская область, откуда они во время своих странствований и набегов доходили даже до *Волги* (Эдия).

Изучение балкарских и карачаевских сказаний показывает, что представляя по сути дела один и тот же цикл, они в то же время во многом схожи с кабардинскими и осетинскими текстами. Касаясь карачаевских сказаний, А. Н. Дьячков-Тарасов писал, что «многие из них были схожи с былинами горских татар (балкарцев. — Ю. Г.), на эпосе которых отразилось влияние осетинских сказаний».

Особую близость балкаро-карачаевские сказания обнаруживают с осетинскими, причем во многих случаях в них встречаются общие сюжеты и мотивы, не известные, в частности, кабардинским вариантам. Эта близость сказывается, во-первых, в характере структуры и иерархии нартовского общества. Как в осетинских сказаниях, так и здесь главой нартов является Урызмек / Орюзмек, отцом которого является Схуртук (Ахсартаг) и который принадлежит фамилии Схуртуковых (Ахсартаговых). Подобно осетинским нартам, и карачаево-балкарские нарты перед *походами* всегда «собирались у Урызмекка и уже оттуда отправлялись в странствия под его предводительством». Точно так же балкарские сказания знают Алагата под именем Алиговых (Алилар) и Алигате в той же роли организаторов нартовских пиров, в доме которых хранился магический бочонок «агуна», двойник осетинского *Уацамонга*. Как и в осетинских *кадагах*, Урызмек женат на своей сестре вещей *Шатане*, всегда помогавшей нартам в трудных обстоятельствах. Таким образом, роль Урызмекка в балкаро-карачаевских сказаниях полностью соответствует роли *Урызмага* в осетинских *кадагах*.

Общим для обеих версий является и роль фамилии Алаговых (осет. — Алагата, балк. Алиговы / Алиглар), игравшей у нартов роль





своеобразного жреческого клана, которой принадлежала прерогатива организации общенартских пиршеств и торжественных церемоний. Именно у Алаговых хранился «определитель героя», двойник Уацамонга (Нартамонга) осетинских кадагов, бочонок «агуна», который наливался до половины питьем, и если рассказ о подвиге, совершенном рассказчиком, был правдив, то «после рассказа этот бочонок сам собой наполнялся и три раза переливался за край».

Победителем в этом споре выходит Рачикау, сын Бедена (*Арахдзау*, сын *Бедзенага* в осетинском эпосе), причем его противником был Сосруко. Как видно, в балкаро-карачаевских сказаниях имя *Батрадза* заменено именем Рачикау, играющего в них значительно более важную роль, чем первый. Балкарский вариант, как и подавляющее большинство сюжетов этого цикла, полностью совпадает с осетинским. Представляет интерес и происхождение слова: в осетинском языке чудесному бочонку агуна соответствует аг (*котел*). Между тем балкарское слово агуна употребляется только в Сказаниях о Нартах и не имеет аналогов в других тюркских языках. Его сопоставляют с осетинским агуиан-агуайан «количество (араки), которое выгоняется из одного котла». Это дает основание считать балкарское агуна еще одним алализмом в балкаро-карачаевском, равно как и сюжет о чудесном бочонке в балкарских Нартовских сказаниях.

В балкаро-карачаевской версии отсутствует цикл сказаний о *первых нартах*; не наблюдается, как в осетинских, четкого деления на три фамилии, хотя и сохранили упоминание Ахсартаговых в форме Схуртуковых и Алаговых в форме Алиговых. Род *Бората* в балкарских сказаниях не встречается, однако есть упоминание о «старшем нарте Борай», имя которого было, по-видимому, эпонимом рода Бората.

Некоторые из балкарских и карачаевских сказаний обнаруживают столь поразительную близость к осетинским, что кажутся копиями последних. К их числу относятся, в первую очередь, сказание о Сосруко, «Княгиня Сатана», «Шауай» и «Рачикау», опубликованные С. Урусбиевым.

Следует остановиться на первых двух. Одно из них, описывающее попытку умерщвления состарившегося «главы нартов», идентично по своему содержанию осетинским вариантам ска-

зания о желании нартов Бората умертвить Урызмага на пиру у Алагата. В основе обеих версий лежит сюжет «пира с западней». Характерно, что «основанием» для убийства «главы нартов» служит несколько завуалированное указание на старость последнего, что дает повод видеть в этом рассказе отдаленный отзвук скифского обычая умерщвления стариков, осложненный в некоторых осетинских вариантах мотивом *кровавой мести*.

Обращает на себя внимание, как *Сырдон* и мальчик приглашают на пир Урызмага одними и теми же словами: «Пришел Сырдон к Урызмагу, сел перед ним на корточки и сказал: «Устраивают Бората пир в своем большом доме клятвы (ардамонга) и приглашают на этот пир тебя. Захочешь, придешь, а не захочешь, не придешь», — говорится в осетинском кадаге. Мальчик же в урусбиевском тексте говорит следующее: «Урызмок, меня послали к тебе нарты, они приглашают тебя на пир в доме Алиговых: хочешь иди, а не хочешь — так не ходи».

Что касается другого сказания, то по своему содержанию оно совпадает с осетинским, в котором Шатана поддается обману. Различие между ними заключается в том, что Сатанай карачаевского варианта устояла перед домогательствами Нарта Доуата, тогда как Шатана в осетинском кадаге уступила *небожителю Сафа*.

Характерно, что в обоих сказаниях основным «аргументом» соблазнитель является чудесный *нож*, обладающий способностью превращаться в двух слуг, накрывающих стол. В карачаевском варианте роль ножа в этом эпизоде несколько затемнена — она появляется только в конце сказания, когда Урызмок, стремясь заполучить чудесный ножик, соглашается на неприемлемое в обычных условиях предложение женщины-хаджи, под внешностью которой скрывается Сатанай. В целом карачаевский вариант носит более «облагороженный» характер, неся на себе следы позднейшей обработки, и в нем, в частности, опущены некоторые натуралистические сцены, имеющиеся в осетинских вариантах.

Для сравнительной характеристики представляют интерес многочисленные варианты оплодотворения камня (осет. *Сосаг-алдар*, балк. Соджук, Сосук) и рождения младенца. Все они представляют собой части одного и того же ска-





зания. Об этом свидетельствуют фонетическая близость балкарских и осетинских вариантов имен Сосаг — Сосуг — Соджук.

Согласно дигорскому кадагу, однажды Сосаг-алдар погнал свою баранту к берегу Терека, где его увидела госпожа Шатана. Она приехала на берег реки и разделась донага. Сосаг-алдар, никогда не видев такую картину, уснул на камне, из которого, когда наступило время, извлекли младенца. Между тем, дигорский Сосаг-алдар во многом напоминает балкарских Сосуга, Соджука. В балкарском эпосе пасший баранов на берегу Эдила пастух Созук увидел на противоположной стороне «прекрасную княгиню вешую Сатаней», стиравшую белье, и выстрелил семя в камень состар, на котором сидела Сатаней (в других сказаниях пастух Саджак именуется сюжетно близким к нему именем — Сосук, Соджук). И родился ребенок от этого камня. Сосуруком его потому и назвали, что он родился из камня состар. О рождении Сосурука из камня состар говорится и в записанном С. О. Шахмурзаевым в 1965 г. сказании «Рождение Сосурука». Балкарские варианты сказания о рождении героя вряд ли оставляют какие-либо сомнения в исключительной близости этого сюжета к осетинскому. Еще одним доказательством этому служит и название камня состар, соответствующее осетинскому *сосдор* (сосдур).

О *Хамыце* и Батрадзе карачаевцам и балкарцам, кроме единичной песни «Болат-Хымыч», вопреки словам С. Урусбиева, вообще ничего не известно. Это доказывает, что Урусбиевы застали бытование в своей среде и небалкарских сюжетов, которые так и не были усвоены. Балкарское сказание о борьбе Ёрюзмека со злым божком Фуком (Пуком), имя которого, возможно, имеет монгольскую этимологию, насыщено мотивами осетинского, существующего в нескольких вариантах сказания о взятии нартами (Батрадзом и *Сосланом*) вражеской крепости с помощью чудесной «мортиры», роль которой в балкарском варианте выполняет «большой мяч Аликовых». Ж. Дюмезиль, рассматривая осетинского Батрадза как грозное божество, пишет: «Батраз, почти неизвестный балкарцам, уступает место, а заодно и черты своего характера и свои похождения Урузмеку...». Часть черт Батрадза, наоборот, перешли к Фуку, а инверсия — явный признак вторичности. Осетин-

ский *идеальный герой* при заимствовании сказаний воспринимался как злой, враждебный, подобно нарт-орстхойцам у вайнахов, и его чертами наделили врага.

Рачыкау — сын служанки княгини (Сатанай, Ак бийче, Кырс-бийче). Отцом его, по варианту С. Урусбиева, является русский рыбак Бёдене, что тоже указывает на позднее формирование мотива. Осетинский Бедзенаг выглядит гораздо архаичнее.

Отличительная черта карачаево-балкарского Нартовского эпоса — отсутствие темы борьбы нартов с чужеземцами, которая развита у осетин. Исключение составляет сказание «Сатанай и войско Темир-Капу». Но даже в нем подробно описываются лишь эпизоды борьбы нартовского войска, возглавляемого Сатанай, с воинами-эмегенами Темир-Капу, то есть *великанами*. Название великанов восходит к старомонгольскому «эмеген», то есть старуха. Для монгольского эпоса характерны образы многоголовых пожилых великанш.

Вторичность карачаево-балкарского эпоса особенно ярко проявляется в сказаниях, повествующих о судьбе нартовского племени после того, как оно уничтожило на земле всех своих врагов. Наряду со сказаниями, в которых, как и у других носителей эпоса, речь идет о гибели нартовского рода, имеются сказания, в которых говорится, что нарты, истребив всех чудовищ на земле, по велению *Бога* просто покинули землю. В отличие от других национальных версий «Нартиады», в этих сказаниях совершенно отсутствуют богоборческие мотивы: *гибель нартов* почти во всех этих вариантах связывается с именами эмегенов. «Тенденция к гуманизации», на которой настаивает Т. М. Хаджиева, — не достоинство, а выразительное свидетельство очень поздней моралистической обработки.

Существует еще одно важнейшее обстоятельство, на которое недавно обратили внимание карачаевский исследователь М. Д. Каракетов и турецкий кавказовед У. Тавкул. В карачаевском Нартовском эпосе первым нартом, отцом всех нартов выступает Деуэт, или Дебет. В сказаниях постоянно подчеркивается роль Дебета как первого кузнеца и оружейника: он первый на земле изготовил различные предметы быта, оружие и *доспехи*, подковал нартовских *коней* и т. д. Именно он обучил «своих





соплеменников ковать железо». Но типичный мотив закалки нартовских героев Дебетом в исследуемом эпосе при этом не зафиксирован. Так вот, Дебет — это не кто иной, как ветхозаветный и коранический царь Давид.

У него, так же как у Давида, пастушеское прошлое, он знает язык объектов природы, имеет 19 сыновей и он же нарушает установленный порядок, обычай: женит своих сыновей, начиная с младшего, тем самым предоставляет ему право наследования, как и царь Давид; у него умирают все дети — сыновья, кроме старшего. Однако главой всех нартвов становится самый младший внук. Карачаево-балкарский Деуэт и библейский Давид являются соблазнами женщин. Последняя жена Давида и жена Деуэта имеют одно имя с небольшими фонологическими различиями — Батшеве и Батчабай, или Батчалыу. Показательно, что у караимов имя жены Давида звучит так же, как и у карачаевцев, — Батчыва. В соответствии с Кораном, у уйгуров, казахов и других тюркоязычных народов *пророк* Давид считался покровителем кузнецов, которые обращались к нему с молитвами. Он якобы мог ковать железо без *огня*, как и карачаево-балкарский Дебет, и первым научился производить оружие и доспехи.

Другими словами, у карачаевцев и балкарцев заимствованные у соседей Нартовские сказания были как бы нанизаны на структуру ветхозаветного или коранического предания о царе Давиде, механически к нему присоединены. Вероятно, это связано с участием в карачаево-балкарском этногенезе не только крымских татар — потомков монголов, но и караимов и крымчаков.

Многие мотивы осетинских Нартовских сказаний у карачаевцев и балкарцев бытуют как сказки. Например, сказка «Бедняк и ханская дочь» воспроизводит метаморфозы Урызмага. Заносчивая дочь хана с помощью волшебного кнута превращает мужа в *осла*, затем в *собаку*, всякий раз отдавая его в работу, потом в стрижа. Влетев в окно и ударившись о кнут, он оборачивается назад человеком и превращает в ослов ханскую дочь, хана и ханшу.

Сохраняя своеобразие, балкаро-карачаевские Сказания о Нартах обнаруживают в то же время определенную близость к кабардинским и осетинским, особенно к последним. Эта бли-

зость проявляется прежде всего в общности сюжетов и их главных действующих лиц. В этом разрезе они сближаются с ингушскими сказаниями, которые, подобно балкаро-карачаевским, также выявляют особую близость к осетинским. Даже беглый сравнительный анализ осетинских и балкаро-карачаевских сказаний показывает, что их сходство объясняется не «исторически обоснованной общностью формирования нартского эпоса» (Холаев), а в первую очередь прямым заимствованием. Об этом говорит тот факт, что, вопреки высказанному мнению, в балкаро-карачаевских сказаниях традиции тюркского фольклора прослеживаются в очень незначительной степени.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 72–74; Нарты. ОГЭ. Кн. 2; Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994; Ш а н а е в Дж. Нартские сказания С. 17–21; У р у с б и е в С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // СМОМПК. Вып. 1. Отд. 2. 1881. С. 1–42; Д ь я ч к о в - Т а р а с о в А. Н. Заметки о Карачае и карачаевцах // СМОМПК. Вып. XXV. Отд. 1. 1898. С. 71–91, 89–90; Г а г л о й т и. НВИНЭ. С. 163–172; его же: ИТ. 2010. С. 288, 298, 307–308, 344–346; Х о л а е в А. З. К вопросу о балкаро-карачаевском нартском эпосе // СКЭНК. М., 1968. С. 28, 52, 87, 289–292 и др.; К а р а к е т о в М. Хазарско-иудейское наследие в традиционной культуре карачаевцев // Вестник еврейского университета в Москве. М.-Иерусалим, 1997. № 1 (14). С. 108; Т а в к у л У. On Parallelism Between Prophet David and Nart Debet-Devet in the Nart Epos of Karachay-Balkar // Central Asiatic Journal. 2010. Vol. 54. № 1. Pp. 92–98; Три брата и дочь судьи. Сказки народов Северного Кавказа / Пер. и обработка Н. Капиевой. М., 1967. С. 47–52.

Ю. С. Гаглойти

ОСЕТИНО-НОГАЙСКИЕ НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ. Исследователи отмечают присутствие отдельных нартских сюжетов в Предкавказье, в частности у тюркоязычных ногайцев, кочевья которых простирались от Иртыша до Дуная, включая Северный Кавказ. Некоторые районы Северного Кавказа, в частности Пятигорье, входили в область кочевания Ногайской орды в XIV–XV вв. В XV–XVIII вв. часть равнинных территорий Северного Кавказа, некоторые земли Приазовья, Причерноморья, горные области по Кубани, Зеленчукам, Баксану, Тереку становятся местами не только кочевания, но и оседания групп ногайцев. В середине





XVII в. часть ногайцев жила оседло около Анапы. Исследователи отмечают продолжительное пребывание групп ногайцев и в Дигории, что подтверждается данными топонимики и преданиями. Это не могло не способствовать общению представителей двух народов. А переселившиеся впоследствии на предгорную равнину Северного Кавказа осетины-иронцы вообще владели ногайским языком, имели среди ногайцев кунаков, у которых останавливались, проезжая через степи по торговым или иным надобностям, а еще нанимали ногайскую бедноту в качестве батраков. Они знали ногайские песни, предания, легенды.

У осетин и ногайцев имеется много сходного, особенно в общественном строе — в традициях обычного права, в правилах *гостеприимства*, в религии и др. Например, некоторые религиозные представления и суеверия у ногайцев полностью совпадают с осетинскими. Так, ногайцы над могилой покойника ставили флаг. На такой же обычай у осетин в прошлом указывают источники. Ногайцы Северного Кавказа считали «своей обязанностью перед наступлением нового года сходить к урочищу Татартуп и поклониться духу гор». Известно, что *Татартуп* был глубоко почитаемым святилищем у осетин, и под их влиянием ногайцы-степняки стали поклоняться горному духу на Татартупе. Последний являлся также местом «международной» торговли, где встречались представители горских народов, в том числе осетины, со своими товарами. Согласно священному обычаю, издавна существовавшему в Татартупе, всякий пришедший сюда пользовался правом убежища, он находился в безопасности. И, придя на Татартуп, где тогда пребывали ногайцы, осетины могли мирно встречаться с ними и совершать сделки. У ногайцев, как некогда у половцев, можно было встретить *сказителей-певцов* и двухструнные *музыкальные инструменты* — копии осетинского *фандыра*.

С осетинскими *небожителями* совпадают, в том числе часто по имени, и некоторые доисламские божества ногайцев — божество плодородия, грома и молнии аьндир-Шопай (аьлдары-Цоппай), покровитель овцеводства Шопан-ата (Фалваара), который, подобно своему осетинскому собрату, недолголюбит властелина *волков* Тотыра, Тутара (*Тутыра*).

У ногайцев сохранились предания, похожие на Нартовские сказания. Это, например, предание об Акбилек, которое соответствует балкарскому нартовскому сказанию об одноименной героине и черкесскому об Адиюх, то есть осетинской *Ацырухс*. Крепость, которую черкесы связывали с Адиюх, в литературе XIX в. именовали по-ногайски — Акбилек. Бытует у них и один из самых распространенных сюжетов «Нартиады» — месть юного *Ацамаза*. У осетин врагом Ацамаза выступает турецкий хан, а у ногайцев — крымский. Одинаково звучат имена врага Ацамаза в ногайском и карачаево-балкарском текстах — Куба. Тем не менее, имя отца Ашамая Ашша ближе к осетинской форме *Аца* и адыгской Аша, чем к карачаево-балкарской Ачей, Ецей (ср. ногайское Шопай из осетинского Цоппай).

Согласно легенде, крымский хан Куба стал гостем известного благородством и богатством Ашшы-батыра, отца Ашамая. Ашша-батыр встретил гостя с большими почестями — зарезал двухгодовалых бычков и овец, угостил водкой и медовыми напитками, но утром крымский хан увел его табун, который на пастбище перемешался с табуном хана. Ашша-батыр догнал вора, но был убит вместе с братьями и родственниками. Как в осетинской, адыгской, карачаево-балкарской версиях Нартовского эпоса, из всего рода осталась только беременная жена Ашшы-батыра, которая вскоре после смерти мужа родила сына Ашамая. Ашамай от обыгранных им в *альчики* детей узнает о гибели своего отца. Мальчик приходит домой и просит у матери поесть. Мать протягивает сыну горсть жареной *кукурузы*, и Ашамай, прижав к ладони матери горячую кукурузу, заставляет мать рассказать о гибели отца. Затем мальчик облачается в военные *доспехи* отца и, сев на отцовского *коня*, отправляется на поиски Куба-хана. Найдя убийцу отца, Ашамай вызывает его на поединок. Ашамай с ханом бьются три дня, но не могут одолеть друг друга. После трехдневной борьбы герой осетинского, и адыгского, и карачаево-балкарского эпоса, убедившись, что силой ему не справиться с закаленным в битвах противником, притворяется мертвым. Так же и в ногайской легенде уставший и обессиленный мальчик прикидывается мертвым и падает на землю. Куба-хан привязывает *арканом* тело мальчика к





седлу своей лошади и, волоча тело по земле, возвращается домой. Во дворе дома хан бросает тело и произносит: «Это последний выродок Ашшы, завтра, завтра я ему отрежу голову и отправлю матери!». Жене хана красавице Крымхан стало жалко мальчика. Она вымыла *водой* раны, привела в чувство и уложила спать возле дверей опочивальни, а сама легла спать в постель с мужем.

Куба-хану во сне приснился страшный сон: привиделось ему, будто Ашамай достал его заговоренный меч и отрезал ему голову. Он в ужасе проснулся и сказал жене: «Оказывается, этот выродок живой и моим же мечом мне отрезал голову!». «Астопиралла (возглас удивления)! — ответила жена. — Я не знала, что ты такой трус и можешь бояться какого-то мальчишку. Меч твой в сундуке, а ключи под подушкой. Как же он его достанет?!».

Когда Куба-хан вновь уснул, Ашамай, подкрavшись к кровати, вытащил ключи, открыл сундук, взял заговоренный меч и отрезал голову хану. Мальчик уложил голову в арtpак-переметную суму, а кровь слил в кожаный мешок-тулук. Под видом хана Ашамай лег в постель с его женой. Перед рассветом он разбудил Крымхан, изменив голос, сказал ей, что враг напал на его имение, и велел собрать все ценности, чтобы быстрее бежать. Крымхан собрала золотые изделия, браслеты, перстни и села на поданного коня. Ашамай, привязав поводья ее коня к своему седлу, погнал лошадей в сторону своего аула. Когда рассвело, Крымхан спросила: «Ты кто? Какой-то маленький стал, совсем не похож на моего мужа!». Ашамай на ходу вытащил из арtpака голову Куба-хана, прикрыл им свое лицо, пригрозил женщине мечом и велел не задавать лишних вопросов. Так они добрались домой. Ашамай кинул голову хана перед матерью, протянул тулук с кровью, рассыпал драгоценности на столе и, показав на красавицу Крымхан, сказал, что она будет невестой в доме.

И. Капаев обратил внимание на увязку легенды с местной кубанско-ногайской топонимикой. Курган, расположенный на северной стороне аула Кызыл-Юрт, местными ногайцами назывался Ашамайлы-тоббе, то есть «курган Ашамай». Жители аула рассказывали, что у этого кургана, по одной версии, родился мальчик Ашамай, который, будучи ребенком, отомстил

за своего отца, и потому его именем назван этот большой курган. С его именем сопоставляли ногайский керейтский род ашамайлы, который есть и у караногайцев, и у ногайцев Прикаспийской низменности, и даже у казахов. По другой версии, у кургана в ауле Кызыл-Юрт погиб герой Ашамай, прославленный тем, что в детстве отомстил за своего отца грозному крымскому хану.

Нартом у ногайцев назывался безупречный богатырь, воин с исключительными качествами. В эпической песне «Эдиге» Нурадин, сын Эдиге, говорит о себе так:

«Шестьдесят врагов преследовали меня,
Нарты выбрали меня мурзой,
Трудность испытавшим батырам,
В нужде жившим беднякам
Я щедро добычу раздававший мурза».

Ногайские легенды с нартскими сюжетами, как и кумыкские, показывают путь усвоения тюркоязычными народами сказаний о нартах и проливают свет на формирование карачаево-балкарского эпоса.

Лит.: Капаев И. Ногайские мифы, легенды и поверья: Опыт мифологического словаря. М., 2012. С. 278–279; его же: Бессмертная смерть: Историческое эссе. Ставрополь, 2004. Бекзова Л. А. Слово о ногайской литературе. Черкесск, 1971; Плевава З. К. Ногайский вариант нартского сказания о мести Ацамаза // Нартоведение в XXI веке. Вл., 2015. Вып. III. С. 36–45.

К. Ю. Рахно

ОСЕТИНО-СЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. Значительная часть славян находилась в весьма тесных контактах со скифо-сарматским населением Юго-Восточной Европы, начиная с VII–VI вв. до н. э. В Подольско-Днепровском регионе на протяжении веков имел место славяно-иранский симбиоз. Судя по данным лексики и фонетики, в формировании южной части восточного славянства (будущих украинцев) участвовал скифо-сарматский субстрат. Группировку ранних славян, сформировавшуюся в результате этого взаимодействия, отождествляют с племенным союзом антов. Аланские племена, растворившиеся в славянском населении, положили начало сербам, хорватам, полякам. Возможно, иранское происхождение имели также племена болгар,





принявшие участие в этногенезе болгарского и македонского народов. Сарматы, по мнению историков, образовывали на данной территории правящий класс, который постепенно славянизировался. Этот процесс, вероятно, завершился не ранее VI века н. э., хотя многие сарматские традиции сохранились. Среди них — тамги и связанные с ними верования, которые передались покоренному славянскому населению. Результаты антропологических исследований расовых черт населения Южной Руси X–XII вв. свидетельствуют о близости внешнего облика киевских полян и скифо-сарматского населения Поднепровья. Контакты юго-восточной части славян с иранскими племенами продолжались до классического средневековья включительно. Примечательно, что значительную антропологическую близость с сарматами показали украинские *черепы* с казацкого *кладбища* в Чигирине XVI–XVII вв. Иранцы сделали большой вклад как в иранскую этнонимию и теонимию, так и в фольклор.

Отдельные параллели к Нартовскому эпосу можно проследить уже в эпоху Киевской Руси в «Повести временных лет». Это предание о том, как авары пахали дулебами, которому соответствует месть *Батрадза* женщинам из рода *Бурафарныга*. Это предание о смерти вешего Олега от укуса *змеи*, которое перекликается не только с обычаем княжеского объезда всех земель — *полюдьи* и с индийским обрядом установления верховной власти *ашвамедха*, но и с осетинским преданием о гибели ужаленного змеей Уайсана — сына *Уастырджы*. Такие же легенды бытовали у сербов. Это легенда о Белгородском киселе, которая апеллирует к наличествующему в Нартовском эпосе мифологическому представлению о питательном жире, исходящем из земли.

В осетинском эпосе находят соответствия мотивы самого значительного памятника литературы Киевской Руси — эпической поэмы XII в. «Слово о полку Игореве». Например, веший Боян близок всезнающему осетинскому *Сырдону*. Подобно Батрадзу, сыновья Глеба Рязанского называются «живыми шереширами», то есть живыми зажигательными снарядами для стрельбы из огромного *лука* на телеге. Подобно *Сослану*, князь-волхв Всеслав Брячиславич тоже рискует быть соискателем руки какой-то

загадочной девицы, имеющей отношение к его династическим правам; при этом касается *копьем* золотого киевского престола так же, как *Сослан* вонзает свои стрелы в дверь и окно летающей *баини*; полагается на колдовскую хитрость, а потом, спустя некоторое время, объятый синим облаком, совершает свой перелет. А Дева Обида, всплеснувшая крыльями и навлекшая беду на Дажбожьего внука, князя Олега Святославича, напоминает крылатую демоническую деву, обиженную *Сосланом*. Загадочный «жирь», которому нанесен ущерб, и утраченные «жирня времена» апеллируют к нартовскому мотиву определенной давнишней эпохи, которая характеризовалась наличием чудесного жира из земли и по определенным внешним причинам прервалась. Даже выражение «земля незнаема» соответствует понятию неизведанной и неразграбленной территории в воинской классификации земель нартовскими героями.

Многие мотивы роднят Нартовский эпос со славянскими волшебными сказками. Образ нартовского кузнеца *Курдалагона*, который закаляет в своей кузнице нартов и создал первый плуг, сближается с Кузьмой-Демьяном. В украинских мифологических легендах и сказках он является первым кузнецом, а также первым пахарем и вообще первым человеком. Распространен рассказ о его борьбе со змеем. Этот святой кузнец ковал первый плуг, когда в кузницу прилетел в погоне за очередной жертвой змей-людоед. Иногда жертва эта является богатырем — Сучичем, Иваном — мужичьим сыном или другим, победившим одного или трех змеев, а преследует его их мать, ведьма-змеиха. Глупое чудовище слезало железные двери кузницы, надеясь, что беглеца ему посадят прямо на язык. Вот здесь Кузьма-Демьян и ухватил змея за язык клещами, запряг в плуг и пропахал огромную борозду. Ее отождествляют то с Днепром, то с Змиевыми валами, которые защищали земледельческую лесостепь от кочевников. Добравшись до моря или Днепра, измученный змеем пил *воду*, пока не лопнул.

Среди многочисленных параллелей между славянскими мифологемами и сюжетами «Нартиады», в первую очередь, — это полное воспроизведение сюжета о яблоне, растущей в саду, на которой появляется только





одно молодильное *яблоко*, похищаемое птицей с золотым оперением как в Нартовском эпосе, так и в сказке о жар-птице, известной русским, украинцам, лужичанам и другим славянским народам. В славянской и осетинской мифологии яблоня также связана со свадебными и с похоронными обрядами и может интерпретироваться как *Мировое древо*.

Для похищения яблок из нартовского сада *Дзерасса* оборачивается золотой птицей. Братья *Ахсар* и *Ахсартаг* ранят ее и по ее кровавому следу выходят к морю. Однако в некоторых вариантах она превращается в лису. В Сослановском цикле имеется сказание, которое в основных чертах повторяет сюжет о Дзерассе и волшебной яблоне. «Сестра семи братьев» превратилась в *куницу* и проникла в *Селение Нартов*. Сослан стал преследовать ее и выстрелом из лука нанес тяжёлую рану. Затем он явился в дом *семи братьев* и исцелил девушку, приложив к ее ране оторванный стрелой кусочек *кужьей шкуры*. Благодарные братья отдали сестру в жены Сослану. Здесь героиня превращается не в лису, а в *куницу*. Эта замена и оба образа находят отражение в славянской фольклорной традиции, в частности, в обрядовых текстах свадьбы. Так, у украинцев сваты объявляли, что молодой князь выследил *куницу*, *лисицу* или *красную девицу* и по ее следу пришел к данному дому.

Еще один сюжет связан с *инцестом* между *Урызмагом* и *Шатаной*. В славянской мифологии, в частности в украинских купальских песнях, это представлено нарушением брачного запрета между братом и сестрой, связанным с праздником Ивана Купалы, причем именно сестра соблазняет брата.

Хамыц женится на маленькой женщине из рода карликов *Быцента* или *дочери Донбеттыра*, которая скрывается либо в черепашьем панцире, либо в лягушачьей коже. Условием их союза является сохранение ее лягушачьей кожи (или черепашьего панциря). Нарушение этого условия приводит к уходу жены Хамыца. В славянских сказках также воспроизводится этот сюжет: царевна днем живет в облике *лягушки*, а ночью превращается в женщину. Уничтожение завистниками ее лягушачьей кожи приводит к дальнейшим злоключениям царевича и царевны.

Редкому архаичному мотиву осетинской «Нартиады» о выманивании из *озера* или моря маленького Сослана или Батрадза соответствует украинская сказка о Песинском, Жабинском и Сухинском. Она рассказывает о трех девушках, первая из которых, увидев царевича, пообещала накормить всех людей одной горбушкой хлеба, вторая — одним аршином одеть все его войско, а третья — родить ему двенадцать сыновей с золотыми кудрями. Царь женится на младшей и вскоре едет на войну, а когда пришло время рожать, повивальная бабка отбирает златокудрого сына и бросает в колодец, а царице подкладывает собачку. В следующий раз она поступает так же, подложив лягушку, а во время третьих родов подменяет златокудрого мальчика на сухого и болезненного. Царь велит посадить жену с ее предполагаемыми детьми в бочку и бросить в море. Когда они выбираются на берег, Песинский, Жабинский и Сухинский строят горницы и стеклянный *мост* в другое царство. Также они добывают золотую яблоню с серебряными и *золотыми яблоками*, чудесного *кабана*, который умеет выращивать хлеб, и спасают, выманив из колодца игрой с ледяным яблочком, трех златокудрых мальчиков. Царь, узнав обо всех чудесах от чумаков, наказывает бабку и отправляется к своей жене.

По мнению Н. А. Николаевой, сюжет Нартовского эпоса о волшебном войске, которое выходит или из *Черной горы*, или из морских глубин, находит отражение в русской сказке, обработанной поэтом А. С. Пушкиным, о войске богатырей, которые «чредой из вод выходят ясных, и с ними дядька их морской».

Казак Мамарига в украинской сказке встретил трех братьев, которые дрались на кургане за свое наследство — *коня* Гивера, *торбу-волосянку*, которая дает есть и пить, и сапоги, которые ходят по воде. Тогда казак устроил между ними бега, а сам сел на коня, забрав волшебные вещи, и полетел. В других вариантах сказки разделить волшебные вещи не могут разбойники или *черти*. Точно так же в Нартовском эпосе завладевают волшебными вещами *Ацамаз* и Сырдон.

Подобно Сослану, проверяющему Курдалагона, в сербской сказке богатырь Медведович заказывает у кузнеца шестопер, но тот утаивает ценное железо, и шестопер трескается. Медведович убивает кузнеца и относит железо к дру-





гому кузнецу. Дальнейшие приключения Медведовича тоже напоминают поиск Сослана, кто сильнее. Исполинский сеятель спасает его от великана Усача и потом рассказывает историю, как он с девятью другими поехал в Дубровник за солью. На обратной дороге их настигла метель, и они были вынуждены спрятаться в пещере. Утром они обнаружили, что эта пещера — огромный череп, лежащий на винограднике. Внезапно гигантский сторож ухватил его и метнул из пращи в скворцов, а спрятавшиеся там упали на гору. Так он повредил зуб. В севернорусской сказке незадачливого попа, решившего потягаться со злым богатырем, прячет хромоногий старик. Старик рассказывает, что он был одним из семи братьев: «И пошли мы в чисто поле воевать, и туча темно-грозна накатывайтца. Грусть велика; нам деватца стало некуда, мы нашли сухую кось, человеческу голову и зашли мы в ей все сем братьов и засели в карты играть. Приехал богатырь, хлеснул по сухой кости плетью и говорит: “Я тебя победил сорок лет, да ты лежишь не истлела”. Поднелася голова от этой плети выше лесу стоячого, и пала на землю и рассыпалась, шесть-то братьев у меня до смерти убило, а у меня ногу вередило».

В македонской эпической песне «Королевич Марко теряет силу» повествуется, что некогда королевич Марко, главный эпический герой южных славян, был настолько силен, что его конь, ступая по скалам, погружался в них ногами, а земле было трудно носить его. Марко похвывается, что у него достанет силы поднять землю и сразиться с самим Богом. Тогда Бог предстает перед ним в облике старика и предлагает ему поднять торбу, которая равна по тяжести Земле. После нескольких неудачных попыток Марко напрягает все свои силы, и ему удается приподнять торбу на две пяди, но он сам погружается по колено в камень. Из-за этого он теряет большую часть своей силы, но ее остатка достаточно, чтобы быть сильнее большинства других юнаков (богатырей).

Аналогичный сюжет можно встретить в осетинском Нартовском эпосе: сильнейший из нартов Батрадз, перебив множество небесных духов — ангелов (*зедтæ æмæ дауджытæ*) и Уаццлла, стал похваться, что если была бы опора, то смог бы он поднять всю землю (по другому варианту, он хочет проведать, каков со-

бой Бог, и держит путь к нему). Тогда Бог оставляет у него на пути тяжесть всей земли (в хурджинах — сумках или шапке). После нескольких неудачных попыток он напрягает всю силу и отрывает ее от земли, но сам по пояс уходит в землю, по другому варианту — ему это не удается, и у него ломается спинная кость, он просит Бога простить его и исцеляется. Подобный мотив привязывается иногда также к Сослану, который, спустившись в Страну мертвых, находит суму, которую не может поднять, — в этой суме все блага людей.

В осетинском эпосе рассказывается, что ранее на ячменном стебле было шесть колосьев, но это изменил покровитель зерновых Хоралдар, узнав, что его сына, Бурхорали, убил Батрадз. Он, охваченный яростью, смял стебель ячменя в ладони. Чтобы отомстить за смерть своего сына, он не хотел оставлять на стебле ни колоса, но вмешался Уастырджи и попросил оставить кое-что для его коня. Покровитель зерновых пощадил один колосок и уничтожил пять других. У болгар, поляков, македонцев, словенцев, чехов, украинцев существовала легенда о первоначальном хлебном колосе, который начинался от самой земли. Но, узнав о том, что люди перестали чтить хлеб, Бог в гневе начал обдирать колос снизу вверх. Только ради кошек и *собак* он оставил немного зерен.

Бурхорали прячется в *чаше*, а украинские черти имеют привычку таиться в посуде. Так, черт, прибившийся зимой к запорожским казакам, прячется в миске и стучит ложками.

В предании о Черной лисе *волки* по-дружески беседуют с перевоплощенным в собаку или волка Урызмагом, а затем последний помогает им опустошить стада своего хозяина. Украинцы верили, что оборотень-волколак помогает волчьей стае выносить овец даже с отцовского двора. Он открывает перед волками двери загонов.

Нартовские соответствия имеют и некоторые поступки ведьм. На юге Украины была записана история о казаке, который, путешествуя зимой из Запорожья на Гетманщину, остановился ночью возле церкви. Услышав какой-то шум внутри, он вошел, обыскал помещение и под престолом обнаружил женщину, спрятавшуюся там. Женщина призналась, что забралась в церковь для того, чтобы вырвать у мертвеца, который лежал там в гробу, коренной зуб. Таким зу-





бом можно открывать замки, доставать из земли сокровища, привлекать к себе девушек. Он соответствует чародейному *зубу Аркыза* в осетинском эпосе. Подобная история известна и в Сервеной России.

Своеобразным отражением сюжета Нартовского эпоса о *Балсаговом Колесе*, убивающем Сослана, были русские и украинские былички, в которых ведьма зачастую показывается в виде колеса. В словацкой сказке о борьбе двух богатырей (весны и зимы) оба они в ходе битвы превращаются в колеса: «Обернемся лучше колесами и покатаемся с горы: чье колесо будет разбито, тот и побежден!».

Желание познать тайны загробной жизни удовлетворяли в Украине рассказы старших, а иногда и молодых людей, которые обмирали, то есть лишались на время признаков жизни. Считалось, что в это время душа временно покидает человека и путешествует по тому свету. Затем такие люди рассказывали другим о том, что с ними было во время обмирания, об увиденном на пути в *рай* и *ад*, о различных видениях, которые преимущественно содержали описания кар за злые и вознаграждений за добрые дела. Обязательными в таких рассказах были узкая кладка или *мост*, которые вели на тот свет. Очень похожее описание пути в загробный мир с поучительными зрелищами и мостом содержится в осетинских ритуальных речах во время посвящения коня умершему, а также в Нартовском эпосе, где описывается путешествие на тот свет Сослана.

Многочисленные элементы иранского происхождения содержат украинские героические легенды и исторические предания о казаках и их кошевых атаманах и гетманах. В частности, знаменитый кошевой Иван Сирко, когда умирал, будто бы завещал сечевому товариществу отрезать у него правую руку и в течение семи лет брать с собой в *поход*. Тогда будто он сам будет руководить войском. А через семь лет следовало вернуть руку обратно в гроб. Запорожцы так и сделали. На врагов долго наводил ужас их клич: «Душа и рука Сиркова с нами!». Доставали правую руку Сирко из могилы и затем, во время более поздних войн, когда нуждались в его магической помощи. Здесь стоит вспомнить осетинский обычай приносить в качестве трофея правую руку убитого врага, которому в Нар-

товском эпосе следуют Баградз, Плешивый Чергерико, *Тотрадз*. Правая рука мыслилась у осетин и их предков воплощением силы, мощи и *фарна*.

Параллели с древнейшими мотивами осетинской «Нартиады», в частности с коллективным самоубийством нартов, демонстрирует и украинская легенда о гибели запорожцев, записанная на Екатеринославщине. У левого берега Буга, против Гардового острова, стояли три огромных скалы — Сова, Брама и Пугач. На камне с этого острова, против скалы Пугача, было подобие подковы, а в степи, против того же Пугача, на сером граните, была словно выбита огромная человеческая рука. Прямо напротив руки, только несколько южнее в степь, была насыпана небольшая могила. С ними всеми и был связан рассказ о временах, когда здесь еще жили запорожцы. Они были огромными, умели на двадцати языках говорить, из воды сухими выходить, открывать любые замки, насылать сон, заговаривать людей, превращаться в животных и переливаться реками, имели у себя такие *зеркала*, через которые видели за тысячу верст. Вот и задумала их извести царица. Но что она им не делала, сколько не пробовала и арканами спутать, и в воде перетопить, и бомбами выбить, а вреда не принесла никакого. В конце концов, и самим запорожцам надоела такая жизнь: все от них бегут, все их боятся. Тогда они собрались там, где теперь могила, и по обоюдному согласию решили броситься в реку Буг. Сначала выехал на коне кошевой, снял шапку, перекрестился на все четыре стороны, слез с коня, подошел к камню, ударил по нему рукой — и вышла точно рука атамана: «Пусть знают, какой кошевой был у запорожцев». Сел на коня и отъехал в сторону. За ним выскочил есаул. Подъехал к камню, снял шапку, перекрестился на все четыре стороны, слез с коня, ударил рукой по камню, и вышла рука есаула. «Отец кошевой, а посмотри, и я таков?». После есаула — судья, за судьей — писарь, а за писарем уже простые казаки. Все попрощались с миром, сели на коней и помчались. Впереди летел атаман. Разыгрался он на коне, да так и вскочил на могилу, оттуда прямо на скалу, а со скалы с запорожским кличем «Пугу-пугу!» устремился вместе с лошадью на дно реки, от лошади только след на острове остался. «Пугу-пугу!» — вскрикнули





остальные казаки и бросились вслед за кошевым. И теперь они где-то плавают под водой, на самом дне Буга-реки. В Осетии тоже существовали предания, по которым нарты убили себя, бросившись в море или в озеро Келы-цад.

Как и нартовская Шатана, жена короля Матяша в украинской закарпатской легенде забирает с собой самое ценное — самого короля.

Лингвистическим свидетельством знакомства славян с Нартовским эпосом остается белорусское смоленское «нарт» — дерзец, упрямец, нахал, «нартом» — нахальным образом, «нартиться» — упрямиться. Сюда следует добавить белорусское «нарт», «нард» — упрямое, сердитое дитя или животное, «нарт», «анарт» — упрямый человек, который все делает по-своему, деспот, который диктует свою волю всем членам своей семьи и другим людям; упрямец, а также, возможно, литовское «nartus» — норовистый, упрямый и пр. Они указывают на явно иранское происхождение термина нарт, усвоенного соседями протоосетин не только на Кавказе, но и в Восточной Европе. С этими лексемами связаны и названия сел Nart, Narty в Польше, средневековый южнорусский антропоним Нарт Якуня, фамилия Нартов в Липецкой области России. По версии П. Векслера и Г. Кунстманна, с именем осетинских эпических героев следует связать также нарци, нор(и)ци «Повести временных лет». См. *Былинные параллели к Нартовскому эпосу*.

Лит.: Абаев В. И. 1990; Николаева Н. А. Этнокультурные процессы на Северном Кавказе в конце III — первой пол. II тыс. до н. э. // ВМГОУ. Серия «История и политические науки». 2008. № 3; Рахно К. Ю. Східні ремінісценції в українському фольклорі // Мовні та літературні зв'язки України з країнами Сходу. К., 2010; его же: Осетинские мотивы в украинском фольклоре // ВВНЦ. Вл., 2014. Т. 14. № 1; его же: Глиняная посуда в русской кумулятивной сказке // От текста к контексту. 2014. Вып. 2.

К. Ю. Рахно

ОСОБЕННОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО СТИЛЯ НАРТОВСКОГО ЭПОСА. Художественные традиции, выработанные в «преднартовском» слое скифского и сармато-аланского фольклора, были использованы при создании осетинского Нартовского эпоса. Осетинский Нартовский эпос существует как в поэтической, так и прозаической форме. Тексты, записанные

в поэтической форме, называются «кадагами» (*кадаг*), что можно перевести как «песнь, сага» (в современном употреблении также «поэма»). Прозаические тексты называются «таурæгъ» (сказание / сказ). В соответствии с этим эпос называется либо «Нарты кадджытæ» (Нартовские *кадаги*), либо «Нарты таурæгътæ» (Нартовские сказания). Различаются также термины «кадаггæнаг» — *сказитель* (букв. «исполняющий / поющий кадаги») и «таурæгъгæнаг» — *сказитель* (букв. «исполняющий / рассказывающий сказания»).

Термин «кадаг» — исконно иранского происхождения, тогда как термин «таурæгъ» заимствован из арабского языка. По мнению В. И. Абаева, это может свидетельствовать об исконности поэтической формы Нартовского эпоса. Еще в недавнем прошлом Нартовские кадаги исполнялись под аккомпанемент *музыкального инструмента фæндыр* — осетинской *скрипки* или *арфы*. Однако в настоящее время прозаическая форма преобладает над поэтической. По типу кадага исполнялись также сказания Даредзановского цикла и некоторые героические песни.

По форме кадаг — это нерифмованный стихотворный текст, имеющий свой особый размер. Существует несколько таких размеров, а, по уверению некоторых сказителей, в прошлом каждый герой имел еще и свою особую мелодию. Анализ существующих кадагов показывает, что стихотворный текст обладает следующими особенностями:

1. Число слогов в стихе колеблется от девяти до тринадцати.

2. После пятого или шестого слога обязательна цезура.

3. Каждое полустишие имеет, как правило, одно главное ударение, которое тяготеет к его началу, но может стоять и в середине, а иногда и в конце.

4. Избегается близкое соседство двух ударений равной силы.

Согласно В. И. Абаеву, классическим для кадага было чередование следующих четырех типов:

1. — ◡◡◡ — ◡◡
2. ◡ — ◡◡ — ◡◡◡
3. — ◡◡◡ — ◡◡◡
4. ◡ — ◡◡◡ — ◡◡

Все четыре типа имеют по десять слогов, с цезурой после пятого и различаются лишь





распределением главных ударений. Иногда второе полустишие одного стиха повторяется в первом полустишии следующего.

«Общая композиция сказаний проста и легко обозрима, без отступлений и запутанных поворотов. Синтаксис несложен; преобладает простая фраза, сложноподчиненные конструкции избегаются. Описания скупы до сухости. Диалог лаконичен. Действие, динамика решительно преобладают над описанием и риторикой. Характеры героев раскрываются в действии, в поступках, а не в эпитетах, оценках и характеристиках. Автор обычно сохраняет невозмутимый объективизм... Образы большей частью реальны, т. е. лишены условности, и в пользовании ими соблюдается величайшее чувство меры. Язык сжатый, как бы стянутый, но в то же время богатый, упругий, полновесный и меткий» (Абаев).

К особенностям художественного стиля языка Нартовского эпоса относится широкое использование тропов: метафоры, метонимии, синекдохи, эпитета, гиперболы, литоты и т. п. Их удельный вес неодинаков. Чаще всего встречаются эпитеты и сравнения. Многие из эпитетов лексикализуются. Например, *конь* у Нарта *Урызмага* был пегий (хьулон), однако в ряде текстов это слово выступает субстантивно в значении клички коня Урызмага, реже — *Хамыца*, хотя контекст позволяет переводить его и как «лошадь, конь»: Уырызмаджы хьулон «конь Урызмага».

К О. х. с. Н. э. относятся меткие выражения и фразеологические формулы (формула «приглашения на пир», «приближение всадника», константы длительности эпических действий и т. д.). Переходя из одного сказания в другое, поэтические формулы создают своеобразное стилевое единство сказаний, что способствует целостному восприятию эпических текстов. Для «Нартиады» свойственно употребление парных эпитетов, сравнений и парных имен: «залты мит æмæ æнусы цыти» (большой снег и вечный ледник), «зилгæ дымгæ æмæ тухгæ уад» (крутящийся ветер и кутающая вьюга), «цæргæсы хъæр æмæ уарийы ахст» (крик орла и вопль сокола), «Церечы згъæр æмæ Бидасы така» (*Церечов панцирь* и Бидасов шлем), «Терк æмæ Турк» (терки и турки), «Æхсар æмæ Æхсæртæг» (*Ахсар* и *Ахсартаг*), «Хъайтар æмæ Битар» (*Кайтар* и

Битар) и т. п. См. *Образность Нартовских сказаний*.

Лит.: Абаев 1945. С. 112–114; его же: ИТ. 1990. С. 234–236; Дзиццойты. ВОФ. С. 148.

Ю. А. Дзиццойты

ОХОТА [ЦУАН] — одно из главных и престижных занятий нартов. О., войны, набеги и *походы* — основное составляющее жизни нартовских мужчин. Причем О. осуществлялась не только с целью добычи дичи, пополнения пищевых запасов, но и являлась видом проведения досуга. Нарты были умелыми и успешными охотниками. Из поколения в поколение передавались навыки этого занятия, соблюдался особый ритуал, строго выполнялись правила О., которые воспринимались как заложенные нартами.

Многие Нартовские *кадаги* развиваются по типичным сюжетам. Согласно сюжету одних кадагов, охотник (один или со спутниками) на своем пути встречает незнакомца, и дальше они действуют вместе. Иногда результат добычи вызывает споры, доходит до поединков. Но затем недавние соперники оказываются близкими по духу, становятся друзьями, побратимами. В других текстах сюжетный мотив связан с тем, что герой-охотник подстреливает чудесную дичь, которая на самом деле — знатная или даже божественная дева неопикуемой красоты. Предпринимаются меры по оживлению и исцелению жертвы, которые заканчиваются вполне успешно, и объект О. становится женой охотника или близким ему человеком. Фольклорист З. В. Абаева по этому поводу пишет: «Часто в сюжетах, связанных с охотой, герой преследует зверя, который оказывается чудесным. Так лань превращается в чудесную девушку. В таких случаях мотив охоты перерастает в мотив богатырского сватовства. Как правило, в этих сюжетах присутствует мотив побратимства, которому предшествует поединок между героями. Но мотив побратимства не всегда связан с мотивом сватовства».

В «Нартиаде» большое место уделяется покровителю О. и диких животных *Афсати*, который оказывает нартам всяческую помощь, дружит с ними (особенно с *Сосланом*, *Ацамазом* и *Кандзом*). Известен сюжет, где Сослан просит Афсати поделиться с нартами лесной дичью, на что получает согласие, правда, с условиями





Охота скифов. Худ. В. Шендель



Нарты на охоте. Худ. Н. Джанаев

соблюдения специального ритуала, предписываемого самим Афсати: «Пусть охотник, собираясь на охоту, захватит с собою из дома три лепешки, на перевале пусть он ими помянет меня. А потом, когда на Черной горе будет ему удача и убьет он зверя, пусть правую лодыжку побережет он и отдаст тому, кого первым встретит». Обыкновенный способ О. состоял в следующем: одни, окружив известное место, криком и шумом выгоняют дичь к тем, кто сидит в засаде. Сидеть в засаде почетнее, нежели выгонять дичь, что, по понятиям нартов (осетин), подобало только молодым людям.

О. как одно из основных занятий нартов обусловила наличие такого вида *одежды*, как *шуба* — лисья, соболиная, волчья. *Урызмаг* имел шубы из соболя и лисы, *Шатана* сшила шубу из волчьих шкур, добытых Сосланом.

Афсати подарил своему другу *Аца*, отцу Ацамаза, *волшебную свирель*. Под звуки этой свирели пускались в пляс дикие животные и птицы, леса и деревья, горы и долины. Когда Ацамаз женился на дочери *Сайнаг-алдара* красавице *Агунде*, Афсати подарил ему серебряную повозку, в которую были впряжены сто *олений-одногодков*, семь *серебрянорогих оленей*. На этой повозке привезли невесту, а Афсати был на свадьбе старшим сватом.

В другом сказании Нарт Кандз перед смертью наказывает своему сыну *Саууайю*, чтобы тот на свою свадьбу старшим гостем пригласил Афсати. Саууай так и поступил. Невесте собрали богатое приданое. Афсати заиграл на своей свирели, и весь двор Урызмага (отца невесты) заполнился всяческой живностью.

В Нартовских сказаниях об О. говорится с особым почтением. Основные персонажи эпоса были прекрасными охотниками. В. И. *Абаев* считает, что трапеза нартов не обходилась без оленины. На вопрос *великана* о том, чем питаются нарты, Сослан ответил: «Хлебом и мясом диких животных». Когда Сослан собрался жениться, то заиграл на *золотой свирели*, подаренной Афсати Шатане, и собрал для *калыма* (ирэд) сто оленей, сто туров и еще сто голов другого зверья.

Согласно охотничьим традициям нартов, от того, с кем повстречается охотник на О., желательно было получить какое-либо свидетельство, чтобы по возвращении ему поверили. Такие подарки, например, сделал *Хамыцу* мальчик из *Быцента* после богатой О. Кроме того, по охотничьему обычаю, он вместе с положенной ему долей отдал и долю старшего.

Нарты очень любили охотиться. Заядлым охотником слыл Сослан: «Если я не охочусь или не сражаюсь, то для меня жизнь — не жизнь». Были среди нартов и такие охотники (*Маргудз*), которые определяли дичь по запаху, умели разговаривать с животными и птицами.

В тех случаях, когда охотники не могли поделить *шкуру* убитого животного, она доставалась тому, кто мог рассказать самую удивительную историю. Так Нарты Урызмаг, Хамыц и Сослан, их племянник Аца делили шкуру *черной лисицы*.

Когда нарт-охотник встречал в лесу незнакомца, то неизменно спрашивал: «Вместе будем охотиться или порознь?». Если вместе, то все убитое являлось общим, если даже кто-то из охотников не добыл ничего.





В походы и на О. нарт вооружался *копьем, мечом, кинжалом, луком и стрелами*. На плечи накидывался войлочный плащ. Некоторые на О. брали *ястребов, гончих собак* — те помогали найти добычу, убить и подобрать ее. Нарты считали позором вернуться с О. ни с чем.

Перед О. охотник тщательно мылся, вычищал и тщательно проветривал свою одежду, избегал близости с женщиной. Как правило, искушенные охотники отправлялись на промысел затемно, чтобы избежать нежелательной встречи с кем-либо. По пути в зону О. в условленном месте они сменяли обувь и дальше двигались в «*æрчъитаæ*» (обувь из сыромятной кожи). По месту предполагаемой О. охотники разбивали стан, где отдыхали, принимали *пищу*, проводили досуг, ночевали. Здесь же оставался дневальный, который, кроме функции охраны, готовил пищу, поддерживал *огонь*, заготавливал дрова, вертела, накрывал стол. Во избежание гнева Афсати и неудачи в О. до возвращения своих товарищей дневальный не ел и не пил, ему запрещалось разговаривать, петь, кричать, свистеть. Независимо от того, кто подстрелит дичь, добыча делилась поровну. Старший получал, сверх причитающегося, долю за старшинство, а убитому зверю доставалась еще голова и шкура. Кроме того, выделялась доля и для того, кто первым встречался на пути. Остальные получали равную долю. Каждый из них понимал, что трудились все, и если сегодня повезло одному, завтра придет черед другого; никто не имел право на лучшие куски туши; верили, что корысть в данном деле вызовет недовольство Афсати.

Старшие на О. пользовались особым уважением. Им предоставлялось право первого выстрела. Старший всегда возглавлял группу охотников. Шел он не спеша, беззвучно, с оглядкой. Шедшие за ним ступали след в след. Мнение старшего ценилось, указания его беспрекословно исполнялись.

Гостю также предоставлялось право первого выстрела, независимо от его возраста. *Батрадз* обращается к участнику О.: «Никогда не достану я из колчана свою стрелу раньше гостя».

Свою добычу не волокли по земле, а переносили на руках. Убитое животное заносилось в стан головой вперед и располагалось в правой его части. Свежевать и разделывать тушу поручалось младшему из охотников. Сердце не де-

лили, а клали перед старшими на пиршествах справа от головы. Когда охотники покидали стан и возвращались домой, то оставляли после себя на вертеле три куска мяса: один — Афсати, другой — младшему сыну Афсати, а третий — проголодавшемуся путнику. Закончив трапезу, охотники брали головешку и закапывали под кустом. Истоки этого обычая неизвестны.

Вооружение нартов составляет: меч (кард), *цирк* (разновидность меча), копье (арц), лук (æрдын) и стрела (фат). Однако для О. использовались только последние два. В. И. Абаев пишет: «Относительно нартовских стрел узнаем, что они имели трехгранные железные наконечники, «*æфсаен æрттигътаæ*» («*æрттигъ*» — из «*æртаæ* — тигъ» — «трехгранный»). Такой же формы были наконечники стрел у скифов». Все это хорошо прослеживается в сказаниях «Сослан в стране Гум», «Как Сослан пошел на охоту», «Сослан и гумский человек», «Сослан в Стране мертвых». В полете нартовские стрелы издавали особый звук, по которому их легко отличали. Упоминание в некоторых вариантах текстов огнестрельного оружия, например ружей, относится к анахронизмам, введенным в эпос позднейшими *сказителями*. В сказании «Нарты и кости Уадмера» отражен еще один способ О., когда зверей ловили арканом и потом убивали камнями.

Объектом О. нартов была самая разная дичь. Особо ценились олень, косуля, лань. Эта дичь достаточно крупная, обладающая отменными вкусовыми качествами и шкурой, удобной для изготовления одежды, обуви. К тому же за один охотничий рейд можно было набить столько такой дичи, что хватало надолго, можно было накормить всю общину (*кадаги* «Сын Бедзенага маленький Арахдзау», «Смерть Арахдзау», «Саууай» и др.). Охотились также на *зайца* («Сослан и гумский человек», «Нарт Зиваг, ленивец и красавица Агунда, дочь Бурафарныга из рода Бората»), горную курицу — улара («Как Хамыц женился»), на преогромную кох-свинью («Почему Сырдона прозвали обманщиком»). На *лису* охотились из-за ее меха («Кому досталась черная лисица»). Об О. на туров, обычной у осетин, в эпосе мало что сказано. Связано это с тем, что нарты жили в южнорусских степях и предгорьях Кавказа, где этот зверь не водится. Нет и случаев О. на *медведя*.





Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 66; СН. 1978; Абаева. НЭО. 1982; Абаева. Этюды; Хъесаты. Ирон.

Б. К. Харемов

ОХОТНИЧИЙ ЯЗЫК [ЦУАНÆТТЫ ÆВ-ЗАГ] — один из социодialectов осетинского языка. В осетинском языке есть слова, обороты, словосочетания, которыми пользовались отдельные группы людей с целью скрыть от посторонних смысл разговора. Это касалось, прежде всего, разного рода корпоративных секретов. Существовал особый язык детей, девичий язык (чыджыты æвзаг) и О. я. Последний пытался «расшифровать» А. М. Дирр, который выразил мнение, что он появился для того, чтобы ввести в заблуждение зверей во время *охоты*.

Очень вероятно, что это связано с охотничьим поверьем, согласно которому звери и птицы прислушиваются к разговорам охотника и узнают о их планах. Поэтому, чтобы не спугнуть дичь, пользовались особым языком.

Искушенные охотники были большими мастерами придумывать новые слова, имена, их язык был весьма богат. Охотники начинали пользоваться своим языком сразу по выходу из дома и до самого возвращения. Пользовались иносказаниями, чтобы и нечисть не поняла, а *Афсати* был благосклонен. Они твердо верили, что, если нарушить обычай использования О. я., то это вызовет гнев Афсати.

В О. я. много новых слов, но они не являются неологизмами, это скорее эвфемизмы. Охотники, опасаясь немилости Афсати, во время охоты избегали грубого, неприличного слова. Избегали они и таких слов, как «туг» (кровь), заменяя его словом «красный», вместо «цæхх» (соль) говорили «адджинаг» (сладость), травоядные животные обозначались названиями и

эпитетами хищника (тугдых, зыдыка, фыдгубын). *Собаку*, соответственно, называли «цуанон» (охотник), «рæйæг» (лающий), «сураг» (загоняющий), «къæсæргæс» (сторож).

Охотники часто отождествляли себя с дикими животными, повадки которых знали в совершенстве. На вопрос о здоровье и настроении отвечали: «Саг-сæгуыты хуызæн» («Здоров, как олень»), если самочувствие было хорошим. А если возникали проблемы со здоровьем, то ответ был другим: «Саг дæр ма куы фæкæлы» («Даже олень иногда спотыкается»). Молодежь до сих пор приветствуют словами: «Саг амарай» («Да убить тебе оленя»).

Слово «цуанон» (охотник) использовали в самых разных случаях. Выше было сказано, что так называли охотничьих собак, но употреблялось оно и в других обстоятельствах. За столом особо осуждалась невожатность в еде, и над такими людьми подшучивали: «Цуанæттæ æрбаввахæ кæнынц» («Охотники приближаются»).

Многие эпизоды и события в «Нартиаде» начинаются с охоты или же бывают связаны с охотничьей жизнью, обычаями и О. я. Когда, например, *Бората* вознамерился убить *Урызмага*, его спаситель *Батрадз* обратился к нему, используя охотничью лексику: «Будешь загонщиком или сядешь в засаду?». «Для загонщика я слишком стар, — отвечает Урызмаг, — а вот в засаде сидеть еще смогу». Урызмаг и Батрадз прекрасно поняли друг друга и разбили противника.

Для взаимодействия друг с другом охотники пользовались и языком жестов. Не принято было причитать и жаловаться на что-либо во время охоты, выказывать беспокойство и т. д.

Лит.: Хъесаты. Ирон.

Б. К. Харемов



Научно-популярное издание

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЫ

Т. 2

Дизайн и художественное оформление *Н. Ф. Василенко*

Корректор *И. Г. Дзуцева*

Компьютерное обеспечение *Н. А. Семенова*

Подписано к печати 15.06.2022. Формат бумаги 84×108¹/₁₆.
Гарн. шрифта «Times New Roman». Печать офсетная. Усл.-п.л. 44,94.
Учетно-изд. л. 42,06. Тираж 1000 экз. Заказ №1043.

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
им. В. И. Абаева — филиал ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский
научный центр Российской академии наук» (СОИГСИ ВНИЦ РАН)
362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10



Издательство «Абета»

РСО-Алания, г. Владикавказ, ул. Стаханова, 8.

Тел.: +7(8672)92-35-92; +7(8672)94-60-14;

e-mail: donizd@mail.ru